



ANTROPOLOGIA
PUBBLICA

Rivista della Società Italiana di Antropologia Applicata

VOLUME 2/2025

DIREZIONE

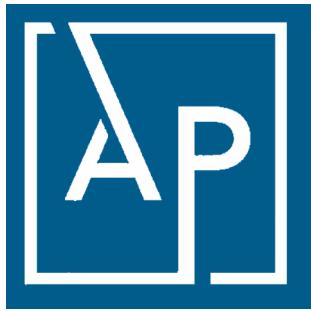
Marco Bassi, Università di Palermo
Mara Benadusi, Università di Catania

COMITATO DI REDAZIONE

Maria Carolina Vesce, Università di Messina
Giovanni Cordova, Università di Napoli Federico II
Lorenzo D'Angelo, Università La Sapienza di Roma
Irene Falconieri, Università di Catania
Giuseppe Grimaldi, Università di Trieste
Giovanni Gugg, Università di Napoli Luigi Vanvitelli
Jasmine Iozzelli, Università di Torino
Silvia Pitzalis, Link Campus University
Stefania Pontrandolfo, Università di Verona
Giuliana Sanò, Università di Messina
Chiara Scardozzi, Università di Bologna
Cristiano Tallé, Università di Sassari
Marta Villa, Università di Trento

COMITATO SCIENTIFICO

Roberta Altin, Università di Trieste
Letizia Bindi, Università del Molise
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, Universität Tübingen
David Lagunas Arias, Universidad de Sevilla
Selenia Marabollo, Università di Modena e Reggio Emilia
Leone Michelini, Università di Messina
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
Andrea Ravenda, Università di Torino
Sandrine Revet, SciencesPo Centre de Recherches Internationales
Bruno Riccio, Università di Bologna
Luca Rimoldi, Università di Milano "Bicocca"
Richard Rottenburg, WISER – The Wits Institute for Social and Economic Research,
University of the Witwatersrand
Ivan Severi, ANPIA
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 Parma
Francesco Vietti, Università di Torino



ANTROPOLOGIA PUBBLICA

Rivista della Società Italiana di Antropologia Applicata

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9791222326122
Issn: 2531-8799

© 2025 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

This is an open access journal distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC BY-NC-ND 4.0).

Indice

Miscellanea

- 9 “Io vengo da qui”. Identità plurali, agency e cittadinanza situata nei Centri di Aggregazione Giovanile (CAG) nelle Marche.
Silvia Pitzalis
- 49 Orti sociali come *refugia* urbani. Una ricerca etnografica a Torino
Matilde Messina
- 77 Oltre la specie, dentro la relazione. Riflessioni etnografiche sulle relazioni multispecie in un rifugio per animali liberi
Giulia Roti
- 101 Padri che parlano (dell’essere padri). Ragioni, bisogni e desideri nella costruzione di una paternità riflessiva
Ulderico Daniele
- 125 La sfida di dire “qualcosa di antropologico” su una cooperativa sociale. Uno studio etnografico tra i raccoglitori sinti di *ferro vecchio*
Giorgia Decarli
- 151 Il diritto di morire. Un approccio impegnato allo studio dei riti funebri delle minoranze in Italia
Giorgio Scalici

Report

- 175 Reclaiming the River. Ecological Restoration in the Simeto Valley
Domenico Pappalardo, Erika Garozzo, Smadhi Lipari
- 197 “Una ricerca bellissima!”. I film di famiglia tra estetizzazione del ricordo e inaspettato
Alessandra Gribaldo, Silvia Romio

- 213 Risposte quotidiane a un disastro ambientale (in)visibilie. L'esperienza di contaminazione da PFAS in Veneto
Elena Pozzobon

Pratiche visuali

- 245 Queen Rearing in Sardinia. A Visual Ethnography of Beekeeping
Greca N. Meloni
- 269 Rileggere il passato: il colonialismo italiano attraverso le tavole illustrate come strumento educativo
Elisa Bondi

295 Recensioni

- 297 Jatin Dua, *Catturati in mare. Pirateria e protezione nell'Oceano Indiano*, Novate Milanese, Prospero Editore, 2024
Elena Zapponi
- 301 Francesco Vissentin, *Geografie d'acqua: paesaggi ibridi*, Venezia, Marsilio Editori, 2024
Rita Vianello
- 307 Dionigi Albera, *Lampedusa. Una storia mediterranea*, Roma, Carocci, 2025
Francesco Vietti

Miscellanea



“Io vengo da qui”

Identità plurali, agency e cittadinanza situata nei Centri di Aggregazione Giovanile (CAG) nelle Marche

“I Come from Here”

Plural Identities, Agency, and Situated Citizenship in Youth Centers in the Marche Region

Silvia Pitzalis, Università degli studi Link
ORCID: 0000-0003-0241-1770, s.pitzalis@unilink.it

Abstract: This article explores Youth Centers (CAGs) in the Marche region as key sites for observing the construction and negotiation of plural identities among young “coming from migration”. Based on ethnographic research (2021-2022), the study shows how everyday practices – linguistic, aesthetic, bodily, and relational – enable young people to articulate fluid and situated forms of belonging, resisting essentializing categories such as “migrant” or “Italian.” CAGs emerge as local ecologies of belonging, where citizenship is not bestowed from above but continuously enacted through interactions, affective ties, and modes of self-representation. In these contexts, youth are not simply recipients of services but co-producers of meaning and agents of social transformation, capable of reimagining inclusive models of coexistence. The research also highlights the structural tensions that shape these spaces: scarce resources, territorial inequalities, and the marginalization of youth policies. Nevertheless, CAGs function as social and cultural laboratories, nodes of relational welfare, and symbolic arenas of community-making, where new generations can exercise agency and redefine the coordinates of belonging. The article thus seeks to redirect anthropological attention to these spaces, underscoring their transformative value in contemporary processes of situated citizenship.

Keywords: Plural identities; Situated citizenship; Agency; Youth center; “Second generation”.



Introduzione

Nel primo pomeriggio di un inizio giugno 2022 già torrido, raggiungo Toni,¹ educatore trentenne, al Centro di Aggregazione Giovanile (d’ora in avanti CAG) di un comune dell’Unione di Pian del Bruscolo, parte della provincia di Pesaro-Urbino (Regione Marche). Già da fuori si percepisce un vocare multilingue: risate, qualche parola in dialetto del luogo che sfuma in un “Oh bro” e un “Salam” gridato da un ragazzo a un altro. Giovanissimi/e entrano ed escono dalle porte del Centro con la naturalezza di chi vi ha trovato un rifugio familiare. Il CAG è ospitato in una sala della Parrocchia con un’entrata indipendente e un piccolo spazio esterno a forma di arena. Dentro bigliardini, tavolo da ping-pong, giochi per diverse fasce d’età rendono evidente la funzione del Centro. Sono poche le regole: rispetto per gli altri (educatori e pari), rispetto per il vicinato, rispetto per il Centro e rispetto per se stessi; per il resto piena libertà di espressione.

A un tratto mi accorgo che fuori, nell’arena, un gruppo di ragazze/i è accalcato intorno a uno *smartphone* che trasmette musica trap. Mi avvicino con la scusa che dentro fa troppo caldo. Chiedo cosa stiano ascoltando e loro mi gridano in coro: “È Ghali, non lo conosci? Questa canzone si chiama *Wily, wily*” e immediatamente tre o quattro voci iniziano a cantarne i versi in coro imitando il balletto del cantante.² Toni mette la canzone sul suo cellulare e lo collega a una cassa *bluetooth* facendola risuonare nella piccola arena. “As-salamu alaykum, As-salamu alaykum, son venuto in pace (Salam). Questa guerra, questa merda, giuro, wallah, fra’, non mi piace” intonano le/i giovani, replicando i versi di Ghali mescolati di italiano e arabo. Alcuni ondeggianno la testa a tempo, altri ridono quando la canzone arriva al ritornello in dialetto tunisino che pochi capiscono davvero. Mara, quattordicenne di famiglia italiana immigrata dalla Puglia, chiede il significato di “*Wily wily*” e Yassine – tredicenne nato qui da genitori tunisini – prova a spiegarlo. Accanto a lui Luca – dodicenne di famiglia italiana – ripete affascinato le parole straniere; Maryam – undicenne di origini marocchine – annuisce sorridendo: assomiglia alla lingua che sente a casa, anche se non è proprio la stessa, precisa, e ora risuona qui tra questi scalini; Samir – quindicenne di origini tunisine – interviene a tradurre un termine

¹ Malgrado la responsabilità di quanto scritto in questo contributo sia dell’autrice, non sarebbe mai stato possibile realizzare questo lavoro senza la disponibilità, la pazienza, il tempo che le persone a diverso titolo coinvolte nella ricerca mi hanno dedicato: a ognuna di loro va il mio più sentito ringraziamento. In particolare, ringrazio le/i giovani incontrati durante la ricerca, che molto mi hanno insegnato su rispetto, dignità e diritti. Ringrazio inoltre le/i revisore/i anonime/i per i preziosi consigli e la rivista Antropologia Pubblica per aver accettato di ospitare questo contributo. Tutti i nomi di questo scritto sono pseudonimi.

² <https://www.youtube.com/watch?v=QqbJt1qnXTQ>. Consultato il 18/06/2025.



francese (“sans pitié”, cioè “senza pietà”). In quei minuti, il CAG si trasforma in un microcosmo sonoro dove tre lingue – italiano, arabo, francese – danzano assieme, evidenziando la competenza plurilingue di queste soggettività (Bachis 2024). Non importa se qualcuno non coglie ogni parola: ciò che conta è l’energia condivisa e la possibilità, per ciascuno, di mettere un pezzetto di sé in quella performance collettiva (Bailey 2001). L’estetica ibrida di brani come quelli di Ghali si traduce, per loro, in una politica quotidiana delle identità plurali: un manifesto vivente che mostra come appartenenze diverse possano coesistere, contaminarsi e dialogare nello stesso spazio sociale, senza rigidi schemi nel quale essere imprigionate, senza annullarsi a vicenda.

Mentre si svolge quella scena, vicino a me Emil, un tredicenne nato qui da genitori albanesi, si rivolge in arabo a Kerim – di dieci anni, nato in Marocco ma trasferitosi con la madre qui, grazie al ricongiungimento familiare, quando ne aveva cinque. Incuriosita, fingendo di non riconoscere l’arabo, chiedo a Emil: “Che lingua è?”, e lui prontamente risponde: “Arabo!”. Stando al gioco, gli chiedo sorpresa: “Ma tu non eri albanese?”, e lui divertito mi risponde, parafrasando Ghali e contorcendosi in un balletto a ritmo: “Io sono albo, ladro, tunno, marro, blangla, muso giallo”. Scoppiamo a ridere; poi aggiunge con un forte accento del luogo, una cadenza fatta di picchi alto/basso e le “e” più aperte che io abbia mai sentito: “L’ho imparato dai miei amici marocchini. Sto con loro da quando sono piccolo, quindi ho imparato un po’ di arabo... forse sono un po’ arabo anche io quando voglio, a volte albanese, a volte arabo, a volte italiano!”. Emil, Kerim e altri che hanno seguito la scena, ridono, divertiti, di quelle possibilità ibride e plurali. Quelle risate mi appaiono subito e con forza come pratiche ludico-performative che, attraverso il gioco, non solo sospendono temporaneamente le classificazioni “etniche” e “nazionali” stabilite ma le sovvertono, irridendole. In questo senso, le/i ragazze/i del Centro mettono in atto una sfida ai confini simbolici (Barth 1969), incrinandone la rigidità e mostrando come la loro agency possa operare nella negoziazione delle appartenenze (Hall 1990). Tale gesto ludico non si limita però al piano simbolico: richiama anche la materialità del confine, inteso non più come mera linea di separazione, ma come spazio poroso, relazionale e paradossale (Brambilla 2023; Altin 2024), continuamente attraversato da mobilità, incontri, contaminazioni. Mi avvicino all’operatore e ci scambiamo un sorriso, a metà tra il divertito e il consapevole, come a riconoscere – senza bisogno di parole – la densità simbolica di quel momento: un frammento di vita quotidiana che, nella sua apparente leggerezza, rende visibili le trame profonde attraverso cui si articolano identità in trasformazione. Toni racconta che inizialmente alcune/i giovani si vergognavano di parlare “la lingua dei genitori” al CAG; ora invece, grazie anche al successo di artisti come Ghali – egli stesso figlio di immigrati tunisini e divenuto icona di una



nuova Italia che, come altri interpreti della cosiddetta “musica delle seconde generazioni”, ibrida linguaggi, stili e appartenenze (Saitta 2023; Bachis 2024) – non solo la apprezzano, ma la condividono e la reinventano. Nei testi di Ghali queste/i giovani trovano un rispecchiamento delle proprie condizioni: egli affronta gli stereotipi sulle persone straniere, gioca con le lingue e mette in scena un antirazzismo ironico e performativo (Frisina, Kyeremeh 2022), capace di riconnettere esperienze frammentate e di offrire nuove grammatiche di appartenenza. Non sorprende che conoscano a memoria soprattutto quei passaggi “ibridi”, che li divertono e li fanno sentire meno sole/i, mi confiderà Yassine qualche giorno dopo, rispondendo a una domanda esplicita durante una conversazione informale.

Quando intonano in coro il verso provocatorio “Tu pensi che l’Islam sia l’Isis... Io sono un negro, terrorista, culo bianco, ladro, bangla, muso giallo...”, i loro volti esprimono insieme sfida e complicità. In quel gesto corale, parole stigmatizzanti e offensive vengono svuotate di rancore, risemantizzate e piegate in chiave ludica: è un atto di resistenza culturale e politica, che decostruisce il linguaggio discriminatorio attraverso pratiche estetiche condivise. La musica trap, in questo senso, si configura come un dispositivo simbolico capace di trasformare la marginalità in risorsa, di produrre contro-narrazioni che ribaltano lo stigma (Saitta 2023) e di costruire appartenenze radicate localmente ma aperte a circuiti transnazionali (Grassi 2024a). Il suo potere risiede proprio nella capacità di risignificare il margine non come spazio di esclusione, ma come luogo di creatività, visibilità e riconoscimento (Grassi 2024b). La trap diventa così un linguaggio attraverso il quale i/le giovani dai margini negoziano i confini e l’accesso allo spazio sociale, resistono ai processi di controllo istituzionale e immaginano nuove forme plurali di cittadinanza.

In un contesto segnato da politiche migratorie restrittive e da discorsi pubblici che continuano a inscrivere questi/e giovani in una condizione di alterità, il CAG è diventato oggi un “laboratorio sociale di e sulla frontiera” (Fabietti 1997; Brambilla 2023), spazio di sperimentazione di cittadinanza, dove si elaborano immaginari alternativi e si ridefiniscono i confini dell’inclusione. L’ordinarietà di pomeriggi trascorsi tra compiti, ping-pong, chiacchiere e canzoni trap non è mai neutra: essa costituisce il tessuto micro-sociale attraverso cui prende forma una generazione che normalizza l’ibridità, trasforma la pluralità in risorsa e rivendica la differenza come diritto. Attorno a una cassa che suona, l’identità non appare come un nucleo unitario ma come racconto collettivo, intreccio di lingue, culture e aspirazioni, che si rinsalda a ogni nota e a ogni risata, opponendosi con forza a chi fatica a riconoscere che questa oggi è l’Italia.³

³ Rielaborazione del diario di campo del 08/06/2022.



Questo scorci etnografico introduce la riflessione che orienta il presente contributo: l'ipotesi secondo cui i CAG siano dispositivi privilegiati nei processi di costruzione, negoziazione e ridefinizione delle identità plurali delle/dei "giovani venuti dalla migrazione" (Bachis 2024). Come mostrerò, questi luoghi non si limitano a fungere da spazi di supporto socioeducativo, ma si configurano come contesti relazionali ad alta densità simbolica, all'interno dei quali si articolano pratiche di soggettivazione, si producono forme di appartenenza situata, ibrida e plurale e si rendono visibili dinamiche di riconoscimento reciproco (Costa 2013).

A tal fine, il contributo si articola in quattro momenti: dapprima delineerò il quadro teorico di riferimento, a livello internazionale e nazionale, sui concetti di identità, appartenenza e cittadinanza in relazione alle soggettività giovanili; seguiranno la presentazione dell'impianto metodologico e la descrizione del contesto d'indagine; quindi un'analisi dei CAG e della loro genealogia in Italia; infine, attraverso alcuni casi etnografici, mostrerò come i CAG possano essere letti come laboratori sociali in cui le/i giovani venute/i dalla migrazione sperimentano forme plurali di identità, cittadinanza situata e agency.

Identità plurali, generazioni mobili: una lettura antropologica

Le riflessioni antropologiche sull'identità hanno progressivamente decostruito l'idea moderna di un soggetto coerente e stabile. A partire dalle riflessioni di Barth (1969), essa, infatti, è stata ripensata non come un dato naturale o un nucleo unitario, ma come un processo relazionale e situato, continuamente negoziato attraverso pratiche sociali, interazioni e rapporti di potere. Dagli anni Ottanta, la critica di Marilyn Strathern (1988) ha radicalizzato tale prospettiva smontando la nozione di individuo come entità autonoma e autosufficiente e proponendo invece la figura della persona come *dividual*, prodotto parziale e distribuito di molteplici relazioni. In tale prospettiva, l'identità emerge come pluralità relazionale storicamente situata e continuamente negoziata all'interno di campi simbolici attraversati da disuguaglianze, appartenenze frammentate e tensioni normative (Butler 1990; Hall 1990; Clifford 2013). Ne deriva che i legami tra identità e alterità non siano mai definitivi né immutabili, ma vengano incessantemente rielaborati: i diversi elementi costitutivi di una società riflettono infatti un processo continuo e mai concluso attraverso cui ogni collettività costruisce e ridefinisce simultaneamente la propria immagine e quella degli altri (Augé, Colleyn 2006, p. 16). Su questa scia, Francesco Remotti (2017) ha posto l'accento sull'incom-



pletezza costitutiva delle identità, concepite come configurazioni instabili e plurali, sempre in costruzione e mai definitivamente fissate. Più recentemente, Eriksen e Jakoubek (2019) hanno rilanciato questo dibattito sottolineando come le appartenenze vadano comprese come configurazioni processuali, contraddittorie e instabili, resistenti a ogni tentativo di reificazione.

L'uguaglianza formale dei diritti, pur considerata pilastro delle democrazie moderne, non garantisce di per sé un accesso pieno e paritario alla cittadinanza vissuta. Il loro esercizio effettivo è, infatti, condizionato da posizionamenti sociali differenziati, plasmati da variabili come genere, posizione socio-economica, provenienza e appartenenza culturale (Crenshaw 1989). La cittadinanza non è, dunque, uno status stabile, ma un processo dinamico e situato, fatto di pratiche quotidiane e appartenenze molteplici (Bauman 1996). Le esperienze dei soggetti si articolano spesso attraverso confini nazionali e culturali, generando forme di cittadinanza flessibile (Ong 1999) e pratiche di partecipazione politica post-nazionali e denazionalizzate (Sassen 2002). Questi confini non vanno intesi come barriere naturali ma come costruzioni sociali continuamente prodotte e rinegoziate (Barth 1969; Brambilla 2023; Altin 2024); la loro instabilità (Eriksen, Jakoubek 2019) spiega perché, nonostante l'uguaglianza giuridica proclamata, l'accesso alla cittadinanza vissuta resti differenziale.

Dagli anni Novanta, l'antropologia ha contribuito in modo decisivo alla ridefinizione delle categorie di appartenenza, identità e cittadinanza in contesti globalizzati, mostrando come i percorsi migratori producano appartenenze transnazionali capaci di superare la logica dicotomica tra società di origine e società di arrivo (Glick Schiller, Basch, Blanc-Szanton 1992; Bhabha 1994), approfondendo il ruolo delle reti sociali, affettive ed economiche che collegano luoghi diversi e dando forma a veri e propri campi transnazionali (Levitt, Waters 2002; Levitt, Glick Schiller 2004). L'antologia curata da Maher (2008) ha poi offerto un quadro comparativo delle esperienze migratorie, mettendo in luce l'ibridità, la pluralità e la multilocalità delle appartenenze. L'identità dei/delle giovani con background migratorio si configura come una rete di legami affettivi, genealogie simboliche e riconoscimenti sociali (Duany 2000), che prende forma in contesti segnati da rapporti di potere, intersezioni identitarie e negoziazioni tra soggetti con diversi gradi di mobilità, razzializzazione e cittadinanza (Brah 1996). Queste appartenenze si esprimono in spazi transnazionali, dove media, reti sociali e pratiche linguistiche alimentano identità mobili e multilocali (Appadurai 1996), prodotte dall'intreccio tra vincoli strutturali e pratiche agentive (Hall 1990; Bauman 1996; Clifford 2013). In questa prospettiva, le soggettività delle cosiddette “seconde generazioni” si costituiscono in relazione a contesti specifici – educativi, giuridici,



urbani – e sono modellate da fattori come genere, classe, “razza” e religione (Brettell, Sargent 2006). La loro identità va, quindi, intesa come “positionality” (Anthias 2002), ossia come collocazione dinamica che si costruisce nel tempo e nello spazio attraverso pratiche e relazioni. Entro questo scenario, il ruolo dello Stato, delle politiche migratorie e delle istituzioni educative è cruciale nella produzione di soggettività razzializzate, poiché definisce i criteri di legittimità e appartenenza e attiva processi di inclusione/esclusione sia fisica che simbolica (Fassin 2001).

I/le giovani con background migratorio non si limitano a subire le categorie dominanti: agiscono attivamente per ridefinire i confini simbolici di cittadinanza, identità e appartenenza; la soggettività emerge così come spazio politico, attraversato da tensioni e possibilità (Glick Schiller, Fouron 2001). Le loro identità, plurali e processuali (Maher 2008; Eriksen, Jakoubek 2019), si definiscono soprattutto attraverso pratiche quotidiane che includono performance estetiche, linguistiche e affettive. Queste pratiche generano contro-narrazioni capaci di destabilizzare l’immaginario nazionale dominante e di ridefinire il senso dell’identità e della cittadinanza (Keegan 2021; Grassi 2024a; Bachis 2024; 2025) come costruzioni multidimensionali dell’appartenenza a collettività locali, nazionali e transnazionali (Riccio, Russo 2009).

In tale cornice, il concetto di “cittadinanza affettiva” offre una chiave interpretativa utile a mettere in luce come le appartenenze non si esauriscano nella dimensione giuridico-formale della cittadinanza, ma vengano continuamente situate, negoziate e ridefinite nelle pratiche quotidiane fondate su reti emotive, cura e solidarietà (Ayata 2019; Saxena, Sharma 2022). Le emozioni pubbliche – empatia, risentimento, paura – risultano infatti intimamente connesse ai regimi di cittadinanza formale, poiché ne plasmano i processi di inclusione/esclusione (Zembylas 2013). Nondimeno, se la cittadinanza formale rimanda a uno status giuridico conferito dallo Stato, la cittadinanza situata emerge attraverso le pratiche di agency dei/delle giovani venute/i dalla migrazione, che radicano l’appartenenza in relazioni quotidiane, reti affettive e forme di solidarietà concrete. In questo senso, la cittadinanza situata non è un’alternativa alla cittadinanza formale, ma un suo costante controcampo, un processo performativo e relazionale che si costruisce “dal basso”, attraverso gesti estetici, linguistici, affettivi, creativi.

Le politiche affettive agiscono sui corpi e sugli affetti, ma possono essere sovvertite da pratiche narrative che generano nuovi immaginari di appartenenza (Navaro-Yashin 2009). Progetti artistici e visuali hanno mostrato come l’immaginazione creativa e il racconto autobiografico possano costituire strumenti di rielaborazione del sé e di proiezione verso futuri possibili, ridefinendo lo spazio diasporico come luogo di progettualità e non



solo di marginalità (Grassi 2024a; 2024b; Cingolani 2025; D’Onofrio 2019; Sjöberg, D’Onofrio 2020). In questo processo, l’identità assume una dimensione mobile e relazionale, che si esprime anche attraverso archivi affettivi, memorie e ritualità collettive (Werbner 2002). Le pratiche diasporiche, le proteste simboliche e i gesti estetici producono così nuovi spazi politici e forme di riconoscimento: l’esperienza migratoria viene ridefinita da soggetti che negozianno i regimi normativi statali mediante forme culturali ibride (Ong 1999).

L’agency di queste/i giovani non si limita, dunque, alla resistenza o all’adattamento, ma consiste nella capacità di elaborare pratiche creative e discorsive che trasformano i significati stessi di cittadinanza e appartenenza, incidendo sugli immaginari pubblici e apre spazi per forme di partecipazione politica inedite (Grassi 2024a, 2024b; Bachis 2025; Cingolani 2025). Come mostrato nella vignetta etnografica posta in apertura di questo contributo, le pratiche linguistiche assumono un ruolo cruciale nella definizione delle soggettività migranti. L’uso plurilingue e performativo della lingua (Bailey 2001) non è soltanto un mezzo di comunicazione, ma diventa un dispositivo di posizionamento e di espressione creativa capace di mettere in discussione le narrazioni egemoniche sull’identità e di demolire l’assunzione naturalizzata di un legame essenziale tra razza e lingua (Rosa, Flores 2017). In questa prospettiva, i/le giovani con background migratorio fanno delle risorse linguistiche strumenti di agency, utilizzandole per sovvertire stereotipi, rinegoziare i confini identitari e costruire narrazioni plurali e autonome di sé (Cingolani 2025).

Negli ultimi anni, le tecnologie digitali hanno amplificato questa capacità trasformativa, offrendo strumenti per articolare appartenenze complesse, multi-locali e spesso “virali” (Bachis 2024). L’uso creativo delle piattaforme si configura come spazio privilegiato di produzione ironica e di contro-discorsi capaci di scardinare rappresentazioni pubbliche stigmatizzanti (Bachis 2025), generando narrazioni alternative che sfidano gli immaginari nazionali omogeneizzanti e aprono spazi di riconoscimento non previsti dai regimi normativi (Madianou, Miller 2012). Attraverso tali pratiche si sviluppano vere e proprie “communities of practice” in cui l’identità si costruisce collettivamente mediante performance condivise, riconoscimenti reciproci e riconfigurazioni simboliche (Wessendorf 2007). È in questa dinamica che si coglie pienamente il passaggio dalla cittadinanza formale alla cittadinanza situata: non una sostituzione, ma una riconfigurazione continua dei significati di appartenenza, resa possibile dall’agency quotidiana dei/delle giovani venuti/e dalla migrazione, che attraverso pratiche affettive, estetiche e digitali rielaborano i confini stessi di cittadinanza e identità.



Tra cittadinanza negata e agency creativa: giovani e confini dell'italianità

Nel contesto italiano, la soggettività dei/delle giovani venuti dalla migrazione è profondamente modellata da specifiche configurazioni geopolitiche locali (Ben-Yehoyada 2011) e segnata da un'esperienza di “italianità negata”, sospesa tra appartenenza formale ed esclusione simbolica (Giacalone 2014; 2024; Grimaldi, Vicini 2024b). Al centro di questa dinamica vi è il quadro normativo in materia di cittadinanza, definito dalla legge n. 91 del 1992⁴ e fondato sul principio dello *ius sanguinis*: è cittadina/o italiana/o chi nasce da almeno un genitore italiano. Di conseguenza, i/le figli/figlie di cittadini stranieri nati/e sul territorio non acquisiscono automaticamente la cittadinanza, ma possono richiederla solo al compimento della maggiore età, a condizione di dimostrare una residenza legale e continuativa, affrontando un iter burocratico complesso e spesso farraginoso.

Questa configurazione normativa, apparentemente neutra, si traduce in un dispositivo selettivo che, attraverso rigidità burocratiche e irregolarità documentali, ostacola l'accesso alla cittadinanza anche a soggetti pienamente socializzati nel contesto italiano (Ambrosini 2020). Ne deriva un divario strutturale tra cittadinanza formale e cittadinanza vissuta (Zanfrini 2007), che produce una condizione di sospensione: giovani che partecipano alla vita sociale quotidiana restano tuttavia esclusi dal riconoscimento giuridico e dai simboli dell'appartenenza politica (Grimaldi, Vicini 2024b).

La cittadinanza, in questo senso, funziona come un confine simbolico che – lungi dall'essere neutro – riproduce gerarchie e linee di esclusione. Non a caso, i discorsi pubblici in Italia restano radicati in un immaginario etno-nazionale che privilegia sangue e suolo come criteri di appartenenza (Bachis 2013; Aime 2020; Altin 2024), perpetuando una visione culturalmente omogeneizzante e ostile all'ibridazione.

La conseguenza è che queste/i giovani, pur nati o cresciuti in Italia, vengono ancora percepiti come stranieri, nonostante la piena competenza linguistica e il radicamento sociale, alimentando quel meccanismo che produce “stranieri interni”: immigrati una volta e immigrati per sempre (Balibar 2006; Altin, Virgilio 2016). Nonostante il dibattito politico e accademico abbia più volte sollecitato riforme – come lo *ius soli temperato* o lo *ius culturae* – tali proposte non hanno ancora trovato esito, segnalando la persistenza di una concezione restrittiva e selettiva dell'appartenenza nazionale.

⁴ <https://www.interno.gov.it/it/temi/cittadinanza-e-altri-diritti-civili/cittadinanza> (consultato il 27/08/2025).



Anche quando in possesso della cittadinanza, questi soggetti sono spesso inseriti in narrazioni e dispositivi istituzionali che li definiscono come “figli/e di immigrati”, reiterandone l’alterità (Antonelli, Guerzoni 2012). Le rappresentazioni pubbliche li ingabbiano in cornici riduttive – devianza, vittimismo o eccezionalità – che oscurano la varietà delle traiettorie ordinarie e plurali di vita quotidiana (Cingolani 2025). Le classificazioni istituzionali, inoltre, tendono a ridurre le loro soggettività a deficit linguistici o culturali (Guerzoni, Riccio 2009; Giacalone 2014; 2024), configurando lo spazio educativo come luogo ambivalente: mentre promette inclusione, spesso riproduce esclusione simbolica attraverso logiche paternalistiche e percorsi differenziati (Piasere 2010; Benadusi 2012; Vicini 2022; Altin 2024). In tal senso, la retorica multi/interculturale, lungi dall’essere emancipativa, opera come dispositivo di marcatura che rafforza la separazione tra un “noi” normativo e un “loro” da integrare (Amselle 1996; Pompeo 2007; Altin, Virgilio 2016).

Nondimeno, come ampiamente dimostrato dalla letteratura, tali contesti sono attraversati da pratiche di resistenza e produzione simbolica: le/i giovani agiscono come soggetti creativi, elaborando performance ibride e strategie estetiche che rinegoziano i margini dell’appartenenza e articolano forme complesse di identità, sfuggendo alle griglie interpretative dominanti (Benadusi 2012; Tarabusi 2009; 2015; Riccio, Russo 2009; Riccio 2011; Mansilla, Grassi, Queirolo Palmas 2021; Grassi 2024a; 2024b; Altin 2024). Come già evidenziato, progetti artistici e partecipativi hanno, inoltre, reso visibili forme di auto-rappresentazione che contrastano l’immaginario omogeneizzante dell’italianità (Cingolani 2025), mentre pratiche etnografiche creative hanno mostrato come l’immaginazione e la produzione artistica permettano di articolare “orizzonti globali” e futuri possibili (Sjöberg, D’Onofrio 2020). Inoltre, i “nuovi italiani” utilizzano le piattaforme digitali come spazi di autorappresentazione e contro-narrazione che permettono di elaborare strategie ironiche e memetiche e discorsi di appartenenza capaci di ribaltare stereotipi e immaginari migratori e sfidare i confini etno-nazionali (Bachis 2024; 2025). In questa prospettiva, i/le giovani venuti dalla migrazione non appaiono come soggetti passivi di classificazioni istituzionali, ma come agenti creativi che negozianno appartenenze, elaborano pratiche estetiche e affettive, e costruiscono forme plurali di cittadinanza che mettono in discussione i confini stessi dell’“italianità” (Grassi 2024a; 2024b; Cingolani 2025).

È in questa frattura tra cittadinanza legale e cittadinanza vissuta che si colloca l’esperienza dei CAG, contesti in cui, come mostrerò nelle pagine seguenti, le/i giovani elaborano identità plurali, negoziano appartenenze e producono forme di cittadinanza quotidiana (Neveu 2015). In questi spazi, la cittadinanza non è concessa dall’alto, ma continuamente performata in modo situato attraverso relazioni, linguaggi e pratiche collettive: un laboratorio sociale di e sulla fron-



tiera (Fabietti 1997) in cui l’agency giovanile mette in discussione le rigidità del quadro normativo e apre spazi di riconoscimento che auspicano modelli più accessibili di appartenenza.

Non si ha qui lo spazio per approfondire la questione, ma, prima di procedere oltre, è importante sottolineare come la categoria di “seconde generazioni” abbia occupato un ruolo centrale nei dibattiti pubblici e accademici su migrazione e cittadinanza, fungendo da dispositivo classificatorio per designare soggetti nati o cresciuti nei contesti di arrivo da genitori migranti (Grimaldi 2022). In risposta a tali criticità, nel tempo sono emerse proposte alternative: l’espressione “nuove generazioni” ha cercato di decentrare la “genealogia etnico-nazionale” a favore della dimensione generazionale (Zanfrini 2007; Tarabusi 2009), mentre quella di “nuovi italiani” ha introdotto un tentativo (provocatorio) di ridefinizione simbolica dell’appartenenza (Colombo, Domaneschi, Marchetti 2015; Bachis 2024). L’etichetta “giovani con background migratorio” è stata proposta per superare le derive essenzializzanti, ma rischia a sua volta di reiterare logiche di differenziazione (Lagomarsino 2021). Analogamente, la formula “figli di migranti” (Grimaldi 2022) tende a escludere dal discorso le cosiddette “terze o quarte generazioni”, riproducendo una visione genealogica che non restituisce la complessità delle appartenenze. Approcci recenti propongono analisi capaci di cogliere la natura relazionale, situata e processuale delle appartenenze, decostruendo le categorie fisse e valorizzando le pratiche quotidiane con cui le/i giovani negoziano identità, affiliazioni e visibilità (El-Tayeb 2011), evidenziando le forme di agency che si esprimono nei contesti educativi, associativi e informali, dove si rielaborano appartenenze plurime e si contestano le logiche classificatorie dominanti (Guerzoni, Riccio 2009; Riccio 2011). Non è semplice sottrarsi ai rischi di queste denominazioni, né neutralizzare gli effetti performativi che esse esercitano nella produzione di soggettività. In questo contributo, adotto una categoria generica ma includente come “giovani”, assumendo consapevolmente una postura analitica che lascia alle storie e ai vissuti condivisi nel lavoro etnografico il compito di restituire complessità, eterogeneità e plurivocità delle esperienze.

Nota metodologica e contesto della ricerca

La presente riflessione si colloca all’interno del progetto di ricerca-azione “EMMA – Empowerment e Integrazione Servizi Pubblici per i migranti”,⁵ promosso dall’U-

⁵ https://www.unionepiandelbruscolo.pu.it/novita-in-unione/dettaglio/news/progetto-emma/?tx_news_pi1%5Bcontroller%5D=News&tx_news_pi1%5Baction%5D=detail&cHash=0bbc182940f01d240ec9a9ceea833c3 (consultato il 19/06/2025).



nione dei Comuni Pian del Bruscolo, in collaborazione con l’Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”, e finanziato attraverso il Fondo Asilo, Migrazione e Integrazione (FAMI 2014-2020). In generale, il progetto si è proposto di analizzare le forme di accesso e di relazione con i servizi pubblici da parte di cittadine/i di Paesi Terzi presenti sul territorio, interrogando i dispositivi locali di inclusione e le pratiche quotidiane che li attraversano. Nel quadro di questo progetto, ho svolto la funzione di ricercatrice, grazie a un assegno intitolato: “Reti e lavoro di comunità con le persone migranti. Criticità, sfide e potenzialità dei servizi per cittadine/i di Paesi Terzi nel territorio dell’Unione dei Comuni di Pian del Bruscolo” presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell’Università di Urbino.

L’indagine ha previsto un percorso di osservazione etnografica intensiva tra gennaio e luglio 2022, in sei CAG (quattro nel comune di Pesaro, uno in una frazione del comune di Tavullia e un altro in una frazione di Vallefoglia) gestiti da una cooperativa sociale multiservizi.⁶ Ho stipulato con essa un contratto di volontariato che, oltre a garantire una tutela formale sia ai/alle minori coinvolti/e sia a me, ha reso più solida e legittimata la mia presenza sul campo. A tali momenti di immersione si sono affiancate 36 interviste semi-strutturate in profondità che hanno coinvolto educatori/trici, operatori sociali, genitori e rappresentanti istituzionali. Tale posizionamento analitico fuori/dentro il servizio (Tarabusi 2009, p. 103) mi ha permesso un’osservazione ravvicinata e prolungata delle dinamiche interistituzionali, nonché un accesso privilegiato ai luoghi e agli attori coinvolti nella progettazione e nell’attuazione dei servizi territoriali. Per quanto riguarda le/i giovani frequentanti i CAG – quasi tutti minorenni, con un’età compresa tra gli 6 e i 19 anni – si è scelto di non procedere con interviste qualitative, prediligendo invece forme di osservazione partecipante e conversazioni informali, in grado di cogliere i loro vissuti nel fluire spontaneo delle interazioni quotidiane. Questa scelta si fonda su una riflessione etica ed epistemologica: ascoltare le voci dei soggetti in età evolutiva richiede ambienti relazionali non adultocentrici e sensibili alle loro modalità espresive. L’approccio seguito si ancora a una prospettiva antropologica emica, riflessiva e situata, attenta ai posizionamenti reciproci (Strathern 1988; Abu-Lughod 1991) e alle ecologie morali (Zigon 2008) che attraversano i contesti indagati. Tale postura metodologica implica una costante negoziazione della relazione osservatrice-osservata/o e una consapevolezza critica del proprio ruolo nel processo di costruzione del sapere (Marcus, Fischer 1986; Clifford, Marcus 1986), valorizzando le voci, le pratiche e le cornici interpretative dei soggetti coinvolti.

⁶ Qui, come altrove nel testo, si preferisce lasciare i riferimenti generici per maggiore tutela e privacy delle persone coinvolte in questa ricerca.



L’Unione dei Comuni Pian del Bruscolo, nata nel 2003, include sei comuni marchigiani e gestisce numerosi servizi condivisi. Il territorio, abitato da oltre 130.000 persone, presenta una forte impronta imprenditoriale e un’espansione urbanistica disordinata, che ha generato disuguaglianze e disagio, specie tra le generazioni non autoctone.⁷ Infatti, la coesistenza di zone urbane, periurbane e rurali lo rende un contesto utile per osservare dinamiche di inclusione e convivenza tra pluralità. Tuttavia, la disomogeneità sociale e urbanistica, unita alla carenza di spazi pubblici e progettualità socio-culturali, ostacola la costruzione di legami comunitari. Inoltre, una comunità locale economicamente forte e identitariamente marcata riproduce dinamiche fondate sull’autoctonia (Aime 2020), valorizzando l’essere “pesaresi doc” o “montecchiesi doc” e risultando poco includente verso la popolazione straniera. Anche chi è nato/a o cresciuto/a nel territorio ma ha origini migranti sperimenta forme di inclusione differenziale: cittadine/i “a metà”, formalmente italiane/i ma simbolicamente escluse/i. Un forte sentimento di sospensione identitaria caratterizza l’esperienza delle persone venute dalla migrazione da me incontrate che si sentono escluse da entrambe le culture: quella di origine e quella d’arrivo. È il paradosso della “doppia assenza” (Sayad 2002), vissuto come condizione di costante “fuori gioco” (Grimaldi 2022). Questo aspetto è emerso fortemente dalle interviste svolte con genitori di giovani frequentatori/trici dei CAG con background migratorio. Riporto qui le parole pronunciate durante un’intervista da Kenza, al tempo trentacinquenne figlia di genitori marocchini, arrivata in Italia all’età di 5 anni, sposata con un connazionale con il quale gestisce un’impresa. Sia lei che il marito hanno la cittadinanza italiana da dodici anni che quindi hanno potuto trasmettere ai figli. Eppure il racconto della sua esperienza di vita in Italia rivela, come mostrato altrove (Pitzalis 2023b), un forte sentimento di *displacement*:

Il problema che io sento di più è che non sarò mai davvero italiana né davvero marocchina. Perché, non solo qui in Italia, pur avendo la cittadinanza italiana, pur avendo studiato qui da quando ho cinque anni, pur parlando italiano, vengo sempre trattata come diversa, come marocchina, come musulmana, come straniera. Questa sensazione la vivo anche quando torno in Marocco [...] per cui sempre quella sensazione di sentirmi diversa e mai al posto giusto, né qui, né li, esclusa in qualche modo. [...] Per i miei figli è anche peggio: loro sono nati qui e il Marocco lo vedono una volta l’anno... li considerano comunque stranieri.⁸

⁷ <http://www.unionepiandelbruscolo.pu.it/unione/> (consultato il 18/06/2025).

⁸ Intervista 10/05/ 22.



Come cercherò di mostrare, l’etnografia svolta ha messo in evidenza una realtà in cui nell’esperienza delle/dei giovani protagonisti di questo contributo i processi di costruzione identitaria e del sé risultano essere molto più complessi, oltrepassando la dicotomia “paese di origine/paese di arrivo” tramite la quale il discorso pubblico tende a identificare queste soggettività (Glick Schiller, Basch e Blanc-Szanton 1992; Bhabha 1994). Il caso di Kenza rivela, inoltre, un’altra questione cruciale. Nel contesto preso in esame (così come in molte altre parti d’Italia) si dovrebbe ormai parlare di “terza” se non di “quarta generazione”. Infatti, la presenza di cittadine/i di Paesi Terzi nel territorio dell’Unione è costituita principalmente da migranti di lungo corso arrivati sul territorio tra gli anni Novanta e Duemila, attirati dall’offerta lavorativa di un bacino industriale piuttosto produttivo (Saitta 2006; Andriopoulou *et al.* 2023). Malgrado ciò gli effetti della crisi economica tra 2009 e 2010 e della crisi migratoria del 2015 hanno modificato questa composizione: delle persone migranti arrivate tra anni Ottanta e Novanta una buona parte, per la crisi economica, ha lasciato il territorio senza che negli anni successivi ci fosse un ricambio; contemporaneamente, in seguito alla crisi migratoria, è aumentata la percentuale di persone provenienti dal continente africano e da quello asiatico. Arben – cinquantenne albanese, padre di Egla (15 anni), frequentatrice di uno dei CAG analizzati – è venuto negli anni Novanta in Italia in seguito al disfacimento del sistema statale albanese. “Sono uno dei barconi”, mi dice, sorridendo in modo malinconico durante un’intervista. Ha la cittadinanza italiana da dieci anni, ma i figli, nati in Italia prima dell’ottenimento, ancora no. Conoscendo molto bene il territorio in cui abita da quasi trent’anni, Arben ha notato, un forte cambiamento nella composizione culturale del tessuto sociale negli ultimi anni.

Io l’ho visto il cambiamento, soprattutto in Moschea. Fino al 2010 la maggior parte erano maghrebini, moltissimi marocchini, una comunità presente nel territorio dagli anni Ottanta. Poi con, la crisi economica molti se ne sono andati e non c’è stato un ricambio. Da 2015, 2016 invece vedi molto di più persone africane o che provengono dall’Asia, tipo Pakistan e Bangladesh...in percentuale non sono tantissimi ma si vedono.⁹

Il mutamento della composizione della popolazione straniera ha spostato l’attenzione delle politiche, quindi degli interventi, su una specifica categoria di migranti, le/i richiedenti asilo e rifugiati/e,¹⁰ trascurando le esigenze di

⁹ Intervista 27/05/2022.

¹⁰ Ad esempio: https://www.regione.marche.it/Portals/0/Sociale/Immigrazione/msna/Protocollo_intesa.pdf (consultato il 19/06/2025).



tutte quelle persone che, seppur straniere, non rientrano in questa categoria. Ciò ha portato all'implementazione di servizi dedicati soprattutto a questioni emergenziali (permesso di soggiorno e accoglienza), in linea con l'approccio che a partire dagli anni Novanta ha affrontato il tema migratorio attraverso un dispositivo che ha combinato il discorso securitario a quello emergenziale (Pitzalis 2018).

Secondo il Piano Sociale e Territoriale 2020-2021, la popolazione straniera residente nell'Ambito Sociale Territoriale 1 (ATS 1)¹¹ è pari a 11.132 persone (8,03% del totale), in linea con la media nazionale.¹² La maggior parte vive a Pesaro (67%), seguita da Vallefoglia (13%). Gli altri comuni registrano percentuali significativamente più basse. A Pesaro le comunità più numerose sono Romania, Moldavia e Ucraina, mentre a Vallefoglia prevalgono Albania (24,7%), Marocco (15,1%) e Romania (13,5%).¹³ In questo contesto si determinano le condizioni tipiche di un'urbanità sviluppatasi velocemente in risposta alle esigenze di un'area industriale molto produttiva che – sebbene, in linea con le tendenze regionali e provinciali, abbia subito un forte arresto dalla crisi del 2008 (Travaglini, Ricci 2018) – a partire dagli anni Settanta ha attirato a sé in una prima fase migranti “interni” (operai/e provenienti dal Sud-Italia) a cui successivamente, intorno agli anni Ottanta/Novanta, si sono aggiunti lavoratrici/tori provenienti soprattutto dall'Est Europa e dal Nord-Africa (Saitta 2006).

Una mappatura da me elaborata durante la ricerca rivela una distribuzione fortemente disomogenea dei servizi per cittadini di Paesi Terzi¹⁴: delle 124 realtà rilevate, 79 sono a Pesaro, 20 a Vallefoglia (quasi tutte ubicate nella frazione di Montecchio), 10 a Tavullia, 8 a Gabicce Mare, 4 a Gradara e solo 2 a Mombarocchio. Pesaro si distingue per una maggiore strutturazione dei servizi, sviluppati soprattutto dagli anni Novanta, in risposta agli arrivi dai Balcani, grazie a una “specifica sensibilità” istituzionale verso l'accoglienza”, secondo quanto riferito dall'allora Assessora alla Coesione e al Benessere del comune di Pesaro durante un'intervista.¹⁵

In questo scenario, i CAG costituiscono un osservatorio privilegiato per l'indagine etnografica poiché, in quanto spazi insieme fisici e relazionali (Rizzo

¹¹ <https://www.comune.pesaro.pu.it/ambitoterritorialesociale/> (consultato il 28/08/2025).

¹² <https://www.tuttitotale.it/statistiche/cittadini-stranieri-2021/#:~:text=Gli%20stranieri%20residenti%20in%20Italia,%2C7%25%20della%20popolazione%20residente> (consultato il 19/06/2025).

¹³ Questi dati non includono chi, pur con cittadinanza italiana, ha origini straniere.

¹⁴ <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrljoiY2UzMTNkZjUtMTY3YS00YzA3LTg0YzItZjBhZDdjNmM5MDFjIwidCl6Iml0ODNjM2E2LWM4N2QtNDlhYS04ZWMyLTdIZTM2ODkwN2M5NCIsImMiOjI9> (consultato il 19/06/2025).

¹⁵ Intervista 19/05/22.



2011), rappresentano luoghi in cui si intrecciano forme identitarie plurali, pratiche di cittadinanza situata e agency giovanile, decisive per la riflessione antropologica (Galloni, Ricucci 2011; Costa 2013). Per coglierne appieno la portata, nel paragrafo seguente verranno ricostruiti l’evoluzione e lo sviluppo di questi servizi a livello nazionale e locale.

Spazi di margine, spazi di possibilità: i CAG come laboratori sociali

I CAG in Italia si configurano come spazi polisemici e polifunzionali, difficilmente riducibili a un’unica definizione (Costa 2013). Essi condensano attività tra loro eterogenee – dal supporto scolastico a pratiche sportive, dalla creatività artistica alla cura psicologica – ma proprio tale pluralità costituisce il loro principale dispositivo di efficacia: spazi aperti in cui i bisogni e le preferenze giovanili si trasformano in possibilità di relazione e di riconoscimento sociale (Ambrosini, Cominelli 2004; Altin, Virgilio 2016; Openpolis 2022). Sul piano antropologico, essi si presentano come nodi di mediazione tra politiche pubbliche, istanze comunitarie e pratiche quotidiane, laddove i/le giovani non sono meri destinatari di servizi, bensì co-produttori di significati e appartenenze. Da un punto di vista analitico, i CAG rappresentano spazi significativi nella tessitura sociale, in particolare nei contesti attraversati da processi migratori e da pluralità identitarie e culturali in trasformazione. In questi luoghi, apparentemente informali, si sedimentano pratiche, affetti e forme di riconoscimento che sfuggono alle griglie normate dell’intervento istituzionale, configurandosi come dispositivi socio-culturali di soggettivazione, “eterotopie relazionali” (Foucault 1984), “contesti sociali altri” in cui le gerarchie normative della scuola, della famiglia e dello Stato vengono momentaneamente sospese o quantomeno messe in discussione. È qui che le giovani soggettività possono performare un’identità non monolitica ma plurale, fluida, ibrida, situata in costante interazione tra appartenenze diverse. In questi interstizi, l’identità non è mai data, ma continuamente negoziata attraverso pratiche quotidiane, estetiche, linguistiche e corporee.

La produzione scientifica sui CAG in Italia rimane tuttora limitata. Dopo alcune ricerche pionieristiche realizzate nei primi anni Duemila (tra le altre Ambrosini, Cominelli 2004; Galloni Ricucci 2010), negli ultimi dieci anni si osserva un sostanziale arresto dell’interesse accademico e istituzionale per questo campo di studi, soprattutto in ambito antropologico (Costa 2013).¹⁶ Tale stasi appare

¹⁶ Il lavoro di Altin e Virgilio (2016) non si concentra specificamente sui CAG, ma li include tra i luoghi di incontro dei giovani migranti oggetto della loro analisi.



strettamente connessa alla ridotta agibilità politica del tema ‘giovani’ nell’agenda pubblica, che si traduce in finanziamenti scarsi e discontinui a questo tipo di servizi. La questione giovanile, infatti, risulta spesso marginalizzata perché riferita a un segmento demografico numericamente ridotto e scarsamente rilevante in termini elettorali (Fava, Lello 2019), rivelando in modo significativo come la debole rappresentanza politica dei/delle giovani si traduca in una cronica mancanza di attenzione istituzionale e di risorse strutturali a loro destinate. Questo dato assume ulteriore rilevanza se si considera che i CAG sono spazi frequentati in larga parte da giovani con background migratorio (Costa 2013), spesso nati o cresciuti in Italia ma ancora privi di cittadinanza, i quali vivono dunque una condizione di marginalità e invisibilità rafforzata rispetto al dibattito politico-istituzionale (Grimaldi 2022; Grimaldi, Vicini 2024). In tal senso, l’importanza di questi spazi risulta dirimente in termini antropologici poiché essi si configuran come ecologie locali di appartenenza: spazi attraversati da giovani con percorsi, storie, esperienze eterogenei che qui trovano occasioni per risignificare la propria presenza fuori da dispositivi categoriali escludenti come “migrante”, “italiano”, “(non) integrazione”. Le attività quotidiane dei centri – una partita di pallavolo, una playlist, un laboratorio – divengono così forme sottili di agency, in cui si giocano l’autodefinizione e il riconoscimento reciproco. Le affettività emergenti dai CAG diventano forme di cittadinanza quotidiana e situata, che articolano appartenenze fluide e generano spazi di riconoscimento informale, in cui la differenza non è negata ma vissuta come occasione di scoperta e ridefinizione del sé (Galloni, Ricucci 2011; Costa 2013). All’interno dei CAG, il ruolo degli educatori è spesso quello di mediatori morali e culturali (Zigon 2008), chiamati a tenere insieme logiche istituzionali e bisogni espressivi, tensioni normative e creatività giovanile. Non sono semplici facilitatori, ma agenti di intermediazione che si muovono in zone di ambiguità, lavorando per costruire spazi di sicurezza affettiva e riconoscimento reciproco, nei quali i giovani possano prendere parola e performare la propria soggettività senza dover rinunciare a parti di sé. Come altri servizi i CAG operano all’interno di regimi di scarsità e precarietà di tipo economico, temporale, esistenziale dettati da vincoli istituzionali, logiche di finanziamento a progetto e criteri amministrativi ambigui (Pitzalis 2023a) che condizionano la continuità e la profondità delle esperienze (Gallotti, Tarabusi 2024). Nondimeno essi rappresentano un nodo importante nella rete di welfare non formale (Pagliazzi, Tarabusi 2009; Openpolis 2022), soprattutto nei contesti dove le famiglie migranti incontrano difficoltà di accesso ai servizi.¹⁷

¹⁷ La composizione dei CAG come servizio e le dinamiche lavorative che lo caratterizzano meriterebbero un’analisi specifica, che in questa sede non è possibile approfondire.



“Io vengo da qui”

I centri di aggregazione giovanile: genealogia, trasformazioni e pratiche in Italia e nelle Marche

La storia dei CAG in Italia è strettamente legata alle politiche giovanili, sviluppatesi in modo peculiare rispetto ad altri Paesi europei: il nuovo Stato repubblicano, in reazione al controllo esercitato dal fascismo sul tempo libero giovanile, scelse di evitare una regia centralizzata, affidando al pluralismo sociale la gestione delle attività. Ne derivò una traiettoria segnata da sussidiarietà e frammentarietà, con un processo di istituzionalizzazione “dal basso” che, dagli anni Settanta-Ottanta, vide enti locali e terzo settore promuovere servizi giovanili in assenza di un coordinamento nazionale (Openpolis 2022). La svolta normativa avvenne con la Legge 285/1997,¹⁸ che segnò il passaggio dall’approccio emergenziale e securitario degli anni precedenti – si pensi alla centralità del controllo sul consumo di sostanze o sul rischio devianza – a un paradigma orientato alla prevenzione, alla partecipazione e al tempo libero come ambito educativo. L’istituzione del “Fondo nazionale infanzia e adolescenza” rese possibile la creazione di presidi ricreativi ed educativi extra-scolastici, concepiti come spazi di socializzazione e di cittadinanza (Galloni, Ricucci 2010; Costa 2013). Il dispositivo legislativo non si limitava a riconoscere il diritto di accesso a beni e servizi (*provision*), né la protezione da rischi e danni (*protection*), ma mirava soprattutto a promuovere il protagonismo delle/dei minori (*participation*), riconoscendoli come soggetti attivi e agenti di cambiamento. In tal senso, la Legge 285 si colloca all’incrocio tra welfare e cittadinanza culturale, disegnando i Centri come spazi in cui le/i giovani possono esercitare agency, negoziando appartenenze e sperimentando forme di autonomia (Pazzagli, Tarabusi 2009). Nondimeno, la portata innovativa della norma si scontrò con la struttura policentrica del sistema italiano. La ripartizione dei fondi, infatti, privilegiava alcune grandi città riservatarie e affidava ampi margini di discrezionalità alle Regioni. Con la riforma del titolo V della Costituzione e le leggi finanziarie dei primi anni Duemila, il decentramento si accentuò, con il rischio che le risorse venissero assorbite in capitoli generici delle politiche sociali. Questo produsse un paesaggio frammentato e diseguale, in cui la possibilità di attivare servizi strutturali per le/i giovani dipendeva più dalla forza negoziale degli attori locali che da una visione nazionale (Openpolis 2022). Tale disomogeneità può essere letta come esito di una “governance a mosaico”, dove la cittadinanza giovanile si definisce situazionalmente e differenzialmente, attraverso pratiche di inclusione/esclusione che variano da territorio a territorio.

¹⁸ <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:1997;285> (consultato il 28/08/2025).



A oltre vent'anni dalla sua introduzione, la Legge 285 appare dunque attraversata da tensioni. Da un lato ha sancito la centralità del protagonismo giovanile e la necessità di spazi di socialità come diritti di cittadinanza (Ambrosini, Cominelli 2004; Galloni Ricucci 2010; Costa 2013; Colombo, Domaneschi, Marchetti 2015; Altin, Virgilio 2016); dall'altro, la regionalizzazione delle competenze e la scarsità di risorse hanno limitato la sua effettiva portata trasformativa. Le criticità odierne – l'aumento della povertà minorile, la crescita dei/delle *neet*, la rarefazione di reti sociali nei contesti urbani diffusi, gli effetti destabilizzanti della Pandemia e delle crisi globali – mostrano quanto la mancanza di spazi di aggregazione comprometta la possibilità stessa di immaginare percorsi di vita collettiva (Openpolis 2022). I CAG diventano così un prisma attraverso cui leggere la precarietà della condizione giovanile, sospesa tra invisibilità istituzionale e bisogni emergenti.

Nel contesto marchigiano, la storia dei CAG riflette in forma paradigmatica tali dinamiche. Le prime leggi regionali degli anni Novanta (L.R. 46/1995)¹⁹ si orientarono a promuovere la formazione integrale della persona giovane, anticipando alcuni principi della Legge 285. Con la L.R. 9/2003²⁰ i Centri furono istituzionalizzati come servizi educativi e di socializzazione, affiancati a spazi ludici e polivalenti. In questa traiettoria si colloca anche la L.R. 31/2008²¹ sugli oratori, che riconosceva a questi ultimi un ruolo educativo e comunitario. Nel 2005, con il “Manifesto dei Centri di Aggregazione Giovanile”²², gli stessi operatori e fruitori elaborarono un lessico comune che definiva i Centri come “palestra di partecipazione”, “luogo di inclusione” e “nodo della rete territoriale”. Questa auto-riflessione collettiva può essere letta come pratica di autorappresentazione e di legittimazione, in cui i CAG non sono solo dispositivi di welfare, ma spazi di produzione simbolica di comunità e di cittadinanza situata. L'attuale L.R. 24/2011²³ ha spostato l'attenzione sugli Informagiovani, ma i Centri restano un patrimonio pubblico sedimentato, radicato nei territori e nelle relazioni.

¹⁹ https://www.consiglio.marche.it/banche_dati_e_documentazione/leggi/dettaglio.php?idl=1077#art6 (consultato il 28/08/2025).

²⁰ https://www.consiglio.marche.it/banche_dati_e_documentazione/leggi/dettaglio.php?arc=vig&idl=1397 (consultato il 28/08/2025).

²¹ https://www.consiglio.marche.it/banche_dati_e_documentazione/leggi/dettaglio.php?idl=1586 (consultato il 28/08/2025).

²² chrome-extension://efaidnbmnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.regione.marche.it/Portals/0/ORPS/Documenti/2-Attivit%C3%A0/Pubblicazioni/Pubblicazioni_ORPS/OsservAzioni_3.pdf (consultato il 28/08/2025).

²³ https://www.consiglio.marche.it/banche_dati_e_documentazione/leggi/dettaglio.php?arc=vig&idl=1704 (consultato il 28/08/2025).



"Io vengo da qui"

Se osserviamo nello specifico il territorio dell’Unione e dell’Ambito Territoriale Sociale 1 (ATS 1), emerge con chiarezza come le/i giovani incarnino una condizione di vulnerabilità strutturale. Essi rappresentano circa il 16% della popolazione, ma la Pandemia da Covid-19 ha acuito fragilità già esistenti, generando ansia, isolamento e forme di ritiro sociale (Piano Sociale Territoriale 2021-2022, p. 59). I servizi, gestiti prevalentemente a livello comunale, appaiono frammentati e insufficienti, mentre l’educativa di strada promossa dall’ATS 1 rappresenta un tentativo di intercettare nuove forme di disagio. Il tessuto territoriale, tuttavia, resta segnato da asimmetrie profonde: se Pesaro dispone di una rete storica di CAG diffusi nei quartieri, con educatori che agiscono come mediatori di desideri e bisogni, i comuni più piccoli risultano quasi del tutto privi di spazi pubblici dedicati. Le famiglie sono costrette, dunque, a spostarsi per trovare attività non a pagamento, trasformando la socialità giovanile in un percorso faticoso e diseguale.

Al tempo della ricerca (2021-2022), a Pesaro i CAG erano sei spazi – gratuiti ad accesso libero previa autorizzazione firmata dai genitori – per ragazzi, ufficialmente, dai dieci ai diciotto anni, diffusi nei quartieri e nelle frazioni della città, gestiti dal privato sociale per conto del Comune. Sul sito dedicato i Centri vengono definiti come “spazi polifunzionali dove i ragazzi/e possono incontrarsi e sviluppare nuove competenze e conoscenze, dove ogni attività proposta, che sia formativa, culturale o ricreativa, è diretta al percorso di crescita verso la maturità e l’autonomia dei ragazzi/e [...] creando e mantenendo attivo un piano di coesistenza, contatto e scambio”. Ogni Centro è presidiato da 2 educatori/trici che “svolgono una funzione di traduzione e mediazione della realtà e dei bisogni dei ragazzi/e, favorendo il dialogo, la creazione di legami e la condivisione, sia con l’utenza che con le famiglie”²⁴ accogliendo e dando spazio “alla passione e ai desideri dei ragazzi, aiutandoli nel loro percorso di crescita in armonia con gli altri”²⁵. Anche Tavullia e Morciola (frazione di Vallefoglia) dispongono di un Centro ciascuno a conferma dell’impegno comunale nel rafforzare opportunità e servizi per le nuove generazioni. Questi casi mostrano come i Centri, quando effettivamente sostenuti, possano divenire laboratori di cittadinanza: spazi in cui i giovani non solo ricevono servizi, ma co-producono regole, significati e orizzonti di futuro. Tuttavia, la loro diseguale distribuzione conferma la centralità della geografia del welfare: abitare un comune piuttosto che un altro significa avere o non avere accesso a tali opportunità.

²⁴ Fonte, <http://www.comune.pesaro.pu.it/informagiovani/politiche-giovanili/centri-di-aggregazione-e-centri-giovani/centri-di-aggregazione-cag/> (consultato il 28/08/2025).

²⁵ Id.



Come mostreranno i paragrafi etnografici che seguono, i CAG si configurano come una risposta simbolica all'esclusione: spazi di visibilità in cui l'identità non è subita ma agita, e nei quali le traiettorie migratorie si intrecciano con la quotidianità del vivere in Italia (Rizzo 2011). Essi rappresentano veri e propri laboratori sociali di e sulla frontiera (Fabietti 1997), dove la presenza di giovani venute/i dalla migrazione non è tematizzata come problema da gestire, ma riconosciuta come pratica sociale da co-abitare (Tarabusi 2009). In questa prospettiva, il contributo intende riportare l'attenzione antropologica su tali spazi, assumendoli come luoghi in cui si ridefiniscono le coordinate dell'appartenenza e le nuove generazioni sperimentano forme di coesistenza capaci di sovvertire le dicotomie inclusione/esclusione, cittadino/straniero, centro/margine.

Creatività e narrazioni silenziose

Nel silenzio operoso di un CAG situato in una frazione di Pesaro, un uggioso pomeriggio di febbraio 2022, Eglia, quindicenne nata in Italia da genitori albanesi, armeggia con dei pennarelli consumati e un grande foglio bianco disteso sul tavolo. Indossa pantaloni *baggy* e un cappello con visiera calato sugli occhi, un'estetica che imparerò a comprendere come un modo per evitare di porre il suo corpo al centro dell'attenzione. Parla poco, ma quando disegna le sue linee diventano parole silenziose: in ogni tratto c'è un'urgenza narrativa, una lingua interiore che utilizza meglio del parlato. Come tanti/e giovani, ha subito gli esiti nefasti della crisi pandemica ed è impaurita, mi racconta spesso, dall'inizio dello scoppio di una guerra, quella in Ucraina, più vicina delle altre e quindi più terrificante.

Mi siedo con discrezione dall'altro lato del tavolo, un libro aperto tra le mani, lasciando che sia lei a decidere se coinvolgermi. Nel frattempo, Paola, educatrice trentenne, costruisce insieme ad altri due ragazzi un puzzle; mentre Giulio, educatore ventisettenne, è fuori che gioca a calcio con altri quattro ragazzi/e. L'aria è colma di risolini, del fruscio dei fogli e del rumore ovattato della punta del pennarello sul foglio. Quando Eglia si accorge del mio sguardo, mi invita senza parole: spalanca le braccia intorno al disegno. Sul foglio campeggia un grande girotondo: figure ben definite nei dettagli, ciascuna di un colore diverso – rosso, verde, blu, giallo, nero – che si tengono per mano ridendo. Le chiedo che cosa simboleggi; lei, calma e decisa risponde: "Mi piace pensare che siamo tutti uguali, anche se diversi. Un giorno lo capiranno tutti". Colpita dalla maturità di quelle parole uscite dalla bocca di un'adolescente, percepisco subito come in quella frase si concentri un'intera visione del mondo, un'assertività politica ed epistemica che sorge dal dialogo tra le sue esperienze di figlia di mi-



granti, i momenti di marginalità vissuti e le pratiche di appartenenza adottare quotidianamente; una decisa rivendicazione al “diritto alla differenza”, senza rinunciare all’equità dei diritti (Riccio, Russo 2009; Colombo, Domaneschi, Marchetti 2015), che Eglia esprimerà spesso, a modo suo, durante il campo etnografico. Non una semplice beneficiaria del servizio, ma una soggettività attiva che, come testimoniato anche dalle figure educative, contribuisce in modo significativo a dare forma al tessuto simbolico del Centro. La sua partecipazione si inscrive in una dinamica più ampia in cui il CAG, come anche mostrato nella vignetta etnografica ad apertura del contributo, si configura come uno spazio generativo di identità in divenire, un luogo in cui le costruzioni del sé si articolano attraverso linguaggi plurali: il corpo, il disegno, la parola (D’Onofrio 2019; Cingolani 2025). Nel disegnare un girotondo arcobaleno, Eglia non richiama un’immagine stereotipata dell’infanzia, ma mette in atto un gesto profondamente simbolico: una contro-narrazione (Keegan 2021) che interella i codici dominanti delle istituzioni scolastiche e i discorsi pubblici sulle “origini”. Il suo disegno si carica di senso proprio perché nasce in uno spazio che valorizza la presenza, la relazione e la differenza come risorsa, ricomponendo visioni “altre” del mondo e dando voce a dimensioni invisibili alle politiche educative tradizionali (Pazzagli, Tarabusi 2009; Queirolo Palmas 2006; Mansilla, Grassi, Queirolo Palmas 2021).

Conoscendola meglio e dialogando con Eglia, il suo disegno assumerà i tratti di una pratica di autorappresentazione intrinsecamente politica, non perché esplicitamente rivendicativa, ma in quanto gesto che riorganizza i regimi di visibilità entro cui la sua soggettività prende forma. Disegnare, in questo caso, non è solo produrre immagini: è un modo per abitare lo spazio sociale che solitamente la nomina, la misura o la colloca altrove. Attraverso il girotondo dai colori plurali, la giovane non propone un’idea astratta di inclusione, ma interviene simbolicamente sul senso della convivialità, intesa come pratica quotidiana di coesistenza nella differenza, fatta di prossimità, negoziazione e silenzi condivisi (Das 2007).

Questo gesto, come altri che verranno esposti in questo contributo, trova forza proprio nel contesto relazionale e non formale del CAG, spazio interstiziale capace di interrompere la compartmentazione istituzionale tra scuola, famiglia e cittadinanza – divisioni che spesso frammentano l’esperienza dei soggetti (Benadusi 2012). Qui, a queste soggettività non è richiesto di mostrarsi coerenti o risolte; possono invece manifestarsi come parziali, plurime, talvolta contraddittorie. Il disegno, allora, non solo esprime un desiderio di appartenenza, ma performativamente lo costruisce: nell’atto di rappresentare il girotondo, Eglia immagina un mondo in cui la pluralità non è problema, ma condizione della relazione. In questo senso, il suo gesto va letto come una forma di agency: una



modalità con cui una giovane rielabora i codici dell'inclusione, li traduce nel proprio linguaggio e li restituisce al collettivo in una forma accessibile ma non addomesticata. La circolarità del disegno interrompe le gerarchie implicite dello sguardo pubblico e istituzionale e apre alla possibilità di un'altra grammatica dell'appartenenza, fondata sulla convivialità come pratica condivisa del vivere insieme nella differenza.²⁶

Il suo universo grafico dimostra come queste soggettività siano in grado di rielaborare l'esperienza diasporica attraverso risorse plurali (Cingolani 2025). Il disegno funziona qui da "metalinguaggio emozionale": non sostituisce la parola, ma amplifica possibilità di futuri altrimenti negati (D'Onofrio 2019; Sjöberg, D'Onofrio 2020). In questa vignetta etnografica così come in quella di apertura, la creatività appare, come una tecnologia culturale di posizionamento (Gell 1998) capace di tradurre marginalità in agentività (Grassi 2024a; 2024b), spostando l'attenzione dal deficit all'eccedenza di senso prodotta dalle soggettività in divenire.

"Razzismo strisciante", cittadinanza situata e solidarietà quotidiana

Brian ha dieci anni, sua sorella Victory sei.²⁷ Sono arrivati da poco in Italia da Londra, dove hanno vissuto con i genitori negli ultimi cinque anni. Dopo la separazione dal padre, la madre ha scelto di tornare in Italia, accolta da una zia in un quartiere periferico di Pesaro. In un pomeriggio tiepido di aprile 2022 li incontro per la prima volta in un CAG situato proprio in quella zona. Enrica, educatrice ventottenne, me li presenta e mi chiede se posso affiancarli nei compiti. Accetto volentieri: mi sembra un modo utile per entrare in relazione, senza forzature. Brian è vivace e curioso, parla italiano con un marcato accento *british* che lo distingue subito tra i suoi coetanei. Victory è più riservata, si dedica in silenzio a un disegno, con grande concentrazione. Mentre siamo intenti ad affrontare alcuni esercizi di geografia, la porta si apre e fa ingresso Roberto, ventenne italiano di origini pugliesi, volto noto ma ormai sporadico frequentatore del Centro. Si avvicina con passo lento, ascolta per qualche istante la voce di Brian che legge a voce alta e commenta, con tono ironico: "Cosa ci fanno qui questi, mica siamo in Africa!". Lo dice ridendo, ma lo sguardo di Brian si abbassa di colpo. Victory si immobilizza, le matite ferme a mezz'aria. Enrica interviene prontamente, mantenendo la calma, ma con voce

²⁶ Rielaborazione analitica diario di campo del 27/02/2022.

²⁷ Anche se ufficialmente i CAG oggetto di analisi sono rivolti a ragazzi/e tra i dieci e i diciotto anni, in diversi casi l'accesso è stato ufficiosamente esteso anche a bambini/e di età inferiore.



ferma: "Roberto, non è il caso". Ma non serve andare oltre. Due adolescenti seduti poco distanti, intenti a sfogliare delle carte da gioco alzano lo sguardo e uno di loro, Edoardo, replica senza esitazioni: "Oh Robè, ma che dici? Lasciali stare, parlano meglio di te". Una risata secca parte dal gruppo, spezzando la tensione. Roberto resta in silenzio qualche secondo, poi alza le spalle e si allontana borbottando qualcosa di incomprensibile. Il silenzio si allenta. Brian mi guarda, sorride imbarazzato, e chiede se può continuare a leggere. Victory, ancora in silenzio, riprende a colorare il suo disegno. Nessuno fa esplicito riferimento a quanto appena accaduto: la risposta immediata dei ragazzi del Centro non ha avuto bisogno di spiegazioni; ha agito nello spazio tra il tentativo di marginalizzazione e il gesto di solidarietà, come una forma di barriera etica e relazionale contro la violenza simbolica. È in questi gesti – rapidi, situati, quotidiani – che si costruisce una moralità condivisa della presenza, una pedagogia informale che passa per l'alleanza tra pari, senza retoriche né dispositivi normativi. In quel momento, il riconoscimento avviene come pratica relazionale posizionale (Anthias 2002), situata all'interno di un'interazione concreta. La cittadinanza, qui, non è un attributo giuridico ma una postura etica e quotidiana (Ong 1999), negoziata attraverso gesti minimi che danno luogo a un "mondo in comune" (Das 2007), fragile ma vivo.

Questa legittimità non si esaurisce nel consenso silenzioso delle/degli altre/i: è anche qualcosa che le/i giovani imparano ad attribuirsi, a reclamare come propria. È un'autorità affettiva e politica che si costruisce nei gesti ordinari, nei commenti fuori campo, nei silenzi condivisi e nei piccoli atti di solidarietà quotidiana. Come quando Brian, ancora con l'eco della voce di Roberto nelle orecchie, chiede se può leggere un altro paragrafo: è un gesto apparentemente semplice, ma dice molto sulla fiducia che lo spazio del CAG riesce a generare. L'episodio evidenzia ciò che potremmo definire un "economia morale della compagnia" (Das 2007): l'intervento immediato dei pari rivela come i criteri di accettabilità non coincidano con le norme istituzionali, ma siano regolati da una sorveglianza etica diffusa, inscritta nei legami quotidiani. Il rigetto collettivo del discorso razzista non solo disinnesca la violenza simbolica, ma trasforma la vulnerabilizzazione di Brian in una competenza relazionale riconosciuta. La scena mostra come i CAG, più che prevenire il conflitto, generino ordinariamente micro-dispositivi di *safe-keeping* che ne rinegoziano il significato in termini di legittimità e appartenenza. Finiti i compiti Brian – con un tono teso tra delusione, speranza e ironia – mi confiderà: "Sai, io l'Africa non l'ho mai vista".²⁸

²⁸ Rielaborazione analitica del diario di campo del 23/04/2022.



Qualche settimana dopo, a inizio marzo 2022, in un altro Centro interno all'Unione, Luca, educatore quarantacinquenne, nonché coordinatore dei CAG, mi invita a prendere parte a un incontro serale con un gruppo eterogeneo di adolescenti. L'ambiente è piccolo ma colmo di personalizzazioni: poster stampati con slogan, disegni appesi su pareti e bacheche, zaini colorati appoggiati alle sedie, cuffie e luci a LED fatte scorrere qua e là, a segnare le presenze individuali. Le sedie di plastica sono disposte in cerchio, una trama mobile che sembra adattarsi e cambiare ogni volta che qualcuno si alza o si sposta. I corpi si dispongono in posture che già raccontano storie: c'è chi si siede incurvato, chi con le gambe aperte, chi con la schiena perfettamente eretta. Si inizia parlando di scuola, di amicizie, di quella sensazione impalpabile ma persistente di "stare nel mezzo", né completamente dentro né completamente fuori.

Awa è seduta accanto a me, per un po' silenziosa. Ha sedici anni, è nata a Pesaro, ma il suo nome e il colore della pelle sembrano, come ci racconterà, metterla in discussione ogni singolo giorno. Prende parola, in preda a emozioni contrastanti: sento che vorrebbe fuggire ma allo stesso tempo sa che è importante stare in quello spazio. Con voce ferma dice: "Fuori mi dicono che non sono italiana perché sono nera, perché ho le treccine, ma sapete cosa? Io parlo meglio di molti di loro e mangio la pasta!". Alcuni annuiscono, altri sorridono ma silenziosamente rendendo ancora più potente quella condivisione. A me sorprende quel "fuori", quasi come la giovane volesse ribadire una distinzione netta tra gli spazi della cittadinanza vissuta e quelli della cittadinanza formale (Zanfrini 2007; Antonelli, Guerzoni 2012). In quel termine, semplice ma denso, si concentra una geografia affettiva e politica: rifletteremo insieme sul quel "fuori" che, mi spiegherà Awa, non è solo l'esterno fisico del Centro, ma è lo spazio pubblico in cui il suo diritto a essere riconosciuta resta sospeso, continuamente esaminato, fragile (Riccio, Russo 2009; Bachis 2024). Il "dentro" invece – quello del CAG, del cerchio, delle relazioni costruite nel quotidiano – è uno spazio abitabile, dove il riconoscimento non è concesso ma praticato. Appunto la frase nella mente sapendo che ciò che ha detto Awa non è un episodio isolato, ma l'emersione di una posizione soggettiva che si è andata sedimentando nella densità delle relazioni quotidiane. La sua affermazione non cerca l'approvazione, non reclama spazio: lo occupa. È un gesto di presenza piena, radicata. Il cerchio non applaude né replica: accoglie. La cittadinanza che prende forma in questi spazi non coincide con documenti o status legali, ma si produce, si apprende e si agisce nelle relazioni di prossimità e nello scambio quotidiano di sguardi, parole e silenzi (Benadusi 2012); non è norma prescrittiva, bensì relazione situata, esperienza incarnata che si sedimenta nello spazio-tempo e si radica nei corpi che abitano e resistono



"Io vengo da qui"

(Ong 1999; Yuval-Davis 2006), senza lasciarsi catturare dai modelli integrativi né ridurre alle retoriche della tolleranza.²⁹

Nel CAG, la presenza non è neutra; è una forma di agency sottile, quotidiana, che si manifesta nei dettagli: un modo di sedersi, uno sguardo complice, una parola lasciata cadere al momento giusto. In questo senso, quella di Awa è una pratica ordinaria di presenza, che prende forma nelle grammatiche affettive, nei gesti minimi della convivenza. È proprio attraverso questi codici relazionali informali che si costruiscono appartenenze vissute, profondamente situate, che sfuggono ai dispositivi classificatori della cittadinanza formale (Riccio 2011; Bachis 2024). Ma questa presenza, così densa, nasce anche come risposta a un contesto più ampio, in cui i corpi razzializzati sono spesso resi iper-visibili nello spazio pubblico ma invisibili nella loro soggettività. Nel quotidiano dei Centri, quei corpi non solo resistono a questa invisibilizzazione, ma producono mondi di senso: rendono abitabile uno spazio che altrove li respinge, agiscono riconoscimento dove altri registrano solo differenza. L'appartenenza, allora, non è qualcosa che si ha o non si ha: è una pratica, un gesto, un'abitudine condivisa; il diritto a "stare" si gioca nella reciprocità ordinaria, nella capacità di rendersi leggibili agli altri senza doversi giustificare.

Una seconda casa: educazione, identità e appartenenze nei CAG

Ecaterina ha 18 anni, è nata a Pesaro da genitori moldavi e frequenta il CAG da quando era bambina. Un pomeriggio di fine maggio 2022, rinfrescato da una piacevole brezza che arriva dal mare, nel campetto del cortile davanti alla sede del CAG più centrale della città, mi chiede di insegnarle a servire a pallavolo. Coinvolgendo gli altri, organizziamo due squadre. Ridiamo quando il pallone finisce fuori dalla riga del campo per l'ennesima volta. In un momento di pausa, Ecaterina si siede accanto a me a bordo-campo e, con il fiatone, mi dice: "Il Centro per me è come una seconda casa. Qui non devo spiegare ogni volta perché mio padre parla con l'accento strano. Nessuno mi chiede: da dove vieni? Anche perché io vengo da qui. Sono pesarese doc, made in Moldova ma cittadina del mondo." Ridiamo e alcuni ripetono divertiti lo slogan di Ecaterina. Lei lo ha detto con leggerezza, ma nella sua voce si avverte la precisione di chi ha imparato a calibrare ogni parola quando si tratta della propria identità. In quella frase si condensa, a mio avviso, un'identità che non si eredita né si dichiara, ma che si costruisce nel tempo, nella relazione, nel gioco, nella risposta agli

²⁹ Rielaborazione analitica del diario di campo del 21/03/2022.



sguardi altrui, nelle aspirazioni future. La battuta “made in Moldova” sferrata da Ecaterina ironizza sull’etichettamento essenzialista, ma allo stesso tempo ne disinnescia la potenza, rivendicando una collocazione affettiva e insieme territoriale e trasnazionale complessa, una rappresentazione del sé che oltrepassa gli stereotipi sull’identità.

Con quelle parole Ecaterina, mi spiegherà poi, intende che non vuole essere “una ragazza da definire o interpretare”: è semplicemente “una di loro”. Qui, al Centro, non serve il glossario delle differenze. Non c’è bisogno di contestualizzare l’accento del padre, né di spiegare l’origine del nome o il colore della pelle. È uno spazio interstiziale dove le differenze non vengono cancellate, ma riformulate in nuove forme di riconoscimento reciproco. Il CAG non è un’area neutra, ma un campo generativo dove prende corpo un’identità “plural and situated” (Clifford 2013, p. 81) che si fa pratica quotidiana condivisa, senza rinunciare alla propria genealogia. Tra un servizio dal basso e uno al salto, vedo in Ecaterina la forma vissuta di ciò che Aihwa Ong (1999) definisce cittadinanza flessibile: non tanto come status legale, ma come capacità di abitare più luoghi simbolici e muoversi tra cornici culturali differenti senza perdere coerenza. La sua “pesaresità” non esclude la sua “moldavità,” e viceversa. È una soggettività che si performa, come direbbe Judith Butler (1990), attraverso gesti ordinari: nel gioco, nelle battute condivise, nella complicità con gli altri giovani del Centro. Alla fine della partita Ecaterina mi dà una pacca sulla spalla e mi dice: “Domani ti batto”. In quel gesto, in quella frase, c’è tutto: la sfida, la confidenza, l’uguaglianza. È una ragazza moldava e pesarese, italiana e non del tutto; ma, soprattutto, è sé stessa. E in quel luogo, nessuno le chiede di essere altro.³⁰

Ciò che emerge, allora, non è l’assenza di differenze, ma la normalizzazione del plurale. In tal senso, il CAG si configura come uno spazio “altro”, in cui le dicotomie tradizionali – italiano/straniero, noi/loro – perdono presa (Foucault 1984). Ma si tratta anche di uno spazio relazionale (Massey 2005; Rizzo 2011): un luogo costituito attraverso le interazioni, le storie e le presenze che lo attraversano (Costa 2013). Ecaterina non è sospesa tra due mondi: li abita entrambi, e talvolta li reinventa, li oltrepassa con una padronanza disinvolta che disorienta chi cerca di rinchiuderla in etichette rigide. In quel campetto, quella performatività acquista senso pieno. Tra la polvere sollevata dalle pallonate, si realizza una compresenza vissuta: non un’appartenenza univoca, ma la coabitazione quotidiana di differenze che trovano una forma possibile di espressione condivisa. Ancora una volta, il suo racconto non va letto come eccezione, ma

³⁰ Rielaborazione analitica del diario di campo del 30/05/2022.



come esempio di un processo più ampio. Le identità diasporiche non sono “a metà” – come spesso vengono descritte dal discorso pubblico – ma sono “interne” in un altro senso: composite, situate, contingenti.

Carlos ha tredici anni; arriva sempre puntuale al CAG del centro di Pesaro, con lo zaino sulle spalle e lo sguardo basso, camminando accanto al fratellino più piccolo Miguel che, al contrario, corre tra gli spazi del Centro come se fosse a casa. È aprile 2022 inoltrato, sono passate appena quattro settimane dal loro arrivo dal Perù, ma mentre Miguel inizia già a chiacchierare in un italiano sorprendentemente fluido, Carlos fatica. Lo vedo, seduto sulla panchina del cortile, esitare davanti a ogni compito, leggere a bassa voce, controllare nervosamente che nessuno lo stia giudicando. Un pomeriggio di inizio maggio, mentre stiamo cercando insieme di decifrare il linguaggio opaco di un problema di geometria, si ferma e, in spagnolo, esplode: “In Perù ero il primo della classe... qua non capisco niente. Nessuno mi aiuta davvero. Mi bocciano sicuro. E poi la prof di spagnolo, appena arrivato, mi ha detto che sarebbe stato troppo difficile per me. Ma lei non sa che io sono bravo...”.³¹ Sento che in quel momento non sta parlando solo a me, ma alla Scuola che lo ha già classificato, prima ancora di conoscerlo.

Questa scena condensa uno dei temi centrali dell’antropologia dell’educazione: la Scuola come istituzione normativa e selettiva, che spesso riproduce le disuguaglianze più che superarle. Diversi studi hanno mostrato come studenti e studentesse con background migratorio vengano sovente spinti verso percorsi scolastici con orientamenti differenziali e una generalizzata stigmatizzazione linguistica (per citarne alcuni Gobbo 2000; Benadusi 2012; Piasere 2010; Antonelli Guerzoni 2012, Giacalone 2014; Vicini 2022). L’esperienza di Carlos rientra pienamente in questo quadro: non è solo lo svantaggio linguistico a penalizzarlo, ma un sistema che non riconosce le sue competenze pregresse, la sua soggettività, la sua storia.

Tuttavia, ciò che la scuola respinge, il Centro accoglie. Un pomeriggio di fine maggio, Carlos varca la porta del Centro con lo zaino pesante di libri. Ad accoglierlo trova Marta, educatrice trentenne; gli toglie un pelucchio dalla felpa e scherza: “Oggi facciamo i compiti o direttamente una partita a ping-pong?”. Carlos abbozza un sorriso, sa che farà entrambi. Nel grande salone del CAG, i tavoli sono già occupati da piccoli gruppi: alcuni fanno i compiti di matematica, altri disegnano cartine geografiche per una ricerca, altri sfogliano un fumetto; altri ancora giocano fuori a pallavolo. L’ambiente è vivace ma sereno, ognuno

³¹ Conversazione informale del 18/05/2022.



si muove liberamente tra attività diverse, un esempio concreto di apprendimento situato, relazionale e compartecipato (Gobbo 2000). Sapere formale e informale si mescolano, le/i giovani imparano facendo, insieme, nel contesto reale della loro vita quotidiana. Carlos si siede accanto a Youssef, un diciannovenne figlio di genitori marocchini che funge da volontario. I due chinano la testa sul quaderno; le dita di Youssef tracciano una divisione spiegando ogni passo in un italiano semplice, a tratti infarcito di termini arabi che strappano a Carlos qualche risata. Marta osserva la scena a distanza: invece di calare dall'alto una lezione astratta, l'educatrice ha facilitato l'incontro tra pari, lasciando che il flusso di conoscenze circoli nella pratica dell'insegnare e dell'apprendere (Benadusi 2012). In questo spazio sicuro, le idee e le competenze si scambiano tra coetanei, e anche i concetti più difficili piano piano si agganciano all'esperienza vissuta delle/dei ragazze/i. Più tardi, quando Carlos finalmente risolve da solo un problema di matematica che a scuola pareva insormontabile, il suo volto si illumina. Youssef gli dà un buffetto di stima sul braccio e Marta, passando, commenta: "Hai visto? Sei più in gamba di quanto credi." In quel momento, l'etichetta di "alunno in difficoltà" sembra sgretolarsi: Carlos sperimenta una piccola vittoria, condivisa con i pari e riconosciuta dagli adulti. Ora Carlos può tornare a sentirsi capace, non perché gli vengano abbassate le richieste, ma perché il sapere viene negoziato, condiviso, contestualizzato.³² È in questi micro-gesti che prende forma un'altra pedagogia: non alternativa, ma resistente, che si innesta negli interstizi lasciati scoperti dalla Scuola. Dopo due mesi dal suo arrivo nel CAG Carlos non ha ancora trovato tutte le parole per spiegare cosa prova, ma ha trovato uno spazio dove può iniziare a farlo, un luogo dove il fallimento scolastico non è un destino o una condanna definitiva ma una condizione rinegoziabile, aperta a nuove possibilità di significato e risacca (Gobbo 2000; Giacalone 2014; Benadusi 2012).

Riflessioni conclusive. I CAG come spazi di identità plurali, cittadinanza situata e agency giovanile: prospettive per l'antropologia

Il materiale etnografico qui esposto mostra come i CAG eccedano la funzione di supplenza del welfare o di contenimento del disagio giovanile: essi si configurano come dispositivi socio-culturali in cui le soggettività giovanili si costituiscono, si negoziano e si mettono in scena. Le esperienze di Eglà, Awa,

³² Rielaborazione analitica del diario di campo del 25/06/2022.



Victor, Carlos e le/gli altre/i giovani incontrati durante la ricerca rivelano che nei Centri non si dà solo supporto, ma si producono nuove grammatiche relazionali, dove la pluralità diventa principio ordinatore e non deviazione da un presunto modello normativo. In questo senso i CAG operano come eterotopie (Foucault 1984): spazi sociali di e sulla frontiera che permettono visibilità senza sorveglianza, espressività senza giudizio, appartenenza senza omologazione.

Le pratiche quotidiane – un pomeriggio in musica, un disegno condiviso, il racconto rivendicativo di sé; una partita di pallavolo, il sostegno nei compiti-vanno lette come micro-politiche della presenza, ossia gesti minimi ma densi di significato che scardinano i dispositivi classificatori del discorso pubblico, i quali spesso ipervisibilizzano i corpi razzializzati rendendo però invisibili le loro esperienze, desideri ed emozioni. I CAG rendono invece tangibile questa densità di vita, riconoscendo l'agency di queste/i giovani che, in tal modo, si sottraggono tanto alla marginalizzazione quanto alla retorica dell'"integrazione" alle quali sono quotidianamente sottosposte/i.

Questi spazi assumono forme plurali: a volte protettive, a volte creative, a volte apertamente politiche. Ma in ogni caso operano come infrastrutture relazionali, luoghi in cui la cittadinanza non è diritto giuridico ma pratica quotidiana, performata e situata. Essi mostrano che le appartenenze non si esauriscono nei confini nazionali, nelle genealogie o nei tratti somatici,³³ ma si ridefiniscono nella negoziazione dei rapporti sociali, linguistici e affettivi. Il loro valore non sta nell'essere "buone pratiche", ma nell'offrire un osservatorio privilegiato sulla generatività sociale dei margini, che diventano luoghi di invenzione di mondi possibili.

In questo quadro, i CAG sollecitano l'antropologia a ripensare le categorie dell'identità e non come entità fisse, ma come processi dinamici, plasmati dalle interazioni quotidiane di soggetti che sperimentano forme di convivenza non previste dai regimi normativi. Lungi dall'essere destinatari passivi, questi/e giovani si presentano come attori competenti, capaci di disidentificazione creativa e di rielaborazione simbolica, offrendo alla disciplina nuove prospettive teoriche ed epistemologiche. L'auspicio è che un cambiamento politico e giuridico sappia finalmente riconoscere ciò che l'etnografia ha messo in luce: questi/e giovani non sono ospiti da integrare, ma soggetti politici a pieno titolo, protagonisti/e di una cittadinanza plurale che già prende forma nelle pratiche quotidiane. In questo orizzonte, il sapere antropologico non si limita a descrivere ma rende visibili processi sociali spesso occultati, de-

³³ <https://video.corriere.it/politica/vannacci-sul-caso-egonu-gli-italiani-sono-bianchi-chi-ha-i-tratti-somatici-del-centro-africa-non-li-rappresenta/ce59f923-4f6c-46c1-8dd0-17d028660xlk> (consultato il 28/08/2025).



costruisce i dispositivi classificatori che marginalizzano e fornisce strumenti critici per immaginare istituzioni e politiche che riconoscano l'accesso a queste soggettività. I CAG, allora, non sono soltanto luoghi di socialità giovanile, ma laboratori socio-politici con cui l'antropologia stessa è chiamata a confrontarsi, riconoscendo che dai margini dove questi soggetti sono costretti dal discorso pubblico e politico emergono grammatiche sociali e culturali capaci di ridefinire il futuro della convivenza.

Bibliografia

Abu-Lughod, L.

- 1991 *Writing against Culture*, in R.G. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, pp. 466-479.

Aime, M.

- 2020 *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*, Einaudi, Torino.

Altin, R.

- 2024 Figli di un Dio minore? Eredità migratorie ed alterità nelle scuole di confine. *Antropologia Pubblica*, 10 (1), pp. 69-94.

Altin, R., Virgilio, F.

- 2016 *Sconfinamenti. Intercultura in area transfrontaliera tra protocolli e pratiche*, EUT, Trieste.

Ambrosini, M.

- 2020 *Altri cittadini. Gli immigrati nei percorsi della cittadinanza*, Il Mulino, Bologna.

Ambrosini, M., Cominelli, C.

- 2004 *Educare al futuro. Il contributo dei luoghi educativi extra-scolastici nel territorio lombardo*, Ismu, Milano.

Amselle, J.L.

- 1996 *Vers un multiculturalisme français*, Aubier, Paris.

Andall, J.

- 2002 *Second-generation attitude? African-Italians in Milan*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (3), pp. 389-407.

Andriopoulou, A., Angelucci, A., De Blasis, F., Barberis, E., Ince-Beqo, G., Pitzalis, S., Rossi, F.

- 2023 *Local practices of integration and local networks. The case of Fermignano*, in K. Schenkel, S. Messerschmidt, K. Grossmann (eds.), *Practices of integration and local networks in small and medium-sized towns: Insights from the project PISTE*, Urbino University Press, Urbino, pp. 57-104.



"Io vengo da qui"

- Antonelli, F., Guerzoni, G.
2012 La scuola, la strada, i figli dell'immigrazione. *Educazione interculturale*, 10 (1), pp. 59-74.
- Anthias, F.
2002 Where do I belong? Narrating collective identity and translocal positionalities. *Ethnicities*, 2 (4), pp. 491-514.
- Augé, M., Colleyn, J-P.
2006 *L'antropologia del mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano.
- Ayata, B.
2019 Affective Citizenship: An Analytical Lens to Examine the Political Subjectivities of Migrants Europe. *Social Inclusion*, 7 (4), pp. 45-54.
- Bachis, F.
2013 *Tra sangue e suolo. Note su identità e appartenenza nel discorso pubblico della Lega Nord (1995-2001)*, in S. Aru, V. Deplano (a cura di), *Costruire una nazione. Politiche, discorsi e rappresentazioni che hanno fatto l'Italia*, Ombre Corte, Verona, pp. 182-200.
2024 Appartenenze virali. Nuovi italiani e italianità su TikTok. *Antropologia Pubblica*, 10 (1), 261-90.
2025 What (My) People Think I Do: New Italians and Transnational Imaginaries of Migrations in a TikTok Ethnography. *Visual Ethnography*, 14 (1), pp. 110-27.
- Bailey, B.
2001 *The Language of Multiple Identities among Dominican Americans*. *Journal of Linguistic Anthropology*, 10 (2), pp. 190-223.
- Balibar, É.
2006 Uprising in the banlieue. *Lignes*, 3 (2), pp. 50-101.
- Barth, F.
1969 *Ethnic Groups and Boundaries the Social Organization*, Little Brown & Co, Boston.
- Baumann, G.
1996 *Contesting Culture: Discourses of Identity in MultiEthnic London*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Benadusi, M.
2012 *Apprendistato e cittadinanza. Che fatica per le seconde generazioni!*, in L. M. Daher (a cura di), "Migranti" di seconda generazione. *Nuovi cittadini in cerca di un'identità*, Aracne, Roma, pp. 131-146.
- Ben-Yehoyada, N.
2011 The Moral Perils of Mediterraneanism: Second-Generation Immigrants Practicing Personhood between Sicily and Tunisia. *Journal of Modern Italian Studies*, 16 (3), pp. 386-403.



Bhabha, H.K.

1994 *The Location of Culture*, Routledge, London.

Brah, A.

1996 *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, London, Routledge.

Brambilla, C.

2023 Oltre l'inclusione. Educare alla pluralità attraverso il confine. Sperimentazioni cooperative tra Antropologia e Educazione. *Illuminazioni*, 63 (1), pp. 3-28.

Brettell, C.B., Sargent, C.F.

2006 Migration, Identity, and Citizenship: Anthropological Perspectives. *American Behavioral Scientist*, 50 (1), pp. 3-8.

Butler, J.

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.

Cingolani, P.

2025 From Representations to Self-Representations. Young People with a Migrant Background in the Sguardi Plurali Photography Exhibition. *Visual Ethnography*, 14 (1), pp. 80-109.

Clifford, J.

2013 *Returns: Becoming Indigenous in the Twenty First Century*, Harvard University Press, Cambridge.

Clifford, J., Marcus, G.E. (eds.)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.

Colombo, E., Domaneschi, L., Marchetti, C.

2015 *Una nuova generazione di italiani*, Franco Angeli, Milano.

Costa, C.

2013 *Amicizie interculturali*, CISU, Roma.

Crenshaw, K.

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

Das, V.

2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley.



"Io vengo da qui"

D'Onofrio, A.M.

2019 It was Tomorrow. *Journal of Anthropological Films*, 3 (02), e2757.

Duany, J.

2000 Nation on the Move: The Construction of Cultural Identities in Puerto Rico and the Diaspora, *American Ethnologist*, 27 (1), pp. 5-30.

Eriksen, T.H., Jakoubek, M. (eds.)

2019 *Ethnic Groups and Boundaries Today. A Legacy of Fifty Years*, Routledge, London and New York.

Fabietti, U.

1997 *Etnografia della frontiera. Antropologia e storia in Baluchistan*, Meltemi, Roma.

Fassin, D.

2001 The Biopolitics of Otherness. Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate. *Anthropology Today*, 17, pp. 3-7.

Fava, T., Lello, E.

2019 *Giovani, politica, società*, Mimesis, Milano-Udine.

Frisina, A., Kyeremeh, S.A.

2022 Music and Words against Racism: a Qualitative Study with Racialized Artists in Italy. *Ethnic and Racial Studies*, 45 (15), pp. 2913-2933.

Foucault, M.

1984 Des espaces autres. *Architecture / Mouvement / Continuité*, 5, pp. 46-49.

Galloni, F., Ricucci, R.

2010 *Crescere in Italia. Dall'intercultura all'inclusione sociale: esperienze di educazione dentro e fuori la scuola*, Unicopli, Milano.

Gallotti, C., Tarabusi, F.

2024 *Antropologia e servizi. Intersezioni etnografiche fra ricerca e applicazione*. Ledizioni, Milano.

Gell, A.

1998 *Art and Agency: An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford.

Giacalone, F.

2014 *L'italianità negata. Storie e immagini di figli dell'immigrazione*, Ombre Corte, Verona.

2024 Giovani musulmani tra pratiche religiose ed etica della cittadinanza. *Antropologia Pubblica*, 10 (1), pp. 43-68.

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, pp. 1-24.



Glick Schiller, N., Fouron, G.

- 2001 *Georges Woke Up Laughing: Long-Distance Nationalism and the Search for Home*, Duke University Press, Durham-London.

Grassi, P.

- 2024a *Star Rovers. Rap Escapes and Nostalgic Narrations in a Milanese Social Housing Neighbourhood*, in H. Stuit, J. Turner, J. Weegels (eds.), *Carceral Worlds. Legacies, Textures and Futures*, Bloomsbury, pp. 109-126.
- 2024b *Su le mani, questo non è un concerto». Rap, forze dell'ordine e territorializzazione dello spazio urbano milanese*, in S. Benasso, L. Benvenga (a cura di), *Trap! Suoni, segni e soggettività nella scena italiana*, NovaLogos, Aprilia, pp. 118-143.

Grimaldi, G.

- 2022 *Fuorigioco: figli di migranti e italianità: un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra, Ombre corte*, Verona.

Grimaldi, G., Vicini, F. (a cura di)

- 2024a Figli di migranti e italianità. Per un'antropologia delle nuove generazioni d'Italia. *Antropologia Pubblica*, 10 (1).
- 2024b Figli di migranti e italianità. Antropologia delle nuove generazioni d'Italia. *Antropologia Pubblica*, 10 (1), pp. 25-41.

Gobbo, F.

- 2000 *Pedagogia interculturale. Il progetto educativo nelle società complesse*, Carocci, Roma.

Guerzoni, G., Riccio, B.

- 2009 *Giovani in cerca di cittadinanza. I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo: sguardi antropologici*, Guaraldi, Rimini.

Hall, S.

- 1990 *Cultural Identity and Diaspora*. In J. Rutherford (ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London, pp. 222-237.

Keegan, P.

- 2021 *Critical Affective Civic Literacy: A Framework for Attending to Political Emotion in the Social Studies Classroom*. *Journal of Social Studies Research*, 45 (1), pp. 15-24.

Lagomarsino, F.

- 2021 *Giovani con background migratorio e processi di riconoscimento*. CeSPI Working Papers, <https://www.cespi.it/en/node/1774> (consultato il 21/06/2025).

Levitt, P., Glick Schiller, N.

- 2004 Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 38 (3), pp. 1002-1039.



"Io vengo da qui"

Levitt, P., Waters, M. (eds.)

2002 *The Changing Face of Home: The Transnational Lives of the Second Generation*, Russell Sage Foundation, New York.

Madianou, M., Miller, D.

2012 *Migration and New Media: Transnational Families and Polymedia*. London: Routledge.

Maher, V. (ed.)

2008 *Questioni di etnicità*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Mansilla, J.C., Grassi, P., Queirolo Palmas, L.

2021 *Contemporary Youth Culture at the Margins of Marseille and Milan: Gangs, Music, and Global Imaginaries. Youth and Globalization*, 3 (2), pp. 359-385.

Marcus, G.E., Fischer, M.M.J.

1986 *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago.

Massey, D.

2005 *For Space*, SAGE Publications, London.

Navaro-Yashin, Y.

2009 Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (1), pp. 1-18.

Neveu, C.

2015 Of Ordinariness and Citizenship Processes. *Citizenship Studies*, 19 (2), pp. 141-154.

Ong, A.

1999 *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press, Durham.

Openpolis

2022 *Giovani al centro. I centri di aggregazione in Italia, tra politiche giovanili e contrasto della povertà educativa*, <https://www.openpolis.it/esercizi/politiche-giovanili-e-centri-di-aggregazione-in-italia/> (consultato il 19/06/2025).

Pazzagli, G., Tarabusi, F.,

2009, *Un doppio sguardo. Etnografia delle interazioni tra servizi e adolescenti di origine straniera*, Guaraldi, Rimini.

Piano sociale territoriale

2020-2012 chrome extension://efaidnbmnnibpcajpcgclefindmkaj/https://www.comune.pesaro.pu.it/fileadmin/user_upload/COMUNE_PESARO/AREE_TEMATICHE/AMBITO_TERRITORIALE_SOCIALE/Notizie/2022/Documenti/ATS_1-_Piano_Sociale_territoriale_-.pdf. Consultato il 28/08/2025.



Piasere, L.

2010 *A scuola. Tra antropologia e educazione*, SEID, Firenze.

Pitzalis, S.

2018 La costruzione dell'emergenza. Aiuto, assistenza e controllo tra disastri e migrazioni forzate in Italia, *Argomenti* 10 (10/208), pp. 103-132.

2023a 'Plenty of time, out of time'. Plurality of Timing in the Italian Asylum Reception System. Outcomes from the Field. *Journal of International Migration and Integration*, 25, pp. 1169-1185.

2023b *Displacement* come condizione esistenziale. Riflessioni analitico-metodologiche tra autoetnografia ed etnografia retrospettiva. *Antropologia Pubblica*, 9 (2), pp. 181-190.

Pompeo, F. (a cura di)

2007 *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Meltemi, Roma.

Queirolo Palmas, L.,

2006 *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano.

Remotti, F.

2017 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

Riccio, B.

2011 *Second Generation Associations and the Italian Social Construction of Otherness*, in S. Bonjour, A. Rea & D. Jacobs (eds.), *The Others in Europe: Legal and social categorization in context*, Editions de l'Université de Bruxelles, Brussels, pp. 164-175.

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), pp. 439-468.

Rizzo, C.

2010 Giovani migranti si raccontano: una ricerca all'interno di un centro di aggregazione giovanile. *M@gm@*, 10 (1).

Rosa, J., Flores, N.

2017 Unsettling Race and Language: Toward a Raciolinguistic Perspective. *Language in Society*, 46 (5), pp. 621-647.

Saitta, P.

2006 *Economie del sospetto. Le comunità maghrebine in Centro e Sud Italia e gli italiani*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

2023 *Violenta speranza. Trap e riproduzione del "panico morale" in Italia*, Ombre Corte, Verona.



"Io vengo da qui"

Sassen, S.

- 2002 *Towards Post-National and Denationalized Citizenship*, in E. F. Isin, B. S. Turner (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, Sage, London, pp. 277-29.

Sayad, A.

- 1999 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano.

Saxena, S., Sharma, D.

- 2022 Identity, Affect and Cultural Citizenship in Diasporic Contexts. *Diaspora Studies*, 15 (2), pp. 112-130.

Strathern, M.

- 1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, Berkeley.

Sjöberg, J., D'Onofrio, A.

- 2020 Moving Global Horizons: Imagining Selfhood, Mobility and Futurities through Creative Practice in Ethnographic Research. *Culture & Psychology*, 26 (4), 732-48.

Tarabusi, F.

- 2009 *Nuove generazioni a confronto: storie e percorsi di ragazze migranti in un Centro per adolescenti*, in G. Pazzagli, F. Tarabusi, *Un doppio sguardo. Etnografia delle interazioni tra servizi e adolescenti di origine straniera*, Guaraldi, Rimini, pp. 103-158.

Travaglini, G., Ricci, S. (a cura di)

- 2018 *Lavoro e sviluppo nella provincia di Pesaro e Urbino*, Ediesse, Roma.

Vicini, F.

- 2022 Il lato quotidiano dell'islamofobia. Micro-razzismo a scuola tra differenzialismo culturale e razzismo spirituale. *EtnoAntropologia*, 10 (2), pp. 60-78.

Wessendorf, S.

- 2007 *Roots Migrants: Transnationalism and 'Return' among Second-Generation Italians in Switzerland*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33 (7), pp. 1083-1102.

Werbner, P.

- 2002 *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*, James Currey, Oxford.

Yuval-Davis, N.

- 2006 Belonging and the Politics of Belonging. *Patterns of Prejudice*, 40 (3), pp. 197-214.

Zanfrini, L.

- 2007 *Cittadinanze. Appartenenza e diritti nella società dell'immigrazione*, Laterza, Roma-Bari.



Zembylas, M.

2013 Affective Citizenship in Multicultural Societies: Implications for Critical Citizenship Education. *Citizenship Teaching & Learning*, 9 (1), pp. 5-18.

Zigon, J.

2008 *Morality: An Anthropological Perspective*, Berg, Oxford.



Orti sociali come *refugia urbani*:

Una ricerca etnografica per Torino

Social Gardens as Urban Refugia:

An Ethnographic Study in Turin

Matilde Messina, Università di Torino

ORCID: 0009-0003-7475-1229; matilde.messina501@edu.unito.it

Abstract: This study investigates the social and ecological potential of community urban gardens in Turin. By analyzing food policies and urban dynamics, it explores how the cultivation and consumption of food grown with care and active participation can benefit vulnerable individuals often at risk of social exclusion. Community gardens emerge as spaces for spontaneous gathering, dialogue, and mutual support, where food policies intersect with the socio-environmental needs of city residents. Particularly in former industrial neighborhoods, these green enclaves represent opportunities for collective renewal and grassroots actions to tackle urban challenges. Cultivating plants and relationships in these gardens not only strengthens the sense of belonging and care for local spaces but also enables everyone – including those who have never had a direct connection with nature – to engage with a richer, more complex social and ecological network, right in the heart of the city.

Keywords: Urban agriculture; Community gardens; Multispecies *refugia*; Turin.

Introduzione

Il presente contributo si inserisce in una ricerca più ampia interessata a indagare il fenomeno del neoruralismo in quattro diverse zone geografiche d'Italia. Attraverso varie modalità di indagine etnografica cercavo, insieme al mio collega Francesco Coletta, di rispondere alla domanda: quali strategie permettono all'essere umano di rientrare – e appaesarsi – dentro una Natura percepita, soprattutto in Occidente, come ontologicamente altro da sé? (Merchant 1980; Val Plumwood 1993; Ingold 2000; 2005; 2016; Barad 2007; Latour 2009; Vileviros De Castro 2019; Descola 2015). Volevamo comprendere quali *habitus* socio-ecologici si stanno diffondendo nei margini rurali, quali campagne, montagne e periferie urbane, guardando a coloro che scelgono di “tornare alla terra”



consapevoli delle ecofrizioni dell'Antropocene (Tsing 2005). Se i movimenti di ritorno alla terra hanno caratterizzato, con varie ondate, tutto il Novecento, il secolo attuale, tuttavia, vede la "riscossa" di questo ritorno: i cittadini neorurali, organizzandosi nella coltivazione e nei sistemi alternativi di produzione del cibo, realizzano un progetto di resistenza che include "la salvaguardia ambientale, la salute pubblica e la giustizia sociale" (Koensler 2019, p. 118). Si parla, dunque, di "mobilitazioni neorurali", secondo Koensler (2019), parte del più ampio movimento di "attivismo altermondialista del nuovo millennio" (*Ibid.*). Tuttavia, ci si chiede se questo ritorno sia connesso anche a processi di patrimonializzazione e gentrificazione della campagna, nonché quel piacere ideale di villeggiare in campagna (Bindi 2019 ha parlato di piccoloborghismo), o quel desiderio di villaggio (Rautenberg *et al.* 2015) proposto nostalgicamente dall'industria dei consumi. Come dice Herzfeld (2003) "l'immagine statica di un passato inalterato e irrecuperabile gioca spesso un ruolo importante nei comportamenti odierni" (Ivi, p. 135).

Ma il ritorno alla terra coltivata (nel suo primo significato curata) è un movimento politico che si declina diversamente con il paesaggio e incorpora anche immaginari di futuro (van der Ploeg 2009). I neocontadini promuovono istanze ecologiche a partire da un forte desiderio di opposizione (*Ibid.*). Come sostiene Koensler (2019), già negli anni Sessanta "sempre più attivisti e gruppi ecologisti hanno iniziato a considerare le produzioni alimentari non più come un mero affare economico o tecnologico ma, in un'ottica olistica, come un progetto sociopolitico da pensare e collegare ad altre sfere della vita" (Ivi, p. 117). Una simile postura sta determinando nuovi modelli di abitabilità nelle campagne, nelle aree interne e, come vedremo in seguito, nelle periferie urbane. Questi possono essere considerati laboratori nei quali applicare nuovi paradigmi ecologici fondati su cura e cooperazione: fenomeni complessi "di ritorno" i cui protagonisti si configurano non solo come produttori, ma anche quali costruttori di paesaggi e custodi della Terra. Il fulcro di questo modello secondo van der Ploeg (2009) e Pérez-Vitoria (2007) è la ricerca dell'autonomia rispetto al potere ordinatore degli imperi agroalimentari: entrambi gli studiosi stimolano la ricerca antropologica verso i "nuovi contadini" in un'ottica che tenga conto «della globalizzazione e dei suoi riflussi, [...] della crisi mondiale del capitalismo finanziario e delle rivoluzioni che esso induce, e delle narrazioni che la classe egemone sta producendo» (Breda 2013, p. 62).

In questo lavoro, "la figura del contadino non verrà considerata una reminiscenza del passato, ma una parte integrante del nostro tempo e delle nostre società" (van der Ploeg 2009, p. 7). Van der Ploeg (2009) parla di contadini intendendo coloro che adottano il "metodo contadino di fare le cose" (Ivi, pp. 66-67), ovvero produrre un valore aggiunto con una data quantità di risorse e



senza il deterioramento della qualità agro-ambientale. Anziché attivare processi di fuga dal presente¹ o di nostalgia per un passato “edenico ed irrecuperabile” (Herzfeld 1997; 2003) gli interlocutori su cui mi sono concentrata realizzano il proprio “ritorno alla campagna” tramite un’assimilazione delle frizioni (Tsing 2005) partecipando attivamente ai “troubles” dell’Antropocene (Haraway 2016). Si tratta pur sempre di un “ritorno a” saperi e usi del passato cui si attinge, ma ben lungi dall’esaurirsi in “comunità di nostalgia” (Nardini 2023) e il cui il fenomeno va letto come atto di resistenza creativa, esercizio di retroinnovazione (Guigoni 2013) per abitare il presente. “Fare l’orto” incarna cioè la protesta e la risposta simbolico-culturale che reagisce innescando pratiche di cura e riscatto contro le avversità (Mauriello 2022, pp. 222-223), “costruendo e rafforzando, nuove relazioni, con la società nel suo insieme, che passano attraverso l’attenzione al paesaggio, alla biodiversità, alla qualità del cibo e così via” (van der Ploeg 2009, pp. 7-8).

Anche a Torino, come altrove, stanno sorgendo realtà intenzionate a trasformare le periferie in *refugia* urbani attraverso la progettazione di orti sociali in cui ripristinare il senso di appartenenza nonché esperienze di sovranità alimentare, da approfondire tramite paradigmi di indagine sensibili all’*air du temps* poiché, nonostante la modernizzazione, i contadini “continuano ad esistere” (*Ibid.*).

Antropologia *at home*, ma nell’orto

Questa ricerca prende luogo nella città che considero *casa* da ormai due anni. Essa fa parte del campo più ampio sul neoruralismo che stavo indagando per la mia tesi di laurea magistrale e che mi ha stimolato a esplorare la città attraverso gli orti urbani di comunità. Nello specifico, quelli gestiti dall’associazione torinese *Fiësca Verd*, ente del Terzo Settore. Tramite un tirocinio universitario attivato presso l’associazione, ho potuto frequentare con calma i loro spazi, situati in tre punti strategici di Torino. È stata una delle fasi della ricerca nella quale ho vissuto ancor più intensamente il connubio antropologia-orticoltura,

¹ Il tentativo di allontanare il pericolo e di evitarne, anche solo a livello percettivo, il rischio non è altro allora se non una reazione dell’esserci il cui riscatto culturale insorge nei momenti critici dell’esistenza per riparare e localizzare la propria presenza minacciata (De Martino 2022; or. 1948). Ecco perché, nonostante le evidenze scientifiche e l’esposizione (Petryna 2013) alla crisi ambientale, si continua a dissimulare e scotomizzare il rischio (Cohen 2008), rimuovendo la possibilità di reazione al pericolo o rinnegandone addirittura l’esistenza. Secondo Cohen sarebbe un mero tentativo difensivo per scongiurare il pericolo che attenta la sopravvivenza (Ivi, p. 57), un “processo culturalmente e socialmente determinato legato alla costruzione dello spazio e del tempo quotidiani” (Dall’Ò 2021, p. 296).



l'essere cioè pronta a lasciare i libri per prendere la zappa, raccogliere erbe, seguire le stagioni tramite le operazioni nell'orto e tornare poi in università con la terra nelle suole e nelle unghie: come ricercatrice potevo assumere ruoli e "posture" non strettamente collegate alla figura dell'antropologa (Sanjek 2004, pp. 452-453). Del resto, per individuare i processi di "ricontadinizzazione" (van der Ploeg 2009, p. 78) e non rischiare un'esotizzazione dell'estetica contadina, all'antropologia stessa è richiesto di farsi contadina, vestendo l'*habitus* di queste nuove presenze rurali. È quella "curvatura dell'esperienza" (Piasere 2002) che spinge il ricercatore ad estraniarsi da ciò che è familiare, alla scoperta di un altrove e nuove quotidianità. "Perdersi per trovarsi" ho fotografato un giorno su un muro, emblema di come il campo e le relazioni possano condurre la ricerca verso esiti inaspettati. Quella curvatura dello spazio-tempo che il ricercatore può attuare perché dotato di particolari strumenti concettuali nonché una propensione alla relazione, al perdersi nella serendipità degli incontri, in quei punti ricchi (Agar 1996, p. 31) e inattesi che accadono quando ci si lascia andare all'esperienza. Il labirinto-città è luogo denso dove sguinzagliare lo sguardo analitico, ricercando quel senso di straniamento che tra le strade note scopre un dedalo non ancora incontrato. Avere "a portata di mano" la realtà accademica e quella dell'orticoltura mi ha permesso di osservare come anche in chi non vive in contesti extraurbani o rurali ci sono forme di ritorno (o arrivo) alla terra inedite. Molti orticoltori urbani che ho incontrato non avevano mai praticato agricoltura prima, e gli orti di quartiere sono stati per loro l'opportunità di sperimentare nuove attività e forme di socialità. Anche la mia esperienza di Torino è cambiata: la mia "mappa mentale" (Giovannini 2013), ora include scenari ecologici e sociali che ampliano e migliorano la mia esperienza dell'urbano. Questi orti urbani più che terreni da coltivare sono laboratori di comunità, dove si seminano ortaggi e raccolgono relazioni. Tra lotti condivisi e pratiche biologiche, nascono legami, eventi conviviali e un modo di abitare la città più consapevole e radicato nel contesto eco-sociale. L'osservazione partecipante mi ha permesso di lavorare al fianco degli interlocutori implicati nella gestione e/o partecipazione degli orti sociali, ho partecipato agli incontri della comunità dell'orto collettivo, ho avuto l'opportunità di conoscere i membri, le loro storie e motivazioni, senza la necessità di strutturare interviste. Lavorando insieme, l'orto è diventato un campo di scambio e racconti, proprio come nell'etnografia di Mangiameli (2017), dove le discussioni informali con le mani nella terra e il passarsi degli attrezzi, sono diventate una fonte ricca di materiale etnografico. Il mio approccio di ricerca si è così adattato naturalmente a questo "fare insieme", senza categorizzazioni né gerarchie. Nell'orto, ciò che conta non è chi sei, ma cosa fai e come. Negli orti urbani si incontrano persone di ogni provenienza ed esperienza, spesso senza un passato di proprietà terriera, ma spinte



da una vocazione inaspettata. Guardare la città dalla prospettiva degli orti riporta il vivente al centro della geografia, restituendo la rigenerazione urbana agli abitanti. Come scrive De Landa: “i centri urbani e gli esseri viventi devono essere visti come sistemi dinamici diversi che operano lontano dall’equilibrio, cioè attraversati da flussi più o meno intensi di materia-energia che provocano le loro uniche metamorfosi” (1997, p. 28). Fare un’etnografia negli orti mi ha permesso di dar voce a queste metamorfosi silenziose e riconoscere il valore di questi microcosmi urbani. Un valore che non resta sospeso nelle retoriche del cambiamento, ma diventa prassi e intervento diretto sulla città e sulla vita dei singoli, una pratica di produzione e relazione orientata al divenire (Mangiameli 2017, p. 123).

Dopo aver inquadrato il processo di trasformazione geografica dei quartieri torinesi, mostrerò i quattro campi di indagine in cui ho condotto l’etnografia: Ortì Generali, Bunker, Baraca, Raffinerie Sociali di Fiesca Verd.

Rifugi, margini, città

La città è il luogo per antonomasia percepito come *innaturale*, simbolo di un’umanità che può dedicarsi ad altro releggendo il rapporto con il non umano ad altri luoghi e contesti. Eppure, le città, non sono gusci impermeabili: flussi fisici e immateriali vi transitano creando micromondi urbani, contesti meticcii, di fermentazione creativa in cui proliferano interazioni più che umane. Una biodiversità urbana nidifica e germina in convivenze di varia natura: specie animali, vegetali, ma anche batteriche e virali le coabitano rendendole *habitat* complessi dove trovano rifugio molte specie oltre a quella umana (Gentili *et al.* 2023). I rifugi, temporanei o consolidati, sono luoghi di incontri casuali, improvvisata convivenza e temporaneo accasamento e proprio le peculiari condizioni delle città, con i loro spazi multiformi e stratificati, danno origine a inediti meccanismi ecosistemici.

In questo contesto le relazioni di potere sono utili per comprendere le dinamiche che si ripercuotono nel rapporto tra esseri umani e ambiente, su come pensiamo all’abitare e per chi costruiamo: giustizia ambientale e giustizia sociale sono due facce della stessa medaglia, insiste la *social ecology* (Iovino 2004, p. 111), e le forme di dominio interno all’umanità sono fortemente connesse al dominio dell’umanità sulla natura.

Le città industriali mal assimilano la moltitudine che attraggono ed è così che si creano aree irregolari, interstiziali, marginali: qui l’attenta pianificazione dei *city makers* viene sfidata e aggirata nel quotidiano. Gli abitanti rivendicano lembi autonomi, sviluppando relazioni politiche e comunitarie capaci di accogliere anche il non umano, cioè superfici fertili e porose per una socialità più che



umana e narrazioni non convenzionali, lontane dai tragitti turistici e sponsorizzati. Aggregazioni spontanee dal basso intessono i propri reticolati geografici, creando ambienti propri di socializzazione e cura. Questi sono contesti relazionali dove il senso di casa e il benessere passano anche dalla possibilità di avere accesso a un cibo di qualità e a spazi verdi – non parchi, giardini o *green solutions* che rendono la città “ecologica” – co-progettati e abitati, prima ancora che costruiti.

Torino è una città popolosa, polo di spicco per l'economia, la cultura e la ricerca. Ho sentito spesso appellarla in diversi modi che rispecchiano le fasi e i periodi storici che l'hanno attraversata, offrendo oggi un collage urbano complesso. La “Capitale delle Alpi”, tra vecchi e nuovi abitanti e quartieri in mutamento, è una “città che non sta mai ferma” (Vanolo e Santangelo 2010). Molteplici immagini e immaginari hanno dato vita a discorsi e slogan, pronti a cogliere lo spirito del tempo in una città politecnica, policentrica, pirotecnica (Belligni e Ravazzi 2012). Nonostante la condizione di liminalità post-industriale, segnata da disoccupazione e incertezza politica nei quartieri operai (Capello 2020), Torino ha saputo reinventarsi, superando l'eredità della Torino-Fiat, fatta di monocultura industriale e crisi occupazionale. Una giovane classe creativa è stata mobilitata nella produzione di un'immagine cosmopolita e appetibile, il cui brand urbano fosse in grado di accompagnarne la trasformazione in una città competitiva, terziaria e “della cultura”, scegliendo così di adottare un approccio culturale alla rigenerazione urbana (Vanolo 2015). Tra gli anni Novanta e il Duemila, la base economica della città si è variegata puntando su mega eventi e intrattenimento (Id. 2008), divenendo un ibrido industriale-culturale, capace di far fronte alle trasformazioni socio-economiche, grazie a nuove forme di crescita, vitalità urbana e sperimentazioni collettive (Id. 2015): le Olimpiadi del 2006, l'Eurovision del 2022, etc. La città-fabbrica novecentesca, attraversando fasi di crisi e insuccessi non ancora risolti, ha progressivamente riqualificato i suoi quartieri per richiamare la classe creativa e imporsi sul mercato come nodo globalmente connesso e attraente. Torino è un campo denso dove poter osservare “nel micro” molte delle dinamiche chiave dell'urbano odierno e indagare quali risvolti positivi e negativi abbiano le trasformazioni e per chi.

Ogni quartiere racchiude in sé la sua storia, il suo percorso, mostrando le interazioni tra pianificazione urbana dall'alto e progettualità informale dal basso, politiche e abitanti. Questo è un *patterned ground* che se guardato a partire dalle storie liminali, narrate dai margini e da chi vi abita ne fa emergere un profilo etnografico articolato che rispecchia molti processi della Torino di oggi (Capello e Semi, 2018): “superdiversa” perché abitata da una grande varietà etnica e socioeconomica (Vertovec 2007) e “iperdiversa” (Barberis *et al.* 2017) perché ancor più numerosi sono gli stili di vita e gli atteggiamenti che si possono ri-



scontrare anche all'interno dello stesso gruppo sociale. La diversità da un lato è promossa e utilizzata come immagine di un “multiculturalismo” ordinato e affascinante, con i suoi negozi etnici, i ristoranti per ogni gusto, i quartieri multietnici e rigenerati (Schmoll e Semi 2013); dall'altro lato è spesso marginalizzata o accettata solo entro determinati confini, svantaggiata da una gestione top-down che talvolta si occupa più del lato estetico della comunità che di quello etico, operando una riduzione essenzializzante delle diversità e dei conflitti che possono emergere tra vicinati. Una comunità imposta si trasforma facilmente da risorsa a luogo di ghettizzazione, dove i cittadini sono coinvolti passivamente nella rigenerazione urbana. Gli scenari precostruiti rompono il legame tra abitare e costruire, annullando l'identità del luogo e creando periferie omologate. Questi “non luoghi” (Augé 1992; Bauman 2002) riflettono l'alienazione degli abitanti (La Cecla 2011, p. 34). L'architettura e la morfologia urbana non sono più “eccitate” (Thom 2000) da chi le vive, secondo i loro valori e significati condivisi. La mappa mentale degli abitanti rivela itinerari di sicurezza o incertezza che il sistema-città più o meno consciamente produce. La mobilità odierna intensifica questo senso di sradicamento: spazi omologati accolgono sfollati, migranti e deindigenizzati, privandoli delle loro differenze culturali per renderli cittadini del mondo, spaesati. De Martino descriveva questa condizione come “angoscia territoriale”, che oggi inibisce la capacità della mente locale di apprendere – dal luogo e con il luogo – ad orientarsi tramite i sensi che sono ormai mediati dai dispositivi. “Non sapersi orientare in una città non vuol dire molto. Ma smarrisce in essa, come ci si smarrisce in una foresta, è una cosa tutta da imparare” (Benjamin 2007, p. 3).

*Torino cambia*² repentina e costante, riqualificando interi quartieri, spostando gruppi sociali secondo le politiche del momento. È in questo spaesamento che emergono tentativi di riappropriazione dello spazio e della socializzazione. Iniziative di quartiere cercano di rispondere alla perdita di senso che colpisce alcune aree, coinvolgendo le fasce più vulnerabili come disoccupati, senza dimora, stranieri e giovani. Con la crisi del tradizionale modello di *welfare* nonché del potere Stato-nazione sono nate sul territorio associazioni civili, specie del Terzo settore, che si fanno carico del contesto, delle sue istanze e delle criticità, specialmente nella gestione di servizi sociali, proposte educative, sostegno alla persona, sviluppo sostenibile e sensibilità ambientale (Bazzini, Puttilli 2008, pp. 76-77). Il tentativo è sia di sostegno all'autodeterminazione degli attori so-

² Il riferimento è legato al nome del progetto che grazie ai fondi del PNRR sta attuando una considerevole serie di interventi in virtù di “una città economicamente più robusta, una Torino più coesa, inclusiva e sostenibile” (<https://www.torinocambia.it>). Lo slogan “Torino cambia e va veloce” ha segnato i tanti cantieri che dall'inizio del 2025 hanno effettivamente interessato la città.



ciali, ma anche il coinvolgimento proattivo e interattivo dei singoli utenti che possono diventare comunità nel momento in cui l'iniziativa incontra il loro interesse rispondendo a bisogni concreti. Queste iniziative radicano più facilmente ai margini, negli interstizi del potere, e nascono come tentativi di fare breccia nell'asfalto, così duro e difficile da spostare, per dare vita a luoghi ricchi di senso, agiti da chi li vive.

Perdersi per trovarsi nella ricerca

Ricordo un incontro in una delle piazze principali della città in cui mi ero da poco trasferita. La luce pomeridiana colorava d'arancio l'aria carica di esalazioni del fiume. Un signore canuto, con il completo scuro e un bastone, si godeva il tramonto, immerso e al contempo distaccato dal paesaggio circostante. Mi raccontò di aver vissuto lì sin da bambino e di quanto la città fosse cambiata. Mi venne in mente la poesia in cui Baudelaire diceva “La forma d'una città cambia più veloce del cuore di un mortale!” e lui ridendo disse che avevo proprio ragione, a volte uno pensa di percorrere la stessa strada di sempre e vi si perde, perché d'improvviso non è più com'era il giorno prima. E allora ci si perde per ritrovarsi, perché ci si può solo lasciare andare alle sensazioni, ai ricordi, alla casualità degli incontri compiendo nuove esplorazioni che sappiano rendere conto di quelle trasformazioni, di quel dinamismo che sfugge alle intenzionalità e anche alla pianificazione più accorta. Questo aneddoto mi aiuta a introdurre quella modalità di ricerca errante “in mezzo al caos delle città viventi” (Rilke 1990, p. 183), che richiama l'atteggiamento del *flaneur* baudelairiano ripreso da Benjamin (Castoldi 2013): questo è colui che percorrendo la città ne nota le forme, i cambiamenti, “botanizzando l'asfalto” con la stessa attenzione e il fascino con cui il naturalista si perde nella foresta, assorbito dall'intersecarsi degli sviluppi della biodiversità urbana (Clark 2000). “La città, sia nel suo sviluppo che nella sua forma, appartiene simultaneamente alla procreazione biologica, all'evoluzione organica e alla creazione estetica. È allo stesso tempo oggetto della natura e soggetto della cultura, individuo e gruppo, realtà e sogno” (Lévi-Strauss 1975, p. 124, traduzione dell'autrice). Passeggiare per la città è una pratica insieme urbana, poetica ed etica. Per ogni esplorazione si eleva un'implo-razione, un luogo, degli abitanti, dei margini che chiedono di essere raccontati e prima ancora notati, di apparire sulle mappe ed essere inclusi nelle decisioni trasformative della città (De Matteis 1996). Per questo c'è bisogno di geografie del divenire, di dinamismo e studi trasformativi, che non si limitino a oggettificare la realtà circostante, riducendo la complessità a semplificazione formali, utili a un sistema di potere che osserva per organizzare e controllare i mondi di vita, lo sviluppo sociale (Ivi, pp. 145-152).



Nel cemento piante vagabonde e infestanti crescendo tra le crepe si prendono il proprio spazio. Anche gli abitanti umani, nonostante la fredda superficie urbana, cercano di radicare, formulare la propria geografia di senso, le proprie mappe, rivendicando il diritto all'abitare in una casa, ma anche in comunità (Bauman 2002). E da questi semi può capitare che nasca un orto urbano, un angolino rurale in cui chi vuole trova terra, semi, piante. Nei quartieri lasciati ai margini, nelle fessure della storia, nascono geografie umane e più che umane che con il proprio vivere implorano esplorazioni e geografie speciali dei mutamenti, di quei processi spontanei di auto-organizzazione, sensibili a ciò che è imprevedibile e non può essere determinato dall'ordine esistente e imposto (Ivi, p.149). Ai margini, nei margini si ritorna, veri e propri laboratori, prospettiva da cui osservare e percepire la città e le sue metamorfosi, luoghi di resistenza e fantasia, dove sedimentano memorie, speranze, scarti, semi e il compost urbano fermenta rigenerandosi nella sua moltitudine.

Antropologia ortolana

Osservare un orto urbano significa trovarsi in un crocevia inaspettato tra radici che affondano nella terra e reti sociali che si intrecciano, tra piante coltivate con cura e dinamiche urbane più ampie. Qui, il cibo non è solo nutrimento, ma un nodo di relazioni che connette persone, politiche e territori. Frequentare un orto urbano da ricercatrice significa immergersi nel sistema alimentare e osservare il traffico nascosto dietro il consumo. Emblematico è stato lo stupore di un ragazzino che, lavorando accanto a piante di pomodoro ancora verdi, ha esclamato: “Queste piante sanno già di pomodoro!”

La città è tradizionalmente il fulcro della distribuzione e del consumo di cibo, non della sua produzione, salvo eccezioni in Antico Regime o in tempi di guerra (Panzini 2021, p. 119; Leggero, Villa 2022; Mauriello 2022, pp. 213-214). Supermercati, mercati, ristoranti e servizi di *delivery* garantiscono l'accesso a ogni varietà di cibo, in qualsiasi momento, indipendentemente dalla stagione o dalla provenienza. Se da un lato alcuni consumatori possono permettersi di investire nella qualità, molte persone cercano alimenti economici o si affidano a servizi di ridistribuzione come il Banco Alimentare.

Il sistema alimentare è un intreccio complesso di percorsi, in cui qualità, sostenibilità ambientale e giustizia sociale non sempre convergono. Anche le iniziative più virtuose per un sistema alimentare equo e salubre non sempre raggiungono le persone più vulnerabili. Per questo, sono stati sviluppati piani urbani che affrontano l'intero ciclo di produzione e consumo, mirando a combattere la povertà alimentare e promuovere la sostenibilità. Il cibo circola in città attrac-



verso diversi canali – dalla GDO ai mercati alternativi come GAS e CSA – coinvolgendo vari attori economici e sociali e influenzando accesso, sprechi e *food desert*. Politiche locali e iniziative comunitarie cercano di colmare le lacune del sistema, promuovendo welfare di comunità e sviluppo sostenibile nei contesti marginali. Grazie alla conoscenza del territorio, gli attori locali superano la divisione tra saperi esperti e pratici, favorendo processi di cambiamento positivo e strategie *bottom-up*, multilivello e radicate nel contesto locale per costruire futuri desiderati. Dagli anni Novanta, la rilocalizzazione dei sistemi alimentari è diventata una risposta concreta alle criticità del sistema agroalimentare dominante, puntando su inclusività e giustizia sociale. A Torino iniziative come le Sentinelle Salvacibo e Fa bene recuperano cibo invenduto, trasformando lo spreco in risorsa e creando reti di solidarietà.

Gli orti urbani di comunità, come quelli promossi da Fiësca Verd, sono spazi di rigenerazione, basati su pratiche etiche e condivise che rafforzano i legami comunitari e il senso di appartenenza. Attraverso l’etnografia questo studio si addentra nelle esperienze di chi anima gli orti urbani – in particolare quelli di comunità e a scopo rigenerativo – esplorando come la pratica dell’orticoltura collettiva possa trasformarsi in un dispositivo di inclusione e di riappropriazione del territorio.

Refugia urbani

Gli orti urbani, diffusi nei paesi del Nord del Mondo, stanno ormai prendendo piede anche in altre regioni nel Centro e Sud. Storicamente paesi come Germania, Olanda, Svezia, Finlandia e Regno Unito hanno fatto da apripista, istituzionalizzando e incentivando l’agricoltura urbana anche in contesti scolastici. Emblematico l’esempio di Almere, nei Paesi Bassi, soprannominata “Agromerbe” per il suo impegno nell’integrare l’agricoltura nella vita quotidiana, puntando all’autosufficienza alimentare ed energetica. Dal 2009, la città promuove un modello di sostenibilità e sviluppo eco-integrato, combinando abitazioni e agricoltura urbana in un’area verde pubblica (Jansma, Visser 2011). Anche nel Regno Unito gli orti universitari di Coventry sfruttano zone non utilizzate per coltivare ortaggi. A Lancaster l’Università sperimenta un progetto di agricoltura di comunità chiamato “Edible Campus” che oltre produrre cibo biologico e a km0, che poi viene venduto, promuove una strategia che favorisce il benessere psico-fisico della comunità.

Anche in Italia lo sviluppo di queste esperienze si sta facendo strada sotto varie forme. Spesso si tratta di iniziative di singoli o aggregazioni civili che decidono di avviare progetti agro-ecologici o agro-alimentari con obiettivi di



rigenerazione ambientale e/o sociale e nel farlo scelgono di rimanere aperti alla partecipazione, anche volontaria o saltuaria, di chi è interessato. Realtà legate a formule di *wwofing*, *workaway* ed eco-villaggi possono essere occasione per imparare pratiche, conoscere realtà anche piccole e sperimentare la quotidianità del lavoro agricolo. Direttamente implicati nell'ambito urbano sono in crescente aumento gli orti urbani di comunità, di cui parlerò in seguito, o iniziative legate a luoghi scolastici (asili nel bosco, progetti pedagogici) e atenei. Possiamo osservare esempi a Pollenzo, presso l'Università in Scienze Gastronomiche, dove vi sono varie tipologie di orto in cui sperimentare percorsi sensoriali, gastronomici e di ricerca; oppure presso l'Orto botanico dell'Università di Roma Tor Vergata che, oltre ad essere uno spazio di ricerca e sperimentazione, interagisce con il tessuto urbano occupandosi di sensibilizzazione, promuovendo iniziative di ortoterapia. Anche altre università promuovono progetti grazie alla presenza di orti, tuttavia, emerge come questi atenei appartengano principalmente ai settori dell'agraria, delle scienze ambientali e degli studi gastronomici. In questo panorama gli orti urbani di comunità, che spesso nascono in luoghi considerati marginali, emergono come connubio tra agricoltura sociale e contesto urbano, divenendo poli che favoriscono scambi di sapere transgenerazionali e interculturali, diffusione di pratiche ecologiche, nonché luogo di conoscenza e salvaguardia di varietà orticolte antiche. Le sementi autoctone sono un prezioso patrimonio per comunità che in molti casi devono lottare contro compagnie private, case agro-farmaceutiche e OGM per tramandarle nel tempo (Breda 2003; Bonato 2022; Martellozzo 2023).

Gli orti urbani di comunità, che presenterò nei prossimi paragrafi, sono luoghi di resistenza e del molteplice contro le monoculture della mente di cui è giusto pretendere e supportare la presenza perché sono culla di diritti naturali e fondamentali: il diritto a un cibo sano, a città più verdi, a luoghi della cura dove riconnettere corpo e terra, dove poter giocare con il fango un'altra volta (Puig de la Bellacasa 2019, p. 399). Il suolo è la “bio-infrastruttura” (Id. 2014) da cui molte persone si sentono disconnesse nonostante la nostra vita sarebbe impensabile senza di essa. È paradigmatica la crescente diffusione in ambienti non istituzionali di saperi pratici e scientifici volti a una maggior conoscenza del suolo (Id. 2019), nonché a modalità alternative di relazione e produzione *con* il paesaggio (permacultura³, biodinamica, agroecologia, coltivazione sintropica, rigenerativa, etc.). Per queste caratteristiche, gli orti si configurano come *refu-*

³ Per un confronto tra pratica etnografica, strumenti dell'antropologia e permacultura rimando a Coletta e Messina (2025).



gia urbani, luoghi in cui ciò che è scartato può trovare spazio. Nell'Antropocene, sono rifugio (Monserrat *et al.* 2019) poiché, analogamente ai *refugia* naturali, offrono *habitat* in contesti segnati da disturbo e stress (Chester e Robson 2013). Rifugi inattesi, come aree dismesse e spazi verdi residuali, lembi di terzo paesaggio (Clément 2005), divengono ecosistemi interstiziali, nicchie dove la biodiversità si reinventa. Sono *habitat* ibridi che richiedono un cambiamento concettuale del vivere urbano, nonché – come evidenziato dalla recente COP15 e il Post2020 Global Biodiversity Framework – la garanzia che nelle strategie di pianificazione venga inclusa la biodiversità valorizzando quella autoctona, per migliorare la salute e il benessere del sistema città e i suoi abitanti (Convention on Biological Diversity 2022; Gentili *et al.* 2023).

Per apprezzare le sfide dell'Antropocene occorre porre attenzione alle società interspecie da cui dipendiamo (Tsing 2017, p. 61), ampliare il nostro concetto di "abitanti" a quella componente la cui presenza, talvolta silenziosa o inosservata, è ovunque. In questa direzione, una prossimità abitativa – quando accolta e riconosciuta – dischiude la possibilità di coabitare in architetture della relazione multispecie: dimore più-che-umane dove l'incontro prende forma attraverso una negoziazione silenziosa ma incessante, che attraversa i gesti ordinari e le pieghe del quotidiano. Qui, sensibilità altre – talvolta impercettibili – si intrecciano alle nostre, arricchendo la tessitura dell'abitare con modalità di relazione proprie e situate.

Queste presenze multispecie, oltre a nutrire forme di coabitazione sensibile, si configurano come sentinelle del cambiamento climatico (Lakoff, Keck 2013) e dello stato di salute ecologica dei territori: ci parlano di trasformazioni e alterazioni in atto (Coletta, Messina 2024). Praticare l'ascolto e la reciprocità con esse significa intravedere possibilità condivise di resistenza, adattamento e cura corali. I collettivi più-che-umani rendono possibile la riproduzione eco-sociale attraverso pratiche di rinascenza multispecie (Ivi, p. 51), un'ecopoietica che, con Puig de la Bellacasa (2019), ci ricorda: se i suoli sono vivi, anche gli umani lo sono.

Mirafiori, Miraorti: Orti Generali

Nell'estate 2022 ho seguito presso Orti Generali, a Mirafiori Sud, la Summer Cinema School Ruta, che mi ha avviata al video come strumento conoscitivo, di interazione e restituzione. La zona è stata tra le più popolose durante il periodo FIAT di cui rimangono alcune fabbriche, molte abbandonate, l'edilizia operaia, la carenza di servizi e gli scarsi collegamenti con il resto della città. Dopo le prime due settimane di lezioni ed esplorazioni guidate dai/dalle tutor, abbiamo potuto realizzare, a coppie, un cortometraggio.



L'area intorno ad Ortigenerali è etnograficamente interessante perché abitata anche da ex impiegati FIAT che hanno subito – e subiscono – le conseguenze della disoccupazione e della “fine di un mondo” – quello industriale e operaio – attorno a cui avevano costruito anche la propria stabilità economica e sociale (Capello 2020). Quella dei disoccupati è una condizione emblematica della Torino post-fordista, bloccata in una fase liminale tra deindustrializzazione, stagnazione economica globale e le contraddizioni del tardo capitalismo neoliberista. Un vero e proprio dramma sociale che ancora si respira e che rende il quartiere di Mirafiori Sud una zona fragile, ricca di questioni irrisolte che vale la pena recuperare. Tra gli anni Sessanta e Settanta edifici di molti piani destinati ad accogliere operai e famiglie vennero eretti velocemente, tutti simili uno accanto all'altro “che a girarci ti puoi perdere” (Giorgio, 2/07/2022). Negli anni Settanta il quartiere visse il momento di maggior criticità sociale per l'alta densità abitativa, le problematiche economiche e l'isolamento dal resto della città che lo rendeva per certi versi un ghetto. Anche oggi rimane poco collegato, i servizi scarseggiano, i negozi chiudono e viene considerato un quartiere dormitorio. Ci sono anche orti abusivi, accampamenti rom, foresterie per stranieri e persone in difficoltà e, parlando con gli abitanti del quartiere, per quanto alcuni singoli progetti possano portare giovamento e nuove energie, rimane un quartiere non semplice da vivere. È diffusa la percezione endemica di abitare un'area del tutto a sé stante rispetto a Torino, composta internamente da molteplici micro-paesì e vicinati dove difficilmente ci si reca: “Ognuno sta nella sua zona, ci si conosce tutti ed è difficile che uno si debba recare in altre aree di Mirafiori” (2/07/2022) mi spiegava il signor Giorgio, un anziano che cercava di farmi comprendere le dinamiche del vivere in quella particolare porzione della città.

Nelle aree dismesse si respira un'aria sospesa, il silenzio lascia spazio allo sguardo che si lascia catturare da un panorama immaginifico. Giganti di cemento e ferro stanno immobili e imperturbabili come se tutto si fosse fermato. Parcheggi privi di automobili sono occupati da alberi ed erbe che a gruppi creano profonde spaccature nel cemento. Sembra che le piante possano e vogliano trasformare questi spazi in parchi pubblici e prendere il posto degli antichi fasti industriali che oggi sono una reliquia ingombrante e inutile (perché inutilizzata). Proprio lì le piante crescono indisturbate. Qui i non-umani si fanno portavoce di istanze umane: si riprendono i propri spazi rivendicando il diritto all'abitare in una zona che ha vissuto fasi di stigmatizzazione, oltre che di abbandono. Come quelle piante “intervistate” nel video⁴, così molte persone,

⁴ Il riferimento è al video che ho realizzato insieme ad altri due studenti come restituzione finale della Summer School, intitolato *Ritratto poetico a Mirafiori Sud: abbiamo creato un racconto per imma-*



studenti e famiglie, italiani e stranieri, vecchi e nuovi abitanti vogliono abitare il quartiere. Avendolo frequentato tutti i giorni per circa un mese e mezzo, ho incontrato numerosi interlocutori e molti si mostrano felici di abitarvi, non si sposterebbero mai verso il centro e sono motivati a rendere il quartiere sempre più attivo. Ho conosciuto studenti che ogni giorno impiegano circa un'ora per raggiungere la propria università, ma che proprio per i ritmi e l'atmosfera differente, quasi di paese, che caratterizza la zona, preferiscono abitare lì.

Il quartiere è probabilmente tra i più verdi di Torino: il grande parco Colonnetti, che sorge dove prima c'era un aeroporto, il parco fluviale del Sangone con il Castello di Mirafiori e il Mausoleo della Bela Rosin, l'area di via Negarville, e ovviamente gli orti urbani della circoscrizione e di Ortì Generali. Non è un caso che il quartiere storicamente fosse conosciuto come Miraflores, oggi Mirafiori: "ammira i fiori"⁵. Gli orti, di cui una porzione è gestita da Ortì Generali, sono una risorsa sociale preziosa per i diversi abitanti del quartiere, nonché di disoccupati o pensionati che proprio grazie ad essi hanno trovato l'occasione di restaurare una forma di socialità, impiegare il tempo libero, coltivando il proprio cibo. Ortì Generali, nato come Mira Orti, si trova nel parco fluviale del Sangone ed è oggi sede stabile in cui si organizzano corsi ed eventi. Si coltiva biologico con un'attenzione particolare per gli impollinatori e le varietà antiche, ma ci sono anche galline e vacche scozzesi. Un calendario pubblico online comunica le attività e le colture invitando alla partecipazione, il chiosco propone ogni giorno delizie grazie ai prodotti dell'orto.

Orti Generali nasce con l'intento di costruire un modello di impresa per la trasformazione e gestione di aree post-industriali e metropolitane. Sono stati realizzati più di 160 lotti assegnati a famiglie, privati e persone in svantaggio economico, nonché la grande area condivisa. Grazie al sostegno derivante dal progetto proGIreg è stato possibile applicare varie Nature Based Solution⁶ (NBS) nella zona di Mirafiori e di Ortì Generali, per il benessere umano e comunitario e la conservazione della biodiversità (Battisti *et al.* 2021).

Fiësca Verd

L'anno seguente ho attivato un tirocinio universitario presso Fiësca Verd, associazione che combina rigenerazione urbana e inclusione sociale attraverso progetti e spazi come Raffinerie Sociali, Bunker e Baraca. L'idea, concepita da un

gini in cui scorci di strade, edifici e vegetazione spontanea danno voce a un quartiere vivo, sospeso tra abbandono e forme di resistenza quotidiana.

⁵ <https://www.piemonteis.org/?p=2124>

⁶ Per una lettura critica delle NBS rimando a Cecily Maller (2021); Abbot (2022); Reed *et al.* (2024).



archeologo, un educatore e un agronomo, nasce poco prima della pandemia di Covid-19 e ha avuto modo di consolidarsi e farsi trovare pronta per accogliere nuovamente le persone al termine dei *lockdown*.

Gli orti dell'associazione sono luoghi di incontro dove si praticano attività di agricoltura urbana e si coltivano piante e relazioni: lavorando insieme a queste attività è facile fare nuove conoscenze e trovare compagnia. Pranzi e cene sono occasioni per godere insieme del raccolto, recente è la presenza di un forno a legna costruito dal signor Marcello presso il Bunker: è il legame tra i luoghi e i suoi abitanti ad essere sociale (Nahmias 2017).

Fiësca Verd collabora con altri partner territoriali, soprattutto afferenti alla rete degli orti metropolitani (OrMe). Gli utenti, di età varia, sono residenti del quartiere o nuovi arrivati, come studenti e lavoratori, interessati a nuove forme di socializzazione; includono anche persone con disabilità o in situazioni di vulnerabilità, riconosciuti cittadini proattivi coinvolti in percorsi di socializzazione o avviamento al lavoro in collaborazione con enti pubblici e del Terzo Settore. Si forma così un team informale basato su dinamiche di *scaffolding*, scambio *peer to peer* e *learning by doing*, in un ambiente sicuro in cui poter dialogare di rigenerazione socio-ecologica.

L'agricoltura sociale mira a restituire protagonismo e dignità agli individui attraverso la gestione della terra, i servizi alla persona e la sovranità alimentare (Di Iacovo 2013). Territorio e società costituiscono un eco-complesso (Bladin, Lamotte 1985) caratterizzato da rapporti transgenerazionali e processi co-evolutivi intrecciati in un paesaggio che comprende risorse materiali e immateriali, come la giustizia sociale e spaziale, i saperi tradizionali (Pettenati, Toldo 2016) e servizi di qualità. A ciò si intrecciano le sfide urbane legate al diritto alla casa, all'accessibilità e alla costruzione di luoghi sicuri per tutte e tutti, non di consumo, ma di lento godimento.

Raffinerie Sociali

Raffinerie Sociali sorge nella Circoscrizione 4, nel quartiere di San Donato, a nord-ovest di Torino. Questo quartiere è stato per tutto il XIX il luogo dove sono sorte varie fabbriche come la Talmone-Caffarel-Prochet, Pastiglie Leone, le Ferriere Fiat e antichi birrifici torinesi. Dal Secondo dopo guerra ai primi anni Novanta è stata meta di emigranti italiani, nonché extracomunitari provenienti dall'Africa nord/sub sahariana ed Est Europa. In occasione delle Olimpiadi invernali di Torino molte industrie vennero riconvertite e trasferirono le loro attività altrove. A inizio millennio importanti lavori di riqualificazione trasformarono la parte nord del quartiere (Spinelli 2006), oggi Spina 3, con la costruzione di un centro commerciale, un parco scientifico-tecnologico, un



passante ferroviario, un museo dedicato alle tematiche ambientali e soprattutto il Parco Dora: un parco post-industriale di 456.000 metri quadrati di superficie, suddiviso in cinque lotti. È così che insieme ad altre operazioni di tipo architettonico il profilo urbanistico di questa porzione di territorio è stato completamente ridisegnato contribuendo a nuove potenzialità abitative.

In questa zona in grande trasformazione nel 2014 nasce il nuovo Centro Raffinerie Sociali grazie al recupero dell'ex fabbrica Campidonico dove un tempo si trovavano i serbatoi per lo stoccaggio di carburante. È un centro polifunzionale co-gestito da più associazioni che promuovono attività quotidiane: il venerdì pomeriggio è dedicato all'orto collettivo, dove bambini e adulti partecipano a laboratori che variano con le stagioni e i lavori da fare.

L'orto ospita casette per insetti e uccelli, un'aia spaziosa per le galline, libere di raggiungere il fiume lungo un'area incolta, arricchita da fiori per gli impollinatori. Le attività comprendono corsi di yoga, laboratori manuali, scambi di semi e piante, momenti conviviali.

Lavorando insieme, ho sperimentato come la cura della terra e di un luogo possa avvicinare le persone: un senso di appartenenza che avvicina sconosciuti, creando spazi di ascolto e relazione al di là di giudizi e ruoli. Nel lavoro collettivo, l'essenziale era esserci, insieme, nel tempo condiviso.

L'esplorazione del mondo dei bandi e della scrittura progettuale, il dietro le quinte dell'associazione, è stata parte del tirocinio presso Raffinerie Sociali. Vincere un bando è infatti fondamentale per le associazioni e gli enti del Terzo Settore che difficilmente vengono sostenute in modo diretto dal comune o dalla regione. Grazie al nuovo Codice del Terzo Settore (Decreto legislativo 3 luglio 2017) nel periodo 2018-2023 sono stati proposti 6 bandi regionali, per un totale di circa 16,5 milioni di euro, per stimolare la crescita di progettualità trasformative sul territorio (Cogno *et al.* 2023). Dall'analisi dei progetti finanziati emerge come questi siano stati utilizzati a sostegno di politiche di inclusione, interventi a favore di persone con disabilità, programmi di inserimento lavorativo e riattivazione per persone in condizione di marginalità ed esclusione (Ivi, p. 22).

Orti Spontanei Bunker

Nel quartiere operaio di Barriera di Milano nell'estate del 2012 nasce lo spazio-associazione culturale Variante Bunker. Il nome deve la sua genesi all'identità storica del luogo: durante la Seconda guerra mondiale era un rifugio antiaereo destinato agli operai del soprastante Scalo ferroviario Vanchiglia e affiancato dai fabbricati dell'ex stabilimento SICMA (Società Italiana di Costruzioni Molle e Affini). Il vuoto lasciato dallo stabilimento e dalla dismissione dello scalo fer-



roviario è stato reinterpretato e restituito alla cittadinanza come rifugio creativo, tra il club e lo spazio artistico multifunzionale. Variante Bunker ospita varie associazioni e offre i suoi spazi per praticare sport, circo, teatro, ma ha anche sviluppato una sfaccettata capacità produttiva: ci sono due ristoranti, una zona bar e l'area club che ospita eventi musicali.

Dai lavori di sistemazione dell'area nasce anche l'orto giardino di 3.500 mq che nel 2013 diventa area co-gestita da più associazioni, tra cui anche Fiësca Verd dal 2021. Ci sono alcuni lotti dati in concessione, l'orto collettivo, il pollaio e altre aree in continua trasformazione. Il gruppo ortolani di Fiësca si trova il martedì con Fabio, agronomo, e il venerdì con Enrico, educatore.

Il gruppo con cui ho lavorato è cambiato con il tempo, ma la sua composizione è quasi sempre stata formata da civili, ragazzi in messa alla prova o ex carcerati, tirocinanti, volontari e pensionati con un orto proprio. Molti di loro non si erano mai approcciati all'agricoltura prima di allora, ma l'esperienza, ricercata o incontrata a un certo punto nel proprio percorso, si è rivelata appassionante. Anche qui non ho mai forzato racconti o formalizzato interviste: lavorando insieme, la maggior parte delle persone si predispone allo scambio e alla conoscenza reciproca. Trascorrendo intere mattinate in attività di collaborazione e aiuto reciproco si arrivava presto alla condivisione del proprio vissuto e percorso personale, senza filtri e ritrosie. Riporterò a seguire l'esperienza di alcuni di loro. Ho preferito cambiare i nomi, sia per garantirne la *privacy*, sia perché alcuni di questi profili raggruppano esperienze simili. Il loro esempio mostra come questo genere di esperienze di comunità in città abbiano un ruolo fondamentale e trasformativo, sia a livello personale sia per il tessuto sociale. L'agricoltura urbana emerge come modo per contestare uno stile di vita egemone e poco sostenibile – oltre che insano – e mettere in pratica un'alternativa concreta (Mangiameli 2017, p. 119). Gli orti urbani rappresentano infatti un contesto liminare dove si crea lo spazio e il pretesto di una sospensione dell'ordinario e della continua “invenzione dell'ordinario” (De Certeau 2001), grazie a cui le persone possono entrare essere coinvolte in un mondo sociale ed ecologico più complesso, una comunità di condivisione dove il vissuto di ognuno entra a far parte del gruppo senza rischio di giudizio. Poder indossare i panni dell'ortolano è un frangente speciale di “trasversalità del quotidiano” (Mangiameli 2017) dove le categorizzazioni, i profili personali, le relazioni, i saperi si mescolano in un humus fertile e nutriente per tutta la comunità. Un aspetto che, come sottolinea a buona ragione Mangiameli, (*Ibid.*) è effettivamente comune all'intento antropologico. L'antropologia culturale e l'agricoltura urbana contribuiscono a svelare la transitorietà di alcune etichette sociali, vissute come naturali. Il fatto stesso che ogni persona possa accedere a un orto favorisce l'emancipazione da queste etichette liberando la propria agency in un ambiente dove ciò che conta è rendersi utili e aver cura.



Dialoghi con la zappa, a tu per tu nel viridario

Enrico, educatore per diversi anni, percependo le mura istituzionali troppo vincolanti, ha dato vita a Fiësca Verd insieme a Luca e Fabio. Così ha realizzato che, dopotutto, il nuovo impegno fosse un'estensione naturale della sua vocazione professionale:

Educare e curare un orto sono affini, perché si tratta comunque di accompagnare qualcosa che cresce, giorno dopo giorno. La differenza è che ora sono soddisfatto appieno di ciò che faccio e non rischio di lavorare in ambienti che non sempre sento conformi a me (Enrico 5/05/2023).

Kevin, 30 anni, francese, da qualche anno vive in Italia. Dopo una formazione in marketing e direzione amministrativa aziendale e lavori in altri settori ha deciso di cambiare vita e formarsi nello sviluppo sostenibile.

Ho iniziato come *woofier*, per esempio, a Murcia dove mi sono unito a un campo di rigenerazione degli ecosistemi. In pochi giorni abbiamo piantato un migliaio di alberi e cespugli! Ero all'inizio del mio cambio di vita, mi ha dato la carica. Tra poco partirò per un progetto di permacultura di tre mesi in Chad, ma per il resto, grazie a Fiësca Verd, ho trovato il connubio perfetto tra vita di città e permacultura. Ho il mio lotto personale e mi piace collaborare per l'orto collettivo (Kevin 12/5/23).

La storia di Kevin è emblematica di un certo tipo di giovani che, a un certo punto della loro vita e carriera, comprendono che il benessere passa per strade diverse, in cui attraverso pratiche di cura e attenzione verso l'ambiente e il vivente, emergono forme di connessione che risignificano e ampliano il quotidiano. Ormai esistono molte opportunità di volontariato e formazione sulla sostenibilità, e Kevin, come tanti altri, ne usufruisce per stare bene con sé stesso e condividere le sue energie con una comunità di pensiero affine, scoperta attraverso queste esperienze. Pier, invece, ha scoperto di recente quanto impegnarsi nel volontariato lo renda felice, non gli era capitato prima della messa alla prova, ma ora ne è molto grato. Occupa il tempo libero coinvolgendosi in varie attività come la distribuzione dell'invenduto ai mercati e gli orti collettivi, tra cui al Bunker.

Aiutare qualcuno che ne ha bisogno e sentire che sto facendo qualcosa di molto importante mi rende felice. Il mercato credo che sia ciò che più mi gratifica, quel grazie che anche se non te lo dicono lo senti nel cuore. Anche qui agli orti mi piace però, perché stai sempre all'aria aperta insieme ad altre persone e vedi che le cose intorno a te si trasformano, crescono, cambiano... e tu hai contribuito al processo (Pier 16/6/23).



Come Pier, anche altri svolgono periodi di volontariato obbligatorio e, lavorando insieme, emerge quanto la convivialità sia fonte di soddisfazione e benessere collettivo. Negli orti non solo si coltiva: si costruiscono sostegni, serre leggere e si imparano sempre nuove competenze grazie allo scambio di consigli ed esperienze tra tutti. Ci sono anche giovani che svolgono attività di servizio civile alternando diverse mansioni, come orti collettivi, doposcuola, e distribuzione dell'invenduto, a seconda dell'associazione scelta. Fiësca Verd, ancora giovane, non può assumere membri del servizio civile, tuttavia, la collaborazione con le altre associazioni compresenti crea un gruppo ampio ed eterogeneo. Laura, per esempio, ha deciso di fare servizio civile dopo un periodo di studio poco gratificante:

Non riuscivo più a studiare tutte le cose che non vanno e le ingiustizie, le crisi, le guerre e di come ciò che dovrebbe servire a evitarle non funziona. Mi sentivo solo impotente. Ora nelle attività che faccio ho gratificazione e, anche se non ho una percezione rosea del futuro, darmi da fare mi allontana dai pensieri negativi, mi fa star bene e sento che non spreco il mio tempo (Laura 12/06/23).

Nelle voci e i racconti di chi ho incontrato il tema della trasformazione emerge tra le righe: nei cambiamenti interiori, nelle abitudini e nel rapporto con il non-umano, in una città percepita più verde e inclusiva. È come se la città stessa mutasse forma, proprio come gli edifici abbandonati, che la vegetazione spontanea avvolge e ripopola. Il ritorno al verde promosso dagli orti urbani si traduce in azioni concrete che danno corpo alle retoriche di transizione e sostenibilità, offrendo vantaggi sensibili a livello individuale e collettivo.

Baraca: il quartiere di via Arquata

In una zona ben circoscritta di Torino, all'intersezione delle linee ferroviarie nel settore tra corso Dante e corso Bramante, c'era una piccola casa cantoniera con il suo giardinetto. L'area, abbandonata da tempo, mostrava i segni dell'incuria. Nel 2015 i volontari di Torino Spazio Pubblico e l'associazione Nuova Arquata hanno deciso di intervenire in quello spazio per sovvertirne le sorti. È così che le panchine sono state riparate, la vegetazione sfoltita e la casetta ripristinata.

Il quartiere di via Arquata risale al 1927, è composto da case popolari e per tanti anni abitarvi – in seguito alla crisi della città-fabbrica – è stato sinonimo di forte disagio sociale, anche perché si tratta di un'area non solo periferica, ma effettivamente il risultato di un'infelice intersezione di infrastrutture urbane: le due trincee ferroviarie e i due grandi corsi la rendono un'isola a sé. Se nel 1961



l'espansione della FIAT ha favorito l'immigrazione di 75.000 persone, per cui la città si è allargata attraverso nuovi alloggi per accogliere gli operai in massa, già nel 1980 la stessa FIAT ha licenziato 15.000 operai innescando, nella città-dopo-Ford, la grande transizione verso la terziarizzazione dei servizi. I quartieri operai si sono trasformati in zone segnate dalla precarietà, come nel caso di via Arquata: svuotatosi rapidamente e accogliendo la sofferenza degli "scartati", ha iniziato a deteriorarsi anche sul piano fisico. Gli abitanti sono dipesi da aiuti sociali come unico supporto dall'alto, che tuttavia non ha alleviato le profonde ferite morali causate dalla disoccupazione.

Solo nel 1998, in seguito a vari tentativi di coinvolgimento degli abitanti, via Arquata, candidata al concorso nazionale per i Contratti di Quartiere, ha ottenuto un finanziamento di 16 milioni di euro per la riqualificazione di spazi e edifici e 500.000 euro per interventi sociali. Dal 2000 – approvato il Contratto di quartiere con il quale si è inteso finanziare e dare il via ai lavori di ripristino e costruzione di spazi comuni e sociali – al 2007 è stata così oggetto di un grande progetto di ristrutturazione e ripristino che ha cercato di mettere al centro la comunità. Non sono poche le aree nella città metropolitana torinese a essere state trascurate negli anni e a richiedere ora interventi concreti e creativi, capaci non solo di proporre soluzioni appropriate nelle aree più critiche e complesse, ma anche di evitare approcci omologanti non calati nello specifico caso e contesto (D'Aniello 2023).

Grazie al Contratto di quartiere, l'ex bocciofila è stata convertita nell'area polivalente Baraca, gestita da diverse associazioni. Dal 2022, Fiësca Verd si è unita al progetto, collaborando per rigenerare l'area e, da settembre dello stesso anno, contribuendo a trasformarla in un luogo di aggregazione accogliente. "Qui non ci capiti per caso e ci vieni solo se devi" dice Luca (18/09/2023) per indicarmi i motivi del mio stupore. Il quartiere si raggiunge solo attraverso uno dei due cavalcavia, tra palazzi, uffici di multinazionali, fabbriche ricoperte di vegetazione, e altre grandi strutture. Nonostante il caotico assemblaggio architettonico, che fa da cornice al quartiere, all'interno l'atmosfera è tranquilla e il silenzio viene interrotto dallo sporadico sferragliamento dei treni. È un quartiere tutto pedonale abitato da circa 1500 persone, eppure, la prima volta che vi sono andata, una mattina grigia e fredda di ottobre, ho incontrato solo una colonia felina, e un paio di anziani a passeggiare. Dalla Baraca lo scenario è sorprendente: non ci sono case vicine, quindi il panorama si apre, rotaie, pali dell'elettricità e oltre palazzi e graffiti: un orto in un'atmosfera *underground*. All'interno ci sono la piccola casetta – dove si possono svolgere attività, ufficio delle varie associazioni che co-abitano il posto – un campo da basket, un pergolato, alberi, fioriere e strutture rialzate dove far crescere ortaggi, fiori e piante ornamentali. Nel settembre 2023 sono stati realizzati



i primi cassoni sancendo ufficialmente la nascita degli orti della Baraca e l'inizio del progetto Popoliamo i giardini con l'obiettivo di attivare percorsi di welfare di comunità e generativo, proponendo attività di manutenzione, cura e trasformazione di gruppo e restituire così al quartiere una dimensione sociale e aggregativa, di condivisione e supporto. Le superfici coltivabili sono state affittate in poco tempo senza difficoltà da piccoli gruppi o singoli e in programma c'è un ulteriore ampliamento. Le attività proposte da Baraca sono sia gratuite che a pagamento, l'orto collettivo è come sempre gratuito e aperto a tutte e tutti. Di recente è stata organizzata una festa di Halloween e per l'occasione sono stati organizzati giochi per bimbi, laboratori, musica e un rinfresco. L'affluenza è stata altissima con grande soddisfazione sia dei partecipanti sia delle associazioni organizzatrici. Lo spazio, rinnovato anche grazie alla cura che Fiësca Verd ha messo nel gestirne la componente verde, è ora pronto ad accogliere i suoi abitanti. È il contesto che ho frequentato meno degli altri e che sto conoscendo solo ora che il progetto orti è stato definitivamente avviato, sembrava il più vulnerabile dei tre, proprio anche per la sua posizione, ma si sta invece rivelando un luogo di rinascita e incontro nuovo e necessario proprio per questo. L'impegno è stato tanto, ma è riuscito ad arrivare al suo obiettivo perché, come mi disse un giorno Luca: "Se serve, funziona" (10/09/2023).

Conclusioni

Gli orti urbani di comunità non sono solo spazi di coltivazione, ma ecosistemi complessi in cui si intrecciano dinamiche sociali, ecologiche e materiali. Questa ricerca ha mostrato come tali spazi possano favorire nuove forme di partecipazione e attivare relazioni più simmetriche tra esseri umani e ambiente urbano. Attraverso l'analisi delle esperienze locali, emerge il potenziale degli orti non solo come strumenti di inclusione e mutualismo, ma anche come pratiche di resistenza capaci di trasformare la città attraverso alleanze multispecie.

L'esperienza di Fiësca Verd dimostra che gli orti possono diventare laboratori di trasformazione urbana, dove la cura per il territorio si traduce in nuove forme di convivenza e cittadinanza attiva. Tuttavia, la loro esistenza e il loro sviluppo dipendono dal riconoscimento istituzionale, dal sostegno economico e dalla volontà politica. Se le città vogliono realmente integrare queste pratiche nel proprio tessuto, non possono relegarle a esperienze marginali o di qualche sperimentatore coraggioso. Serve un ripensamento più ampio delle politiche alimentari e urbanistiche, affinché agroecologia e giustizia alimentare diventino parte strutturale della vita urbana e non solo iniziative dal basso.



Al tempo stesso, per essere trasformativi questi spazi devono restare accessibili e accoglienti per una pluralità di persone, indipendentemente dall'età e dal *background* socio-economico. Gli orti urbani non devono diventare riserve per chi è già sensibilizzato, ma luoghi vivi e aperti, capaci di generare incontri inattesi e nuove forme di relazione tra esseri umani, piante, suoli e altre presenze più-che-umane. La sfida, dunque, non è solo preservare gli orti, ma ripensare la città stessa come un tessuto poroso, permeabile a processi di cura e coesistenza.

Bibliografia

Augé, M.

1992 *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Éditions du Seuil, Paris.

Barad, K.

2007 *Meeting the Universe Halfway*, Duke University Press, Durham.

Barberis, E., Angelucci, A., Jepson, R., Kazepov, Y.

2017 *DIVERCITIES. Dealing with Urban Diversity – The case of Milan*, Utrecht University, Utrecht.

Battisti, L., Dansero, E., Di Gioia, A.

2021 Riqualificazione delle periferie dal passato industriale: il ruolo delle Nature-based Solutions a Torino, *Documenti geografici* 2, pp. 279-303.

Bauman, Z.

2002 *Modernità liquida*, Laterza, Roma.

Bazzini, D., Puttilli, M.G.

2008 *Il senso delle periferie. Un approccio relazionale alla rigenerazione urbana*, Elèuthera, Milano.

Belligni, S., Ravazzi, S.

2012 *La politica e la città*, il Mulino, Bologna.

Benjamin, W.

2007 *Infanzia Berlinese*, Einaudi, Torino.

Bindi, L.

2019 *Restare. Comunità locali, regimi patrimoniali e processi participativi*, in E. C. Garcia, F. Navarro Valverde (eds.), *Perspectives on Rural Development: Despoblación y transformaciones sociodemográficas de los territorios rurales: los casos de España, Italia y Francia*, Università del Salento, Lecce, pp. 273-292.



- Bladin, P., Lamotte, M.
1985 *Écologie des systèmes et aménagement: fondements théoriques et principes méthodologiques* in M. Lamotte (ed.), *Fondements rationnels de l'aménagement d'un territoire*, Masson, Paris, pp. 139-162.
- Bonato, L., Panero, F.
2022 *Vino e pane. Recupero di antichi saperi per comunità in fermento in area alpina e subalpina*, Associazione Culturale Antonella Salvatico – Centro Internazionale di Ricerca sui Beni Culturali, La Morra.
- Breda, N.
2003 Il fagiolo inscritto: Appaesamento, scrittura, domesticazione della biodiversità coltivata. *La Ricerca Folklorica*, 47, pp. 47-58.
- Capello, C.
2020 *Ai margini del lavoro*, Ombre Corte, Verona.
2020 L'etnografo e il narratore. *Filosofia*, 65, pp. 125-144, DOI: <https://doi.org/10.13135/2704-8195/5237>
- Capello, C., Semi, G.
2018 *Torino. Un profilo etnografico*, Meltemi, Milano.
- Castoldi, A.
2013 *Il flâneur. Viaggio al cuore della modernità*, Mondadori, Milano.
- Chester, E.T., Robson, B.J.
2013 Anthropogenic refuges for freshwater biodiversity: their ecological characteristics and management. *Biological Conservation*, 166, pp. 64-75.
- Clark, N.
2000 "Botanizing on the Asphalt"? The Complex Life of Cosmopolitan Bodies. *Body & Society*, 6 (3-4), pp.12-33.
- Clément, G.
2005 *Manifesto del terzo paesaggio*, Quodlibet, Macerata.
- Cogno, R., Grande, M., Rondinelli, C.
2023 *Gli ETS Piemontesi Come Sostegno Alle Fragilità Sociali*, Ires Piemonte, Torino.
- Coletta, F., Messina, M.
2024 Alleanze da rifare per un ambiente-in-crisi: prospettive relazionali per l'apicoltura, *Dialoghi Mediterranei*, n. 65, 1 gennaio, <http://www.istitutoeuroarabo.it/DM/alle-anze-da-rifare-per-un-ambiente-in-crisi-prospettive-relazionali-per-lapicoltura/> (consultato il 6/9/2024).
2025 Antropologia e permacultura: intrecci ermeneutici e simbiosi professionali, *Rivista Italiana di Antropologia Applicata*, n. I, giugno 2025, pp. 1-19.



D'Aniello, R.

2023 *100 Nuove abitazioni a Torino. Le trasformazioni residenziali emerse dal progetto «Immagini del cambiamento*, Tesi di Laurea in Pianificazione Territoriale, Urbanistica e Paesaggistico-ambientale, Politecnico di Torino.

De Certeau, M.

2001 *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.

De Landa, M.

1997 *A Thousand Years of Nonlinear History*, Swerve Editions, New York.

De Martino, E.

2022 *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino (ed. or. 1948).

Dematteis, G.

2011 *Montanari per scelta. Indizi di rinascita nella montagna piemontese*, Franco Angeli, Milano.

Descola, P.

2014 *Oltre natura e cultura*, SEID Editori, Firenze

2015 Humain, trop humain. *Esprit*, 12, pp. 8-22.

Iacovo, F.

2013 *Agricoltura sociale innovativa*, in F. Di Iacovo (a cura di), *Coltivare Salute: Agricoltura Sociale e Nuove Ipotesi Di Welfare*, Franco Angeli, Milano, pp. 21-36.

Giovannini, C.

2013 *Geografia urbana*, Mondadori, Milano.

Guigoni, A.

2013 Retroinnovazione. *AM – Antropologia Museale*, 34/36, pp 137-139.

Haraway, D.

2016 *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke Univ Press, Durham.

Herzfeld, M.

1997 *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*, Routledge

2003 *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli.

Ingold, T.

2000 *The Perception of the Environment, Essays on Livelihood, Dwelling and Skills*, Routledge, London.

2005 Epilogue: Towards a politics of dwelling. *Conservation and Society*, pp. 501-508.

2016 *Ecologia della cultura*, Meltemi, Milano.



Iovino, S.

2004 *Filosofie dell'ambiente*, Carocci, Roma.

Jansma, J.E., Visser, A.J.

2011 *Agromere: Integrating urban agriculture in the development of the city of Almere*, Almere.

Koensler, A., Meloni, P.

2019 *Antropologia dell'alimentazione. Produzione, consumo, movimenti sociali*, Carocci, Roma.

La Cecia, F.

2011 *Mente Locale*, Elèuthera, Milano.

Lakoff, A., Keck, F.

2013 Preface: Sentinel Devices, *Limn*, 1 (3), pp. 2-3.

Latour, B.

2009 *Non siamo mai stati moderni*, Eleuthera, Milano.

Leggero, R., Villa, M. (a cura di)

2022 *Nutrire le città italiane attraverso le pianure e le montagne. Il contributo delle scienze umane attraverso un approccio applicativo*, Aracne, Roma.

Lévi-Strauss, C.

1975 *Tristes Tropiques*, Atheneum, New York.

Mangiameli, G.

2017 Una salutare ambiguità. *Archivio di Etnografia*, 1-2, pp. 103-127.

Martellozzo, N.

2023 Semi di memoria e gerarchie di purezza. L'esperienza di Terre Altre nel recupero delle sementi antiche. *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, n. 1, giugno 2023, pp. 137-152

Mauriello, M.

2022 Tornare alla terra. Forme di neoruralismo come strategia di resistenza ed esercizio di sovranità alimentare. *L'Uomo*, XII, pp. 211-236.

Merchant, C.

1980 *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper & Row, San Francisco.

Monserrat, S., Jarvie, S., Svenning, J.C.

2019 Anthropocene refugia: integrating history and predictive modelling to assess the space available for biodiversity in a human-dominated world. *Philosophical Transactions of the Royal Society B*, 374 (1788), DOI: 20190219. <https://doi.org/10.1098/rstb.2019.0219>



Nardini, D.

2023 Orti, tempo libero e “comunità di nostalgia”: cibo ed economie informali nella Toscana di oggi. *Lares*, LXXXIX, 1, pp. 121-152.

Nahmias, P.

2017 *L'habiter citadin interrogé par l'agriculture urbaine*, Université Rennes 2, Tesi di Dottorato.

Panzini, F.

2021 *Coltivare la città. Storia sociale degli orti urbani nel XX secolo*, DeriveApprodi, Roma

Pérez-Vitoria, S.

2007 *Il ritorno dei contadini*, Jaca Book, Milano.

Pettenati, G., Toldo, A.

2018 *Il cibo tra azione locale e sistemi globali*, Franco Angeli, Milano.

Piasere, L.

2002 *L'etnografo imperfetto*, Laterza, Roma-Bari.

Plumwood, V.

1993 *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London.

Puig de la Bellacasa, M.

2014 Encountering bioinfrastructure: Ecological struggles and the sciences of soil. *Social Epistemology*, 28, pp. 26-40.

2019 Re-animating soils: Transforming human-soil affections through science, culture and community. *The Sociological Review Monographs* 2019, 67 (2), pp. 391-407.

Rautenberg, M., Micoud, A., Bérard, L., Marchenay, P. (eds).

2015 *Campagnes de tous nos désirs: Patrimoines et nouveaux usages sociaux*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

Sanjek, R.

2004 Going public: responsibilities and strategies in the aftermath of ethnography. *Human Organization*, 63 (4), pp. 444-456.

Schmoll, C., Semi, G.

2013 Shadow circuits: urban spaces and mobilities across the Mediterranean. *Identities*, 20 (4), pp. 377-392.

Spinelli, C.

2006 *Torino/Spina 3. La trasformazione di una parte di città tra intervento pubblico e costruzione di un mercato locale*, Tesi di Laurea magistrale in Architettura, Politecnico di Torino



Thom, R.

- 1984 *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, Einaudi, Torino.

Tsing, A.L.

- 2005 *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton.
2017 *A Threat to Holocene Resurgence Is a Threat to Livability in Brightman M., Lewis J., The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan, London.

Van Der Ploeg, J.D.

- 2009 *I nuovi contadini. Le campagne e le risposte alla globalizzazione*, Donzelli, Roma.

Vanolo, A.

- 2008 The image of the creative city. Some reflections on urban branding in Turin. *Cities*, 25 (6), pp. 370-382.
2015 The image of the creative city eight years later: Turin, urban branding and the economic crisis taboo. *Cities*, 46, pp. 1-7.

Vanolo, A., Santangelo, M.

- 2010 *Di capitale importanza*, Carocci, Roma.

Vertovec, S.

- 2007 Superdiversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), pp. 1024-1054.

Viveiros de Castro, E.

- 2019 *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove*, Quodlibet, Macerata.



Oltre la specie, dentro la relazione

Riflessioni etnografiche sulle relazioni multispecie in un rifugio per animali liberi

Beyond species, Within Relation

Ethnographic Reflections on Multispecies

Relations in a Sanctuary for Liberated Animals

Giulia Roti, Università degli studi di Siena

ORCID: 0009-0007-5253-6519; g.roti@student.unisi.it

Abstract: This paper explores how a farm animal sanctuary in Italy embodies emerging forms of new relational ontologies. Following a philosophical and political overview of antispeciesism – and its intersections with anthropological literature and historical transformations – the paper seeks to deepen our understanding of what it means to live and relate in an antispeciesist way. Fieldwork was carried out through both observation and participation in the sanctuary's daily practices, which are rooted in multispecies care and involve the reshaping and re-signification of spaces and knowledges concerning the human–animal relationship. The study offers a situated analysis of the ongoing processes of subjectivation within these spaces and reflects on how contemporary anthropological debates can engage with such practices to critically examine human–animal relations.

Keywords: Farm animal sanctuaries; Antispecism; Ontological relations; Multispecies care.

Introduzione

Il tentativo di ridefinire il rapporto tra umani e non umani nella costruzione della conoscenza non è frutto di una singola corrente, ma il risultato di un intreccio critico tra più traiettorie teoriche emerse negli ultimi decenni. Il pensiero postmoderno (con la sua critica alle metanarrazioni e alle opposizioni binarie) ha aperto lo spazio per una riconsiderazione radicale della relazione tra umano e non umano. La riflessione femminista e postumana – in particolare quella di Donna Haraway – ha spostato l'attenzione dalla separazione ontologica tra specie a un pensiero della co-esistenza simbiotica, della contaminazione e della *response-ability* (Haraway 2003; 2007) in-



troducendo la nozione di soggettività relazionale e situata. Parallelamente, la cosiddetta *svolta ontologica* ha reso centrale la questione della molteplicità dei mondi creati dai possibili modi di esistere (*worldlings*) portando alla luce l'insufficienza di una prospettiva naturalista unica per descrivere la varietà delle relazioni cosmologiche tra esseri viventi (Viveiros de Castro 2019; Descola 2005 [2021]; Blaser, de la Cadena 2018; Kohn 2013). All'interno di questo panorama che esplora la dimensione multispecie si delineano approcci differenti che, pur divergendo nei presupposti teorici, concorrono a decostruire l'eccezionalismo umano, aprendo lo spazio per una riconsiderazione radicale delle forme di coesistenza e una visione integrata di ciò che è il vivente (Ingold 2000).

Queste tensioni teoriche hanno preparato il terreno per l'emergere dell'etnografia multispecie, che ha portato ulteriori strumenti per problematizzare le forme di coabitazione tra esseri appartenenti a specie differenti, restituendo agency al non-umano e proponendo una lettura della conoscenza come pratica incorporata, situata e interspecie (Kirksey, Helmreich 2010; Haraway 2003; 2007).

L'approccio multispecie assume una chiara valenza politica: non si tratta soltanto di riconoscere l'alterità non umana, ma di costruire relazioni di corresponsabilità, che si oppongano alle logiche produttive e gerarchiche del pensiero neoliberista. Concentrarsi sui molteplici modi in cui si realizza il *divenire con* altri esseri viventi significa impegnarsi in una pratica al tempo stesso etica e politica, fondata sul riconoscimento degli spazi relazionali in cui prende forma una rivoluzione ontologica, che mette al centro la cura, la reciprocità e la co-costruzione di futuri condivisi. In questa cornice teorica, l'alterità animale assume un ruolo centrale, non più relegata a oggetto simbolico, risorsa economica o riflesso dell'umano, ma riconosciuta come presenza viva, agente e co-costitutiva nelle relazioni che plasmano i mondi condivisi.

Se in passato, nel contesto della contadinanza occidentale, il cosiddetto patto domestico permetteva di riconoscere legami co-costruiti nel tempo e di interpretare la domesticazione come un'alleanza fondata su logiche del dono, del sacrificio e del debito (Stépanoff 2024, pp. 387-401), oggi tale patto appare profondamente compromesso. L'avvento dell'agricoltura industriale e delle logiche estrattiviste dell'agribusiness – un insieme complesso e opaco di politiche, industrie e infrastrutture – ha infatti trasformato molti animali da soggetti di una relazione condivisa a oggetti di sfruttamento intensivo. La solidarietà multispecie, l'immaginario di una partecipazione multi-agente e la capacità di costruzione intersoggettiva dell'esperienza (Ivi, pp. 144-168) sono quasi impossibili da conciliare con la realtà rappre-



sentata dall'allevamento, al cui interno si trovano la maggior parte degli animali addomesticati.

Il presente contributo si propone, quindi, di interrogare criticamente la nostra relazione con gli animali addomesticati in un contesto segnato dal paradigma politico ed economico del neoliberismo, concentrandosi sulle forme relazionali interspecifiche alternative che prendono vita nei rifugi e nei santuari per animali liberi.

Quando parliamo di rifugi e santuari per animali liberi ci riferiamo a luoghi abitati da piccoli gruppi o collettivi antispecisti e specificamente dedicati alla cura e all'accudimento di animali sottratti ai circuiti della produzione e del consumo. Gli *animali liberi* di queste realtà sono animali usciti dalla classificazione DPA (destinati a produzione alimentare), sottratti dall'Asl stessa per maltrattamento o, come capita, liberati dagli allevamenti tramite l'azione di gruppi attivisti. In Italia molti rifugi e santuari per animali liberi fanno parte di una rete nata nel 2010, regolata da un manifesto volto a normativizzare queste strutture. Il rifugio al centro di questa ricerca non aderisce formalmente al manifesto, principalmente per ragioni legate alla concezione delle soggettività e alla definizione degli spazi. Considerare la rete come composta esclusivamente dai soggetti che hanno aderito sarebbe riduttivo: la solidarietà e il supporto reciproco tra rifugi vanno oltre ogni formalizzazione, contribuendo tutti a un'opposizione concreta al sistema allevamentario.

Il mio coinvolgimento si è sviluppato attraverso un'esperienza prolungata di volontariato, con permanenze di durata variabile – da alcuni giorni a diverse settimane – distribuite lungo un arco temporale di oltre un anno. Nel corso della ricerca sul campo, non sono state condotte interviste strutturate: la conoscenza è emersa attraverso la partecipazione quotidiana a momenti di confronto e dibattito con interlocutori profondamente coinvolti nel lavoro di cura, spesso affaticati dalla necessità di giustificare costantemente le proprie scelte. La posizione di volontaria da formare ha favorito una relazione dialogica fondata sull'impegno di lavoro condiviso, che ha reso possibile una co-produzione situata del sapere. Questa modalità di ricerca è il frutto di un adeguamento al contesto, all'interno del quale il sapere accademico veniva percepito come parte di un dispositivo di dominio antropocentrico: uno strumento storicamente utilizzato per giustificare la sperimentazione sugli animali nei laboratori e, più in generale, la soggiogazione sistemica delle altre specie attraverso il linguaggio della scienza e delle istituzioni.

In questo tempo e spazio, le soggettività umane e non mi hanno insegnato chi erano e, soprattutto, come relazionarmi a loro: un processo lento, fatto di apprendimento reciproco, presenza e ascolto emotivo, che ha continuamente messo in discussione le coordinate antropocentriche del mio comportamento.



Fratture nel logos antropocentrico: santuari e rifugi per animali liberi

Nella gran parte delle società occidentali, tutto ciò che non è umano rientra nella categoria delle “specie”, un concetto emblematico nelle filosofie contemporanee legate alla logica normativa ed etica dell’antropocentrismo forte che contraddistingue il contesto euro-americano (Callicott 1999). Il termine *specie* deriva da *specere*, ossia osservare, scrutare, e rimanda letteralmente all’idea che vedere significa anche pensare e attribuire senso (Haraway 2016, p.18). Non si tratta, quindi, solo di un sistema tassonomico, ma di un costrutto culturale che riflette un modo specifico di rapportarsi agli altri esseri viventi. Inoltre, se da un lato la distinzione in specie favorisce il riconoscimento di identità e peculiarità comportamentali (aprendo la strada a una responsabilità etica comunitaria situata), dall’altro assume la forma di una discriminazione che privilegia sistematicamente gli esseri umani a discapito del resto del vivente, giustificandone lo sfruttamento e la negazione degli interessi morali sulla base di criteri biologici arbitrari. Tale discriminazione viene problematizzata nel corso degli anni Settanta, culminando nella concettualizzazione dello *specismo*.¹ Peter Singer, con *Animal Liberation* (1975), introduce il termine nel dibattito filosofico internazionale, inaugurando l’antispecismo di prima generazione (Bertuzzi 2018). La questione animale viene affrontata da una prospettiva utilitarista, orientata alla riduzione della sofferenza e fondata sulla capacità di provare dolore come criterio di considerazione morale. Questa impostazione – pur rivoluzionaria all’epoca – non metteva realmente in discussione le strutture sociali ed economiche dello sfruttamento animale, mantenendo un approccio individualista e distante da una visione intersezionale delle oppressioni. Solo successivamente, con l’emergere dell’antispecismo di seconda generazione, il dominio sugli animali inizia a essere considerato non solo un errore morale, ma un effetto sistemico di poteri economici, culturali e simbolici. Questo ripensamento ha aperto al dialogo con prospettive postumaniste e critico-ecologiche, accomunate dal rifiuto del criterio di specie come fondamento etico e politico, e con il femminismo intersezionale, la teoria post-coloniale, l’ecologia radicale e le critiche al capitalismo neoliberale (Ivi, pp. 18-19). L’antispecismo è un progetto radicale di giustizia sociale, contro-egemonico e conflittuale, in rottura con l’animalismo tradizionale (allineato all’ordine vigente dei rapporti), che, oltre a rifiutare il dominio animale, costituisce un dispositivo simbolico ed emotivo,

¹ Il termine descrive la discriminazione sistematica fondata sull’appartenenza di specie, analoga a razzismo o sessismo (Ryder 1970).



articolando nuove soggettività politiche e forme di azione collettiva (Ivi, pp. 163-165). Questa prima ricerca di giustizia interspecifica richiede però il superamento della barriera artificiale tra umano e non-umano, in favore di un'etica più inclusiva e non antropocentrica (Andreozzi, Caffo 2012). In termini pratici, significa riconoscere che gli animali non umani possiedono capacità tali da renderli titolari di interessi e agency – come il desiderio di vivere liberi – e che tali interessi devono essere considerati nelle nostre scelte, anche rivedendo le pratiche relazionali derivate dalla gerarchia specista moderna.

L'antispecismo non sfida l'antropocentrismo solo teoricamente, ma si costruisce nei rapporti quotidiani, nei consumi, nei corpi, nelle alleanze e nei luoghi in cui si esperisce. Ne derivano risposte sociali situate, guidate da processi di risignificazione e messa in discussione delle strutture culturali, politiche ed economiche antropocentriche, che hanno portato alla creazione di rifugi e santuari antispecisti per animali liberi. In Italia, rifugi e santuari per animali liberi all'interno e fuori dalla rete si sono impegnati a normativizzare le loro strutture. Inizialmente classificati come "allevamenti", nonostante le pratiche non produttiviste e l'assenza di zootecnia, la loro battaglia per il riconoscimento giuridico mirava a modificare le norme vigenti sugli animali non d'affezione. Questa battaglia legislativa implicava, però, una sfida ancora più difficile: ridefinire concettualmente l'individuo animale fuori dalla semiosfera che lo identifica come prodotto, risorsa o scarto.

Un dato rilevante per comprendere questa necessità di ridefinizione emerge sicuramente dal fatto che l'interlocutore istituzionale principale di tutti i rifugi e santuari è il Ministero della Salute.² Dentro questo quadro legislativo d'interpretazione, nel quale i santuari sono costretti a operare, gli animali sono considerati principalmente in termini sanitari, legati alla sicurezza alimentare, e il loro benessere come esseri senzienti non è preso in causa. Dal 2012, questi spazi iniziano a chiedere che gli venissero concesse banche dati separate da quelle DPA, l'abolizione della marchiatura auricolare e la predisposizione di procedure veterinarie alternative alla veterinaria zootecnica. Nel corso degli anni, in attesa di un cambiamento normativo, molte pratiche sono state realizzate attraverso deroghe informali e strategie interne sviluppate autonomamente dai rifugi. Una svolta avviene con il Decreto 134 del 5/08/2022, in recepimento di un Regolamento europeo: viene istituita una banca dati alter-

² Che il principale interlocutore istituzionale dei rifugi sia il Ministero della Salute riflette un approccio medico-veterinario centrato sulle zoonosi, come evidenziato da Irus Braverman in *More than One Health: Humans, Animals, and the Environment Post COVID* (2022). Tale prospettiva riduce le relazioni interspecie alla trasmissione di malattie, privilegiando i rischi sanitari rispetto alle complesse interazioni reciproche tra specie.



nativa che riconosce le specificità dei santuari, permettendo di escludere gli animali dalla categoria DPA. Questo atto normativo apre una riflessione più ampia sul carattere non profit di queste strutture e sul loro significato nel panorama politico-sociale.

L'antispecismo politico contemporaneo, per come è declinato all'interno dei rifugi antispecisti, mira a delegittimare le strutture socioculturali e le pratiche materiali che sostengono lo specismo, perseguiendo un processo di emancipazione e differenziazione (Filippi 2012, pp. 200-201) che parte proprio dal far uscire l'animale dal sistema e creare una distinzione normativa (e ideologica) orientata alla ridefinizione della pratica e delle soggettività coinvolte (Boni 2006). Inoltre, dal punto di vista territoriale i rifugi si insediano spesso in ex-spazi produttivi – allevamenti, parchi, riserve – e si strutturano come Onlus, sostenendosi con attività formative e culturali. In questo modo, si appropriano degli strumenti e dei luoghi della produzione intensiva sottraendogli lo spazio materiale d'esistenza, oltre che quello simbolico, rinascendo sulle rovine capitaliste (Tsing 2021). Questi spazi riarticolano, quindi, molteplici piani della significazione con la volontà di sovvertire le norme legate a questa convivenza.

L'interesse di questa ricerca era, dunque, esplorare come si realizzano ed esprimono proprio queste pratiche legate alla relazionalità antispecista dentro un rifugio e come si restituisce, formalmente e informalmente, l'agency all'individuo animale. La presente riflessione è il risultato di una ricerca etnografica condotta all'interno di un Rifugio per Animali Liberi, situato in Toscana, su quale stravolgimento epistemico si realizzi all'interno di questi particolari spazi del movimento antispecista e come questa forma di *relatedness* (Carsten 2000) sia parte di un potenziale cambiamento della relazionalità con il non umano che si situa fuori dal paradigma antropocentrico occidentale.

Quale animalità dentro i rifugi antispecisti?

Un efficace punto di partenza per comprendere meglio la prospettiva interna ai Rifugi è il Manifesto della Rete dei Santuari e dei Rifugi, reperibile sul sito AnimaliLiberi.org. Nel Manifesto i rifugi sono infatti definiti come:

un luogo di accoglienza per animali ex-da reddito in cerca di una casa, che nasce quindi in risposta ad una emergenza. Si trovano infatti rifugiati all'interno della struttura generalmente cavalli, asini, mucche, maiali, capre, pecore, galline, anatre e tutte le altre specie che l'uomo ha creato e selezionato per un proprio obiettivo, un proprio utilizzo, peggiorando sempre la loro qualità di vita, oltre che privandoli della libertà.



Fin dalle prime righe, i rifugi e santuari per animali liberi si presentano come spazi di controcultura che risemantizzano l'individuo animale, in cui si pratica una critica dell'antropocentrismo colpevole di aver condotto la terra alla situazione emergenziale. Nelle rappresentazioni di chi li anima, i rifugi e santuari per animali liberi offrono spazi di riflessione sul destino della storia umana, mettendo in discussione il dominio antropocentrico che assegna valore e risorse solo agli esseri umani. La liberazione delle soggettività animali da questo dominio, nella pratica antispecista dei rifugi, coincide con la costruzione dell'individualità animale stessa. Le individualità *liberate* nei rifugi diventano soggetti capaci di creare un proprio percorso, ospiti (definizione del manifesto) all'interno di enclave critiche rispetto al contesto simbolico e materiale del consumo animale, cioè gran parte del mondo globalizzato.

Questi animali sono classificati, come avevo già accennato, sia dal sistema interno ai santuari sia da quello esterno, come non DPA. Sono, ironicamente, identificati attraverso la stessa logica classificatoria che, pur volendo proteggerli, li vincola a una condizione paradossale: esclusi dal ciclo produttivo ma comunque inscritti in un sistema che continua a definirli in base alla loro (non) destinazione alimentare. Una classificazione che, pur garantendo loro la salvezza, li costringe dentro i confini del rifugio, senza una reale prospettiva di uscita da un regime di eccezione permanente. O così sembrerebbe a primo acchito, poiché nella realtà la lotta per la costruzione di soggettività libere all'interno di questi spazi avviene anche tramite istanze rivolte all'esterno proprio come dimostra il tentativo di ottenere una regolamentazione legislativa separata dagli allevamenti.

Nei rifugi la risemantizzazione della storia prende una piega inclusiva di tutte le realtà circostanti, talvolta persino animale-centrica, che sostiene (inconsapevolmente) la divisione. Nella Carta dei Valori della Rete dei Rifugi e Santuari italiani, all'articolo II si legge: “[...] Grandi recinti con poche divisioni, solo quando sono strettamente necessarie”.³ In antitesi alla strutturazione dei canonicci allevamenti, che prevede gabbie distinte, gli spazi dei rifugi prevederebbero (uso il condizionale perché le realtà sul territorio differiscono molto nella gestione, anche in relazione alle costrizioni spaziali) aperture e relazioni che rimandano a un ambiente vissuto cooperativamente tra forme di vita differenti per “natura”. A questo proposito, infatti, si propone anche una visione propria di ciò che è “naturale” dell’essere animale e, per prevenire lo “snaturamento”, il metodo da adottare per tutte le associazioni della rete è la sterilizzazione. L’articolo IV cita:

³ Estratto ripreso dal sito www.animaliliberi.org, consultabile alla sezione Carta dei Valori (consultato il 12/12/2024).



Le nascite devono essere assolutamente bloccate. L'obiettivo principe di tutti è che un giorno i santuari possano non esistere più e tutti gli animali, compreso l'uomo, possano ritrovare la loro collocazione nell'ecosistema naturale. Far riprodurre gli ospiti dei santuari toglierebbe spazi preziosi per altri soggetti esterni in difficoltà, inoltre l'aumento del numero degli animali ospitati potrebbe causare non pochi problemi di gestione. L'addomesticamento ha creato molto spesso animali con gravi problemi psico-fisici e per loro rispetto deve essere posto un rimedio, evitando nascite consapevolmente sofferenti.⁴

In questo estratto, la dipendenza generata dalla domesticazione è letta come un progetto di selezione genetica adattato su misura alle esigenze umane e che non ricerca in questo processo nessuna relazione di mutuale utilità. L'ibridazione e la selezione sono pratiche della zootecnia moderna che i santuari contrastano, contribuendo al concepimento dell'idea di una "natura" originaria dell'animale che è stata danneggiata dall'uomo. A conferma di ciò, anche la frase successiva dell'articolo: "Ogni animale selvatico è frutto di un'evoluzione naturale, ed è lì che dobbiamo tutelare e difendere la riproduzione". Tale enunciazione, a sostegno di una fantomatica originarietà naturale, si presenta in contrasto con una narrazione della relazione come *becoming with* (Haraway 2007) e rischia di produrre una nuova separazione – su principi patocentrici – che limita i ruoli attivi nella sfera di socialità condivisa con gli esseri umani (Mancuso 2021) e nell'ambiente. È evidente, d'altra parte, come la relazione con gli animali da allevamento abbia inciso profondamente sul nostro impatto ecologico: la presenza di miliardi di questi animali prevede la costruzione di spazi tramite deforestazione e conseguente diminuzione della fauna selvatica. Seppur fallace e problematico, il tentativo di salvaguardare la "natura" degli animali selvatici come quello descritto nel manifesto partecipa alla messa in discussione di un ordine antropocentrico. La questione urgente è, infatti, interrogarsi su chi sono questi animali, su come e quanto la nostra disposizione dei loro corpi li ha cambiati, plasmati in mezzi di produzione/riproduzione e merci, e sottratti da quella dimensione condivisa, portando avanti una riflessione che metta in risalto l'interspecificità di tutto l'esistente. Il riconoscimento di una giustizia ecologica e sociale interspecie impone all'essere umano un maggiore grado di responsabilità verso l'ambiente da cui dipende, intrecciando l'esigenza di ridefinire l'animale con quella di decentrare l'uomo dalla sua posizione egemonica e riflettere sulle conseguenze antropiche del suo operato.

Il tentativo pratico e quotidiano dei rifugi è proprio questo in parte, conoscere gli individui animali fatti uscire dalla condizione di sfruttati invisibili, di oggetti

⁴ *Ibid.*



passivi e prodotti antropici. Ciò può avvenire solo tramite la costruzione di una relazionalità che reinserisce l'animale nell'agency significativa, aspirando a un'orizzontalità nella cooperazione con l'alterità. I Rifugi sono quindi alla ricerca di un ordine del mondo funzionale alla costruzione di queste nuove relazioni, oltre che alla scoperta di una rinnovata *animalità*. La complessità di questo intento si riflette proprio nella quotidianità di queste relazioni che aggiustano e adeguano le pratiche, gli spazi e i tempi condivisi con la fluidità necessaria a quello che è l'inizio di un percorso di acquisizione e produzione di conoscenza situata.

Conoscere l'altro animale

Gli spazi di cui andrò a parlare, ai quali ho avuto accesso in qualità di osservatore e oggettivatore partecipante, sono stati per me luoghi di esperienza vissuta e condivisa. È proprio dall'immersione quotidiana nella vita del rifugio, dal contatto diretto con le pratiche e le relazioni che lo animano, che è maturato il senso della pratica (Bourdieu 2005).

Ho trascorso all'interno di un rifugio, situato in Toscana, un periodo da volontaria con permanenze di durata variabile – da alcuni giorni a diverse settimane – distribuite nell'arco di oltre un anno. Le soggettività, umane e non, hanno dovuto insegnarmi chi erano ma soprattutto come relazionarmi a loro, cosa li feriva e cosa li poteva aiutare, come parlare e come agire. Ho dovuto imparare a muovermi su un nuovo piano del rispetto per valori relazionali in cui mi ero, forzatamente, inserita. Mi sono trovata ad affrontare il mio stesso *antropodiniego* (D'Orsi 2021, p. 11) e non ci è voluto molto, dopo aver cominciato a stare a contatto con gli animali (contatto a cui non ho avuto accesso immediatamente, ma dopo diverse visite di familiarizzazione reciproca), perché si manifestasse una dissonanza cognitiva in me. Dal primo giorno che ero andata a fare un sopralluogo, i sensi di colpa derivati dall'ascolto dei racconti sui vissuti di sfruttamento degli animali presenti e una curiosità trasformativa mi hanno subito fatto pensare che cambiare alimentazione avrebbe aiutato a comprendere meglio, ma non finì lì. Questa percezione di dissonanza era sollecitata da frasi, spesso non rivolte alla mia persona, ma anche manifesti, disegni, volantini, immagini di ogni tipo che tappezzavano lo spazio del rifugio.

Conoscevo almeno alcune delle lotte di cui parlavano, le storie di resistenza raccontate, ma non ne avevo mai vissuta una così intensamente quanto loro. Lo comprendo anche quando, durante la nostra prima visita, Ale – un bambino di circa nove anni, figlio di una volontaria abituale del Rifugio – commenta la situazione dei bovini dell'industria del latte con un'esclamazione “la Parmalat è il demonio”. Ad un certo punto del percorso l'antropologia non mi sembrava



più il sapere radicale della decostruzione, mi parve di averla idealizzata e depoliticizzata e che, dall'esterno, fosse interpretata come un forte dispositivo di potere antropocentrico. Necessitavo più che mai un confronto con la diversità di percorsi dei miei interlocutori, soprattutto per capire chi fossero esattamente i miei interlocutori, se sarei stata capace di integrare la componente multispecie nel lavoro di ricerca. Diventare volontaria è stato un atto trasformativo e plasmante del percorso etnografico, non solo per la partecipazione e l'accesso a pratiche e spazi che questo ruolo favorisce, ma anche per inserirmi in un campo di relazioni inesplorate su molteplici livelli, anche quello epistemologico.

Il Rifugio è gestito da una coppia, che abitava accanto a quello spazio ben prima di renderlo un rifugio per animali liberi ma che già al tempo erano sia vegani che antispecisti. Lei, alla quale mi rivolgerò d'ora in poi con l'abbreviazione D., si definisce come attivista transfemminista e antispecista. Nella libreria del rifugio trovo testi come *Sexual Politics of Meat* di Carol J. Adams, un'edizione speciale per il 50° anniversario della prima uscita, il *Manifesto Queer Vegan* di Rasmus R. Simonsen, libri su libri di Paul B. Preciado, oltre che gli scritti canonici degli anni Settanta, a dimostrazione di una profonda convinzione che lo sfruttamento e l'oppressione abbiano un'origine comune. D. non potrebbe definirsi antispecista senza menzionare il transfemminismo. Si impegna nel creare eventi che comprendono la partecipazione di collettive legate al transfemminismo, alla lotta indigena contro l'espropriazione terriera e alla resistenza anarchica. Per D. nessuna di queste lotte può funzionare da sola, l'intersezionalità che esprime con le sue scelte (che si realizzano nello spazio multispecie del rifugio e che lo plasmano, inevitabilmente) aspira alla convergenza di queste istanze. Ma l'apertura del Rifugio, per D., è stata tutt'altro che una scelta dettata dal desiderio di realizzare un posto di convergenza: “Il rifugio nasce come una necessità per fermare una macchina di sterminio, per non far riaprire l'allevamento intensivo, era una scelta obbligata per me... se non fossimo rimasti noi sarebbe tornato Amadori”.

Durante la cena del nostro primo incontro, che includeva una visita guidata al rifugio, D. mi racconta che lo spazio in cui oggi si trova la struttura che ospita il Rifugio era in origine un ex allevamento intensivo di tacchini, destinato alla produzione per Amadori, con forniture per Coop e, secondo lei, anche McDonald's. Il terreno non apparteneva agli allevatori delle tacchine, ma era di proprietà di un uomo della zona, che lo dava in gestione per le attività di allevamento. Ogni tre mesi, circa 40.000 tacchini venivano allevate e macellate. Dopo un lungo periodo di riflessione e raccolta di informazioni, lei e il compagno, ormai vegani da anni e militanti negli ambienti anarchici, decidono di intervenire ed entrare nel capannone, dal quale prelevano due tacchini che portano con sé nel casale adiacente, dove vivevano. Una volta liberate, iniziarono a prendersene cura: vennero alimentate in modo adeguato, mi dicono, e



lasciate libere di muoversi. Nel giro di due mesi, il cambiamento fu reso evidente e documentato: online vennero pubblicate immagini che confrontavano lo stato iniziale delle due tacchini con quello successivo. All'arrivo erano anemiche, quasi completamente prive di piumaggio, conseguenza delle condizioni estreme in cui vivevano – al chiuso, sotto ventilazione forzata e luci artificiali attive 24 ore su 24, nutriti attraverso sistemi automatizzati.

In seguito, anche grazie alla pressione esercitata dagli attivisti e da cittadini del territorio, l'ASL intervenne e chiuse temporaneamente lo stabilimento. Fu a quel punto che decisero di occuparlo, iniziativa che durò circa un anno. L'occupazione si concluse quando il proprietario accettò di affittare loro il terreno. Le due tacchine salvate, chiamate Gina e Lisa, rimasero le uniche sopravvissute di tutto l'allevamento Amadori.

Questa storia così densa di implicazioni etiche, politiche e affettive, ha costituito in parte il contesto vivo e trasformativo in cui si è radicata la mia esperienza. Se è vero che il partner non precede l'incontro (Haraway 2006, p. 4), gli animali che ho conosciuto al Rifugio non li avevo mai visti prima d'allora perché per me erano sempre esistiti in altre forme. Quali forme e quale narrazione dell'animale, quindi, guidava la mia percezione e il mio immaginario all'inizio di questo percorso? Per parlarne utilizzerò una storia, la storia di un pollo nudo.

Un mio amico, insegnante delle elementari, pone sempre questa domanda ai suoi studenti: ‘chi ha visto un pollo nudo?’ E loro alzano tutti la mano. Il pollo nudo è quello del supermercato. Lo vedono solo così il pollo la maggior parte dei bambini. Nel loro immaginario non esiste il pollo vivo e quindi vestito, tutti hanno visto il pollo nudo. (Eleonora, diario di campo, 21 marzo 2023)

Attraverso le parole di Eleonora, la conoscenza moderna del pollo passa direttamente per la reificazione, è ormai abbandonata l'immagine della fattoria sui verdi colli, per apparire nella sua forma più visibilizzata: il pollo del supermercato, in forma di coscia, petto, ali e zampe ma senza piume. La relazione di conoscenza dell'animale è data, oggi, dalla naturalizzazione della sua esistenza come prodotto di consumo, dimostrando come gli oggetti epistemici (quali le relazioni) siano inseparabili dal processo di costruzione della conoscenza (Strathern 2018, p. 25). Il passo necessario è quello di comprendere le relazioni non come semplici intermediari fra entità distinte che rimangono intatte anche al momento del contatto ma, invece, come entità uniche, costruttrici di persone e individui. Lo dimostra “la svolta dell'antropologia interspecie come istanza mirata” (Strathern 2020, p. 173) che evidenzia una crescente consapevolezza della nostra immersione nelle connessioni interspecifiche e del loro impatto sulle relazioni che si situano lungo il continuum natura-cultura.



Spazi relazionali, fisici e simbolici

Il contatto con gli individui umani e non umani ha modellato il mio approccio durante quello che è stato un percorso di acquisizione di senso reso possibile dall'esperienza come volontaria nella gestione quotidiana degli spazi abitati del Rifugio, ed è proprio tramite questa relazione che ho co-costruito le conoscenze all'interno dello spazio che ho osservato. Questo particolare apprendimento multispecie (Nadal, Peers 2022, pp. 7-13) comportava differenti incarichi a diretto contatto con gli ospiti animali e implicava l'incorporazione di una nuova prossemica spaziale e individuale. Per arrivare al dunque, alla terza volta che li incontro vengo iniziata alla cura degli animali. Arrivo al rifugio, nell'ottobre 2022, la sera prima rispetto a quando è previsto il mio primo turno e alle 7 del mattino mi alzo per fare colazione. Biscotti, chiaramente vegani, e caffè. Poco dopo arriva D, fumiamo e si parte.

Gli spazi di cura del rifugio riflettono ancora molto del loro utilizzo passato: sui soffitti altissimi sono ancora appese le luci al neon, adesso spente e impolverate; i ganci nelle antacamere dei capannoni, ormai arrugginiti, sono ancora visibili. I capannoni sono quasi al buio, le finestre servivano a poco durante l'allevamento e, per questo, sono così piccole da costringere a lavorare in una condizione permanente di semi-buio. Non sono più spazi dove si svolge la vita quotidiana dell'animale ma stallaggi, dove dormire al sicuro prima di uscire.

Il giro consiste in passaggi precisi, modificabili solo in situazioni di necessità particolare, e prevede un itinerario ben scandito che consiste in una sequenza organizzata di operazioni: distribuzione del fieno e della crusca ai diversi animali secondo capanno e tipo di alimento; apertura di recinti e capanni; supervisione della somministrazione del cibo (per controllare che mangino tutti o che non ci sia prevaricazione); pulizia e raccolta dei rifiuti organici nei luoghi di stoccaggio; infine, rifornimento finale e sanificazione degli strumenti di lavoro.

Ai gesti quasi automatici guidati da esigenze pratiche si affiancano tecniche corporee e di visualizzazione degli spazi, difficili da acquisire senza una relazione continuativa e ciclica con l'ambiente e la vita che li inabita. Senza esperienza gli spazi appaiono immensi e i compiti base, come pulire o sistemare il fieno, restano caotici. Prestare attenzione a odori e consistenze – riconoscere una balla di fieno ammuffita o rifiuti organici atipici – costituisce un atto di cura interspecifica e favorisce interpretazioni specie-specifiche di situazioni e comportamenti (Posderek 2000, p. 146).

Ad esempio, ogni capannone richiede un minimo di 30 minuti per le operazioni di pulizia. Quello delle capre però richiede almeno un'ora, perché le



capre producono palline fecali che vanno raccolte in un mucchio prima di poter essere spalate e caricate. Le tecniche del corpo da acquisire e perfezionare, affinché si velocizzino i tempi del lavoro di cura dello spazio e degli animali, sono molteplici: la presa della pala; la visualizzazione e il posizionamento della giusta quantità di cumuli di fieno, in termini di larghezza e lunghezza; la raccolta e il sollevamento della forca col fieno; il posizionamento del carretto per l'entrata dalle porte. Sono tutte tecniche escogitate al fine di migliorare la performance della gestione della cura, tenendo a mente il benessere animale. Le feci si ripuliscono ogni giorno, il fieno deve avere sempre gli stessi cumuli posizionati in modi e punti strategici per evitare conflittualità tra individui e garantire abbastanza nutrimento per tutti, rispettando esigenze particolari di alcuni. Tramite questa attenzione si contribuisce a costruire una realtà nella quale gli individui animali vengono considerati non come un gruppo eterogeneo, ma come una comunità dalle differenti esigenze. Un altro esempio tratto dall'osservazione delle relazioni nel rifugio può tornare utile per comprendere l'importanza della gestione degli spazi di cura. Durante il secondo giorno di esperienza da volontaria ho infatti "scoperto" perché i recinti nei quali si trovano, rispettivamente, due asini e due bufali devono essere aperti a giorni alterni. Quel mattino mi avviavo da solo ad aprire la recinzione, e dopo aver aperto i bufali del primo appezzamento recintato mi stavo dirigendo verso il secondo, avendo scordato che l'apertura di entrambi non dovesse mai avvenire in contemporanea – informazione che mi era stata data il giorno prima. In quell'occasione, D. mi fermò in tempo: "non puoi aprirli ormai, altrimenti si ammazzano con Marcel". Le chiesi in che senso "si ammazzano" e mi rispose che "non lo so perché ma Lucifer non può sopportare Marcel, ogni volta va a mordergli la coda. Non c'è possibilità di convivenza". Ridacchiò, e ridacchiai anch'io, tra curiosità e stupore per questa relazione dalle motivazioni poco chiare. In un certo senso i loro desideri di relazionarsi o di non relazionarsi riescono a modellare gli spazi di gestione del rifugio, facendo emergere la dimensione multi-agente nella produzione di limiti, confini e narrazioni. Gli animali, al Rifugio, sono considerati individui con ruoli specifici e partecipano a una logica di interdipendenza, svolgendo compiti simbolici e materiali; come mi spiegava riguardo alla distribuzione del fieno sulle zone secche, "così loro la fanno sulle zone secche e il campo si concima e torna fertile, non smette di crescere".

I lavori di cura generano sensazioni e movimenti inusuali: si incorpora l'ambiente, le distanze e le esigenze dell'animale, regolando automaticamente il comportamento nel rispetto della sua soggettività, anche quando parzialmente incomprendibile. Lo dimostra anche la storia di un caprone di nome Skywalker, la cui storia ho annotato sul mio diario di campo:



29 marzo 2023. Oggi D. mi ha raccontato che è successa una cosa bruttissima. All'inizio ha esitato a dirmelo, parlava della morte di Faustino⁵ insieme ad Eleonora e diceva cose tipo "noi pensiamo che sia stato quello, il giorno dopo lo abbiamo trovato in terra nella stalla". Le ho chiesto che è successo a Faustino e a bassa voce mi ha detto "Eh... Skywalker lo ha ucciso. Probabilmente lo ha tirato su con le corna e lo ha buttato a terra... ora aspettiamo l'autopsia" ed Eleonora aggiunge "Quindi adesso è in punizione". Chiedo a D. in che senso sia in punizione e mi dice "Ora è nel recinto che sta in mezzo al terzo e quarto capanno, da solo. Così evitiamo che ferisca altrœ. D'altronde lui è così".

Quando D. dice che Skywalker "è così" sottintende due dimensioni: lui è un caprone e quindi, di natura, territoriale e che lui, come *individuo*, è irascibile. L'individualità si forma in un continuum co-evolutivo con gli ambienti sociali e biologici che la generano e la plasmano; perciò, va sempre osservata nel network di relazioni in cui si inserisce, indagando quella che Kohn (2008, p. 7) chiama "ecologia del sé". Ogni tentativo di conoscere l'altro si costruisce attraverso mediazioni culturali e normative che rispondono a specifici orizzonti di senso e la conoscenza che deriva da questo processo non è mai neutra: è orientata, proiettiva e spesso finalizzata alla gestione dell'alterità. In quest'ottica, percezioni e significati non si unificano in un'unica ecologia o natura dei soggetti, ma danno forma a molteplici mondi, ciascuno composto da *nature in divenire* (Ingold 2024). Applicare questo sguardo a Skywalker significa riconoscere la complessità della sua soggettività composita: relazionale e singolare, sociale e "naturale". È proprio per rispetto di questa natura polifonica (Daston 2024, pp. 82-83) che si è reso necessario proteggerlo da contesti in cui la sua presenza avrebbe potuto generare tensioni o scontri, affermando così una forma di cura che passa anche per il contenimento.

All'inizio mi sembrò un'incarcerazione, uno strumento di controllo antropomorfizzante che presupponeva che Skywalker fosse in grado di capire e pentirsi. Più tardi ho rielaborato la mia lettura del fatto: Eleonora sbagliava a definirla una punizione, la reclusione di Skywalker era diretta anche a donargli uno spazio proprio di cui, evidentemente, aveva bisogno (a sostegno di una consapevolezza agentiva dell'animale). A Skywalker non era stato sottratto alcun diritto, perché si sarebbe cercato di reintegrarlo per ragioni pratiche e perché è stata trovata una soluzione che rispettasse le sue esigenze e quelle della comunità. Nel rifugio le soggettività curanti seguono un'etica relazionale basata su una pluralità di principi, anche contrastanti, generati in modo comunitario (Callicot 1999, pp. 1-24) e che si producono tramite la "embodied experience

⁵ Nome della pecora deceduta.



of everyday entanglement in relations of care, attention, and subjection” (Govindarajan 2015, p. 505). Si produce allo stesso tempo l’individuo animale e il rapporto di ascolto che permette di imparare ad avere coscienza della propria e altrui materialità corporea e delle esigenze che questa comporta. Le relazioni interne al Rifugio non sono facili da gestire: rapportarsi ad altri è un’azione complessa che comporta riflessività e *attentiveness*, come forma di cura che stravolge la conoscenza relazionale e trova le sue risorse nella responsabilità condivisa della vita comunitaria quotidiana (Kohn 2013).

Di altri affetti: la cura come pratica di liberazione

Su quali principi, secondo quali logiche e come si costruiscono queste relazioni diventa più chiaro un giorno di dicembre, 2022, quando al mattino mentre aspettavamo altri volontari per il giro delle stalle, intravidi D. spulciare il telefono con particolare attenzione. Le chiesi curiosa cosa stesse leggendo, e rispose: “*Ruminantia*, una rivista per allevatori. Devi sapere come fanno le cose per poterle contestare e trovare nuovi mezzi. In qualche modo è tenere il nemico vicino per osservarlo. E pensa che queste sono le mie letture a letto, quasi ogni mattina”.

Sulla rivista, quel giorno, l’articolo⁶ che aveva attratto l’attenzione di D era sullo svezzamento dei vitelli e il parere dell’EFSA (autorità europea per la sicurezza alimentare) sulle pratiche odierne. Parafrasando l’articolo, mi spiega che

Li svezzano al massimo a otto settimane: alla nascita il quantitativo di cibo sono tre biberon, a due settimane sono due biberon, del mangime e del foraggio, da quel punto in poi cominci a sottrarre il latte e aumentare il foraggio per arrivare a dare solo quello. Ed hanno fatto questa ricerca basandosi su tre parametri, in pratica: il benessere dei vitelli allevati per carne bianca, guardando spazi e stabulazione in gruppo, apporto di ferro e fibre, poi il benessere e i rischi associati al contatto limitato vacca-vitello e l’uso di *animal based measures* per calcolare il livello di benessere in allevamento. Che poi vorrei vedere in che senso e quali *misure basate sull’animale* considerando che, secondo loro, basta che stiano un giorno solo con la madre per stare bene.

D. parla con ironia, ma nel discorso affiora una punta di rabbia, che si chiude in un lungo, sommesso sospiro. Col tempo ho capito che questa stanchezza, che inizialmente attribuivo al lavoro di raccolta di informazioni, alla selezione delle

⁶ <https://archivio2023-2024.ruminantia.it/benessere-dei-vitelli-ecco-latteso-parere-dellefsa/> (consultato il: 12/12/24)



risorse per la sopravvivenza del rifugio, ha radici più profonde. Deriva dalla volontà di D. di esporsi quotidianamente a letture e contenuti modellati da un linguaggio che lei stessa definisce “carnista”,⁷ che racconta e rappresenta come oggetti di produzione/consumo quelli che per lei sono potenziali fratelli, nipoti, amici. Queste letture, riappropriazioni del sapere dirette a delegittimare l’ordine stabilito, significano per D.: “Studiare come lo fanno e fare il contrario!”. La conoscenza etologica dentro i rifugi antispecisti è in uno stato di continua evoluzione, fatta di pratiche in progressivo aggiustamento e mossa dall’affettività oltre che dall’obiettivo della liberazione. Alcune volte sembra che la liberazione passi proprio tramite l’affetto o, meglio, la capacità (riconosciuta) di legare emotivamente tra umani e non umani. In occasione di un ulteriore decesso, quello della pecora Sandrina, ebbi modo di assistere alla chiamata d’obbligo al veterinario ASL per la predisposizione dell’autopsia. La procedura è obbligatoria, ogni ospite del rifugio in caso di morte deve subire un’autopsia se la causa non è certa, sempre come misura cautelare per rilevare eventuali malattie contagiose. La morte di Sandrina aveva colpito D. nel profondo, soprattutto per la giovane età della pecora, ma era come se lo aspettasse: mentre torniamo al rifugio in macchina, dopo la spesa, la vedo scuotere la testa. Aspetto un momento prima di chiederle cosa ci sia dietro quel gesto di disappunto, seguito da lacrime che sembrano segnare una sconfitta.

D. mi dice che

Era troppo piccola, di statura. Era facile anche che le altre le passassero sopra. Comunque, sono troppi a morire, sempre e continuamente... e sempre per le stesse cose, polmonite, organi troppo piccoli, malformazioni. Tutte conseguenze del loro passato, di chi li sfruttava e di chi li ha fatti nascere così per essere velocemente trasformati in prodotti. Quasi nessuno di loro sta bene, è un animale sano. Sono ibridi malati... sto pensando di stilare un report su tutte le nostre morti, capire quali sono le incidenze.

Quando le chiedo cosa ne avrebbe fatto del report capisco che aveva già la risposta pronta: “voglio far vedere quanto soffrono, che nessuno muore di vecchiaia”. Arrivate al rifugio D. deve fare la chiamata di protocollo, si sistema nel cuginotto mentre io mi rintanzo nel salone accanto cercando di essere una presenza quasi invisibile. Sento che risponde pochi minuti dopo, parla con la segreteria

⁷ Il termine carnismo, coniato dalla psicologa sociale Melanie Joy, descrive l’ideologia invisibile che legittima e normalizza il consumo di carne in contesti culturali specifici, presentandolo come naturale, necessario e normale. In *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows* (2010), Joy evidenzia come il carnismo non sia una semplice preferenza alimentare, ma un sistema culturale e istituzionalizzato che seleziona alcune specie come commestibili, ne invisibilizza la sofferenza e rafforza una gerarchia tra esseri viventi.



di una clinica veterinaria di Perugia, una delle più vicine (due ore di distanza) che eseguono autopsie. La conversazione, che sento parzialmente solo tramite la voce di D., va così:

“Si, la pecora è morta stamattina... eh l’abbiamo trovata nella stalla sdraiata... No mi scusi in che senso la testa?... e io dovrei tagliargliela e portarvela?... No, scusi ma lei ha un cane o un gatto?... Beh, non credo che gli mozzerebbe la testa per portarli a fare un’autopsia; quindi, io la porto intera Sandrina... No ma io preferisco così grazie. Oggi in giornata va bene?

D. è visibilmente alterata quando la conversazione si conclude, e non ha tempo per rifletterci più di tanto perché qualcuno deve partire e portare Sandrina. Si avvicina più tardi, all’ora di cena, dopo le chiusure, svoltesi in quasi totale silenzio se non per scambiare informazioni sul da farsi. D. aveva già dovuto affrontare morti che richiedevano l’autopsia e non era una sorpresa la pratica della mozzatura della testa, solo che di solito la facevano i veterinari Asl venendo sul luogo. Era incredula che avessero chiesto a lei di farlo, in autonomia.

Ho pensato: io, devo tagliare la testa a Sandrina? Mia compagna e sorella? Sfigurarla perché dobbiamo sapere se è malata, che poi sappiamo già che non è... per questo le ho chiesto se avesse un gatto o un cane. Così si rendono meglio conto di quello che mi stanno chiedendo (D., parlando della telefonata con la clinica).

D. non ha tutti i torti e immagino quanto abbia spiazzato la sua interlocutrice. Le cliniche veterinarie a cui rivolgersi sono le stesse degli allevamenti e la conseguenza principale di questa coincidenza è il misconoscimento della realtà del rifugio. Liberazione, in questi casi, significa liberarsi dal peso di spiegare il significato che gli animali assumono per gli umani del Rifugio, libertà di non dover pensare sempre a una morte in termine di contagiosità o malattia e manifestare, invece, il proprio dolore senza che venga minimizzato. Il termine “sorella” riferito a Sandrina – lungi dall’essere una designazione genealogica – si configura come una categoria relazionale e politica. L’uso dei termini di parentela, pur radicati in tradizioni culturali e sociolinguistiche specifiche, sono capaci di generare vere e proprie “rivoluzioni dell’espressione affettiva”, estendendo i legami oltre i confini della consanguineità (Strathern 2020, p. 36). In un’ottica antispecista, tale estensione si radicalizza: *sorella* diventa un termine che può includere soggettività non umane, in un gesto di alleanza e riconoscimento condiviso dell’oppressione sistematica. Gli animali sono sorelle e fratelli in questa dimensione unitaria, e lo sono perché è necessario, per rafforzare la lotta, che si travalichino i convenzionali rapporti fra specie e che si cominci un



processo di rivoluzione ontologica. In questo senso, definendo Sandrina come sorella e compagna, D. mette in atto una pratica politica ed epistemologica di ricostruzione della soggettività, superando il confine umano, a riprova della capacità di attaccamento polimorfo attribuita all'essere umano – e non solo (Stépanoff 2024).⁸

Non che la riformulazione dell'esperienza e del sé in termini intersoggettivi sia possibile solo all'interno di una relazionalità antispecista, ma trovo che sia d'interesse antropologico come questa esperienza si articoli nello specifico del rifugio. Proverò a spiegarne le sfaccettature tramite una storia che fa parte delle fondamenta del rifugio, della narrazione ad ogni visita, delle loro stesse produzioni artistiche (disegni, fanzine, manifesti, ecc.). Cariddi è un bufalo nero, grande, corna bianche, maestoso. Cariddi, la cui storia sembrerebbe uscita anche sui giornali, si è lanciato da una nave cargo non appena il portellone del suo container è stato aperto per scaricare i corpi degli animali morti durante il tragitto – una pratica illegale ma piuttosto comune da quanto sostengono al Rifugio. La nave si trovava nello stretto di Messina e Cariddi, quindi, si è ritrovato a nuotare in mare fino a che non è stato “soccorso” e portato a riva.⁹ La storia diventa un caso importante, D. la segue fin dall'inizio e si attiva immediatamente per ospitarlo al Rifugio in caso di non rintracciabilità del proprietario. C'è chi lo vuole macellare, come chiedono quelli dell'amministrazione comunale, e c'è chi lo vuole salvare coinvolgendo associazioni animaliste come l'ENPA. L'eccezionalità di Cariddi viene riconosciuta anche da chi vuole consumarlo, e forse lo vuole consumare proprio per questo: è forte, è scappato, è un resistente. Cariddi viene infine dato al Rifugio, dopo lunghi iter burocratici e con l'aiuto di una massiccia mobilitazione popolare che lo elegge come “degno di vivere” per aver dimostrato così tanta tenacia nello scappare. L'antropomorfizzazione, quindi, è ciò che lo ha reso senziente? Forse è l'attribuzione di una capacità di scelta così profonda, come quella della fuga, ad averlo reso parte del vivente più di quanto abbiano mai fatto i saperi scientifici ed etologici sui bovini. Seguendo una riflessione antispecista di stampo politico, però, tutti gli individui animali sono in grado di fare ciò (secondo logiche cognitive e forme di abitare differenti) e il gesto di Cariddi è solo il riconoscimento delle loro ragioni. Al rifugio, la sua storia funge da catalizzatore di empatia

⁸ Studi recenti mostrano che il contagio emotivo, forma primaria di empatia a lungo ritenuta prerogativa umana, si manifesta anche tra roditori, con risposte affettive condivise (Ben-Ami Bartal et al. 2011; Ferretti, Papaleo 2020). Analogamente, ricerche etologiche classiche descrivono *alloparenting* interspecifico tra pesci del Lago Malawi, con cure condivise tra specie diverse (McKaye, Oliver 1980).

⁹ Articolo su Cariddi: <https://www.tempostretto.it/news/mare-avvistata-mucca-nello-stretto-messina-salva.html> (consultato il 07/06/2024).



verso tutti gli individui animali. Cariddi diventa nei racconti del Rifugio l'esempio lampante della partecipazione animale alla lotta per la liberazione, del desiderio di vivere e di espressione politica. Fuori dal rifugio, però, l'eccezionalità antropomorfa attribuita a Cariddi assolve a un compito paradossale: confermare la regola. È un'arma, quella dell'antropomorfizzazione, a doppio taglio, che in questo caso il rifugio impiega in modo strategico per rafforzare la propria posizione. Curarsi di Cariddi, della sua storia (raffinandola ad ogni visita) e della sua personalità, costituisce il fondamento della co-costruzione della lotta per la liberazione di tutte le soggettività. Il rifugio ospita un eroe, un ribelle affine all'essenza politica del luogo, e partecipa alla mitopoiesi del rifugio stesso, la cui esistenza – per necessità e non per scelta, come D. aveva ammesso – indica la convergenza di azioni multi-agenti. Le realtà del rifugio e di Cariddi sono così intrecciate che non si può parlare del progetto di liberazione senza considerare la sua resistenza. È parte di un processo di adattamento simbolico, dove significati e pratiche si costruiscono reciprocamente tra umano e non umano.

Questi *altri affetti* dimostrano spesso di essere consapevoli costruttori delle proprie relazioni, architetti delle interazioni, anche se alcune intenzioni risultano più leggibili di altre alla prospettiva umana. È il caso di un agnellino sottratto a un agriturismo con la madre, che rifiutava di allattarlo, e che una volta arrivato al Rifugio impose subito la sua preferenza: voleva essere nutrito col biberon solo dal compagno di D. Milo, nome d'invenzione, rifiutava chiunque altro. "Ormai è suo figlio", dicevano entrambi, lasciando D. esclusa dall'azione di cura. Milo non è un figlio surrogato che accontenta un desiderio individuale o inglesepresso del compagno di D., piuttosto ritengo che sia l'esempio di un processo di *divenire con* l'altro che è possibile solo con l'apertura dei confini ontologici a potenziali nuovi tipi di legame con l'animale. La presa in cura dell'alterità animale, la lotta *per* loro e, soprattutto, *con* loro produce relazionalità nelle quali "prendersi cura è lasciare andare in relazione di libertà e intra-azione su base collettiva/cooperativa" (Balzano 2021, p.108).

Nei contesti strutturati dal paradigma liberista, la riproduzione non si limita alla dimensione biologica, ma si configura come riproduzione sociale ed economica di modelli di vita, valori e relazioni funzionali all'ordine dominante: produttività, individualismo, competizione. In opposizione a tale logica, i rifugi per animali liberi si propongono come spazi in cui la riproduzione prende la forma di cura, affettività e coesistenza, sovvertendo i presupposti utilitaristici e gerarchici del rapporto uomo-animale. Nel Rifugio, la relazionalità interspecifica non è ridotta a conseguenza di una percepita interdipendenza ecologica, ma si espone come istanza politica attiva, capace di generare mondi comuni fondati sull'alleanza, sull'empatia e sulla resistenza ai regimi di sfruttamento.



Conclusione

Con questo contributo ho voluto interrogarmi sul cambiamento epistemologico e ontologico che una forma di relazionalità antispecista, all'interno dei rifugi per animali liberi, produce e come questa costruzione parla necessariamente dalla teorizzazione e dalla messa in pratica del *pensare con la cura* (Puig de la Bellacasa 2022, p. 258) come espressione politica.

La rigenerazione dei rapporti all'interno del Rifugio è improntata sulla restaurazione delle connessioni con ciò che è altro rispetto alla norma prodotta dal logos antropocentrico. Ripensare la nostra relazione con il non umano potrebbe essere concepito in un'ottica antropomorfizzante e, effettivamente, lo è dal momento in cui si cerca di attivare un processo analogo all'assimilazione del tutto vivente all'animale umano. Tuttavia, l'antropomorfizzazione può essere usata come strategia comunicativa, consapevolmente o meno, per "donare" individualità a tutte le esistenze fino ad ora considerate come interlocutori passivi.

Tutti i rifugi mettono in atto il processo di ripensamento dell'ordine sociale dominante rifiutando l'incontrovertibilità della reificazione animale, e questo si rivela uno dei modi per pensare la differenza come espressione politica capace di ristrutturare i rapporti economici, sociali, ecologici. Lo scopo non è mai stato quello di presentare l'antispecismo come movimento fondante di una nuova verità universale sul rapporto con gli animali, quanto provare a raccontare una delle innumerevoli risposte prodotte da questa rinnovata auto-consapevolezza planetaria che richiede "un nuovo senso di connessione, non solo di nuove connessioni, ma *una nuova qualità della connessione*" (Tausig 2023, p. 83). Avvicinarsi alle realtà come i rifugi e santuari per animali liberi significa capire e contribuire al percorso di senso che stanno costruendo e il principale motivo per cui l'antropologia contemporanea dovrebbe rivolgere lo sguardo – e forse tendere una mano – verso queste realtà risiede nella possibilità di esplorare le molteplici modalità attraverso cui tali spazi attivano forme di etica relazionale alternativa all'interno di territori segnati dal paradigma naturalista e dalle logiche del mercato neoliberista. Il rifugio che mi ha accolto e coinvolto in un percorso di apprendimento e cura multispecie – articolato secondo un orientamento antispecista intersezionale – rappresenta un esempio pragmatico di questa relazionalità complessa, nella quale gli agenti coinvolti sono riconosciuti come portatori di intenzionalità e capacità di espressione politica.

Se l'antropologia intende consolidare un dialogo con gli animal studies e con le realtà del movimento antispecista, dovrebbe essere motivato a contribuire alla co-costruzione di legami che si fondino su una prospettiva decolonizzante dell'alterità non umana, capace di andare oltre le rivendicazioni giuridiche o



meramente morali (Mancuso 2018). In tal senso, l'antispecismo e i rifugi che ne incarnano i principi, si pongono come attori rilevanti nella messa in luce della connessione strutturale tra crisi politica e crisi ecologica, se non altro perché consci di come questo intreccio sia riconducibile all'esclusione sistemica dei soggetti non umani dal discorso sociale.

Bibliografia

Andreozzi, M., Caffo, L.

2012 *Questione animale e specismo*, in M. Andreozzi (a cura di), *Eтиche dell'ambiente*, LED, Milano, pp. 159-197.

Bertuzzi, N.

2018 *I movimenti animalisti in Italia. Strategie, politiche, pratiche di attivismo*, Meltemi, Milano.

Balzano, A.

2021 *Per farla finita con la famiglia. Dall'aborto alle parentele postumane*, Meltemi, Milano.

Blaser, M., De la Cadena, M.

2018 *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham.

Boni, S.

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

Bourdieu, P.

2005 *Il senso pratico*, Armando, Roma.

Callicott, J.B.

1999 *Beyond the Land Ethic: More Essays in Environmental Philosophy*, SUNY Press, Albany.

Carsten, J. (a cura di)

2000 *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge, Cambridge University Press.

Daston, L.

2024 *Contro natura*, Timeo, Roma.

Descola, P.

2021 *Oltre Natura e Cultura*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

D'Orsi, A.

2021 Superare le dicotomie: Trasformazioni nelle scienze del comportamento animale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 73-102.



Filippi, M.

- 2012 *Antispecismi*, in M. Andreozzi (a cura di), *Etiche dell'ambiente*, LED, Milano, pp. 199-211.

Govindrajan, R.

- 2015 "The goat that died for family": Animal sacrifice and interspecies kinship in India's Central Himalayas. *American Ethnologist*, 42 (3), pp. 504-519. DOI: 10.1111/amet.12144

Haraway, D.

- 2003 *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
2007 *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
2016 *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.

Ingold, T.

- 2016 *Ecologia della cultura*, a cura di C. Grasseni e F. Ronzon, Meltemi, Milano.
2024 La Renaissance de la nature, in *Cahiers de l'Hérne*, dossier sur «Philippe Descola», pp. 236-239.

Kohn, E.

- 2008 How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *American Ethnologist*, 34, pp. 3-24.
2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, University of California Press, Berkeley.

Kirksey, E. e Helmreich, S.

- 2010 The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4), pp. 545-576.

Mancuso, A.

- 2018 On Some Difficulties of Putting in Dialogue Animal Rights with Anthropological Debates: A Historical View in Three Episodes. *International Journal for the Semiotics of Law*, 31, pp. 677-705.
2021 Al di là dell'opposizione tra "malessere concettuale" e "cattiva coscienza": sul disagio dell'antropologia contemporanea di fronte al maltrattamento degli animali. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 29-71. DOI: 10.1473/anpub.v7i2.231

Nadal, D., Peer, E. (a cura di)

- 2022 Learning with Others: Multispecies Relations Across Time, Space, and Crisis. *Lagoonscapes*, 2 (1).

Podberscek, A.L., Paul, E.S., Serpell, J. (eds.)

- 2000 *Companion Animals and Us: Exploring the Relationships between People and Pets*, Cambridge University Press, Cambridge.



Puig de la Bellacasa, M.

2022 *Pensare con (la) cura*, in A. Balzano, E. Bosisio, I. Santoemma (a cura di), *Conchiglie, pinguini, staminali. Verso futuri transpecie*, DeriveApprodi, Roma, pp. 239-266.

Singer, P.

1975 *Animal Liberation*, New York Review, New York.

Stépanoff, C.

2024 *Attachements: Enquête sur nos liens au-delà de l'humain*, La Découverte, Paris.

Strathern, M.

2018 *Partial Connections*, Rowman, Littlefield, Lanham.

2020 *Relations. An Anthropological Account*, Duke University Press, Durham.

Taussig, M.

2023 *L'arte del non dominio nell'era dello sfaldamento globale*, Meltemi, Milano.

Tsing, A.

2021 *Il fungo alla fine del mondo*, Keller, Rovereto.

Viveiros de Castro, E.

2019 *Prospettivismo cosmologico in Amazzonia e altrove. Quattro lezioni tenute presso il Department of Social Anthropology, Cambridge University*, Quodlibet, Macerata.



Padri che parlano (dell'essere padri)

Ragioni, bisogni e desideri nella costruzione
di una paternità riflessiva

Talking fathers (about being fathers)

Reasons, needs and desires in the making of
a reflexive fatherhood

Ulderico Daniele, Università degli Studi di Bergamo
ORCID: 0000-0003-3552-1159, ulderico.daniele@unibg.it

Abstract: The article focuses on a group of fathers who participated in a fathers' self-support group and offers an initial interpretation exploring their reflexivity. The ethnographic context is understood in the framework of the scientific debate on the concept of "new fatherhood" and within the transformations in kinship and families triggered by the second demographic transition.

After a review of the broad debate on what is really new in contemporary fatherhood, I propose that talking about fatherhood and the participation in these meetings are elements that clearly marks the novelty of these fatherhood.

From this, ethnography offers an initial analysis of the reflexivity of these fathers, exploring two dimensions. I focus primarily on the kind of loneliness these men describe, which concerns the invisibility of fatherhood in social services, the absence of interlocutors in the family and friendship networks, and the deep-rooted difficulty of opening up spaces for sharing, even informally, among men. Following on from this, I explore their desire to experience fatherhood in all its possible dimensions, breaking away from the "traditional" model of fatherhood, opening up new paths for rebuilding fatherhood and, at least in some cases, re-thinking the whole experience of masculinity.

Keywords: New fatherhood; Parenthood; Reflexive fatherhood; Masculinities.

Introduzione

In questo contributo intendo proporre un primo set di dati etnografici e di analisi antropologiche sui discorsi e le pratiche di un gruppo di uomini coinvolti in un percorso di parola sulla loro esperienza di paternità. Il testo nasce nell'incontro e nella sovrapposizione di diverse dimensioni personali e professionali. Una prima modalità per dipanare e rendere leggibile questo intreccio consiste nel partire dal tentativo di mettere all'opera nello spazio



pubblico saperi e competenze antropologiche. In collaborazione con alcune agenzie che si occupano di genitorialità e infanzia nella provincia di Bergamo ho promosso e animato dal 2022 dei cicli di incontri nominati “Cerchio dei Padri” che sono stati pensati come servizio di supporto alle genitorialità. Per immaginare e legittimare questa iniziativa è stato fondamentale mettere a disposizione dell3 professionist3 una serie di saperi e concetti utili a interpretare quei fenomeni con cui questi servizi devono quotidianamente confrontarsi, come le trasformazioni della parentela e la moltiplicazione delle forme di famiglia, la diversificazione dei percorsi verso la genitorialità e la riconfigurazione dei ruoli di cura. Al contempo, per costruire lo spazio dei cerchi di parola, che fin dalle sue primissime applicazioni si basa sulla orizzontalità, sulla condivisione e l’ascolto reciproco,¹ ho messo in campo pratiche e attenzioni che vengono dalla sensibilità etnografica, a partire da quella che Laura Faranda chiama “la pazienza di un ascolto partecipe che incoraggia un’intenzione di presenza” (2019, p. 37). Questa prima esperienza di scrittura etnografica non assume però come suo oggetto questa iniziativa in sé: non ne ricostruisce il quadro istituzionale, le pratiche educative, né tantomeno ne propone una valutazione. L’etnografia si colloca invece sulla soglia di questo servizio e si concentra su questo gruppo di padri, biologici e non, che, pur trovandosi in momenti diversi delle loro traiettorie e dentro assetti e quotidianità differenziate, hanno comunque deciso di sperimentare uno spazio di parola, di ascolto e di riflessione sulla loro paternità.

Un secondo filo da seguire per ricostruire gli intrecci da cui scaturisce questo testo porta su di un livello diverso, almeno temporalmente precedente. Quegli stessi saperi antropologici che ho cercato di valorizzare nella ideazione e realizzazione di questa iniziativa hanno funzionato in realtà prima di tutto per me stesso, per leggere la mia esperienza di paternità nel suo farsi, nel rapporto con tutte le altre persone della famiglia, e per dare senso al vuoto di parola, di ragionamento e di condivisione di cui ho fatto esperienza sia nei luoghi formali del sostegno alla genitorialità, sia nelle relazioni informali. Seguendo questo filo, i saperi antropologici hanno dato forma alla libertà e alla responsabilità di ripensare la mia esperienza di paternità, soprattutto in relazione agli squilibri di genere che informano tutti i contesti del nostro vivere. Questa libertà è diventata rapidamente anche un desiderio, una urgenza, di attivazione o di mobilitazione, e forse anche di posizionamento, rispetto alla condizione di privilegio

¹ L’origine di questa pratica di parola viene generalmente collocata all’interno delle prime esperienze di autocoscienza femminile; al riguardo si vedano le ricostruzioni di Lussana (2012) e Pietrobelli (2020). Rispetto all’iniziativa che io ho animato, ho formulato una prima descrizione degli strumenti di animazione utilizzati e delle ipotesi di riferimento in un testo recentemente pubblicato (Daniele 2024).



maschile, e quindi paterno; a partire da questo ho pensato a un luogo di parola a disposizione di uomini che diventano padri.

Il testo che segue rappresenta un tentativo di riatraversare questa esperienza in una prospettiva antropologica. Dedico la prima parte alla definizione teorica del campo di studi sulle “nuove paternità” per poi proporre una lettura antropologica di parole e riflessioni formulate non dentro ma attorno a questa iniziativa, con l’obiettivo di individuare e descrivere una specifica caratteristica di queste esperienze di paternità, ovvero il loro carattere riflessivo.

La paternità nella seconda transizione demografica

Qualsiasi tentativo di indagare antropologicamente la paternità deve necessariamente essere collocato nella cornice delle trasformazioni della genitorialità e, ad un livello ancora più ampio, nel quadro dei mutamenti radicali che hanno ridefinito le forme e i significati attribuiti alle relazioni di parentela, fra i generi e le generazioni. Questa gamma di fenomeni trova una definizione sintetica nel concetto di “seconda transizione demografica”, ovvero quel complesso di fenomeni che, seguendo il ragionamento di Simonetta Grilli, segna una ulteriore rottura rispetto alla prima transizione perché si compone di una serie di fenomeni demografici (drastica riduzione della natalità, della mortalità, della nuzialità, aumento progressivo delle speranze di vita) che diversificano le traiettorie e moltiplicano gli assetti familiari. Tuttavia, secondo l’antropologa, la specificità del concetto “va ben oltre gli indici quantitativi, ponendosi come l’espressione di una rivoluzione profonda nella struttura e soprattutto nei contenuti della parentela, che rimanda a una etica della relazione che ha incorporato come centrale il valore della scelta e degli affetti” (Grilli 2019, p. 48).

La centralità della scelta soggettiva svolge un ruolo essenziale in particolare per quel che riguarda la genitorialità che, come aveva già segnalato Schneider nel suo fondamentale lavoro sulla parentela nella società americana, viene riconfigurata come prodotto esclusivo del desiderio dei soggetti coinvolti (1980). Basandosi su ricerche condotte negli scorsi anni in diversi contesti italiani, Solinas (2004) e Grilli (2019) sottolineano come la dimensione della scelta individuale si staglia dentro un ordine spontaneo non procreativo, ovvero una norma sociale di riferimento che non è più, come in momenti storici precedenti, segnata dall’ineluttabilità del matrimonio e della procreazione dentro il matrimonio. Le scelte dei soggetti prendono invece forma dentro una “cultura dell’infecondità”, uno scenario inedito rispetto al passato in cui anche l’esperienza della filiazione muta sia rispetto all’età e alle strutture familiari, sia rispetto al suo significato sociale e culturale. Il divenire genitori deve ora corrispondere alle proiezioni



auto-realizzative dei singoli individui e al contempo, come mostrano gli studi maturati nella prospettiva del “parenting culture studies” (Lee *et al.* 2014), deve misurarsi con gli ideali e i parametri di una progettualità socialmente riconosciuta. Essere genitori comporta cioè una serie di scelte e di pratiche che i soggetti sono chiamati coscientemente a compiere perché “[...] parenting is now viewed as an activity that cannot be effectively carried out ‘naturally’. ‘(Good) parenting’ is, in contrast, considered to be a form of learned interaction, widely discussed as a ‘skill set’ (Lee 2014, p. 8). Diversi studi hanno mostrato che questo mutamento radicale ha un notevole effetto nella ridefinizione del ruolo materno: la responsabilità della scelta sembra andare di pari passo con la necessità di acquisire competenze che, data la rottura con i modelli di parentela e di genitorialità delle generazioni precedenti, non transitano, ne ricevono legittimazione all’interno delle catene familiari, ma devono provenire dall’esterno, dal mondo di saperi professionali ed expertise che definiscono i parametri della performance materna spesso rifacendosi ad una retorica della naturalità del ruolo (Hays 1996; Furedi 2002; D’Aloisio 2007; Lee 2014; Nicola 2017; Satta 2017; Sità 2017).

Al contempo questo mutamento dell’assetto e dei percorsi che conducono alla filiazione ha degli effetti anche sulla figura dei padri: “Se è vero che la maternità costituisce un campo di visibilità dei cambiamenti che riguardano, corpi, generi, parentela, è altrettanto vero che la paternità è, a sua volta, un terreno d’osservazione privilegiato per cogliere le metamorfosi dei ruoli genitoriali e della loro articolazione in base al genere” (Grilli 2019, p. 105).

Ricollocare l’esperienza contemporanea della paternità nel quadro della seconda transizione demografica significa innanzitutto mettere in discussione quella chiara identificazione dei ruoli genitoriali, fondata a sua volta da una definizione essenzializzata delle identità di genere, in cui padri e madri assolvevano funzioni distinte e complementari. In questa rappresentazione, che trova nel lavoro classico di Parsons e Bales (1974) una delle sue più chiare esplicitazioni, il paterno era sostanzialmente identificato come la figura che dentro il sistema familiare esercitava il potere di guidare la famiglia e la responsabilità della sussistenza dei suoi membri; queste funzioni venivano svolte dentro una organizzazione complementare e gerarchica dei generi, dando forma all’assetto patriarcale che contraddistingue la società occidentale contemporanea.²

² La letteratura che ha rivelato la pervasività di questa asimmetria fra i generi è evidentemente sterminata; per le finalità del presente lavoro si fa innanzitutto riferimento alle teorizzazioni del “dominio” e della “egemonia” maschile formulate a partire dai lavori fondativi di Connell (1996) e Bourdieu (1998) e alle letture che hanno messo in luce le articolazioni, le complessità e le contraddizioni delle asimmetrie di genere (Ortner 1989; Connell, Messerschmidt 2005; Besnier, Guinness, Hann, Kovač 2018).



Rispetto a questa rappresentazione, la trasformazione della paternità prende avvio, almeno sul piano della discorsività, da due mutamenti. Il primo, come afferma Martial (2012), discende dalle lotte dei movimenti femministi del secolo scorso e consiste nell'affermazione di un modello di "equal partnership" all'interno delle coppie in cui potere, responsabilità e compiti sono almeno idealmente condivisi. In questo nuovo assetto prende forma un secondo mutamento che riguarda la richiesta di un crescente coinvolgimento dei padri nelle funzioni quotidiane di cura e accudimento, quello che possiamo rappresentare come uno spostamento sull'asse "from cash to care" (Hobson, Morgan 2002), che risulta complementare al graduale accesso delle donne al mondo del lavoro. Se queste due trasformazioni definiscono il perimetro in cui si costruiscono le "nuove paternità", possiamo seguire ancora il ragionamento di Martial (2012) per individuare all'interno di questo campo due polarità opposte che delineano percorsi possibili di ricostruzione del paterno.

La prima, particolarmente visibile nel contesto italiano, costruisce una nuova immagine del paterno coinvolto e presente, ancorandosi alla dimensione fondativa della biologia e delle origini del genere umano, e quindi affermando che il maschile e il femminile, ovvero il paterno e il materno, siano diversi "per natura". Possiamo qui considerare alcuni autori come Zoia (2002), Pellai (2019) o Novara (2019), che, pur convocando differenti materiali e dentro percorsi di riflessione e scrittura di diversa profondità, convergono nell'affermare l'esistenza di modalità specificatamente maschili di accedere a quei terreni che erano considerati come monopolio femminile. In numerosi passaggi Pellai insiste sul tema della riconquista di una intimità corporea fra padri e figli, in particolare sull'immagine delle mani del padre che sono il veicolo per una conoscenza nuova e per una relazione più intima (2019, p. 32 e seg.). Zoia autore tra i più raffinati e autorevoli di questo filone, raffigura questa nuova modalità del paterno a partire dal "gesto di Ettore", quel togliersi l'elmetto nel momento del saluto finale che, da un lato, mette per la prima volta in mostra l'emotività del padre, lo raffigura nella sua umanità come sofferente e debole, e, dall'altro, riafferma l'ineluttabilità della legge come destino del maschile, poiché Ettore non può cedere alle pressioni della moglie e delle altre donne che gli chiedono di tradire il suo ruolo di re ed eroe, di non seguire il suo destino (2002).

Al contempo, nella riflessione di Zoia, così come nelle opere di Pellai e Novara, per quanto il maschile sia riconfigurato e aperto a nuovi linguaggi, relazioni ed esperienze, permane una dimensione profonda dell'essere uomo che definisce delle caratteristiche essenziali del paterno. Pellai, ad esempio (2019, p. 80 e seguenti; vedi anche Pellai, Tamborini 2014), fa esplicitamente riferimento alle differenze biologiche, sottolineando come esista uno specifico maschile e uno specifico femminile nella produzione ormonale e nella con-



seguente organizzazione del lavoro cerebrale. Zoia (2000, p. 26 e seguenti) definisce come irriducibile la differenza fra il maschile ed il femminile perché iscritta nella dimensione delle origini, ovvero in un tempo dell'evoluzione del genere umano in cui si sarebbero costruite le caratteristiche specifiche e immutabili della nostra specie.

Pur convocando materiali diversi, questi autori rappresentano quindi una modalità di costruzione delle nuove paternità che provengono da una differenza di ordine naturale, e quindi necessaria, fra il maschile e il femminile che precede e definisce le specificità del paterno e del materno. Il riconoscimento e la valorizzazione di uno specifico maschile avvengono quindi dentro un quadro di complementarietà fra i generi e i genitori, perché, come nel titolo di una delle pubblicazioni di Pellai e Tamborini "I papà vengono da Marte, le mamme da Venere" (2014). Si arriva così a riaffermare in maniera più o meno esplicita, la naturalità, e quindi la necessità, che la genitorialità sia esercitata nel quadro della famiglia organizzata secondo il modello "tradizionale" e questo modello riceve una ulteriore legittimazione proprio perché importa il coinvolgimento del maschile.

In direzione diversa, le scienze sociali, e l'antropologia in particolare, hanno da tempo abbandonato il riferimento a una qualsiasi dimensione fondativa incardinata nelle origini o nel presunto ordine biologico; questo superamento poggia su diverse tradizioni ed evidenze di ricerca che possono essere utilmente accostate e sovrapposte.

Mantenendosi in dialogo con le ipotesi precedentemente discusse, si possono intanto citare alcune recenti scoperte sia nel campo della paleontologia che della neuropsicologia che hanno messo radicalmente in discussione la possibilità di fondare il ruolo paterno e materno su delle presunte "essenze" maschili e femminili precedenti o indipendenti dagli assetti storici e sociali.³ Si tratta di evidenze empiriche che non fanno altro che confermare ulteriormente uno degli esiti a cui le discipline antropologiche sono giunte già da decenni attraverso il confronto e l'analisi della documentazione etnografica, ovvero il fatto che non possa darsi fondamento biologico in grado di funzionare come *explanans* della pluralità delle strutture familiari e della difformità dei ruoli parentali di ciascuna società (Remotti 2008; Sahlins 2014).

³ Per la paleontologia, si possono considerare i recenti lavori di Fuentes (2021) e Lacy e Ocobock (2024) che discutono, e complicano, la distribuzione dei ruoli di genere nei gruppi di primati così come nelle prime società umane di caccia e raccolta. Per la neurobiologia, si possono considerare le ricerche sul "nurturing effect" di Giulia Rippon (2019) che mostra gli effetti neurologici delle diverse modalità di sessualizzazione delle funzioni di cura; si veda anche il lavoro di Rebecca M. Jordan-Young e Katrina Karkazis (2019) sulla vita sociale del testosterone.



Questa strada ha condotto a una rilettura della questione del genere che le scienze sociali hanno intrapreso anche in relazione con i movimenti e le epistemologie femministe, ovvero definendolo come fenomeno sociale e culturale e come performance agite dalle soggettività nel quadro delle normatività e delle possibilità di autonomia di ogni contesto sociale (Butler 1980; 2004; Moore 1988).

A partire da questa rottura, il lavoro etnografico ha permesso di guardare anche agli uomini come “soggetti genderizzati” (Guttmann 2023) e, più in generale, la concettualizzazione della parentela si è progressivamente smarcata da qualsiasi fondazione biologica, fino ad arrivare alle più recenti, e ovviamente dibattute, proposte che individuano nella *relatedness* il perno di questo campo di relazioni (Carsten 2000; Sahlins 2014; Grilli, Mattalucci 2022; 2024).

È in questo quadro che possiamo collocare la seconda polarità attorno a cui, secondo Martial (2012), si ricostruisce nella contemporaneità la figura paterna: se cioè superiamo il riduzionismo biologico riconoscendo, come nelle etnografie raccolte nel volume a cura di Inhorn, Chavkin, Navarro (2015), il carattere storicamente e culturalmente costruito delle paternità, possiamo allora volgere l’attenzione verso le pratiche e i discorsi degli uomini, la loro esperienza di paternità per come si esercita e si racconta in relazione a specifici assetti familiari, sociali e culturali.

Su questo tema, la letteratura socio-antropologica ha avviato ormai da diversi anni un ampio dibattito per indagare cosa significhi il famigerato slittamento degli uomini “from cash to care”, quali siano le pratiche che caratterizzano il modo “nuovo” di essere padri nelle società europee. Molti studi mostrano però come, sia nelle pratiche che nelle autorappresentazioni, la misura del coinvolgimento paterno risulti per molti limitato a un ruolo di supporto rispetto alle madri a cui rimangono tutti i principali carichi e responsabilità. Si tratterebbe cioè di padri maggiormente coinvolti che però assumo al massimo il ruolo “helpers” perché svolgono un numero limitato di compiti e, come ben mostrato nel lavoro di Mercuri (2021), si mantengono ancora separati e distanti dalle dimensioni più implicanti della cura e della relazione, come quelle che hanno a che fare con il corpo. Possiamo accostare a questa immagine quella dei “neoliberal fathers” che, pur dichiarandosi attenti e partecipi delle responsabilità domestiche, riproducono nella quotidianità, nella divisione dei compiti e dei ruoli, il modello della paternità “tradizionale”, e, anzi, identificano il loro coinvolgimento nelle responsabilità familiari proprio con il pieno svolgimento del ruolo di “breadwinner” (Deriu 2007; Naldini 2016). Attorno a queste figure si è strutturato un dibattito sulla possibilità di qualificare queste esperienze di paternità come effettivamente “coinvolte” e quindi “nuove”. Alcuni studiosi, fra i quali Dermot (2008) e Doucet (2006), riconoscono comunque degli elementi di trasformazione nella esperienza di



questi padri che, pur replicando un modello di paternità “tradizionale”, sono quantomeno in grado di pensarci come maggiormente coinvolti. Altri, come ad esempio Cannito (2022), sottolineano che, in assenza di cambiamenti della distribuzione dei compiti domestici e della definizione dei ruoli maschili e femminili, appare difficile riconoscere una effettiva trasformazione della paternità. Protagonisti di questa effettiva trasformazione sarebbero allora soltanto quei padri “care-oriented”, ovvero coloro che sperimentano un effettivo cambiamento nelle pratiche e nelle strutture familiari modificando gli assetti della quotidianità e le traiettorie di vita. Tuttavia queste nuove esperienze di paternità rappresentano, come rileva Martial (2012) descrivendo alcuni “*solo-fathers*”, una sorta di paradosso perché propongono un modello di radicale mutamento dei rapporti di genere e degli assetti familiari, ma quel modello si scontra frontalmente con assetti sociali, economici e istituzionali in cui la genitorialità rimane fondamentalmente un affare materno.⁴ Per sfuggire ai limiti di questa opposizione, Cannito (2020) propone una ulteriore definizione, quella di “paternità ibride”, attraverso cui riconoscere quella gamma ampia di percorsi che non possono essere ricondotti alle due polarità fin qui delineate e ai rispettivi paradossi, ma presentano assetti stratificati e anche contraddittori. In particolare seguendo questa strada sembra possibile riconoscere e comprendere nelle loro complessità quelle che ancora Martial chiama “paternità d’intenzione” (2012, p. 4), ovvero quelle esperienze che prendono forma fra i vincoli della realtà sociale e le aspirazioni di presenza e coinvolgimento, sperimentando la difficoltà della sfida con i modelli dominanti di maschile e femminile, di paterno e di materno.

Oggetto e metodo

I dati e le interpretazioni che presento in questo contributo riguardano un gruppo di uomini che ha deciso di accompagnare la propria paternità con la partecipazione a una serie di incontri finalizzati a ragionare sulla propria esperienza. Dal 2022 a oggi ho promosso alcuni cicli di incontri denominati “Cerchio dei Padri” in collaborazione con i servizi per la prima infanzia e di supporto alle gravidanze e alla genitorialità della provincia di Bergamo. Ho potuto così incontrare diverse decine di padri che, da un punto di vista sociologico, presentano caratteristiche e situazioni diversificate e si trovavano in fasi di-

⁴ Particolarmente chiari su questo gli studi sul congedo parentale, sia quelli sulla normativa, sia quelli che ne descrivono l'utilizzo; sull'Italia si veda il già citato lavoro di Cannito (2022).



verse della loro traiettoria personale e familiare. Data la natura dei servizi con cui ho promosso l'iniziativa, la maggior parte di loro aveva fatto da poco o si apprestava a fare la prima esperienza di paternità; tuttavia hanno partecipato anche uomini con figli già grandi, in alcuni casi anche adolescenti, e uomini per i quali la paternità rappresentava soltanto una prospettiva o un desiderio. Così come per l'età dei figli, anche l'età dei partecipanti si distribuisce in uno spazio ampio, quasi tre decenni, e ugualmente diversificate sono le età della prima o della più recente paternità. La quota più consistente dei partecipanti ha fatto esperienza della paternità biologica all'interno di una coppia eterosessuale, in diversi casi anche attraverso tecnologie riproduttive; tuttavia gli incontri sono stati frequentati anche da padri non biologici, adottivi o affidatari, mentre non ho incontrato, o non sono state raccontate, esperienze di paternità in coppia omogenitoriale; alcuni fra i padri hanno raccontato durante gli incontri di trovarsi all'interno di un percorso di separazione o già legalmente separati. Circa la metà dei partecipanti risiede nei Comuni dove hanno sede i servizi con i quali ho costruito l'iniziativa; il resto provengono sia da comuni limitrofi che da aree della provincia ben più distanti.

In questo quadro di diversificazione delle traiettorie, l'elemento che le accosta tutte e le rende interrogabili è la scelta di riflettere sulla propria esperienza di paternità. Questo tratto appare significativo in relazione al dibattito sulle "nuove paternità" almeno per due ordini di ragioni. In primo luogo questi uomini non sono soltanto autori della scelta di divenire genitori dentro quella cornice di "cultura dell'infecondità" che contraddistingue la contemporaneità, ma scelgono anche di riflettere sul contenuto della propria esperienza di paternità socializzandola in un contesto esterno alle relazioni familiari e amicali. Questi uomini sperimentano quindi una modalità di costruire la propria paternità che facilmente possiamo riconoscere come inedita rispetto a quella delle generazioni precedenti e che al contempo li distingue da altri padri delle generazioni vicine. Di seguito, possiamo ipotizzare che questa forma specifica di riflessività, che si fa attraverso la parola e l'ascolto con altri uomini, possa essere assunta come marcatore di una modalità "nuova" di essere padri, anche senza entrare nel merito della quantità e della qualità dei concreti mutamenti nella gestione degli assetti familiari. La novità di queste esperienze di paternità consiste cioè nell'intenzione di farsi padre rimettendo in questione, o almeno dandosi l'opportunità di riguardare in un contesto di pari, gli elementi centrali della propria esperienza paterna, come il rapporto con le generazioni precedenti, gli assetti familiari, gli equilibri di genere e il complesso delle proprie traiettorie. La particolare forma di riflessività che questi padri scelgono e sperimentano è la caratteristica che mi propongo di indagare in questo lavoro: intendo cioè documentare e analizzare la gamma



di motivazioni, la pluralità di esperienze e fenomeni che porta questi uomini a partecipare a questi incontri con l'obiettivo di riconoscere gli elementi e le articolazioni che compongono il loro desiderio di riflessività.

Le parole dei padri che appaiono in questo lavoro non provengono dagli incontri dei Cerchi perché ho reputato necessario preservare in tutti i modi possibili quella caratteristica di protezione e di sicurezza che contraddistingue questo spazio. Alla conclusione dei diversi cicli di incontri ho invece chiesto la disponibilità di partecipare a delle interviste in profondità dichiarando con chiarezza la finalità di ricerca di quei momenti; le interviste hanno ovviamente giovato della fiducia e della prossimità costruita durante i Cerchi e hanno funzionato come ulteriore momento di riflessione e di parola in cui ho cercato di approfondire temi diversi rispetto a quelli affrontati negli incontri.

L'etnografia si colloca figurativamente sulla soglia di questo spazio di parola perché, da un lato, prova a gettare una luce su quello che avviene prima dell'accesso, su ciò che ha condotto le persone a frequentare questo spazio, e, dall'altro, la sperimentazione di questo sguardo retrospettivo necessariamente riattraversa l'esperienza della partecipazione ai Cerchi stimolando le persone a riconoscere sé stessi lungo i cambiamenti che segnano la transizione alla paternità. Rimane invece ancora da esplorare il terreno che si apre sulla soglia di uscita dal servizio, ovvero cosa avviene dopo la partecipazione a questi incontri, se questa esperienza abbia provocato dei ripensamenti e delle trasformazioni nelle pratiche, negli assetti della vita quotidiana e nelle scelte personali; questo ampio e fondamentale terreno di indagine è al di fuori degli obiettivi del presente lavoro e ne rappresenta una ineludibile prosecuzione.

Le parole dei padri

Il tema delle ragioni che hanno portato gli uomini a partecipare agli incontri del Cerchio è stato oggetto di un gruppo di domande specifiche che ho formulato nelle interviste e che ho attraversato anche in alcuni colloqui informali.⁵ Le risposte di ciascuno si iscrivono dentro i percorsi individuali, dentro le soggettive rielaborazioni della esperienza della paternità e della partecipazione alla iniziativa. Quella che propongo di seguito è una narrazione che sicuramente si sforza di tenere insieme numerosi di questi segmenti, di non tradire nessuna

⁵ Le parole dei padri di seguito riportate provengono da interviste che ho realizzato dalla estate del 2023 fino all'autunno del 2024; i nomi degli uomini sono tutti modificati per garantire il pieno rispetto della privacy.



delle storie e dei ragionamenti che ho ascoltato, ma al contempo, senza alcuna pretesa di rappresentatività, cercherò di individuare quei nodi che permettano di iniziare a definire la categoria di padri riflessivi.

Questa mia ricostruzione si basa sulla individuazione di due temi attraversati da tutti i miei interlocutori e che figuravano solo parzialmente fra le motivazioni che mi avevano portato a dare avvio a questa esperienza: la solitudine del paterno e la forma peculiare del desiderio di paternità.

La solitudine del paterno

Una delle principali ragioni che ha spinto molti uomini a partecipare agli incontri del Cerchio consiste nel fatto di non aver trovato, né nelle reti parentali, né nei circuiti amicali, delle persone con cui poter condividere i dubbi, le fatiche e le difficoltà che accompagnano la paternità. Questo elemento si ritrova in maniera specifica fra coloro che hanno frequentato gli incontri nel periodo appena precedente o nei primi mesi successivi alla filiazione; questi uomini raccontano di una assenza di risorse che li coglie proprio nel momento in cui si trovano di fronte ad una esperienza radicalmente inedita: Gianpiero, operaio in una ditta edile, che ha frequentato un ciclo di incontri poco dopo essere divenuto per la prima volta padre all'età di 32 anni, afferma: "Io alla fine sono un neo padre... ed è difficile, nessuno nasce padre, lo si diventa... quindi... sono venuto perché se tu mi dici ho fatto così, non è che magari faccio la stessa cosa, però magari, ecco ci penso.."; Andrea, anche lui operaio, che ha frequentato gli incontri nei mesi precedenti alla nascita del suo primo figlio, afferma: "...io adesso mi sento in bilico... e nei nostri incontri cerco un poco di sicurezze e di stabilità".

Anche se si riferiscono a difficoltà e dinamiche familiari diverse, i padri che da più tempo esercitano questo ruolo esprimono un simile bisogno di confronto che nella quotidianità rimane inevaso; Francesco, padre di tre bambini di cui l'ultima in affido temporaneo, divenuto genitore per la prima volta a 37 anni, ricorda che "... io ho deciso di provare a partecipare perché ero e sono in una situazione nella quale come padre ho delle difficoltà... ho della difficoltà nell'inquadrarmi in questa dimensione soprattutto da quando i miei figli sono cresciuti un po', quando i miei figli erano più piccoli l'esser padre non era così difficolioso..."; Filippo, papà di tre bambini, che ha frequentato gli incontri in occasione della seconda e poi della terza paternità, si esprime in maniera simile: "Io un po' so dove faccio fatica come padre... e mi serve capire dagli altri papà come fanno, cosa fanno loro, le emozioni che provano loro".

Rispetto a questa condizione di bisogno o di desiderio di confronto, le parole dei padri descrivono una sequenza di interlocutori mancati che possiamo far iniziare con la figura del proprio padre; per tutti gli intervistati il proprio geni-



tore non ha rappresentato un interlocutore con cui potersi confrontare, e molto spesso non funziona nemmeno come modello di riferimento da cui trarre in qualche modo ispirazione. Federico, divenuto padre in età avanzata, ricorda di un rapporto col padre che si è sviluppato in una cornice storica e sociale radicalmente diversa e che riproduceva quei codici improntati alla distanza, alla differenza caratteristici della mascolinità nella famiglia tradizionale: “negli anni in cui lui era vivo di questa cosa non abbiamo mai parlato, perché mio padre per me era un padre... cioè... un rapporto complicato insomma, non ha funzionato da questo punto di vista...”.

Al contempo, questi uomini raccontano di non aver trovato altre figure di riferimento nella propria rete familiare: in risposta alle mie domande esplicite rispetto alla presenza di parenti, nessuno ha fatto riferimento a fratelli o cugini con cui potersi comunque confrontare. Manuel, ad esempio, racconta che “ho un carissimo cugino, come un fratello... ci siamo persi negli ultimi anni... convivevo con un mio cugino prima di andarmene a vivere in Spagna ormai dodici anni fa, però lui è rimasto single, non ha questo tipo di esperienze...”.

Questo dato appare assolutamente coerente con il quadro delle trasformazioni che caratterizza la seconda transizione demografica perché una delle conseguenze della verticalizzazione delle strutture parentali è la rarefazione dei legami orizzontali per cui si formano coorti di parenti sempre meno ampie. A questa ristrutturazione delle relazioni parentali si deve poi sommare il fatto che negli scorsi decenni si sono moltiplicati i percorsi e si sono diversificati i calendari che portano alla filiazione, con l'effetto di ridurre il numero di uomini che anche all'interno delle reti amicali diviene padre nello stesso momento. Ciò fa sì che non solo l'esperienza della paternità non è condivisa, ma all'opposto funziona come un momento di potenziale rottura, o comunque di profondo cambiamento, delle relazioni amicali. Francesco, che ha avuto tre figli nell'arco di circa 10 anni, ad esempio racconta che

[...] il mio più caro amico diciamo, che ha la mia età e ha fatto figli l'anno scorso, quindi anche lui non li aveva e adesso c'è questo sfasamento fra me e lui, quindi non avevo nessuna sponda... un altro carissimo amico, praticamente siamo fratelli, invece ha tre figli, tantissime cose insieme, vissuto insieme in tante case,abbiamo smesso di convivere 20 anni fa perché lui ha fatto un figlio... io li ho fatti vent'anni dopo, capito... e adesso ha due figli grandi quindi [...].

I diversi calendari di filiazione finiscono così per allontanare fra di loro gli amici e fanno sì che l'esperienza del divenire padri sia vissuta fondamentalmente in solitudine; Enrico, un padre fra i più giovani di quelli incontrati, racconta che “... io adesso... ecco, alcune cose io gliele posso pure raccontare al mio amico



storico che però è single, non c'ha figli ... lui non può capire con lo stesso grado con cui capiscono questi padri".

Alla rarefazione dei legami orizzontali, si somma quindi la moltiplicazione dei percorsi e la differenziazione dei calendari che portano alla filiazione; l'effetto combinato di questi fenomeni è la riduzione della platea di possibili interlocutori, siano essi amici o parenti, con cui aprire un dialogo.

Eppure l'assenza di interlocutori non è soltanto la conseguenza diretta o indiretta di macrofenomeni demografici, perché come afferma in maniera esplicita Giovanni, anche quando fra amici ci si ritrova in una condizione simile è difficile riuscire ad avviare un discorso: "c'era un altro nel gruppo che era diventato padre, ma non l'ho mai cercato per farmi raccontare cosa aspettarmi, ...non lo so perché... però alla fine io non avevo tanti altri punti di riferimento fra i padri". Queste parole di Giovanni appaiono significative perché si tratta di una persona che si racconta come molto radicata nel territorio e che partecipa in diversi contesti associativi e reti sociali. In maniera simile Antonio racconta di un padre, spesso intravisto all'ingresso della scuola frequentata dagli\lle rispettive figli\o, con il quale non aveva mai iniziato a parlare, per poi conoscerlo solo durante gli incontri del Cerchio: "Luigi, io prima di partecipare al gruppo non lo conoscevo, c'eravamo visti diverse volte ma... non avevo capito, non c'era stata quella occasione, no... mia moglie aveva iniziato a parlarci, io no...". Questa piccola immagine è rilevante perché Antonio è uno dei padri affidatari che ha frequentato gli incontri e ha spesso nominato il proprio impegno a frequentare i contesti di socializzazione legati alla scuola e al tempo libero. Eppure, se, come descrive Antonio, anche nei luoghi e nei momenti in cui ci si potrebbe trovare fra padri e iniziare a costruire rapporti sulla base della comune esperienza si fa difficoltà a superare la distanza, allora la conseguenza è l'assenza di parola fra uomini sul divenire padri: "e quindi ero abbastanza isolato... e, come dicevamo prima, con i miei amici dell'essere padri non si parla mai, e nemmeno con altri... è un discorso che poteva venire fuori con gli amici, perché non viene fuori? perché abbiamo questo blocco?". Nella generalità dei percorsi individuali delle persone che hanno partecipato ai Cerchi si riscontra quindi l'assenza di interlocutori con cui pensare la transizione alla paternità, assenza che riguarda sia lo spazio delle relazioni parentali sia la rete amicale.

A complicare questa situazione c'è un altro tratto comune all'esperienza di questi padri: tutti infatti raccontano di non aver trovato negli spazi istituzionali dei diversi servizi di accompagnamento delle gravidanze e di supporto alla genitorialità dei possibili luoghi di parola e di riflessione aperti all'esperienza dei padri. Questa assenza è stata segnalata in particolare dagli uomini che stavano diventando o erano recentemente divenuti padri e che si erano quindi avvicinati ai corsi pre-parto o agli incontri sulla nutrizione nel periodo neonatale.



Enrico, un padre giovane, con un livello di formazione alto e un impiego di responsabilità in una azienda informatica, racconta di aver desiderato di partecipare a queste iniziative, ma di esserne uscito un poco deluso e frustrato per la mancata considerazione: “Nella maggioranza dei corsi pre-parto che vengono proposti al massimo c’è un incontro con i papà sui dieci” e raramente si prende in considerazione il possibile apporto che il padre può dare: “Al corso gli ho dovuto chiedere io ‘ma c’insegnate a cambiare i pannolini?’ e così hanno portato un bambolotto e ci siamo allenati anche noi papà...”. I servizi di accompagnamento alla gravidanza e supporto alla genitorialità non vengono percepiti da questi uomini come risorse, ma qualcosa di molto simile avviene nei servizi per l’infanzia a cui si riferisce Roberto: “Quando si parla di figli piccoli si parla di mamme, il padre è interessato, ma non è coinvolto”. Dalla sua posizione di padre di due bambine e un bambino, che ha frequentato due cicli di Cerchi in parallelo all’inserimento scolastico delle ultime due e che ha promosso e partecipato attivamente alle iniziative proposte della scuola, Roberto riconosce un elemento ben presente anche nella letteratura scientifica, ovvero il fatto che anche i servizi per l’infanzia sono implicitamente costruiti a partire dal presupposto dell’assenza o dell’irrilevanza del paterno.⁶

Ciò amplifica la condizione di solitudine e di fatica che questi uomini sperimentano nella vita quotidiana, nella quotidianità delle relazioni familiari; Francesco la descrive così: “È una fatica grande... anche non avere nessuno a cui confessare quella difficoltà...”; e da questa condizione nasce il desiderio di praticare uno spazio di parola che permette proprio di riconoscere quella solitudine, quel silenzio, nominarlo e farne qualcosa:

La cosa incredibile è che non me stavo rendendo così tanto fino a quando non è iniziato... cioè, prima di iniziare a fare questa cosa io non mi rendevo conto... infatti credo sia stata una delle prime cose che ho detto...io ho iniziato ... la prima volta che ho iniziato a parlare ho pensato... ma io queste persone non le conosco e sto iniziando a parlare di una cosa di cui avrei potuto mettermi a parlare già prima con gli amici di una vita... [...] e lì mi sono reso conto che manca, mi sono reso conto in maniera più cosciente di prima, effettivamente manca, non c’è... e quindi si, mi mancava e mi sono reso conto che mi mancava ancora di più quando ho iniziato a farlo.

“Voler fare tanto e bene”, voler fare altro. Assieme a questa esperienza di solitudine del paterno, un secondo tratto che ritroviamo nelle parole di questi padri che proponiamo di definire “riflessivi” consiste nell’investimento che ciascuno di loro ha fatto in questa esperienza, nel tempo e nelle energie de-

⁶ Vedi anche Pellai, Dalessandro 2008.



dicate a pensare come essere un padre migliore. Si tratta di un elemento che, pur nella diversità dei percorsi e delle situazioni attuali, ritorna in tutte le interviste e che si costruisce attorno all'idea di "voler fare tanto e bene". Questa espressione, formulata da Renato, padre di due bambine, con un livello alto di formazione e un impiego come tecnico informatico in una grande azienda della provincia, sintetizza le parole di molti di questi uomini e rappresenta un elemento centrale della loro intenzionalità. Ritroviamo questa postura nelle parole dei genitori come Giampiero che sono divenuti padri in un'età avanzata e sottolineano quindi la scelta cosciente di questo passaggio: "Anche questa cosa qua è diversa: a 20 la vivi in un modo, a 40 in un altro, ormai la tua vita l'hai fatta a quest'età ormai ... io il figlio l'ho voluto, l'ho voluto tanto eh... perché è la fine del cerchio, perché ti sei sposato, vuoi un figlio", ma anche nelle parole di un uomo ben più giovane, come Enrico, che racconta "Io avevo un forte desiderio di diventare papà, forse anche di più di mia moglie, ... cioè non è questione di chi ce l'avesse più forte, ma io avevo più fretta, più voglia, mia moglie avrebbe anche aspettato un anno in più, due anni, ... io sentivo tanto questa spinta". La scelta e il desiderio forte di paternità si concretizza anche in tutte quelle azioni che hanno riempito il tempo della attesa di questi uomini: alcuni, come Enrico, raccontano di aver usato questo tempo per leggere e documentarsi; altri raccontano di aver misurato anche da soli questo tempo dell'attesa con pratiche e gesti quotidiani. Giulio, responsabile amministrativo per una ditta edile del territorio, racconta che: "...cioè io ti dico, la voglia che c'avevo del primo... sai su youtube ci sono i video delle settimane di gestazione... io me li guardavo tutti!".

Subito dopo il desiderio grande di divenire padri, c'è il desiderio di coinvolgersi nella relazione con i figli; sempre Giulio afferma che: "...perché come ti dicevo prima i bambini diventano grandi in un attimo, e bisogna goderseli, io voglio godermeli..., del resto non mi importa niente". In questo passaggio molti uomini raccontano della ricerca di occasioni, informazioni e interlocutori, spazi di confronto e di rielaborazione in cui pensare il proprio modo di essere padri; possiamo prendere ad esempio Flavio, padre di tre bambine, ingegnere in una impresa meccanica del territorio, che racconta di aver frequentato queste e altre iniziative proposte da nido con l'idea di "... voler capire come fare del meglio per i nostri figli". Enrico ad esempio racconta che:

[...] sicuramente una parte della mia struttura, del mio modo di approcciarmi alle cose, ad esempio alla genitorialità, è quello di volerla fare bene, col pensiero, coi ragionamenti... e quindi insomma, cioè per esempio io agli incontri del nido ci vado sempre se posso, non sono di quei papà, di quei genitori che dicono "questa è roba della mamma.



In maniera simile Francesco afferma che:

[...] quando inizi a interrogarti su che cosa vuol dire essere padre in questa epoca moderna... digit i e ti trovi delle risorse... libri, racconti, blog eccetera... e io quando c'ho provato sono uscito ancora più confuso...a volte perché proprio il messaggio è lontano da quello che pensavi potesse essere... non so, leggi Daniele Novara, vai a vedere cosa dice... io non c'ho capito niente, perché, che devo fare? tornare indietro come erano i padri di una volta perché i padri di oggi non sono più quella roba lì e quindi in realtà i figli... oppure devo emanciparmi in qualche modo [...].

Molti di questi uomini sentono di doversi costruire un loro modo di essere padri lontano e distante da quello dei loro padri; fra questi Giampiero afferma con forza che:

Se mio padre è a destra voglio essere a sinistra, spero di essere... magari troppo dall'altra parte che, cioè non voglio diventare, cioè io magari sono diventato un amico di mio figlio... mio padre invece... proprio era un sergente, io non voglio essere questo voglio cercar di mediare di ... e... essere duro in certe cose, essere rispettato però... anche dell'altra parte essere anche una fonte di sfogo per lui quando c'ha qualcosa che non va, quando io invece... son dovuto crescere da solo.

Per molti degli uomini intervistati i loro padri rappresentano un modello da cui ci si vuole allontanare perché caratterizzato da quella serie di elementi ben conosciuti nella letteratura, come la distanza emotiva, la mancanza di affetto, la poca presenza nella quotidianità e l'autoritarismo.

Assieme a questo distacco, alcuni degli uomini arrivano a mettere in discussione anche un altro pilastro di quella che era il modello di uomo e di padre in cui sono cresciuti, ovvero la centralità del lavoro. Antonio, impiegato come tecnico in una impresa che si occupa di installazioni e manutenzioni di impianti, racconta che:

[...] sempre per mio padre, perché lui ha fatto tutto per il lavoro... per me invece la vita comincia quando smetto il lavoro... io ho avuto l'opportunità di fare la ... il congedo, e ... non venivo guardato troppo bene in questa ditta, però chi se ne frega, mi son goduto mio figlio! [...] la vita io la voglio così, la voglio semplice, senza tanti problemi, ma con delle certezze, che quando sono le cinque e mezza io sono a casa con i miei figli e con mia moglie quando arriverà da casa e siamo tranquilli e non volere sempre di più, perché secondo me questa cosa (il lavoro) toglie tempo alla vita.

Le parole di Antonio sono interessanti perché quest'uomo dichiara di costruire la sua identità di padre dissociandosi sia dal modello del proprio padre, che ha



a lungo raccontato come un uomo centrato sulla sua impresa commerciale che lo teneva lontano da casa per molto tempo, sia dalle attese che provenivano dal contesto professionale circa il modo di interpretare la transizione verso la paternità. Si tratta di uno spostamento significativo perché, come Antonio e altri padri non hanno mancato di notare, in questo modo si mette anche in discussione un tratto particolarmente rilevante nelle retoriche che rappresentano l'identità maschile del territorio, ovvero la dedizione dell'uomo bergamasco al lavoro e alla fatica che si ritrova nella letteratura come nelle espressioni dialettali e che transita dai mestieri agropastorali fino all'edilizia per finire nei cicli di emigrazione del secolo scorso. Allo stesso modo, anche quei padri che costruiscono la loro esperienza professionale in contesti sociali e culturali radicalmente diversi sembrano agire la stessa rottura. Enrico, che lavora in una importante azienda informatica milanese e che ha partecipato fin dall'inizio a questa impresa di successo, immagina la propria esperienza di paternità allontanandosi da quei modelli maschili che sono centrati sulla performatività professionale:

[...] il mio capo per esempio... lui è una persona che io stimo un sacco, che potenzialmente può essere un modello di uomo sul piano professionale... ecco, lui l'ho visto diventare padre, però lui è ... cioè sicuramente a livello emotivo i suoi figli vengono prima, ma se poi guardi come lui spende il suo tempo per lui è sempre il lavoro che viene prima.... poi di questa cosa io egoisticamente posso anche essere contento perché è la mia azienda però... non vorrei essere un papà come lui.

Le parole di questi uomini aprono a forme di paternità e di maschilità che possiamo riconoscere come "nuove" perché sembrano affermare la necessità di bilanciare, se non addirittura di mettere in secondo piano l'impegno professionale e considerano essenziale preservare il tempo per fare quelle esperienze che gli permettono di essere uomini e padri nel modo che desiderano. Queste formulazioni aprono il tema del concreto bilanciamento dei compiti domestici e di cura e della effettiva redistribuzione di ruoli e responsabilità con la propria partner. Questo tema, che come visto è centrale anche nei dibattiti teorici, è stato oggetto di molte riflessioni formulate sia durante i Cerchi che nelle interviste e molti uomini hanno esplicitato aspirazioni e desideri di cambiamento; raramente però ho potuto ascoltare racconti e descrizioni di cambiamenti concreti perché molti dei discorsi degli uomini finivano invece con l'elenco delle difficoltà, soprattutto economiche, che rendevano impossibile pensare realisticamente a cambiare gli equilibri e i ruoli familiari. I discorsi sul desiderio e l'impossibilità del cambiamento degli assetti familiari e delle traiettorie personali rappresentano un nucleo centrale per comprendere il contenuto di novità di queste paternità, ma in questa sede non riesco ad approfondire questo



versante, sia per ragioni di spazio e di coerenza rispetto agli obiettivi del testo, sia perché non ritengo ancora compiuto il mio lavoro di ricerca e riflessione su questo. Ritengo invece interessante sottolineare il fatto che, nel ragionare sui propri compiti e sulla distribuzione delle responsabilità domestiche, molti uomini hanno avuto bisogno di nominare la fatica che provano rispetto alle aspettative che si sentono addosso, indicando proprio quelle legate al lavoro e al ruolo di *bread-winner*; Armando ad esempio afferma che: “è importante questo fatto qua, della pesantezza... che non ti senti libero di poter dire la verità sul lavoro che fai... è un tema questo qua dell’essere padre, dell’essere un esempio, una guida, un riferimento... secondo me ne parliamo poco... ma ci facciamo tutti quanti dei mazzi tremendi tutti quanti”.

Conclusioni

L’oggetto di questo lavoro consiste nel tentativo di individuare e qualificare il contenuto di esperienze di paternità che ho proposto di definire come “riflessive”. Utilizzo questo termine per definire quelle esperienze che, nel quadro di traiettorie di vita e di filiazione molto diversificate, costruiscono la paternità non solo nei termini di una scelta personale ma anche attraverso la partecipazione a spazi di parola e di riflessione. La riflessività di questi padri costituirebbe quindi un tratto che permetterebbe di individuarli e distinguerli fra i “nuovi padri” su cui si concentra la letteratura.

Per comprendere il contenuto della riflessività mi sono concentrato su due dimensioni. In primo luogo mi sono soffermato sulla condizione di solitudine a cui molti uomini hanno fatto riferimento, una solitudine che riguarda l’assenza o la distanza di interlocutori con cui condividere le trasformazioni della paternità. Questo vuoto può essere in parte spiegato riferendosi ai cambiamenti demografici che riducono gli interlocutori disponibili sia nelle reti parentali che in quelle amicali. A ciò si somma poi la difficoltà di costruire spazi e momenti di condivisione con altri uomini, di aprirsi alla parola, di superare insomma quei “modi bruschi” (La Cecla 2009) che continuano a essere elemento caratterizzante del maschile e delle relazioni fra uomini. Inoltre si deve sommare anche la scarsa considerazione della presenza maschile che gli uomini raccontano di aver trovato nei servizi, generalmente costruiti attorno all’idea che la genitorialità sia una questione primariamente, se non esclusivamente, femminile.

La seconda dimensione su cui mi sono concentrato è quella del desiderio di questi uomini di essere invece protagonisti della genitorialità. Si tratta di un desiderio di essere presenti, di dedicare tempo e attenzioni che non solo sgancia questi uomini dai modelli di padre e di uomo delle generazioni precedenti



ma li mette anche in tensione con le aspettative e i modelli che dominano nei rispettivi contesti di vita. Allo stato attuale dell'analisi non sono in grado di valutare se e quanto questo desiderio produca degli effettivi mutamenti concreti negli assetti familiari o rimanga invece soltanto sul piano delle retoriche e dell'autorappresentazione. Credo si possa comunque riconoscere che per molti uomini l'esperienza di riflessività da avvio, o si costruisce parallelamente, a un percorso di ricostruzione del maschile e del paterno che muove verso orizzonti nuovi, a partire da quella che, nelle parole di Francesco, possiamo riconoscere come una inedita e dolce solidarietà maschile. "Le persone che comunque si sono messe là all'inizio, e poi hanno tirato fuori le loro robe e poi hanno continuato a venire, quella roba lì, che bello... io le abbraccerei tutte, sono fortissime!"

Bibliografia

- Besnier, N., Guinness, D., Hann, M., Kovač, U.
2018 Rethinking Masculinities in the Neoliberal Order. *Comparative Studies in Society and History*, 60, 4, pp. 839-872.
- Bourdieu, P.
1998 *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.
- Butler, J.
1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
2004 *Undoing Gender*, Routledge, New York.
- Cannito, M.
2020 Beyond 'Traditional' and 'New': An Attempt of Redefinition of Contemporary Fatherhoods through Discursive Practices and Practices of Care. *Men and Masculinities*, 23 (3-4), pp. 661-679.
2022 *Fare spazio alla paternità. Essere padri in Italia, tra nuovi modelli di welfare, lavoro e maschilità*, Il Mulino, Bologna.
- Carsten, J.
2000 *Cultures of Relatedness*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Connell, R.W.
1996 *Maschilità. Identità e trasformazioni del maschio occidentale*, Feltrinelli, Milano.
- Connell, R.W., Messerschmidt, J.W.
2005 Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19 (6), pp. 829-859
- .



D'Aloisio, F.

- 2017 *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Guerini Scientifica, Bologna.

Daniele, U.

- 2024 Padri in Cerchio. Un'esperienza di parola al maschile nei servizi per la prima infanzia, *Bambini*, 4, aprile, pp. 50-55.

Deriu, M.

- 2007 I nuovi padri tra autorevolezza ed etica dell'incertezza. *Adulitità*, 25, pp. 158-165.

Dermot, E.

- 2008 *Intimate Fatherhood. A Sociological Analysis*, Routledge, London.

Doucet, A.

- 2006 *Do Men Mother? Fathering, Care, and Parental Responsibilities*, University of Toronto Press., Toronto.

Faranda, L.

- 2019 *L'obbligo autobiografico per una psichiatria dell'incertezza. Etnografie della narrazione in luogo di cura*, in F. Giacalone (a cura di), *Il territorio oltre i luoghi di cura. Innovazione sociale e continuità nei servizi sociali rivolti alla salute mentale*, Morlacchi Editore, U.P., Perugia, pp. 369-389.

Fuentes, A.

- 2021 Searching for the 'Roots' of Masculinity in Primates and the Human Evolutionary Past. *Current Anthropology*, 62, pp. 13-25.

Furedi, F.

- 2002 *Paranoid parenting: Why ignoring the experts may be best for your child*, Chicago Review Press. Chicago.

Grilli, S.

- 2019 *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Carocci, Roma.

Grilli, S., Mattalucci, C.

- 2022 Parentele del terzo millennio. Un'introduzione. *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, pp. 181-200.

- 2024 Relazionalità contemporanee: tra normatività e trasgressioni. *Antropologia*, 11 (2), pp. 1-22.

Guttmann, M.

- 2023 Remarking the Unmarked: An Anthropology of Masculinity Redux. *Annual Review of Anthropology*, 52, pp. 55-72.

Hays, S.

- 1996 *The cultural contradictions of motherhood*, Yale University Press, London.



- Hobson, B., Morgan, D.
2002 *Introduction: making men into fathers*, in B. Hobson (ed.), *Making men into fathers*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-23.
- Jordan-Young, R., Karkazis, K.
2019 *Testosterone. An unauthorized biography*, Harvard University Press, London.
- Inhorn, M.C., Chavkin, W., Navarro, J.A.
2015 *Globalized Fatherhood*, Berghahn, New York.
- La Cecla, F.
2009 *Modi bruschi. Per una antropologia del maschio*, Eleuthera, Milano.
- Lacy, S., Ocobock, C.
2024 Woman the hunter: The archaeological evidence. *American Anthropologist*, 126, pp. 19-31.
- Lee, E.
2014 *Introduction*, in E. Lee, J. Bristow, C. Faircloth, J. Macvarish (eds.), *Parenting Culture Studies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 1-22.
- Lee, E., Bristow, J., Faircloth, C., Macvarish, J. (eds.)
2014 *Parenting Culture Studies*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Lussana, F.
2012 *Il movimento femminista in Italia. Esperienze, storie, memorie*, Carocci, Roma.
- Martial, A.
2012 Contemporary Fatherhood and New Family Trajectories. *Ethnologie française*, 42 (1), pp. 105-116
- Mercuri, E.
2021 'Do You Guys Take Showers with Your Children?': Gendered Embodiment and the Legitimation of Italian Fathering Practices. *Men and Masculinities*, 24 (2), pp. 289-306.
- Moore, H.L.
1998 *Feminism and anthropology*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Naldini, M. (ed.)
2016 *La transizione alla genitorialità Da coppie moderne a famiglie tradizionali*, Il Mulino, Bologna.
- Nicola, F.
2017 *Supermamme e superpapà. Il mestiere di genitore fra gli Usa e noi*, Meltemi, Roma.



Novara, D.

2019 *Organizzati e felici. Come affrontare in famiglia le principali sfide educative dei figli, dai primi anni all'adolescenza*, Milano, BUR-Rizzoli.

Ortner, S.

1989 Gender Hegemonies. *Cultural Critique*, 14 (Winter), pp. 35-80.

Parson, T., Bales, R.F.

1974 *Famiglia e socializzazione*, Mondadori, Milano.

Pellai, A.

2019 *Da uomo a padre. Il percorso emotivo della paternità*, Mondadori, Milano.

Pellai, A., Dalessandro, D.

2008 Il cerchio dei papà: il consultorio famigliare ed il mondo emotivo dei neo-padri. *Pedagogika*, 12, pp. 33-38.

Pellai, A., Tamborini, B.

2014 *I papà vengono da Marte, le mamme da Venere. Il manuale per i genitori a uso terrestre*, De Agostini. Milano.

Pietrobelli, F.

2020 Ha senso il separatismo femminista? Il caso di ‘Cerchio Spezzato’ pubblicato in <https://www.gazzettafilosofica.net/2020-1/luglio/ha-senso-il-separatismo-femminista-il-caso-dicerchio-spezzato> (consultato il: 20/05/2025).

Remotti, F.

2008 *Contro natura. Una lettera al papa*, Laterza, Roma-Bari.

Rippon, G.

2019 *The Gendered Brain. The new neuroscience that shatters the myth of the female brain*, The Bodley Head, Londra.

Satta, C.

2017 L'ossessione della genitorialità. Infanzia e famiglia nella società dell'insicurezza. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 2, pp. 449-458.

Sahlins, M.

2014 *La parentela. Cos'è, cosa non è*, Eleuthera, Milano.

Schneider, D.M.,

1980 *American kinship: a cultural account*, The University of Chicago Press, Chicago (seconda edizione).



Sità, C.

2017 La genitorialità intensiva e le sue implicazioni per la relazione tra genitori e professionisti. *Consultori Familiari Oggi*, XXV, 2, pp. 45-55.

Solinas, P.G.

2004 *L'acqua strangia. Il declino della parentela nella società complessa*, Franco Angeli, Milano.

Zoia, L.

2000 *Il gesto di Ettore. Preistoria, storia, attualità e scomparsa del padre*, Bollati Boringhieri Torino.



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

Uno studio etnografico tra i raccoglitori sinti di ferro vecchio

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

An ethnographic study among Sinti collectors of scrap metal

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

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

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

Introduzione

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



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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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



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

Il campo

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

¹² D.c. 7/11/2023.

¹³ *Ibid.*



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

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

Io: ...ti appoggi alla cooperativa?

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

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

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

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

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

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

¹⁴ D.c. 29/6/2023.

¹⁵ D.c. 27/4/2023.

¹⁶ D.c. 15/9/2023

¹⁷ D.c. 29/2/2024.

¹⁸ D.c. 08/5/2022.



Legame di anime

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

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

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

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

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

¹⁹ Come il *Piano Beveridge*.

²⁰ Il passaggio al modello post-industriale.

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



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

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

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

²² Secondo il principio della mutualità allargata.

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

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

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

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



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

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

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

Cooperative capitalocentriche

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

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



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

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

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



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

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

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

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

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

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



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

dice accertandosi che tutti sentano chiare le sue parole.

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

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

Marty: Ti facciamo pubblicità, quanti soldi ci dai?

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

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

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

Io: Beh, dici niente!

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

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

³¹ D.c. 7/11/2023.

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

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

³⁴ D.c. 7/11/2023.



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

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

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

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

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

³⁵ *Ibid.*

³⁶ D.c. 7/11/2023.

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

³⁸ D.c. 7/11/2023.



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

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

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

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

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

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

³⁹ *Ibid.*

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



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

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

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

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

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

⁴¹ D.c. 7/11/2023.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

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



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

Impresa ed ente pubblico

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

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

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



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

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

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

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

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

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

⁴⁹ D.c. 7/11/2023.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*



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

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

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

⁵² D.c. 7/11/2023.



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

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

Conclusioni

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

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

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



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

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

Bibliografia

Agar, M.

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

Ahmed, S.

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

Barbier, J.C., Théret, B.

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

Biscaldi, A.

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

Boone, C., Özcan, S.

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

Borzaga, C., Ianes, A.

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

⁵³ Rimando a Porcellana 2022; Rimoldi e Pozzi 2022.



Borzaga, C., Tortia, E.C.

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

Borzaga, C., Fazzi, L.

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

Borzaga, C., Galera, G.

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

Borzaga, C. (a cura di)

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

Bourdieu, P.

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

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

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

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

Bruni, L., Zamagni, S.

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

Ceschi, S., Biffi, D.

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

Cohen, Y.

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

Cornwall, J.

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

Decarli, G.

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

Defourny, J.

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



Dubois, V.

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

Fabietti, U.

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

Fazzi, L.,

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

Flecha, R., Ngai, P.

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

Foucault, M.,

- 1970 *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris.
1976 *La volonté de savoir*, Gallimard, Paris.

Ganti, T.

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

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

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

Gibson-Graham, J.K.

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

Gilbert, J.

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

Gupta, A.

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

Hyde, L.

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

Ianes, A.

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



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



Porcellana, V.

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

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

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

Salò, M.

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

Scoppola, P.

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

Sen, A.

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

Solimene, M.

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

Stanzani, S.

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

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

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

Tarabusi, F.

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

Tauber, E.

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



Giorgia Decarli

UNESCO,

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

Wacquant, L.

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



Il diritto di morire

Un approccio impegnato allo studio dei riti funebri delle minoranze in Italia

The Right to Die

An Engaged Approach to the Study of Minority Funeral Rites in Italy

Giorgio Scalici, Università degli studi di Palermo
ORCID: 0000-0001-6985-1397; giorgio.scalici@unipa.it

Abstract: This article explores the denial of religious freedom in the context of funeral practices among religious minorities in Italy. Despite constitutional guarantees, many communities – including Sikhs, Bahá’ís, Buddhists, Pagans, and others – face significant obstacles in performing funeral rites according to their traditions. These limitations not only hinder the mourning process, with consequences for the psychological and emotional well-being of the bereaved, but also undermine broader processes of social integration. In many cases, families are forced to repatriate the deceased, further disconnecting communities from the spaces they inhabit.

The research draws on direct collaboration with various religious groups and reveals the deep inadequacy of Italian funeral legislation, much of which dates back to the Fascist era or has remained unchanged since the 1990s or early 2000s. In response to the challenges identified, the author founded NIMO APS, a nonprofit association dedicated to death and mourning from an intercultural and interreligious perspective. NIMO works to raise awareness, provide education, and create spaces for dialogue between minority communities, institutions, and policy makers. Beyond these efforts, the association aims to play a crucial role in advocating for legislative reforms that support the full integration of these communities within the Italian social and legal framework.

Keywords: Religious minorities; Funerary practices; Religious freedom; Grief; Integration.

Introduzione

La morte può essere considerata l’evento più universale. Tuttavia, il modo in cui si affronta la morte di una persona cara è un aspetto profondamente in-



fluenzato dai riferimenti culturali, dalla religione, dalla spiritualità o dall'assenza di fede delle persone e delle comunità.

I rituali funebri hanno la funzione fondamentale di aiutare individui e comunità ad affrontare la perdita, elaborare il lutto e riaffermare la propria identità, attraverso una ritualizzazione della separazione e del dolore, supportata da complessi sistemi di credenze.

Molti di noi hanno sperimentato in prima persona quanto i rituali funebri siano importanti nell'elaborazione del lutto e della separazione, soprattutto durante gli anni del COVID-19. In quel periodo, numerosi divieti hanno impedito il regolare svolgimento delle ceremonie funebri tradizionali, con un impatto negativo sul benessere psicologico delle persone (Doka, 2022; Colombo 2021), rendendo lampante il ruolo, spesso ignorato, dei funerali nel mantenimento del benessere psico-emotivo della comunità (Scalici 2024).

Se il COVID-19 ha rappresentato un'eccezione per la maggioranza della popolazione, non è così per molte minoranze presenti sul territorio italiano, per le quali l'accesso a rituali coerenti con la propria cultura e religione è spesso ostacolato o limitato.

In Europa, l'Articolo 9 della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, riportato di seguito, garantisce la libertà religiosa, includendo anche la libertà di manifestare il proprio credo nei rituali legati alla morte e al lutto:

Libertà di pensiero, di coscienza e di religione

1. Ogni persona ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione; tale diritto include la libertà di cambiare religione o credo, così come la libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo individualmente o collettivamente, in pubblico o in privato, mediante il culto, l'insegnamento, le pratiche e l'osservanza dei riti.
2. La libertà di manifestare la propria religione o il proprio credo non può essere oggetto di restrizioni diverse da quelle che sono stabilite dalla legge e che costituiscono misure necessarie, in una società democratica, alla pubblica sicurezza, alla protezione dell'ordine, della salute o della morale pubblica, o alla protezione dei diritti e della libertà altrui.

Anche la Costituzione della Repubblica Italiana garantisce la libertà religiosa, in due articoli:

Tutte le confessioni religiose sono egualmente libere davanti alla legge.

Le confessioni religiose diverse dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano.

I loro rapporti con lo Stato sono regolati per legge sulla base di intese con le relative rappresentanze (art. 8 Cost).



Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume (art. 19 Cost).

Nonostante venga riconosciuto come un diritto, molte minoranze religiose non possono celebrare i funerali secondo le proprie credenze. Si tratta di una forma di trascuratezza istituzionale che ostacola sia il processo di elaborazione del lutto, che il processo di integrazione. I membri di numerose minoranze finiscono per decidere di rimpatriare la salma, anche dopo decenni di vita sul territorio italiano, un fenomeno che incide profondamente sul benessere psico-emotivo di una comunità già in posizione precaria e sulla sua configurazione simbolica e identitaria nell'ambito del contesto che le ospita. Come mi è stato riferito da un lavoratore dell'Ambasciata tunisina a Palermo: "noi rimpatriamo tutti".

Ponendo la morte al centro del dibattito sull'integrazione e sui diritti delle minoranze, con questa ricerca si mira a colmare una lacuna rilevante nella letteratura accademica e normativa. Si è deciso di adottare un approccio impegnato e pubblico, atto a offrire raccomandazioni concrete a legislatori e operatori del settore, e a promuovere una maggiore consapevolezza sul fatto che, se non sostenuto, il dolore può diventare una questione di salute pubblica.

I funerali non sono eventi privati, ma atti pubblici di appartenenza comunitaria. Negare alle minoranze il diritto di elaborare il lutto secondo i propri valori compromette il benessere individuale, sociale, e i principi democratici di pluralismo e inclusione.

Un accenno storico e legislativo

Pur potendo far risalire l'inizio di questa riflessione all'epoca postunitaria – a partire dallo Statuto Albertino del 1848 – è nei Patti Lateranensi del 1929 che si possono individuare le radici di molte questioni ancora aperte riguardanti la libertà di culto e l'integrazione religiosa in Italia.¹

¹ I Patti Lateranensi non rappresentarono l'unico caso di accordo siglato tra la Santa Sede e stati esteri nel periodo successivo alla Prima guerra mondiale. In quel contesto storico, il Vaticano persegua l'obiettivo di garantire la libertà di culto per i fedeli cattolici e di riaffermare la propria rilevanza sul piano delle relazioni internazionali. Oltre all'intesa con l'Italia, furono sottoscritti concordati con vari paesi europei: con la Lettonia nel 1922, con la Baviera nel 1924, con la Polonia nel 1925, e successivamente con la Lituania e la Romania nel 1927. Altri accordi seguirono con la Prussia nel 1929 e con il Baden nel 1932. Infine, dopo gli accordi con questi tre Stati federati tedeschi, venne stipulato un concordato direttamente con la Germania nel 1933 (Grignola & Ceccoli 2001: 231).



I Patti, firmati l'11 febbraio 1929 tra il Regno d'Italia e la Santa Sede, posero fine alla cosiddetta "questione romana" aperta con la presa di Roma nel 1870.² Si articolavano in due testi distinti: il Trattato, che sanciva la nascita dello Stato della Città del Vaticano e riconosceva la piena sovranità internazionale della Santa Sede, e il Concordato, che disciplinava i rapporti tra Stato e Chiesa in Italia. Quest'ultimo stabiliva il cattolicesimo come religione di Stato, prevedeva l'insegnamento obbligatorio della religione cattolica nelle scuole, l'esenzione del clero dal servizio militare e il riconoscimento civile del matrimonio canonico. In tal modo, la Chiesa cattolica ottenne un trattamento privilegiato senza eguali rispetto ad altre confessioni.

Dopo la caduta del fascismo, i Patti Lateranensi vennero confermati dalla Costituzione del 1948 tramite l'articolo 7, che sancisce il loro valore costituzionale e impedisce allo Stato italiano di modificarli o scioglierli unilateralmente.³ Questo comporta che eventuali modifiche possano avvenire solo di comune accordo con la Santa Sede. È quanto avvenne con la revisione del 1984 (Accordo di Villa Madama), stipulata tra il presidente del Consiglio Bettino Craxi e il cardinale Agostino Casaroli. Con essa si abolì il riconoscimento del cattolicesimo come religione ufficiale, si introdusse il meccanismo dell'otto per mille, si rese facoltativo l'insegnamento della religione cattolica a scuola e si ridefinirono le modalità di trascrizione civile dei matrimoni religiosi. Nonostante questi cambiamenti, il Concordato del 1929 non venne cancellato ma aggiornato, preservando comunque una relazione privilegiata tra Stato e Chiesa cattolica.

Se il cattolicesimo gode di un quadro di tutela fondato su un trattato internazionale, le altre religioni devono fare riferimento all'articolo 8 della Costituzione, che prevede lo strumento dell'intesa. L'intesa è un accordo stipulato tra lo Stato e una confessione religiosa diversa dalla cattolica, di natura interna e non internazionale. In quanto tale, non vincola lo Stato sul piano del diritto internazionale e può essere modificata o revocata con legge ordinaria, previo dialogo con la confessione interessata.

La procedura è piuttosto complessa: una confessione presenta la propria proposta alla Commissione per le intese, istituita presso la Presidenza del Con-

² La cosiddetta "questione romana" fu il lungo conflitto politico e istituzionale sorto durante il Risorgimento italiano in merito al controllo territoriale di Roma e al significato politico della sua posizione, avviatosi con la presa della città da parte delle truppe italiane nel 1870 attraverso la breccia di Porta Pia.

³ Lo Stato e la Chiesa cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani. I loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi. Le modificazioni dei Patti, accettate dalle due parti, non richiedono procedimento di revisione costituzionale (Art. 7 Cost.).



siglio; se approvata, l'accordo viene firmato e trasmesso al Parlamento, che deve approvarlo o respingerlo senza possibilità di modificarne i contenuti. Questo principio pattizio, volto a garantire il rispetto reciproco, si traduce però spesso in lunghi stalli politici e in difficoltà pratiche per le confessioni religiose richiedenti.

Ad oggi, solo tredici religioni sono riuscite a stipulare un'intesa con lo Stato italiano: tra esse troviamo i valdesi, gli avventisti, le Assemblee di Dio, le comunità ebraiche, i luterani, i battisti, alcune comunità ortodosse, i mormoni, i buddhisti, gli induisti e la Chiesa d'Inghilterra. È un numero sorprendentemente esiguo se confrontato con la pluralità religiosa mondiale: basti pensare che all'interno del solo cristianesimo esistono oltre 40.000 denominazioni.

In questa lista spicca l'assenza dell'Islam, che rappresenta circa il 2% della popolazione italiana ed è la più grande minoranza religiosa non cristiana del paese. Le ragioni di questa esclusione sono molteplici: da un lato, la difficoltà delle comunità musulmane a costituirsi in un'unica rappresentanza nazionale, frammentate com'è tra sunniti e sciiti e tra diverse appartenenze etniche e nazionali; dall'altro, la resistenza dei governi italiani, spesso restii a concedere un riconoscimento formale. Non mancano esempi di ostilità politica: basti ricordare la proposta di legge di Fratelli d'Italia del 2015, che mirava a vietare la costruzione di nuove moschee.

Il risultato è un quadro fortemente sbilanciato: la Chiesa cattolica, rappresentata dallo Stato del Vaticano, gode di uno status di protezione internazionale e di una relazione privilegiata con lo Stato italiano; poche altre confessioni hanno ottenuto un'intesa, spesso dopo lunghi negoziati; e la maggioranza delle religioni, compreso l'Islam, rimane esclusa da qualsiasi riconoscimento formale.

Di fatto, si è creata una gerarchia quasi costituzionalizzata tra religioni: una "serie A", rappresentata dal cattolicesimo; una "serie B", costituita dalle confessioni che hanno ottenuto un'intesa; e una "serie C", che raccoglie tutte le altre comunità religiose, prive di qualsiasi forma di tutela pattizia. Questo sistema, pur garantendo formalmente la libertà di culto, alimenta diseguaglianze sostanziali e contribuisce a una percezione discriminatoria delle minoranze religiose nel contesto italiano.

Il contesto teorico

La morte è l'evento più universale e al tempo stesso più differenziato nelle sue forme sociali. L'esperienza del lutto, apparentemente intima e individuale, è in realtà sempre incorniciata da codici culturali e dispositivi rituali. Come hanno mostrato gli studi antropologici fin dalle loro origini, i funerali non sono mai



solo un fatto privato: essi costituiscono un dispositivo attraverso cui la società regola la vulnerabilità prodotta dalla perdita, trasforma il dolore individuale in esperienza collettiva e riafferma i legami comunitari.

I funerali svolgono dunque un ruolo cruciale nel tessuto emotivo e sociale delle comunità (Davies 2015). Osservarli da una prospettiva sociale e antropologica più ampia rivela che le decisioni su dove e come essere sepolti vanno ben oltre le considerazioni legali, pratiche o religiose: esse toccano questioni più profonde di identità, appartenenza e riconoscimento (Kadouch Outmany 2016). L'atto di seppellire i morti, o di cremarli secondo modalità religiosamente e culturalmente appropriate, non è soltanto un bisogno spirituale: è un atto politico e sociale che segna l'inclusione – o l'esclusione – di una comunità dal tessuto nazionale.

Come già mostrava De Martino (1958), i funerali e i lamenti rituali non sono semplici espressioni emotive individuali, ma dispositivi culturali che impediscono al dolore di travolgere la comunità, incanalandolo entro forme condivise di senso. Già negli anni Settanta, Thomas osservava che laddove il lutto è una pratica generalizzata, istituzionalizzata e codificata, raramente assume forme patologiche – al contrario di quanto avviene in molte società occidentali contemporanee, dove tutto è fatto per evitarlo (1975; tr. it. 1976, p. 342).

Su questa linea, Bloch e Parry (1982) hanno collocato il funerale come momento di rinnovamento sociale, in cui la comunità ritrova la propria coesione. Sempre Bloch aveva affermato che “death is the time when the solidarity of the local community [...] should be most manifest” (1971, p. 139): la morte non disgrega, ma ricompone, facendo emergere la continuità sociale attraverso il rito. La letteratura più recente ha ampliato e approfondito queste intuizioni. Engelke (2019) ha sottolineato come l'antropologia della morte oscilli tra due poli: da un lato, la capacità dei riti di trasformare la morte in vita sociale; dall'altro, l'ineludibile materialità del cadavere e dei resti. In questa prospettiva, i corpi non sono mai semplici “cose”: possiedono una vita sociale e politica (Verdery 1999), diventando simboli potenti attorno ai quali si costruiscono memorie, identità e rivendicazioni.

Favole (2003), nel contesto mediterraneo, ha mostrato come i resti siano investiti di significati ambivalenti – sacri e contaminanti al tempo stesso – e come il trattamento della morte rifletta le relazioni tra Stato, istituzioni e cittadini. Ariès (1981) ha a sua volta evidenziato la storicità delle pratiche del lutto, mostrando come le società occidentali abbiano progressivamente privatizzato e medicalizzato la morte. Più recentemente, Stroebe e Schut (2021) hanno ribadito che i processi individuali di elaborazione del lutto sono sempre intrecciati a dinamiche sociali e culturali, e che il venir meno di rituali condivisi può aggravare la sofferenza privata.



La tensione tra dimensioni individuali e collettive del lutto emerge con forza nelle esperienze contemporanee delle minoranze religiose. Da un lato, il dolore per la perdita di una persona cara è un vissuto intimo e soggettivo; dall'altro, tale esperienza trova senso e contenimento solo se inscritta in un quadro rituale riconosciuto socialmente. Quando i rituali vengono impediti o ostacolati, non è solo l'individuo a soffrire, ma l'intera comunità che perde la possibilità di trasformare il dolore in memoria condivisa.

In questo senso, i funerali diventano indicatori politici della possibilità di appartenenza e cittadinanza.

Nonostante la centralità riconosciuta dei funerali, molte minoranze religiose in Italia si trovano impossibilitate a celebrarli secondo i propri valori. Questa condizione può essere descritta come una forma di *trascuratezza istituzionale*. Con questo termine non si intende la semplice mancanza episodica di attenzione da parte delle autorità, ma un insieme sistematico di inerzie, frammentazioni normative e assenza di responsabilità politica che producono effetti concreti sulle comunità minoritarie.

Il concetto si avvicina, ma non coincide, con quello di *violenza strutturale* elaborato da Galtung (1969) e ripreso da Farmer (2004). Mentre la violenza strutturale descrive le disuguaglianze prodotte da assetti politici ed economici che impediscono a certi gruppi di accedere a diritti e risorse, la trascuratezza istituzionale indica più specificamente i casi in cui l'inerzia amministrativa, la mancata volontà di aggiornare le norme e la frammentazione delle competenze producono esclusione e vulnerabilità.

Parlare di trascuratezza istituzionale consente quindi di mettere in luce una dinamica spesso invisibile: la marginalizzazione delle minoranze religiose non avviene solo tramite discriminazioni attive, ma anche – e forse soprattutto – attraverso la sistematica assenza di cura.

Gran parte della ricerca su morte e minoranze in Europa si è concentrata sui cimiteri e sull'adeguamento degli spazi funerari alla diversità culturale. Studi comparativi hanno mostrato il ruolo dei *diversity-ready cemeteries* nella promozione di società inclusive (CEMI 2022). Tali ricerche sottolineano l'importanza che cimiteri, crematori e servizi funerari rispondano ai bisogni spirituali delle minoranze, garantendo a ogni individuo un senso di appartenenza anche nel momento della morte (Beebejaun *et al.* 2021).

Tuttavia, questi studi si focalizzano più sugli aspetti spaziali che sui rituali funebri in sé. In Paesi come i Paesi Bassi (Mathijssen, Venhorst 2019), il Regno Unito (Maddrell *et al.* 2023), il Belgio (Kadrouch Outmany 2016), la Germania e l'Austria (Klapetek 2017), si è assistito a un adattamento progressivo delle pratiche funerarie alle esigenze delle comunità minoritarie.



L'Italia, invece, mostra una forte resistenza al cambiamento: le pratiche restano omogenee e poco flessibili, con un'attenzione limitata alla diversità religiosa e culturale. Qui la ricerca resta scarsa: Omenetto (2020) si concentra soprattutto sulle dimensioni spaziali della morte per le persone migranti, mentre Manca (2005) e Gusman (2010) esplorano casi locali sulle comunità migranti. Pur preziosi, questi studi sono circoscritti e datati, e lasciano scoperta un'analisi più ampia delle minoranze religiose in senso lato.

Il tema dei funerali mette in discussione anche il concetto di "integrazione". Come sottolinea Gargiulo (2024), l'integrazione non è un processo neutro di riconoscimento reciproco, ma spesso un dispositivo che naturalizza la subordinazione e maschera le asimmetrie di potere sotto il lessico della convivenza. Applicato alle pratiche funerarie, ciò significa che il diritto di seppellire i propri morti secondo i propri riti è concesso solo a patto che essi non mettano in discussione i codici dominanti.

La morte diventa così un dispositivo di verità sociale: mostra quali vite siano riconosciute come degne di cura e commemorazione, e quali restino relegate nella provvisorietà. Il rimpatrio "forzato" delle salme, spesso dopo decenni di vita in Italia, è l'esempio più evidente di come le comunità minoritarie vengano simbolicamente escluse dal territorio in cui vivono.

Per comprendere meglio questi meccanismi, è utile richiamare gli studi su abbandono sociale e istituzionale. Biehl (2005), in *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, ha mostrato come lo Stato produca spazi di marginalità non semplicemente per omissione, ma attraverso processi attivi di esclusione. Fassin (2007) ha introdotto la nozione di "politica della vita", mostrando come le istituzioni attribuiscano valore in modo selettivo, decidendo chi merita cura e chi può essere lasciato soffrire senza scandalo. Veena Das (2007), infine, ha mostrato come la violenza istituzionale e l'abbandono si inscrivano nella quotidianità in forme silenziose e pervasive: normative che non contemplano, servizi che non esistono, silenzi amministrativi che pesano più di mille parole.

Infine, religione e spiritualità svolgono un ruolo essenziale nell'aiutare le persone ad accettare la perdita (Tikka, Garg & Dubey 2020). Tuttavia, ostacoli alla pratica religiosa e spirituale – come le restrizioni ai funerali – possono portare a un lutto più lungo e complesso. Questo è emerso chiaramente durante la pandemia da COVID-19, che ha limitato l'accesso ai riti religiosi (Stroebe & Schut 2021).

Il lutto, sebbene doloroso, può generare resilienza e crescita personale. Tuttavia, in alcuni casi diventa persistente e disfunzionale, configurandosi come lutto complicato (Nakajima 2018; Varshney *et al.* 2021). Quando i funerali vengono impediti da norme restrittive, il dolore rischia di trasformarsi in malessero psicologico duraturo, con conseguenze sul benessere sociale e sulla coesione comunitaria (Boelen, Smid 2017; Zhai, Du 2020).



L'impostazione della ricerca

La ricerca, avviata nel 2023 grazie a un assegno di ricerca dell'Università di Roma “La Sapienza”, si fonda su un approccio qualitativo che combina interviste in profondità, osservazione partecipante e periodi di immersione in contesti comunitari e professionali. L'obiettivo non è stato solo raccogliere informazioni, ma costruire un dialogo costante con le comunità e con gli attori coinvolti, facendo emergere i significati attribuiti alla morte e ai funerali in condizioni di marginalità religiosa. Fin dall'inizio, ho scelto un'impostazione multi-situata, muovendomi tra città e regioni differenti – Roma, Palermo, Padova, Bergamo, Perugia – per osservare come regole, pratiche e relazioni cambino da un territorio all'altro. Questa scelta non è stata casuale: il panorama funerario italiano è fortemente segnato dalla frammentazione normativa, con disposizioni che si articolano su livelli nazionale, regionale e comunale. In concreto, ciò significa che pratiche consentite in un contesto possono risultare vietate in un altro, generando disuguaglianze di fatto tra comunità religiose e tra territori.

L'esperienza di NIMO APS⁴ non rappresenta un elemento esterno alla ricerca, ma ne costituisce una prosecuzione e un'estensione. Fondata durante il percorso etnografico, l'associazione è emersa come risposta concreta a un'esigenza osservata sul campo: la mancanza di spazi di confronto stabili tra comunità religiose, operatori funerari e istituzioni. In questo senso, NIMO non è solo un soggetto di cui scrivere, ma un vero e proprio laboratorio etnografico in cui i dati vengono prodotti, discussi e restituiti insieme agli attori coinvolti. Il mio posizionamento come presidente e ricercatore richiede un'attenzione costante alla distinzione tra attivismo e analisi, ma offre al tempo stesso un osservatorio privilegiato: gli eventi, le tavole rotonde e le attività pubbliche organizzate da NIMO diventano occasioni in cui la ricerca si intreccia con pratiche di dialogo e co-produzione di conoscenza. Questa dimensione partecipativa ha permesso di raccogliere testimonianze in contesti non accessibili attraverso i soli strumenti accademici, e di osservare come le comunità reinterpretino i propri bisogni quando sono poste in una situazione di confronto interreligioso e interistituzionale.

Dal punto di vista analitico, NIMO può essere letto come un campo allargato (Marcus 1995), in cui le linee di ricerca non si limitano alla raccolta di dati ma si estendono alla costruzione di reti sociali e simboliche. La nascita dell'associazione mostra come il lavoro etnografico possa trasformarsi in azione collettiva, rendendo visibili le connessioni tra vulnerabilità individuali, disuguaglianze istituzionali e processi di riconoscimento religioso.

⁴ <https://www.nimonetwork.it/home> (consultato il 12/10/2025).



Le testimonianze raccolte non sono state selezionate in modo casuale, ma rispondono a criteri di rilevanza rispetto agli obiettivi della ricerca. Ho privilegiato interlocutori direttamente coinvolti nella gestione delle pratiche funerarie e nella mediazione con le istituzioni (ad esempio, leader comunitari, rappresentanti associativi, familiari che hanno vissuto in prima persona situazioni di difficoltà). Le voci citate, come quella di Jaspreet – giovane sikh che ha raccontato le difficoltà di integrazione dei Sikh – o quella di Daniela Gehan, vice direttrice della – sono riportate come esempi significativi.

Gli interlocutori della ricerca si possono raggruppare in tre grandi categorie: a) le comunità religiose minoritarie, tra cui musulmani bengalesi, sikh, buddhisti, pagani e raeliani, ma anche minoranze cristiane come valdesi e ortodossi; b) gli operatori del settore funerario; e c) i rappresentanti istituzionali e studiosi. Con le comunità ho dialogato sia con leader associativi sia con praticanti, per cogliere il divario tra norme ufficiali e vissuti quotidiani. Alcuni incontri sono stati particolarmente emblematici: ad esempio, con Nure Alam Siddique (“Bacchu”), presidente dell’Associazione Dhuumcatu, che ha raccontato le difficoltà dei musulmani bengalesi di Roma nel garantire ai defunti una sepoltura dignitosa, tanto che la comunità pianifica la creazione di un cimitero musulmano; con Maya Vassallo Di Florio, sacerdotessa della Grande Dea, che ha sottolineato l’assenza di riconoscimento per le pratiche funerarie pagane; con Jaspreet Kaur, membro della comunità sikh che sebbene stesse partecipando all’intervista come traduttrice di Singh Baljinde (Segretario dell’Unione Italiana Sikh) ha offerto delle importanti testimonianze riguardanti le problematiche identitarie delle nuove generazioni. Queste voci mettono in evidenza non soltanto le difficoltà pratiche legate all’organizzazione dei funerali, ma anche le implicazioni emotive e simboliche che si collocano al confine tra esperienza personale e costruzione comunitaria.

Un ulteriore contributo è venuto dal periodo di osservazione partecipante presso l’agenzia funebre Giovanni Calafiore di Palermo, dove ho seguito da vicino l’organizzazione di funerali che coinvolgevano famiglie di appartenenze religiose diverse. Qui ho potuto osservare le negoziazioni concrete tra norme e bisogni: ad esempio, il caso di una famiglia musulmana che chiedeva tempi rapidi per la sepoltura secondo la tradizione islamica, scontrandosi con vincoli burocratici e con la scarsità di spazi riservati. Sul fronte istituzionale e accademico, invece, figure come Luigi Galatioto, responsabile dei servizi cimiteriali di Palermo, o Silvia Omenetto, tra le massime specialiste in Italia sul rapporto tra cimiteri e migrazioni, hanno contribuito a illuminare il quadro normativo e a confrontarlo con casi internazionali.

Dal lavoro etnografico sono scaturite alcune questioni trasversali che orientano l’analisi. La prima riguarda la distinzione, spesso trascurata, tra minoran-



ze religiose e popolazioni migranti. Per comunità come musulmani o sikh, la condizione migratoria incide in modo diretto: molti scelgono di rimpatriare i propri cari per garantirne la sepoltura secondo i riti d'origine, con costi economici e simbolici significativi. Al contrario, gruppi come pagani, raeliani o buddhisti italiani, pur essendo minoritari, non hanno legami con la migrazione ma incontrano ostacoli simili per l'assenza di riconoscimento istituzionale. Questa differenza mette in luce come la categoria di "minoranza religiosa" non coincida necessariamente con quella di "comunità migrante", anche se spesso le due condizioni si sovrappongono. La seconda questione è la frammentazione normativa: le regole variano non solo da regione a regione, ma talvolta da comune a comune. A Trento, ad esempio, ho incontrato operatori che permettono forme flessibili di commemorazione interculturale, anche grazie ad un Direttore, Joseph Tassone, aperto all'ascolto; a Palermo, al contrario, i funzionari hanno sottolineato come i cronici sottofinanziamenti rendano complessa persino la gestione ordinaria dei cimiteri, con effetti ancor più gravi in situazioni straordinarie. In questo senso, non sorprende che episodi come lo scandalo delle migliaia di bare rimaste insepoltte (Transirico 2023) siano diventati un simbolo delle criticità strutturali del sistema. Questa disparità produce un effetto di disuguaglianza territoriale: ciò che è possibile per un valdese in Piemonte può risultare impraticabile per un musulmano in Sicilia. Una terza questione riguarda la dimensione economica: le agenzie funebri raramente sono attrezzate per rispondere alle esigenze delle minoranze. Ne derivano soluzioni alternative che spostano i funerali fuori dai circuiti ufficiali: la comunità ghanese celebra spesso nei centri sociali; molte famiglie tunisine scelgono il rimpatrio; numerosi cinesi tornano in patria prima della morte per garantire la sepoltura tradizionale. Queste pratiche rappresentano una perdita di riconoscimento simbolico per le famiglie e una perdita economica per il sistema funerario italiano. Alcuni episodi osservati sul campo aiutano a cogliere la concretezza di queste tensioni: a Roma, durante un colloquio con una sacerdotessa pagana, è emersa la frustrazione per l'impossibilità di utilizzare elementi simbolici del proprio rito, come la dispersione delle ceneri in natura; sempre a Roma, un'esponente della comunità bahá'í ha espresso il proprio malcontento per la mancanza di spazi adeguati, raccontando di funerali celebrati in modo frettoloso e tra l'irritazione dei lavoratori cimiteriali, più preoccupati di concludere rapidamente le loro mansioni che di rispettare il rito. Questi scorci mostrano come il campo non offra solo dati, ma anche voci vive, conflitti e aspirazioni che hanno guidato le scelte analitiche della ricerca. L'esperienza sul campo non si è limitata a raccogliere testimonianze, ma ha fatto emergere l'esigenza di uno spazio stabile di confronto: comunità, operatori e istituzioni lamentavano la mancanza di un luogo in cui dialogare, discutere soluzioni e



costruire conoscenza condivisa. Da questa consapevolezza è nata NIMO, associazione che rappresenta la prosecuzione e l'ampliamento della ricerca. NIMO non è un progetto parallelo, ma un laboratorio ibrido, in cui le persone che vivono e lavorano con la morte diventano co-autori di eventi, pubblicazioni e progetti. Le attività dell'associazione riflettono direttamente i nodi emersi: la necessità di spazi di confronto, tradotta in tavole rotonde tra lavoratori, esperti e cittadini; il bisogno di visibilità pubblica, affrontato attraverso incontri in contesti non accademici, come quelli in programma a Palermo con comunità ghanesi, tunisine e rumene; l'urgenza di divulgazione, perseguita con pubblicazioni, una collana editoriale e contenuti online. Inoltre, NIMO si collega all'estero con realtà come FIAT-IFTA,⁵ ASDS,⁶ il Collective for Radical Death Studies, e in Italia con So.Crem, SEFIT,⁷ FENIOF,⁸ e la Fondazione Fabretti, riscontrando anche in queste esperienze la stessa esigenza di una nuova proposta di legge capace di rispondere in modo più adeguato alla realtà italiana contemporanea. NIMO partecipa inoltre a eventi nazionali come TanExpo 2026 a Bologna, la principale fiera funeraria italiana, dove curerà uno spazio dedicato al confronto tra comunità religiose e imprese funebri. L'associazione è anche tra i promotori del Global Death Network, rete internazionale che unisce progetti simili in tutto il mondo.

Principali elementi emersi dalla ricerca

Dalla ricerca emerge con forza come il settore funerario italiano sia un campo in cui si intrecciano norme, appartenenze religiose e disuguaglianze sociali. Se da un lato la libertà di culto è garantita a livello costituzionale, dall'altro le minoranze si scontrano quotidianamente con barriere legali, economiche e culturali. La nascita di NIMO testimonia che la ricerca non si limita a descrivere queste difficoltà, ma prova a trasformarle in azione condivisa, creando ponti tra comunità, istituzioni e cittadini. In questo senso, il lavoro etnografico non è stato solo un mezzo di conoscenza, ma anche il motore per un processo di cambiamento: dal campo allo spazio pubblico, dalla teoria alla pratica, dalla denuncia alla costruzione di alternative.

Pur essendo ancora lontana dal fornire una visione esaustiva del fenomeno, la ricerca sta già contribuendo a delineare una realtà complessa e preoccupante,

⁵ World Organization of Funeral Operatives

⁶ Association for the Study of Death and Society

⁷ Servizi Funerari Italiani

⁸ Federazione Nazionale Imprese Onoranze Funebri



nonché a raccogliere le prime richieste ufficiali da parte delle comunità religiose non cattoliche.

Ciò che emerge è una profonda frustrazione da parte di molte minoranze⁹ che non solo non si sentono libere in un momento delicato come quello del cor-doglio, ma anche profondamente non rispettate da parte degli ospedali o dei lavoratori dei servizi cimiteriali.

Nel panorama funerario italiano, le minoranze religiose e culturali si trovano a confrontarsi quotidianamente con ostacoli strutturali, giuridici e simbolici che spesso impediscono loro di vivere il lutto secondo i propri principi. Le testimonianze raccolte mostrano chiaramente come queste difficoltà siano trasversali e radicate tanto nella burocrazia quanto nella mancanza di conoscenza e sensibilità. Valeria Leotta, rappresentante di SEFIT, evidenzia l'assenza di una legge nazionale sul settore funerario, ancora regolato da norme risalenti al 1934. Questa lacuna genera una frammentazione normativa, con regioni e comuni che agiscono in ordine sparso, compromettendo l'uniformità dei diritti: "Ciò che riguarda la cremazione o lo stato civile devono essere organizzate a livello centrale altrimenti si creano disparità di diritti e libertà non di poco conto". La questione delle ceneri – indivisibili, non disperdibili in mare o nei fiumi, spesso difficili da trasferire – diventa emblematica di una visione che oscilla tra il privato e il pubblico, tra l'individuo e la comunità, lasciando molte pratiche religiose fuori dai margini della legalità.

Diverse comunità si trovano costrette a soluzioni di ripiego o, peggio, all'illegittimità pur di restare fedeli ai propri riti. Per i musulmani, come racconta Nure Alam Siddique "Bacchu", il rimpatrio delle salme resta la norma: "quasi il 98% dei membri della comunità manda la salma a casa, a carico della comunità", un onere economico e organizzativo gravoso. A mancare sono soprattutto spazi adeguati alla preparazione del corpo e interlocutori istituzionali con cui dialogare: "Dobbiamo contattare le questure per assicurarci che le salme non vengano cremate, ma è difficile avere un dialogo". Il caso del cimitero musulmano fuori Roma rivela tutta l'ambiguità della situazione attuale: si sceglie di intraprendere l'impresa, quasi impossibile, di raccogliere 16 milioni di euro, anziché rivendicare con decisione il diritto a un sostegno pubblico e a un'integrazione più giusta. "Non è giusto che io devo praticare la mia pratica di nascosto", afferma Bacchu, indicando il rischio di fratture con le generazioni successive che, cresciute in Italia, rifiuteranno l'occultamento del proprio credo.

⁹ Le minoranze cristiane come i Mormoni e i testimoni di Geova non hanno espresso alcuna lamentela. Allo stesso modo la comunità pagana, per motivazioni troppo complesse da poter affrontare qui, non ha reclamazioni da fare.



Anche per i Sikh, come racconta Jaspreet Kaur, la distanza tra la ritualità prevista e ciò che il sistema consente è ampia: mancano spazi per la vestizione e la preghiera, spesso si è costretti a trasferimenti lunghi per raggiungere i crematori e, infine, le ceneri devono essere spedite in India poiché in Italia non possono essere disperse secondo tradizione. “Fondamentalmente, non ci sono Sikh morti in Italia”, osserva amaramente, segnalando come la diaspora non riesca ancora a piantare radici anche nella morte.

Le comunità ebraiche progressive, racconta Daniela Gehan, sono escluse dai benefici dell'intesa tra Stato e Unione delle Comunità Ebraiche Italiane. Questo si traduce in limiti concreti, come l'impossibilità per chi non è riconosciuto di essere sepolto in modo conforme alla propria fede. “Quando hai l'intesa le soluzioni si trovano, il problema è quando non hai l'intesa”, sintetizza. Una disparità normativa che tocca anche i Bahá'í: “non abbiamo bisogno di molto, ma il problema maggiore che abbiamo è la mancanza di sale del commiato”, spiega Cosesta Scotto di Freca. Un lutto vissuto in spazi frettolosi o inadatti priva il momento funebre del suo significato più profondo. La stessa problematica emerge nelle parole del buddista Giorgio Raspa: “siamo molto lontani dal riconoscere come un fatto normale [...] che esistano anche funerali non cattolici”. L'impossibilità di rispettare le 72 ore rituali prima di toccare il corpo del defunto, l'assenza di strutture idonee, l'impossibilità di effettuare cremazioni all'aperto o sepolture in posizione seduta sono solo alcune delle incongruenze che, secondo Raspa, derivano da un'impostazione normativa e culturale “data per scontata all'interno della propria cultura d'origine”.

Non meno significativa è la testimonianza del movimento raeliano, che, pur ponendosi fuori dai grandi monoteismi, rivendica il diritto a pratiche post-mortem coerenti con la propria visione della vita: “La legge italiana non ci aiuta”, afferma Carlo Nanni, riferendosi all'impossibilità legale di conservare una parte del cranio per la futura resurrezione scientifica. Anche in questo caso, il ricorso al privato resta l'unica via.

Al di là delle diversità religiose e culturali, ciò che sorprende è la convergenza quasi unanime delle comunità su alcune richieste basilari: una sala neutra, priva di simboli religiosi, dove celebrare riti propri. In tutta Roma, un'unica sala – la Piramide del Verano – assolve questa funzione. Ma anche qui, gli spazi sono spesso inadatti, come ricorda Giorgio Raspa, al punto da costringere a celebrare riti fuori, all'aperto. Eppure si tratta di una richiesta minima, simbolica e concreta allo stesso tempo, che mostra come il rispetto della pluralità non passi necessariamente da grandi riforme, ma anche da gesti quotidiani di apertura.

L'elemento che accomuna molte voci, infine, è la consapevolezza che la radice di gran parte degli ostacoli risiede non tanto nella malizia quanto nell'ignoran-



za. Come osservano molti informatori, non è un crimine non conoscere i riti altrui; lo diventa quando manca la volontà di conoscerli. Se può essere comprensibile che un impiegato comunale di un piccolo centro non sappia nulla di una minoranza, è inaccettabile che le istituzioni non si facciano carico della formazione del personale. La divulgazione e la formazione emergono, da tutte le realtà ascoltate, come la chiave di volta per superare le discriminazioni. Una richiesta condivisa e reiterata, che unisce credenti diversi sotto un'unica esigenza civile: essere visti, compresi e rispettati nel momento più vulnerabile dell'esistenza, quello della morte.

Conclusioni

L'analisi delle pratiche funerarie delle minoranze religiose in Italia mostra come la morte costituisca un terreno privilegiato per osservare l'intreccio tra vulnerabilità individuali e disuguaglianze collettive. I funerali non sono soltanto momenti di dolore privato, ma dispositivi culturali e politici che definiscono appartenenza, riconoscimento e cittadinanza.

La ricerca ha evidenziato tre nodi centrali. In primo luogo, la sovrapposizione – ma non coincidenza – tra minoranze religiose e comunità migranti: se per alcuni gruppi la condizione migratoria influenza direttamente sulle pratiche funebri, altre minoranze, pur non legate alla migrazione, incontrano ostacoli simili legati alla mancanza di riconoscimento istituzionale. In secondo luogo, la frammentazione normativa, che genera profonde disparità territoriali e istituzionali, con pratiche consentite in alcuni contesti e vietate in altri. Infine, il peso delle disuguaglianze economiche, che spinge molte famiglie verso soluzioni alternative come il rimpatrio o l'auto-organizzazione rituale.

A questi elementi si intreccia una tensione trasversale tra dimensioni individuali e collettive del lutto: senza spazi rituali adeguati, la sofferenza privata rischia di rimanere isolata, trasformandosi in una forma di esclusione sociale.

Dal punto di vista metodologico, la nascita di NIMO non rappresenta un elemento accessorio, ma un vero e proprio laboratorio etnografico in cui la ricerca si è tradotta in azione collettiva. Questo passaggio ha permesso di osservare come le comunità reinterpretino i propri bisogni in contesti partecipativi, mostrando la rilevanza dell'etnografia non solo come pratica descrittiva, ma come strumento capace di generare nuove forme di confronto e riconoscimento.

In un Paese come l'Italia, dove il quadro normativo appare ancora inadeguato a rispondere alla pluralità religiosa, le pratiche funerarie delle minoranze rivelano in modo esemplare le tensioni tra libertà costituzionali, vincoli amministrativi e aspirazioni comunitarie. Studiare la morte in condizioni di marginalità



significa dunque interrogare la qualità della democrazia, la capacità delle istituzioni di riconoscere la diversità e, più in generale, il modo in cui le società contemporanee affrontano il limite ultimo dell'esistenza.

Questa ricerca, tuttora in corso, è anche alla base di una proposta di ERC Starting Grant, finalizzata a consolidare e ampliare l'indagine attraverso la costituzione di un team interdisciplinare composto da un antropologo, un giurista e uno psicologo. L'obiettivo è rafforzare l'analisi comparativa e integrare dimensioni normative e psico-sociali, conferendo al lavoro maggiore profondità e respiro internazionale.

Bibliografia

Arlow, R., Adam, W.R.

2009 (on the application of Ghai) v Newcastle City Council: Administrative Court: Cranston J, May 2009 Hindu – cremation – open air – human rights. *Ecclesiastical Law Journal*, 11 (3), pp. 367-369. <https://doi:10.1017/S0956618X09990305>

Ariès, P.

1981 *La storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano.

Asad, T.

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

Beebejaun, Y., McClymont, K., Maddrell, A., Mathijssen, B., McNally, D.

2021 Death in the Peripheries: Planning for Minority Ethnic Groups beyond “the City”. *Journal of Planning Education and Research*, 44 (3), pp. 1198-1211. <https://doi.org/10.1177/0739456X211043275>

Biehl, J.

2005 *Vita: Life in a Zone of Social Abandonment*, University of California Press, Berkeley.

Bloch, M.

1971 *Placing the Dead: Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, Seminar Press, Londra e New York.

Bloch, M., Parry, J. (a cura di)

1982 *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge University Press, Cambridge.

Boelen, P.A., Smid, G.E.

2017 Disturbed Grief: Prolonged Grief Disorder and Persistent Complex Bereavement Disorder. *BMJ*. <https://doi.org/10.1136/bmj.j2016>



Brown, W.

- 2006 *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton.

Caritas

- 2007 *Dossier Immigrazione*.

CEMI

- 2022 *A Roadmap for Inclusive Cemeteries and Crematoria in Diverse Societies*, University of Luxembourg, Lussemburgo.

Colombo, A.

- 2021 *La solitudine di chi resta. La morte ai tempi del contagio*, Il Mulino, Bologna.

Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo (CEDU)

- 1953 Articolo 9 – Libertà di pensiero, di coscienza e di religione.

Costituzione della Repubblica Italiana

- 1946 *Costituzione della Repubblica Italiana*, Gazzetta Ufficiale, Roma.

Cristofori, R. (a cura di)

- 2016 *Law and Religion in the 21st Century: Relations between States and Religious Communities*, Routledge, Londra.

Das, V.

- 2007 *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley.

Davies, D.

- 2015 *Mors Britannica: Lifestyle & Death-style in Britain Today*, Routledge, Londra.

De Martino, E.

- 1958 *Morte e pianto ritual nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Edizioni scientifiche Einaudi, Torino.

Doe, N.

- 2011 *Law and Religion in Europe: A Comparative Introduction*, Oxford University Press, Oxford.

Doka, K.J.

- 2022 Grief in the COVID-19 Pandemic, in P. Pentaris (ed.), *Death, Grief and Loss in the Context of COVID-19*, Routledge, Londra, pp. 29-39.

Dworkin, R.

- 1986 *Law's Empire*, Harvard University Press, Cambridge.



Eisgruber, C., Sager, L.

2007 *Religious Freedom and the Constitution*, Harvard University Press, Cambridge.

Engelke, M.

2019 The Anthropology of Death Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 48, pp. 29-44.
<https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102218-011420>

Farmer, P.

2004 An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology*, 45 (3), pp. 305-325.
<https://doi.org/10.1086/382250>

Fassin, D.

2007 Humanitarianism as a Politics of Life. *Public Culture*, 19 (3), pp. 499-520. <https://doi.org/10.1215/08992363-2007-007>

Favole, A.

2003 *Resti di umanità. Vita sociale del corpo dopo la morte*, Laterza, Roma-Bari.

Fox, J.

2022 *Thou Shalt Have no Other Gods Before Me: Why Governments Discriminate Against Religious Minorities*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fox, M.

2006 *Death Rights and Rites*, Routledge, Londra.

Gargiulo, E.

2024 *Contro l'integrazione. Ripensare la mobilità*, Meltemi, Milano.

Galtung, J.

1969 Violence, Peace, and Peace Research. *Journal of Peace Research*, 6 (3), pp. 167-191.
<https://doi.org/10.1177/002234336900600301>

Gawande, A.

2014 *Being Mortal: Medicine and What Matters in the End*, Metropolitan Books, New York.

Grignola, A., Ceccoli, P.

2001 *Atlante della religione: nel nome di Dio*, Demetra Edizioni, Milano.

Gusman, A. (a cura di)

2010 *Gli altri addii: Morte e ritualità funebri nelle comunità immigrate del Piemonte*, Fondazione Fabretti, Torino.

Johnson, T.M., Grim, B.J. (a cura di)

2020 "All Religions (global totals)". *World Religion Database*, BRILL, Leida-Boston.



Juss, S.S.

- 2013 Sikh Cremations and the Re-imagining of the Clash of Cultures. *Human Rights Quarterly*, 35 (3), pp. 598-630. <https://doi.org/10.1353/hrq.2013.0034>

Kadrouch Outmany, K.

- 2016 Religion at the Cemetery: Islamic Burials in the Netherlands and Belgium. *Contemporary Islam: Dynamics of Muslim Life*, 10 (1), pp. 87-105. <https://doi.org/10.1007/s11562-015-0341-3>

Klapetek, M.

- 2017 Muslim Areas at Municipal Cemeteries in Germany and Austria. *Studia Religiologica*, 50 (3), pp. 203-220.

Leiter, B.

- 2008 Why Tolerate Religion? *Constitutional Commentary*, 25, pp. 1-27.

Maddrell, A., Kmec, S., Uteng, T., Westendorp, M. (a cura di)

- 2023 *Hindu Mobilities and Cremation*, in A. Maddrell, S. Kmec, T. Uteng, M. Westendorp (eds.), *Mobilities in Life and Death*, Springer, Londra, pp. 21-42.

Maddrell, A., Sidaway, J.D., Della Dora, V.

- 2023 *Deathscapes: Spaces for Death, Dying, Mourning and Remembrance*, Routledge, Londra.

Manca, M.C.

- 2005 *Le ceremonie funebri come riti di passaggio. Eterno fluire: Diversità religiose in area fiorentina*, Franco Angeli, Milano.

Marcus, G.E.

- 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 95-117. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>

Mathijssen, B., Venhorst, C.

- 2019 *Funerary Practices in the Netherlands*, Emerald Publishing, Leeds.

Nakajima, S.

- 2018 Complicated Grief: Recent Developments in Diagnostic Criteria and Treatment. *Phil. Trans. R. Soc.* <https://doi.org/10.1098/rstb.2017.0273>.

Omenetto, S.

- 2020 *Migrazioni e (dis)continuità spaziale nella morte*, Tau Editrice, Todi.

Scalici, G.

- 2024 *Pain, Play and Music*, Bloomsbury, Londra.



Segreteria di Stato

1929 *Patti Lateranensi.*

Stroebe, M., Schut, H.

2021 Bereavement in Times of COVID-19: A Review and Theoretical Framework. *OMEGA – Journal of Death and Dying*, 82 (3), pp. 500-522. <https://doi.org/10.1177/0030222820966928>

Taylor, C.

2007 *A secular age*, Harvard University Press, Cambridge.

Thomas, L.V.

1975 *Anthropologie de la mort*, Payot, Parigi; trad. it. *Antropologia della morte*, Garzanti, Milano 1976.

Tikka, S., Garg, S., Dubey, M.

2020 How to Effectively Break Bad News: The COVID-19 Etiquettes. *Indian Journal of Psychological Medicine*, 42 (5), pp. 491-493. <https://doi.org/10.1177/0253717620948208>

Tolia-Kelly, D.

2008 Investigations into Diasporic ‘Cosmopolitanism’: Beyond Native Mythologies of the ‘Non-native’. In C. Dwyer, C. Bressey (eds.), *New Geographies of Race and Racism*, Ashgate, Aldershot, pp. 283-296.

Tully, J.

1995 *Strange multiplicity: Constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press, Cambridge.

Varshney, P., Prasad, G., Chandra, P.S., Desai, G.

2021 Grief in the COVID-19 Times: Are we Looking at Complicated Grief in the Future? *Indian Journal of Psychological Medicine*, 43 (1), pp. 70-73. <https://doi.org/10.1177/0253717620985424>

Verdery, K.

1999 *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*, Columbia University Press, New York.

Witte, J. Jr.

2005 *Religion and the American Constitutional Experiment*, Westview Press, Boulder.

Zhai, Y., Du, X.

2020 Loss and Grief Amidst COVID-19: A path to Adaptation and Resilience. *Brain, Behavior, and Immunity*, 87, pp. 80-81. <https://doi.org/10.1016/j.bbi.2020.04.053>



Sitografia

Scalici, G.

2023 Interviste, *FRED*.

<https://sites.google.com/uniroma1.it/fred/interviews?authuser=0> (consultato il 01/06/2025)

Colonnello, P.

2015 La legge anti-moschee blocca tutti i culti, polemica in Lombardia: Proposta dalla Lega, introduce pesanti norme edilizie, *La Stampa*, 28 gennaio 2015.

<https://www.lastampa.it/cronaca/2015/01/28/news/la-legge-anti-moschee-blocca-tutti-i-culti-polemica-in-lombardia-1.35308482/> (consultato il 01/06/2025)

Transirico, C.

2023 La vergogna delle bare dimenticate ai Rotoli di Palermo, il Codacons: intervenga la Procura, *Giornale di Sicilia*. <https://palermo.gds.it/articoli/cronaca/2023/05/09/la-vergogna-delle-bare-dimenticate-ai-rotoli-di-palermo-il-codacons-intervenga-la-procura-42642069-431b-465b-b098-587d3c141b45/> (consultato il 24/08/2025).

Report



Reclaiming the River

Ecological restoration in the Simeto Valley

Domenico Pappalardo, Università degli studi di Catania
ORCID: 0009-0006-2782-1038; domenico.pappalardo@phd.unict.it

Erika Garozzo, Università degli studi di Catania
ORCID: 0000-0003-0376-6506; erika.garozzo@unict.it

Samadhi Lipari, Università degli studi di Catania
ORCID: 0000-0002-0544-209X; samadhi.liparti@unict.it

Abstract: This report, developed within the Horizon Europe BIOTraces Project (Biodiversity and Transformative Change for plural and nature-positive societies), examines socio-ecological processes affecting biodiversity and their potential for transformative change in the Simeto Valley, eastern Sicily. The Simeto River, the island's largest yet most neglected hydrographic basin, is a key site for investigating the intersections of biodiversity, livelihoods, governance, and democratic participation.

A central concern is that biodiversity protection depends on recognition and exclusion: who is enabled to act, whose voices remain marginalised, and which practices and knowledges gain visibility. Biodiversity is thus approached not as a purely ecological issue but as the relational outcome of struggles and negotiations across political, cultural, and economic divides.

The report develops along three strands. The first analyses agriculture, irrigation systems, and collective agency, showing how local actors navigate tensions between large-scale infrastructures and small, neighbour-based systems. It highlights conventional monocultures alongside practices that support biodiversity and foster collaboration. The second examines regenerative land-use models, including permaculture and syntropic agriculture, exploring their contribution to ecological restoration, biodiversity enhancement, and sustainable livelihoods. The third investigates alliances between activists and municipalities, particularly through collaborative mapping of photovoltaic and agrivoltaic expansion, documenting how communities contest extractive pressures and foster more democratic decision-making.



Overall, the report shows how biodiversity in the Simeto Valley is both threatened and reimagined through contested socio-ecological practices. It underscores the importance of co-produced knowledge, plural pathways of transformation, and locally grounded forms of governance for nature-positive futures.

Keywords: Biodiversity, Irrigation, Agriculture, Agrivoltaics.

Introduction

Framed within the BIOTraCes Project – *Biodiversity and Transformative Change for plural and nature-positive societies*, this report focuses on diverse research trajectories, socio-ecological transformation, and innovative practices on biodiversity in the case of the Simeto Valley – a wide area in eastern Sicily named after the Simeto River, the island's most important yet largely neglected hydrographic basin.¹ At its core, the project aims to develop theoretically grounded insights and support practical, context-sensitive initiatives for lasting improvement, rooted in place-based expertise shaped through collaborative, culturally informed public engagement (Stirling 2015; Hysing, Lidskog 2021). BIOTraCes raises a series of critical questions: Who is recognized as capable of driving transformative change? Who is left out or remains invisible? Which practices are amplified? And which ones are silenced or pushed to the margins? Investigating power dynamics is essential for rethinking how we live, work, make decisions, and relate to the environment. Biodiversity loss is not merely a biological or technical issue (Tupala, Huttunen, Halme 2022); on the contrary, a concrete and situated reflection on biodiversity requires not conceiving it within the conceptual framework of conservation (Büscher *et al.* 2012) but rooting it in concrete practices (Graddy 2014) shaped by political and cultural systems that privilege certain interests, voices, and ways of knowing over others. The case studies we have conducted within the BIOTraCes project highlight how power operates subtly – embedded in social norms, economic structures, dominant conceptions of knowledge, and related factors. Our research focuses on how different local actors – such as farmers transitioning away from monocultures, permaculture practitioners, local herders, and residents facing environmental degradation and loss of in-

¹ Although the report reflects a collaborative effort, individual contributions are as follows: Erika Garozzo authored sections 2.1 and 2.2; Samadhi Lipari authored sections 2.3 and 3; Domenico Papalardo authored the first sections.

come – interact with biodiversity challenges along the river. Instead of imposing solutions, the project emphasizes co-creation, where knowledge is collaboratively produced through active engagement with these groups. The report is structured as follows. The first section aims to offer a historical, spatial and ecological overview of the case study, while the second section is structured into three parts, each one focusing on one different line of research. The first examines local actors who are promoting transformative change in the valley through social mobilization and participatory activism. The second looks at those developing alternative land use models and new forms of engagement with biodiversity. The third focuses on a collaborative mapping effort, aiming to track and document the rapid and uneven spread of photovoltaic and agrivoltaic conversion projects throughout the valley. The report concludes by synthesizing the key challenges and opportunities identified across these three focal areas, offering insights into the dynamics shaping the future of the Simeto River Valley.



Figure 1. Columnar Basalts (Picture by anonymous)



A Fragmented Waterscape: Socio-Ecological Entanglements in the Simeto River Basin

The Simeto River Valley is a fluvial landscape deeply shaped by the interaction between hydro-morphological dynamics and historically stratified anthropogenic pressures. Agricultural intensification, shifting water management, and more recently energy infrastructures have produced a highly anthropized basin (Saija 2011; Petino 2019). The valley functions as a multifunctional agroecosystem (United Nations 1992), where ecosystem services are tied to land use and management but currently exhibits clear signs of functional degradation.



Figure 2. Simeto River Basin (Map from Bonaccorso *et al.* 2007)

A more in-depth analysis reveals a spatially intricate and highly fragmented territorial mosaic, characterized by significant heterogeneity in ecological features, geomorphology, and infrastructural networks. In the middle-to-upper Simeto basin waters cut through lava formations, exposing columnar basalts and carving gorges along a riverbed that remains largely unchanneled and unregulated over extended sections (Figure 1). Infrastructures include dams and weirs, mostly for flood control and regulated releases, under ENEL's² ownership, which grants the company overriding control superseding the jurisdiction of all other regulatory authority (Figure 2). These barriers introduce longitudinal discontinuities fragmenting the river, disrupting continuity, and creating dry segments (Figure 3).

Downstream, from Ponte Barca weir to the confluence with tributaries, levees and canals from land reclamation works dominate and major barriers are absent³, anthropogenic transformation is primarily expressed through hydraulic regulation, including levees that have significantly altered the river's original course (Figure 4) (Gruppuso, Garozzo 2025). These interventions have imposed a forced rectification of the Simeto's path, confining it within a narrow, low-flow channel. Another defining feature of the lower stretch is the extensive network of irrigation canals developed by the land reclamation consortium (Sorbello 2002; Armiero *et.al.* 2020).

² ENEL (Ente Nazionale per l'Energia Elettrica) Italy's largest energy company, evolved from a state-owned monopoly into a multinational active in fossil and renewable energy. In the Simeto basin, ENEL manages the San Teodoro (Ancipa) and Pozzillo dams on the Troina and Salso rivers, and the Santa Domenica hydroelectric intake, which interrupt Simeto's flow. These disruptions affect downstream sites, including Contrasto, Paternò hydro plants, and the Ponte Barca weir thereby influencing the river's ecological continuity and water availability.

³ In the lower course, along the main stem of the Simeto River, only the Passo Martino weir remains. Although it was originally planned to supply water to the industrial area of Catania, it has never been used for this purpose and now serves no functional role. However, the weir obstructs the river just a few kilometres from the mouth, preventing fish migration and, more broadly, exchanges with the estuary. Its removal would restore the continuity of 36 km of the lower river course.



Figure 3. Santa Domenica water intake (Picture by anonymous)

Today, new transformations arise – large photovoltaic plants are replacing 2,000-3,000 hectares of citrus and grain monocultures. While framed as a green transition, this *silicon monoculture*, although framed as a green transition, introduces industrial elements into rural space, reducing agricultural biodiversity and reshaping land use. The landscape transformation is visible while the impact on the territory is deeper (on territory grabbing see Lipari 2020, see also Ciervo Cerreti 2020 on landscape grabbing): photovoltaic plants appear as dark grey patches disrupting the visual and ecological continuity of the valley. Less visible, but equally important, is the long-term alteration of land use and the resulting decrease in agricultural biodiversity, while benefits remain limited: most investment comes from outside, jobs are temporary, and only about 3% of revenues stay locally (Lipari 2025). Furthermore, due to a fragmented and opaque regulatory framework, local stakeholders often have limited capacity to intervene in zoning or permitting decisions, weakening democratic participation and reducing the ability of communities to advocate for sustainable land use practices (Siamanta 2019).



Figure 4. Left bank secondary levee (Picture by anonymous)

The water infrastructures, implemented from the post–World War II period, enabled intensive citrus farming deeply transforming the area's agricultural system (Calcaterra 1986). Once seen as productive expansion, these interventions are now subject to critical reassessment based on reflection already present in local communities – though never fully translated into concrete actions – and positions BIOTraCes as a catalyst for rethinking water governance considering the Water Framework Directive (2000/60/EC) and EU policies promoting river renaturalization. In this regard, the interventions carried out in the Simeto river represent an emblematic case of loss of river continuity.



Alongside a theoretical division of the river basin into two macro-areas – differentiated by their landscape and infrastructural features – a more layered interpretation is possible that highlights further levels of internal fragmentation. Different reclamation consortia, heterogeneous soils, and uneven access to springs and canals create diverse agroecological conditions even within small areas. This complexity is mirrored in the configuration of deeply heterogeneous agricultural structures, even among geographically contiguous areas. *Contrade*⁴ are historically demarcated yet functionally tied to distinct irrigation systems. This micro-fragmentation shapes social relations as well, producing asymmetric water access and informal networks. Governance is thus challenged by territorial and social heterogeneity, requiring multi-scalar approaches that connect land, water, and social organization.

In this heterogeneous context – characterised by a complex socio-ecological structure and a plurality of actors with often divergent interests – farmers and livestock breeders remain central to the material and cultural relation with the river. Their practices reveal a need for sustainability principles rooted in local conditions: protection of biodiversity, adaptation of practices to cycles and terrains, valorisation of traditional knowledge, active participation, preservation of cultural landscapes, and hydraulic structures aligned with ecological dynamics. Given the agricultural vocation of the area, sustainability entails not only maintaining productivity but rethinking monocultures and extractive models. This integrated framework is essential to safeguard the multifunctionality of agroecosystems and to ensure the long-term sustainability of the basin, thereby addressing and overcoming the fragmented and unsustainable management approaches that have historically compromised the socio-ecological equilibrium of the valley. However, the implementation of such practices is significantly hindered by the highly fragmented governance of the river basin, which involves a multitude of actors whose policies and practices directly shape the environmental configuration through competing forms of water and land management. Within this complex framework, conflict does not simply unfold between neatly defined stakeholder groups but rather emerges from the intersection of heterogeneous interests and positionalities.

Water and land are managed by multiple, often competing, actors: small-holders dependent on seasonal hydrological flows, medium-to-large-scale

⁴ *Contrade* are historically rooted sub-municipal units tied to rural names and dispersed settlements. They combine material elements – roads, land parcels – with immaterial ones like memory, practices, and identities. In the Simeto basin, they are defined not only by history and boundaries but also by dependence on specific water infrastructures. Agriculture and pastoralism are regulated by uneven canal, intake, and reservoir operations, hindering unified basin management.

landowners with historic privileges, breeders navigating an increasingly constrained terrain, and new inhabitants – young people engaging in agriculture with alternative techniques and values, often oriented toward agroecology and territorial regeneration. The land reclamation consortium plays a strategic and ambivalent role, mediating water distribution while also asserting institutional authority.

Public bodies responsible for basin management operate alongside environmental organizations advocating for ecological integrity, while the river itself – understood as a living entity and relational agent – is increasingly recognized as a subject of care by local communities, environmental organizations, and the agroecological-inspired farmers. Through these actors, the Simeto is reframed not as a resource to be exploited but as a living entity requiring protection, reciprocity, and long-term stewardship. These overlapping interests and visions produce conflicts, asymmetries, and stagnation that undermine shared and ecologically balanced governance.

Living along the river. Between collective struggles and ecological restoration

Agricultural Practices, Irrigation, and Collective Agency in the Simeto Valley

In the case of the Simeto Valley, grassroots organizations and movements gathered over the years around the Presidio⁵ play a crucial role as actors aspiring to change, not only in territorial governance but also in ecological and environmental matters. This aspiration is not limited to practical interventions but extends to a symbolic reconfiguration of the territory. Through discursive practices and situated narratives, members of the Participatory Presidium have shaped a more cohesive imaginary of the Valley, mobilizing shared representations to advance claims of ecological care, territorial belonging, and political visibility. The creation of new terms to describe local inhabitants reflects an effort to rearticulate subjectivities and unsettle dominant framings of rural peripherality. The chosen label *Simetini* reframes identity through the river, understood not only as a physical entity but also as a symbolic connector of people and territory.

⁵ Further information on the Presidio Partecipativo – including its origins, development, and role in participatory territorial governance – can be found on its official website <https://www.presidiосимето.ит/>, which provides comprehensive documentation on its structure, guiding principles, and ongoing activities.



This identity-label emerged in response to social fragmentation and pressing environmental threats, such as the proposed waste incinerator in the early 2000s. Yet the process carries contradictions: a unified identity may strategically counter fragmentation but risks oversimplifying complex local dynamics. In fact, *Simetini* identifies not with fixed territorial boundaries but with the river itself, understood as a common good and symbolic connector of people and places. It also draws from a shared history of mobilizations – from the anti-incinerator and anti-landfill struggles to community mapping and the signing of the River Agreement – which provided a collective narrative of belonging and care. At the same time, the label encompasses a heterogeneous social composition, including small farmers, herders, new inhabitants with agroecological orientations, activists, academics, and local administrators, who choose to recognize themselves in this name. Thus, *Simetini* is less a fixed essence than a relational construct, shaped through ongoing interactions and negotiations within the Presidio⁶. Naming thus becomes a means to challenge exclusion and reassert agency, though it may also obscure internal diversity and produce new divisions within a collective already facing historical and environmental inequalities⁷.

One key driver of biodiversity innovation is the Simeto Ecomuseum (Davis 1999, 2009; Pappalardo 2021; Reina 2014), a development project launched by the Presidio in 2019⁸. It engages with the territory, its more-than-

⁶ The Participatory Presidium acts as a key agent of change, mediating between grassroots actors – including farmers, new inhabitants, and local associations – and institutional structures. It fosters participatory governance, environmental stewardship, and knowledge co-production, while navigating structural inequalities, social fragmentation, and contested decision-making processes. Through initiatives such as community mapping, the River Agreement, and collaborations with the Ecomuseum and academic partners, the Presidium enables inclusive engagement and cultivates a relational understanding of the river as a common good, even as it balances its grassroots origins with institutional legitimacy.

⁷ In the context of the Simeto Valley, environmental inequalities manifest in unequal access to resources, water mainly, in the greater exposure of certain communities to environmental and health risks linked to landfills (see: Tiriti garbage disposal), agricultural pollution, and contested infrastructure projects, as well as in vulnerability to processes of desertification and rural abandonment. These conditions intersect with historical social and economic inequalities, producing a complex landscape of territorial marginalization.

⁸ In 2021, a formal request for regional recognition of the Simeto Ecomuseum was submitted under Sicilian Regional Law 14/2016. The application was the result of years of collective work by dozens of activists who gathered memories, oral histories, and cultural elements across the valley and its various “antennae” – the local nodes that together form the Ecomuseum. Conceived as a “pact of care” between communities and their territory, the initiative extends the trajectory of the Simeto River Agreement, aiming to safeguard the valley through proactive, participatory stewardship. Far from being limited to heritage preservation, the Ecomuseum is understood as a living, evolving process: it

human inhabitants, and long-term ecological and social transformations. Within the context of BIOTraCes, the Ecomuseum emerges as a dynamic platform for fostering engagement with the river and its ecosystem (De Varine 2005; Maggi, Murtas 2004). Co-research highlights the agency of actors often excluded from dominant narratives, such as small-scale farmers and pastoralists, historically on the margins. These actors have long faced limited opportunities for political participation, little voice in public and policy arenas, and economic disadvantages under prevailing market and water governance conditions. Historically, water management in the valley has generated both collective benefits and conflicts: while centralized consortiums often impose high tariffs, inefficient services, and clientelistic practices, neighbour-to-neighbour arrangements within smaller irrigation consortia enable collaboration, trust, and equitable resource sharing. Micro-level tensions sometimes emerge over conduits or water use, but these are counterbalanced by local cooperation and dialogue with the *guardiani dell'acqua* who maintain direct connections with farmers and ensure functioning irrigation networks.

By engaging these actors in collaborative research and participatory practices, the project not only documents their knowledge and practices but amplifies their perspectives, fostering recognition of their role in shaping ecological and social dynamics in the valley. Their relationship with the river involves not only adaptation but active transformation of the system. Beyond resisting large-scale projects like intensive agriculture or agrivoltaics, their practices – sustainable farming, agroecology, or pastoralism – embody long-standing connections with the river and enhance biodiversity. These are not mere responses to pressures, but ways of living shaped by ongoing interaction, seeking to reimagine the river's role in a changing landscape.

Rather than focusing solely on heritage, the Ecomuseum addresses current ecological challenges arising from evolving human non-human relations and environmental transformations. It seeks to reconnect inhabitants with the river – not as a resource to exploit but as a dynamic presence shaping both landscape and livelihoods (Lambert-Pennington, Pappalardo 2025). In doing so, it deepens understanding of the river's role in sustaining biodiversity and provides a framework for adaptive, locally grounded responses to ecological change.

interlaces cultural recognition, ecological regeneration, and civic engagement, offering a framework in which inhabitants, researchers, and institutions can collaboratively reimagine their relationship with the river and landscape. This makes it not only a tool of territorial valorisation but also a laboratory of socio-environmental innovation, sustaining biodiversity and reinforcing local agency in the face of structural challenges.



Over time, the Presidio has gained legitimacy, particularly in municipalities like Paternò, shifting from peripheral to central in decision-making. Yet greater influence brings risks, such as alienating its activist base. This evolution has triggered internal reflection on its changing role. The Presidio's shift from grassroots protest to a more institutionalized actor has altered its approach: now focused on securing funding, developing socially and environmentally oriented projects, and building collaborations with regional and national institutions, including the University of Catania. Despite this institutional turn, the Presidio remains a crucial arena for cross-sectoral collaboration, bringing together academic institutions, local authorities, grassroots associations, small-scale farmers, pastoralists, and others. This collaborative framework enables experimentation with alternative forms of engagement, including participatory action research⁹ adopted within BIOTraCes, co-design of territorial initiatives, and multi-level dialogue between historically marginalized actors and institutional bodies. Through these practices, the Presidio facilitates inclusive knowledge co-production, fosters stewardship of the river and its ecological systems, and strengthens socio-environmental networks, while continuing to navigate internal tensions and an evolving role within the Valley's complex landscape.

Re-inhabiting the valley through regenerative practices

In a territorial context deeply impacted by agroindustry, transformative change and ecological stewardship emerge through alternative agricultural practices and new ways of living within the ecological crisis. This is visible in a growing group of small-scale farmers/dwellers¹⁰ in the Simeto Valley

⁹ Within the Simeto Valley case study, participatory action-research (PAR) has played a crucial role in bridging grassroots mobilization and institutional engagement. Introduced through collaborations between the Presidio and academic groups, PAR has provided tools for community mapping, collaborative planning, and more recent multispecies and biodiversity-oriented inquiries. This methodology has allowed local actors not only to articulate shared concerns and visions but also to co-produce situated knowledge that aims to inform governance and development trajectories. At the same time, the integration of PAR into the Presidio's practices highlights an ongoing tension: while it strengthens legitimacy and capacity, it also risks distancing the group from its original grassroots orientation.

¹⁰ The term "farmers/dwellers" is used by the authors to emphasize the dimension of inhabiting the valley. Unlike previous production models – such as those based on monoculture – which often involved cultivating land without necessarily living in the same place and thus conceived of the territory primarily as a space for production, the farmers/dwellers described in the paragraph connect their choice to practice regenerative agriculture with a desire to re-inhabit the Simeto Valley.

who challenge conventional land use. Most cultivate plots of around two hectares, often without traditional farming backgrounds. Within an informal network of about 20 farmers along the middle Simeto, many are Sicilians who lived elsewhere for work or study, while others deliberately relocated from Italy or abroad, often leaving qualified careers in search of a different lifestyle. Unlike the older generation, many newcomers are highly educated and combine farming with other professions. Drawing on alternative and permaculture-inspired approaches, these farmers foster inclusion and biodiversity regeneration. Their practices¹¹ aim to repair the fractured relation between humans and other forms of life, disrupted by agroindustry and water engineering. Moving beyond citrus monoculture (Figure 6), they adopt largely organic methods, avoid pesticides, and actively regenerate soil and biodiversity, by applying sustainable water management and crop diversification. Unlike past generations, they acknowledge the ecological impoverishment caused by monoculture and no longer benefit from the economic returns that once sustained valley residents. Transformative change here refers less to technological innovation than to a reorientation toward an interconnected relationship with the land. This interconnection entails recognizing the co-dependence between humans and non-human beings, both plant and animal, thereby reversing the logic of an “extractive” relation. Whereas monocultural agriculture has been based on maximizing the extraction of soil nutrients to increase yields, emerging farmer/dweller practices emphasize “restitution,” devoting significant effort to the continuous reintegration of organic matter into the soil in challenging dominant monocultures – citrus, wheat, and other water-intensive crops – they confront an agricultural model that continues to endanger the river’s ecosystem amid erratic rainfall and prolonged droughts. Innovation lies not in specific techniques but in their application within a context historically shaped by extraction and resource rationalization. By progressively freeing land from pesticides and monoculture, these regenerative farmers disrupt the conventional agricultural landscape of the Simeto Valley.

¹¹ Permaculture-oriented farmers/dwellers of the Valley engage in practices like creating wet areas through the restoration of traditional irrigation systems such as the *saje* (Figure 5) and, when possible, opting for open canalisation of water. This technique releases water from concrete piping, allowing it to flow freely over the land, which considerably boosts local biodiversity. They also introduce a variety of vegetation species. In a context where commercially driven crops are mainstream, these farmers choose to plant “unproductive” species such as nitrogen-fixing plants but are nevertheless vital for biodiversity regenerative purposes.



Figure 5. Saja or water channel (Anonymous' picture)

Alongside ecological practices, they forge new forms of social connection. Insights from ‘collaborative ethnography’ (Herbert 2000; Lassiter 2005) conducted by BIOTraCes researchers highlight these dynamics. In a socially fragmented valley, where neighbourly ties are often weak, networks of young farmers create spaces for mutual learning, voluntary work, and friendship. These relations serve as immaterial infrastructures that enable individuals without family or institutional support to remain in the valley. They also have material effects, such as sharing costly farming machinery (Simone 2004). These younger inhabitants maintain a complex relation with conventional farmers, oscillating between attraction and rejection. They recognize their distance from traditional practices, framing their path as “trial and error” or, as one put it, “we learn as we go.” This adaptive approach mixes experimentation with ongoing negotiation with local knowledge. While they seek contact with older traditions, tensions persist, as mutual understanding is difficult. The newcomers stress the limits of extractive and competitive mindsets, advocating more collaborative practices. Their choice to “dwell” (Magnaghi 2014) rather than merely “produce” (Lupo 1990) in the valley marks a rupture with intensive production models that marginalize them. They attempt to combine subsistence elements

with a vision reconnecting with land and non-human life (Kirksey, Helmreich 2020; González-Duarte, Méndez-Arreola 2024) making the valley feeling like “home” (Schuurman 2024). Yet, as a small and relatively isolated group, their efforts risk appearing idealistic or disconnected from entrenched realities. This underscores the tension between “innovation” and “tradition”, engagement and marginalization, within a landscape shaped by long-standing practices and external pressures.



Figure 6. Citrus monoculture (Picture by anonymous)

Activists and municipalities' alliance towards the mapping of energy infrastructures

The critical mapping of energy infrastructures is an important area of action for actors and groups engaged in the stewardship of the Simeto Valley, as it enables a better understanding of the socio-ecological implications of renewable energy transitions at the local scale, particularly in terms of land use change. By mapping energy infrastructures, these stewards can strengthen the involvement of local communities and institutions in the planning and zoning of large photovoltaic plants.

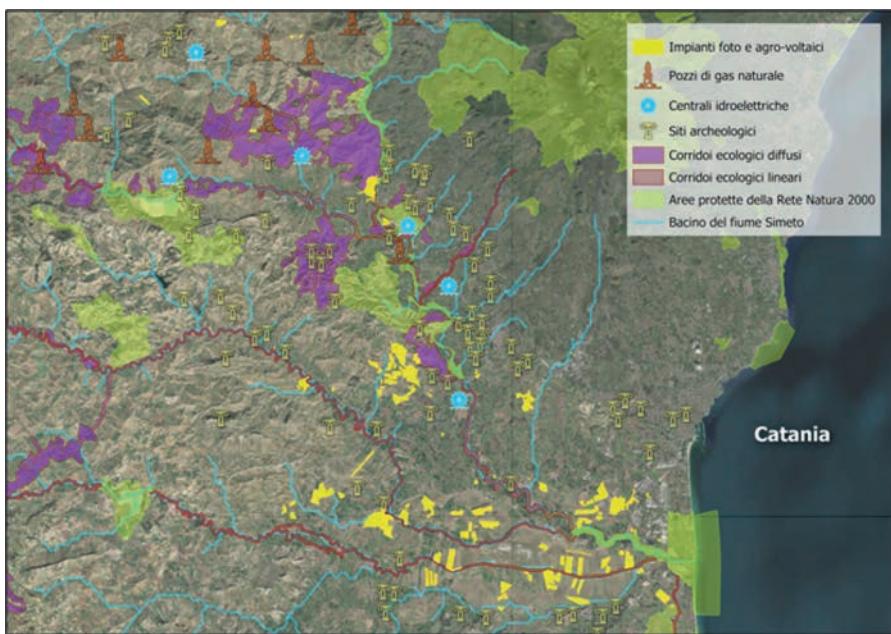


Figure 7. Energy infrastructure in the Simeto Valley: generation plants in the socioecological context (Map by anonymous)

In recent years, the Simeto Valley has become a hotspot for industrial-scale photovoltaic investments in Italy. The figures speak for themselves: with 51 projects fully permitted, between 2800 and 3500 hectares of farmland are going to be covered with photovoltaic panels and complementary infrastructures, for the next twenty to thirty years, at least. Additionally, 24 projects are expected to be permitted in the next few years, with a corresponding land demand. This process marks the beginning of a long-term, structural transformation, which is already reshaping how people inhabit and relate to the territory (Franquesa 2018).

Three grassroots organisations are playing a pivotal role in mapping energy infrastructures and photovoltaic plants in the Simeto Valley, positioning themselves as key actors in the ongoing conversation about “sustainable” territorial governance. The participation of the three organisations is enabled by the specific methodological approach of BIOTraCes, based on Participatory Action Research. In this context, the UNICT team, acting as the local node of BIOTraCes, can be considered as an innovator, operating towards the intertwined directions of community activation and research in the Simeto Valley.

The first of the three organisations is the Participatory Praesidium of the Sime-to River Pact, the BIOTraCes societal partner. The second is “Sciara Viva”, an umbrella organisation from Belpasso, one of the municipalities of the Simeto Valley. The third is “Lega Ambiente Ancipa” and is active in the municipality of Troina, in the Simeto high course.

This mapping is crucial for several reasons (Figure 7). First, it will provide academia with a comprehensive data set to investigate what the energy transition implies for the Valley and its territories. Second, it will serve as a tool for local institutions, guiding evidence-based territorial policies. Lastly, it will act as a platform for fostering community engagement, empowering local residents to have a say in the zoning and planning processes for new energy plants.

Grassroots organisations’ contribution has been key at various stages of the mapping process. They have acted as co-researchers during the development phase, providing valuable insights into the locations of photovoltaic plants, as well as the ecological and historical-cultural context in which these plants will be situated. Their access to informal, community-based knowledge has been crucial in translating these insights into georeferenced evidence, providing a deeper understanding of the land’s complex history and its current ecological dynamics.

They also have autonomously conducted multiple collective GIS¹² surveying sessions, with a particular focus on exploring the ecological and historic-cultural context of lands that are rapidly being acquired for new “green” energy infrastructure projects. Grassroots organisations will also be key players in the management and upscaling phase of the map. Once the map is published as an online geoportal, with the support of the BIOTraCes project, the three organisations will be part of the management board. Their role will be critical in overseeing the ongoing process of map updating, which will also involve crowd-sourced contributions from users.

Originally designed as a tool for local action and participatory research, the methodology behind the map could potentially be adapted to monitor and influence a more equitable and conscious implementation of energy transitions across the wider Sicily.

While these organisations could be pivotal in facilitating knowledge-sharing and expanding the network that supports the map, it is important to acknowledge that the broader success of such initiatives depends on navigating a complex landscape of institutional resistance, unequal access to resources,

¹² GIS stands for Global Information System



and shifting political priorities. Moreover, the sustainability of this initiative remains uncertain, particularly once the BIOTraCes project concludes. To mitigate this risk, efforts are underway to establish long-term governance structures and forge partnerships with institutions and other civil society networks, ensuring the continued updating and effective use of the map by local actors. This process also involves alternative energy stakeholders, such as emerging Renewable Energy Communities (CER), highlighting alternatives to a renewable energy transition solely pivoting on industrial-scale plants controlled by corporate actors.

Conclusion

This report offers an overview of the complex realities shaping the Simeto Valley, which has been deeply affected by ecological transformation, economic crisis, and the erosion of local control over what many consider a vital biocultural heritage. Drawing on initial findings from the BIOTraCes project, the report explores ongoing changes in the region, particularly regarding agriculture, water management, energy infrastructure, and the shifting dynamics of land and natural resource control. The analysis is ongoing, with continuous input from societal partners and local actors engaged in fieldwork. Central to this inquiry is the question of what “transformation” truly entails (and “how” and “for whom”), especially in response to the ecological crisis. These are crucial questions in the effort to resist ecological degradation, particularly at the local level (Tsing, Mathews, Bubandt 2019). A key aspect of this work is the active participation of local groups and municipalities in energy-related decisions, as well as the exploration of alternative water governance models and regenerative agricultural practices.

These practices go beyond challenging the dominant systems; they navigate the complex, often contested spaces where “tradition” and “innovation” intersect. In doing so, they offer alternative ways to cultivate and engage with landscapes that have long been shaped by agro-industrial exploitation. What sustains this ongoing process is not only a commitment to knowledge-sharing, but also a firm rejection of the extractive logics that have defined both local and global power structures. In this context, collaborative research serves as a platform for actively reimagining, allowing endangered, more-than human assemblages to assert their role and challenge the forces that seek to reduce both their present and their future to mere economic and industrial considerations.

References

- Armiero, M., Gravagno, F., Pappalardo, G., et al.
2020 *The nature of mafia: An environmental history of the Simeto River Basin, Sicily. Environment and History*, 26 (4), pp. 579-608.
- Bonaccorso, B., Cancelliere, A., Nicolosi, V., Rossi, G., Alba, I., Cristaudo, G.
2007 *Application of the drought management guidelines in Italy: The Simeto River Basin (Chapter 18)*, in A. Iglesias, M. Moneo, A. López-Francos (eds.), *Drought management guidelines technical annex (Options Méditerranéennes – Série B, Études et Recherches No. 58)*, CIHEAM-IAMZ, Zaragoza, pp. 305-342.
- Büscher, B., Sullivan, S., Neves, K., Igoe, J., Brockington, D.
2012 Towards a Synthesized Critique of Neoliberal Biodiversity Conservation. *Capitalism Nature Socialism*, 23 (2), pp. 4-30. <https://doi.org/10.1080/10455752.2012.674149>
- Calcaterra, F.
1986 *Gli agrumi nella storia del Meridione: Origini, sviluppo e peripezie di una coltura su documenti inediti*, LED, Milano.
- Charmaz, K.
2006 *Constructing Grounded Theory*, Sage, London
- Cidell, J.
2008 Challenging the Contours: Critical Cartography, Local Knowledge, and the Public. *Environment and Planning A: Economy and Space*, 40 (5), pp. 1202-1218. <https://doi.org/10.1068/a38447>
- Ciervo, M., Cerreti, C.
2020 Landscape Grabbing. A New Concept for Geographical Analysis? *Geotema 2020. supplemento S/3*, pp.123-130.
- Davis, P.
1999 *Ecomuseums: A Sense of Place*, Leicester University Press, London.
2009 Ecomuseums and the representation of place. *Rivista Geografica Italiana*, 116 (4), pp. 483-503.
- De Varine, H.
2005 *Le radici del futuro: il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*, CLUEB, Bologna.
- Franquesa, J.
2018 *Wind bubble*, in *Power Struggles: Dignity, Value, and the Renewable Energy Frontier in Spain*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 131-165.



- Gómez Catasús, J., Morales, M.B., Giralt, D., et al.
2024 Solar photovoltaic energy development and biodiversity conservation: Current knowledge and research gaps. *Conservation Letters*, 17 (4), pp. 1-16. <https://doi.org/10.1111/conl.13025>.
- González Duarte, C., Méndez Arreola, R.
2024 Living in the time of the butterfly. *Journal of Political Ecology*, 31 (1), pp. 217-233.
- Graddy, T.G.
2014 Situating in Situ: A Critical Geography of Agricultural Biodiversity Conservation in the Peruvian Andes and Beyond. *Antipode*, 46 (2), pp. 426-454. <https://doi.org/10.1111/anti.12045>.
- Gruppuso, P., Garozzo, E.
2025 Walking a Sicilian River. *Springs: The Rachel Carson Center Review*, 7. <https://doi.org/10.5282/rcc-springs-15268>.
- Herbert, S.
2000 For ethnography. *Progress in Human Geography*, 24 (4), pp. 550-568. <https://doi.org/10.1191/030913200100189102>.
- Hysing, E., Lidskog, R.
2021 Do conceptual innovations facilitate transformative change? The case of biodiversity governance. *Frontiers in Ecology and Evolution*, 8.
- Jazeel, T.
2019 Singularity: A manifesto for incomparable geographies. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 40 (1), pp. 5-21.
- Kirksey, S.E., Helmreich, S.
2010 The Emergence of Multispecies Ethnography. *Cultural Anthropology*, 25 (4), pp. 545-576.
- Lambert-Pennington, K., Pappalardo, G.
2024 Exploring the Cohesive and Social Potential of a Territorial Ecomuseum in Eastern Sicily. *International Journal of Heritage Studies*, 31 (3), pp. 293-311. <https://doi.org/10.1080/13527258.2024.2417064>.
2025 'Life After Progress': Near-Industrial Commons and Heritage-making in Eastern Sicily. *Journal of Modern Italian Studies*, 30 (1), pp. 58-78. <https://doi.org/10.1080/1354571X.2024.2424092>.
- Lassiter, L.E.
2005 *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, University of Chicago Press, Chicago.

Lipari, S.

- 2020 Industrial Scale Wind Energy in the Italian Southern Apennine: Territorio Grabbing, Value Extraction and Democracy. *Scienze del territorio*, 8, pp. 154-169. <https://doi.org/10.13128/sdt-11810>.
- 2025 Socioecological Marginality as a Fix: Leveraging Inequality to Valorise and Legitimise Capital in Southern Italy Industrial Scale Wind Energy. *Geoforum*, 164. <https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2025.104344>.

Lupo, S.

- 1990 *Il giardino degli aranci. Il mondo degli agrumi nella storia del Mezzogiorno*, Marsilio, Venezia.

Maggi, M., Murtas, D.

- 2004 *Ecomusei: il progetto*, IRES, Torino.

Pappalardo, G.

- 2021 *Paesaggi tenaci: Il processo ecomuseale del Simeto*, FrancoAngeli, Milano.

Petino, G.

- 2017 *L'analisi geoeconomica per la valorizzazione delle vocazioni produttive delle aree interne siciliane: Il caso della Valle del Simeto*. Atti del Convegno, Università degli Studi di Catania, pp. 1-15. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.33491.17440>.

Reina, G. (a cura di)

- 2014 *Gli ecomusei come risorsa per il futuro*, Marsilio, Venezia.

Saija, L. (a cura di)

- 2011 *Comunità e progetto nella Valle del Simeto: La mappatura partecipata come pratica per lo sviluppo locale*, Didasko, Catania.

Schuurman, N.

- 2024 Multispecies Homescapes. *Progress in Human Geography*, 48 (5), pp. 655-668. <https://doi.org/10.1177/03091325241240563>.

Siamanta, Z.C.

- 2019 Wind Parks in Post Crisis Greece: Neoliberalisation Vis-à-vis Green Grabbing. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 2 (2), pp. 274-303. <https://doi.org/10.1177/2514848619835156>.

Simone, A.M.

- 2004 People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg. *Public Culture*, 16 (3), pp. 407-429. <https://doi.org/10.1215/08992363-16-3-407>.

Sorbello, M.

- 2020 *L'irrigazione e la bonifica della piana di Catania. Studio geostorico sulla trasformazione del paesaggio e il riordino ambientale*, Aracne, Roma.



Stirling, A.

2015 *Emancipating Transformations: From Controlling "the Transition" to Culturing Plural Radical Progress*, in I. Scoones, M. Leach, P. Newell (eds), *The Politics of Green Transformations*, Routledge, London, pp. 54-67.

Tsing, A.L., Mathews, A.S., Bubandt, N.

2019 Patchy Anthropocene. *Current Anthropology*, 60 (S20), pp. 186-197.

Tupala, A.K., Huttunen, S., Halme, P.

2022 Social Impacts of Biodiversity Offsetting: A review. *Biological Conservation*, 267, 109431.

United Nations

1992 *Agenda 21: Programme of action for sustainable development*. United Nations Conference on Environment and Development (UNCED), Rio de Janeiro, 3-14 June 1992.



“Una ricerca bellissima!”

I film di famiglia tra estetizzazione del ricordo
e inaspettato

“A beautiful study!”

Family films between aestheticisation of
memory and the unexpected

Alessandra Gribaldo, Università degli studi di Modena e Reggio Emilia
ORCID: 0000-0002-7566-8422; alessandra.gribaldo@unimore.it

Silvia Romio, Università di Venezia, Cà Foscari
ORCID: 0000-0002-5287-2383; silvia.romio@unive.it

Abstract: This report recounts the stages of a year-and-a-half-long research project that took place in Modena and concerns a possible anthropology of small gauge family films. It intends to make explicit the methodological concerns related to the call to collect private archives, reflect about the ethnography and interviews of amateurs or their relatives, discuss the practice of fund selection and digitization. Moreover, the paper is meant to highlight the moment of return of the private archives to owners and public presentations through events organized by the research group. Finally, the first analytical reflections are outlined.

Keywords: Home movies; Ethnography; Images; Memory; Digitization.

“We don’t see things as they are. We see them as we are”

Anaïs Nin

Introduzione

In una torrida giornata di luglio 2024 ci troviamo a girare in bicicletta per le strade di Modena con un pacco di volantini da distribuire in negozi, bar, biblioteche. Abbiamo fatto già diversi giri di distribuzione in vari quartieri e nella provincia, ma insistiamo per provare a chiacchierare con le persone che incontriamo, anche fuori dal centro storico, nei quartieri di Crocetta, San Faustino, Villaggio Giardino. I volantini pubblicizzano il momento di raccolta del progetto dal titolo “*80mm: From private to public memoirs in the family film archives*



“Una ricerca bellissima!”

*of Modena.*¹ Si tratta di un progetto che prevede come primo momento quello della raccolta di film di famiglia del territorio modenese negli anni del “piccolo formato”, ovvero tra gli anni ’20 e gli anni ’90, attraverso una call pubblica aperta nei mesi di giugno e luglio. Il titolo, *80mm*, suggerisce un gioco di parole tra il formato 8 millimetri e l’anniversario per gli 80 anni di Modena Movies. Nel volantino si pubblicizzava la ricerca invitando i proprietari dei fondi a contattare il gruppo di ricerca per fornire le pellicole in cambio della consegna del materiale in versione digitalizzata.

Finanziato dalla Fondazione di Modena e patrocinato dal Comune di Modena e dalla SIAA, il progetto di ricerca della durata di 18 mesi (novembre 2023-aprile 2025) è stato portato avanti da un’equipe interdisciplinare all’interno della quale l’antropologia ha dialogato con la storia, la sociologia, gli studi visivi. Inoltre, il progetto ha visto il coinvolgimento della “Fondazione Home Movies Archivio Nazionale dei Film di Famiglia” nel ruolo di supporto alla comunicazione e mappatura e nel decisivo compito di digitalizzazione dei fondi pervenuti. Le pellicole, una volta digitalizzate, potevano, a scelta dei proprietari, essere consegnate e archiviate oppure restituite alla famiglia.

Il progetto si è prefissato un’importante ricaduta sul territorio che consiste nel ritrovamento e nella salvaguardia di pellicole e nastri magnetici spesso dimenticati ed esposti a usura e deterioramento, assieme alla raccolta di testimonianze familiari, interviste, racconti che si associano ai filmati. Ogni partecipante alla raccolta ha ricevuto il fondo privato – che non era più possibile visionare a causa dell’obsolescenza dei proiettori² – in versione digitale. Gli obiettivi che convergono nel progetto sono stati la patrimonializzazione dei film di famiglia attraverso la mappatura, la raccolta, la digitalizzazione e archiviazione; l’analisi socio-antropologica accurata del legame tra nuclei familiari e ciò che abbiamo chiamato “ricordi in pellicola”; lo studio delle poetiche ed estetiche attraverso un’etnografia delle immagini; lo studio della memoria del territorio; la “restituzione” dei prodotti digitalizzati alle famiglie; momenti di visione pubblica di parte dei materiali raccolti e digitalizzati accompagnati dalla presentazione dei proprietari dei fondi.

Il progetto si è declinato seguendo quattro fasi. La prima ha previsto una call, la mappatura e l’indicizzazione dei fondi e la raccolta delle pellicole. La seconda ha

¹ FAR-FOMO 2023, Università di Modena e Reggio Emilia, responsabile scientifica Alessandra Gribaldo; assegnista di ricerca Silvia Romio.

² A questo proposito i responsabili dell’archivio Home Movies ci avevano abbondantemente invitato a ricordare ai videoamatori o agli eredi dei fondi di non provare a visionare il materiale abbandonato per tanto tempo: è esattamente quello il momento in cui le pellicole rischiano di rompersi, degradarsi definitivamente e di non essere più digitalizzabili.



riguardato la digitalizzazione a cura della Fondazione Home Movies, partner del progetto. La terza, la riconsegna dei fondi ai proprietari e la restituzione pubblica in due momenti dedicati, a Modena e a Nonantola. La quarta fase, ancora in fieri, riguarda l'analisi e scrittura. È stato inoltre prodotto un *visual essay* (*Che fortuna averti incontrato*, 10' a cura di V. Iervese e F. Sigillo), presentato di recente all'*Anarchive Found Footage Fest*, festival internazionale che si svolge a Roma, dedicato al riuso creativo del materiale d'archivio.

La risposta di Modena alla call è stata notevole: nel giro di due mesi sono stati mappati 30 fondi filmici e sono stati raccolti (attraverso una prima selezione) 14 fondi provenienti dal centro di Modena, dal quartiere Villaggio Giardino, dai comuni di Nonantola, Mirandola, Carpi. Sono state inventariate 298 pellicole e 36 video8. Il periodo di riferimento del girato va dagli anni '50 agli anni '90. Nonostante ci aspettassimo l'arrivo anche di pellicole più antiche (come successo a Parma dove la raccolta, organizzata dalla Fondazione Home Movies nel 2022, ha inventariato documenti visivi degli anni '30 addirittura in 35mm e 16mm),³ la maggior parte dei fondi arrivati riguarda il "momento d'oro" delle pellicole 8 e super8, tra gli anni '60 e '70. Solo una parte di queste, corrispondenti a circa 50 ore – come da accordi, per entrare nei limiti del budget disponibile – sono state consegnate per la digitalizzazione alla Fondazione.

La Fondazione Home Movies, che conta una ventina d'anni di esperienza nella raccolta dei film di famiglia sul territorio italiano ha, negli anni, organizzato varie raccolte dedicate specificamente ad una singola città (Bologna, Reggio Emilia, Ravenna, Parma, tra le altre). La call modenese, tuttavia, ha presentato da subito delle particolarità rispetto alle altre occasioni di raccolta in quanto si è trattato di una raccolta in vista di una ricerca scientifica di tipo etnoantropologico e questo ha implicato da parte del gruppo di ricerca una serie di priorità legate alla metodologia etnografica.

Rispetto alle precedenti raccolte svolte dalla Fondazione Home Movies, oltre alle fasi dell'archiviazione e salvataggio, siamo state interessate a porre, sin dal momento progettuale, uno spostamento di ottica attraverso la metodologia etnografica e il coinvolgimento delle famiglie di origine dei cineamatori/cineamatrici. Le oltre cinquanta interviste in profondità realizzate durante la raccolta e la catalogazione del materiale filmico hanno rappresentato un primo momento di conoscenza con le famiglie, in cui è stato identificato il materiale e si è svolta una conversazione iniziale sulla storia familiare e sugli eventi presumibilmente contenuti nelle pellicole. Durante queste occasioni sono state

³ Progetto *Archivi vivi: storie, ritrovamenti riusi a Parma* coordinato da Milo Adami in collaborazione con la Fondazione HomeMovies, <https://www.facebook.com/archivivivi.homemoviesparma/> (consultato il 30/8/2025)



“Una ricerca bellissima!”

indagare l’identità del cineamatore-cineamatrice e le modalità di uso della cinespesa: chi filmava e con quali attrezzi, modi e scopi, in che occasioni, in che circostanze veniva poi riprodotta e apprezzata la pellicola dopo il suo sviluppo ed eventuale montaggio. Le testimonianze raccolte hanno permesso di far emergere spaccati di memoria personale, familiare e in parte collettiva, così come l’importanza delle ritualità, delle vacanze, delle occasioni di raduno dei componenti della famiglia. Durante le conversazioni sono emerse tematiche legate ai paesaggi, alle trasformazioni sociali, urbanistiche e della campagna tra gli anni ’50 e gli anni ’70. In questo quadro, ci siamo interessate ad approfondire il legame che univa le famiglie a queste memorie filmiche – che non erano state visionate da oltre trent’anni, o che, in alcuni casi, non erano mai state viste dalle persone incontrate durante la ricerca – e, in generale, al loro legame storico con la produzione di memorie di famiglia su supporto visivo. I proprietari dei fondi visivi di norma ci hanno portato le pellicole in vecchie scatole di scarpe e sacchi, da luoghi dimenticati come soffitte o cantine, assieme a un numero importante di fotografie in bianco e nero. Uno degli obiettivi di questa ricerca è stata la riscoperta e la valorizzazione di questo materiale nel ricostruire una storia di famiglia in senso non soltanto lineare e storico, ma anche attraverso percorsi non cronologici, seguendo le linee oblique e a salti delle memorie familiari, attraversando le conversazioni tra generazioni e tra fratelli e sorelle. Questa operazione ha significato anche la contestualizzazione all’interno di una storia territoriale dal basso. L’atto stesso di verbalizzare il rapporto affettivo con le pellicole e la consegna a persone estranee alla famiglia (ovvero ricercatrici, stranamente interessate a un oggetto così personale e considerato storicamente irrilevante dal punto di vista dei contenuti) ha tracciato i parametri di un’azione significativa nella costruzione di senso all’interno di una narrazione intima, familiare e condivisa (Campt 2012, p. 5). In questo quadro è interessante rilevare la dimensione della “cura” di queste immagini. Le persone che ci hanno contattato sono evidentemente interessate a recuperare delle memorie e averne cura. Il tipo di interesse alla base di questa scelta è legato senz’altro alla conservazione del ricordo, ovvero ciò che è importante è il contenuto che viene restituito con la digitalizzazione: di norma le pellicole vengono consegnate all’archivio Home Movies che si impegna a conservarle in modo appropriato. Tuttavia, non sono mancati coloro che hanno scelto, dopo la digitalizzazione, di non lasciare le pellicole all’archivio, ma tenerle a casa, decisione presa dopo diverse conversazioni tra i familiari. Il fatto di non poterle proiettare non esaurisce il loro valore in quanto supporto materiale di ricordi, a cui la patina del tempo fornisce un particolare pregio. Non è escluso che questa postura sia prodotta anche dal nuovo valore che tali documenti hanno acquisito negli ultimi anni anche attraverso le politiche delle istituzioni come Home Movies e dall’immaginario recente che



valorizza questi materiali. All'interno di tale immaginario e processo di estetizzazione si muovono tutti gli attori sociali coinvolti nella ricerca: archivisti/e, ricercatori e ricercatrici, proprietari/eredi dei fondi.

Un altro momento importante della ricerca è stato quello della restituzione: la condivisione del “nuovo incontro” con la pellicola, ossia la visione delle pellicole digitalizzate. Nella maggior parte dei casi, si è trattato di un “incontro inatteso” con immagini molto diverse dalle aspettative, che gettava le basi per l'elaborazione di nuove narrazioni, consapevolezze e ricordi del proprio passato. In maniera spontanea e imprevedibile il filmato si trasformava in un’immagine in quanto “zona di incontro” (Pratt 1992, p. 7) tra il passato, la dimensione emotiva e altri momenti del percorso di vita delle persone coinvolte. Come ultima tappa della ricerca, abbiamo costruito assieme a queste famiglie l'evento conclusivo del progetto, in cui si presentavano alla cittadinanza alcuni estratti dei loro filmati accompagnati da commenti personali.

Il desiderio di pubblicare il rapporto di ricerca nasce dall'originalità del tema per l'antropologia culturale, e dagli esiti “pubblici” del progetto, che è stato particolarmente apprezzato dai proprietari dei fondi, dalla cittadinanza intervenuta ai momenti pubblici organizzati, dalle istituzioni del territorio. È proprio questo apprezzamento di una parte specifica del progetto, ovvero quella riguardante la salvaguardia e la restituzione di un patrimonio a rischio – storicamente non considerato rilevante da parte degli studiosi, se non di recente (Ishizuka, Zimmerman 2008) – che ci porta a parlare di “estetizzazione”.

Sulla metodologia di ricerca

Questa ricerca ha rappresentato un azzardo metodologico, per certi versi. Come tutte le ricerche etnografiche, si potrebbe dire, visto che la dimensione dell'imprevedibilità fa parte del metodo di ricerca etnografico di marca antropologica, con i rischi e le possibilità di *serendipity* (Benadusi 2022). Tuttavia, l'azzardo qui è consistito nell'andare a cercare documenti di cui noi ricercatrici non conoscevamo il contenuto e su cui spesso neanche il donatore poteva darci delle informazioni chiare: documenti che riguardano l'intimità e la quotidianità di un microcosmo, di uno spazio familiare in un arco di tempo oramai concluso. Inoltre, si trattava di un materiale visuale ideato, prodotto e realizzato per l'auto-consumo (Odin 2008) e, dunque, non pensato per essere visto o usufruito da terzi, men che meno dopo qualche decennio.

Nella costruzione della metodologia di ricerca, il punto iniziale ha coinciso con una mappatura del territorio, in particolare il centro di Modena, il quartiere di Villaggio Giardino e il comune di Nonantola. La definizione di una rete di



“Una ricerca bellissima!”

collaboratori, enti pubblici e privati,⁴ si è rivelata uno strumento fondamentale per stilare una prima lista di contatti utili e, soprattutto, per consolidare una relazione di fiducia. Durante la fase di raccolta delle pellicole abbiamo sentito una responsabilità nei confronti dei donatori: molti mostravano indugio o ripensamento al momento di lasciarci in custodia le proprie pellicole, altri si ritraevano o si ritiravano improvvisamente dal progetto, altri infine si commuovevano fino alle lacrime. Spesso, a rispondere alla call e a presentare questi oggetti sono stati gli eredi dei cineamatori, per lo più i figli o i nipoti. In quasi tutti i casi, la consegna del materiale è stata accompagnata da frasi che ci restituiscono il significato profondo che tale materiale ha per queste persone: “Mi raccomando, non le perda! Qui c’è tutta la mia vita!”.⁵ Abbiamo desiderato indagare proprio l’incorporazione che i film di famiglia rappresentano, andando ad analizzare il ricordo intimo e la sua possibilità di visione sfasata e di condivisione, in quanto espressione culturale. Da questo punto di vista sono risultate significative le testimonianze degli archivisti di Home Movies con cui abbiamo collaborato in diverse occasioni, dai workshop agli incontri informali, per l’organizzazione della raccolta. Chi si occupa della digitalizzazione, del restauro e della conservazione parla spesso di “ospedale delle pellicole”, di pellicole che vanno curate, salvate, guarite dalle malattie: è abbastanza comune sentirli parlare della sindrome dell’aceto, dell’incollamento, di processi di degrado delle pellicole e dei nastri magnetici, che devono essere trattati con competenza per riportarli in salute. La pellicola nei film di famiglia diventa di fatto la pelle di un ricordo, di ricordi visivi come forme di vita, la quale deve essere preservata, nutrita, che è necessario salvare, guarire, far sopravvivere.

Con l’obiettivo di svolgere un’analisi antropologica accurata del legame tra nuclei familiari e ricordi in pellicola, abbiamo deciso fin dall’inizio di adottare una metodologia che tenesse conto di domande che attraversano l’antropologia della famiglia, l’antropologia della memoria, l’antropologia visiva. Si è scelto di seguire in particolare un gruppo di cinque famiglie che avevano manifestato particolare interesse per il progetto. Abbiamo preferito lavorare sulla memoria familiare creando incontri a due, tre o quattro membri di uno stesso nucleo riuniti attorno a oggetti visivi della loro storia di famiglia: i componenti delle

⁴ In particolare menzioniamo la Biblioteca Comunale di Nonantola, la Biblioteca Comunale Delfini di Modena, Fondazione Villa Emma, il circolo culturale degli anziani “La clessidra” di Nonantola, l’associazione Amigdala.

⁵ Conversazione con Beppe M., presso Villaggio Giardino. Il legame in questo caso può risultare ancora più emblematico se consideriamo che il signor M. non fu mai un cineamatore e non conosceva perfettamente il contenuto di queste pellicole, girate in momenti importanti della sua vita, dal cugino oramai defunto (appunti di campo, 29 giugno 2024).



famiglie sono stati coinvolti in un processo durante il quale si è costruita una relazione più intima e quotidiana, ben prima della fase di “riscoperta” dei filmi-ni in versione digitalizzata. L’unione di diverse voci accomunate da una storia condivisa ha fatto emergere spazi e dettagli del passato che erano stati cancellati dalla versione più condivisa dei fatti, riportando quindi le persone a rivivere certi momenti o elaborare connessioni inedite e spontanee tra immagini e ricordi: le pellicole, ancora prima di essere visionate, sono divenute degli “spazi della memoria” dove il dialogo collettivo ha senz’altro favorito l’emergere di nuove narrazioni.

I film di famiglia rappresentano documenti spesso dimenticati, ignorati fino a pochi anni fa dalle scienze sociali e sino a oggi molto poco considerati dall’antropologia. Questa prima parte della ricerca, la fase di raccolta e interviste, porta a sottolineare alcune questioni. La peculiarità dell’oggetto restituisce la dimensione affettiva legata alla genealogia, le dinamiche di famiglia e di genere, il ruolo della parentela allargata, le frequentazioni, il tempo libero. La testimonianza visuale dei avvenimenti filmati diventa la prova incontrovertibile di momenti di condivisione familiare che si prestano a narrazioni incrociate, decisive nel raccontare non solo i riti di passaggio (battesimi, matrimoni e compleanni), ma anche quello che esisteva *a latere* e che rappresenta il senso ultimo di quei passaggi: una quotidianità felice, una stabilità raggiunta, un’armonia familiare, una dimensione intergenerazionale, dove i bambini sono sempre presenti e segno di una continuità nel cambiamento. L’“everyday” (Gribaldo 2023), ovvero la dimensione quotidiana, risulta significativa per i protagonisti dei film di famiglia, più di ogni possibile momento speciale e socialmente riconosciuto, come peraltro l’etnografia ha storicamente insegnato.

In questo quadro, dunque, nella seconda parte della ricerca abbiamo proceduto mettendo alla prova due strumenti specifici dell’etnografia la metodologia etnografica (per avvicinare filmmakers amatoriali ed eredi) e la sensibilità etnografica (che sappia utilizzare gli strumenti, la storia e le caratteristiche di un metodo disciplinare). In che modo la frequentazione assidua, le interviste in profondità, anche ripetute, la visione dei materiali assieme ai soggetti che hanno donato le pellicole si prestano a interrogare il ricordo come campo etnografico? In che modo la dimensione di genere, parentale e generazionale gioca un ruolo in queste visioni “postume” ovvero lontane decenni dalle riprese e dalle fruizioni del tempo? Come la dimensione visiva si intreccia con quella del ricordo e della rappresentazione dei rapporti familiari, ovvero, cosa è visibile e cosa no? E ancora: in che termini pensare a una possibile etnografia delle immagini (Campt 2012)?

Un ulteriore aspetto degno di nota riguarda l’estrazione sociale delle persone che si sono messe in contatto con il gruppo di ricerca a partire dalla call. Non si



è trattato necessariamente di persone appartenenti alla classe medio-alta – che di fatto è quella maggiormente rappresentata negli archivi di film di famiglia – come ci saremmo aspettate.⁶ Dal punto di vista socio-economico, quello modenese è un territorio che ha permesso una notevole mobilità tra il dopoguerra e gli anni '70 e dunque non sono rare le famiglie di operai o contadine che, a un certo punto, si sono potute permettere una cinepresa. Anzi, l'acquisto di questo strumento di registrazione ha marcato il momento di passaggio a uno status più benestante e alla possibilità di produrne una testimonianza.⁷ La presenza di donne cineamericane è stata una delle sorprese dalla raccolta: il ruolo maschile nella gestione della cinepresa e della macchina fotografica nella seconda metà del secolo scorso in Italia è dominante. I casi di pellicole prodotte da donne cineamericane tra gli anni '50 e '70, che sono arrivate a noi tramite la raccolta modenese, costituiscono un caso particolare, rivelandoci, attraverso le interviste, da una parte tratti di personalità singolari e, dall'altra, una passione per la fotografia e per la dimensione tecnica. In alcuni casi intraprendere un viaggio verso una meta sconosciuta ed esotica, in Sud Italia, in Egitto, o documentare una vacanza in una città dell'ex Jugoslavia, poteva rappresentare un'occasione per sfuggire agli obblighi domestici, dove la cinepresa diventa uno strumento di rivendicazione di indipendenza (Cardone, Marcheschi, Simi 2021; Filippelli 2015).

Infine, il lavoro di raccolta modenese di film di famiglia e amatoriali (di norma girati in pellicola) ha inteso valorizzare la produzione di videoamatori di origine migrante tramite l'allargamento a documenti girati nel formato VHS e Video8, aprendo dunque alla possibilità di incrociare visioni, di rendere conto della complessità di un luogo, di far emergere letture non eurocentriche di una pratica che mette assieme l'Europa e i suoi "altri". Purtroppo, nonostante l'allargamento ad altri formati più recenti, solo un fondo di famiglia di origine ghanese, per quanto cospicuo, è stato raccolto e digitalizzato, con il coinvolgimento del videoamatore in interviste e restituzioni. Il lavoro di ricerca e analisi continuerà nei prossimi mesi spostando il fuoco dall'etnografia del ricordo e dei rapporti familiari a una etnografia delle immagini, lavorando sulle poetiche e sulle estetiche che si ritrovano nei documenti, sui codici che ricorrono, sugli

⁶ È noto che i film di famiglia sono connotati dal punto di vista dell'appartenenza di classe per il costo importante delle pellicole (Odin 1995; Catì 2009). Durante la raccolta l'intenzione è stata quella di raggiungere diversi contesti, dal centro storico di Modena a connotazione di classe medio-alta ai quartieri più popolari, ai paesi della provincia.

⁷ Un caso significativo è quello della famiglia dell'imprenditore Panini di Modena, che dà il nome ad un archivio familiare di film di piccolo formato, in parte già digitalizzati, che, come ci ha illustrato in un'intervista l'erede Luca Panini, seguono l'ascesa imprenditoriale e i passaggi decisivi della storia della famiglia allargata.



scarti eventuali dalla norma, sui montaggi in macchina, sul sonoro, quando presente: per esempio nei documenti su supporto magnetico sopracitati il sonoro ha un ruolo decisamente importante. Naturalmente si intende far dialogare questo approccio di analisi del visuale con la dimensione più vissuta del ricordo che si è resa disponibile tramite le interviste. Da qui l'idea di lavorare proprio sull'estetizzazione di documenti che vengono a rappresentare memoria, tempo passato, convivialità e materialità in un contesto in cui è percepibile la dispersione e proliferazione digitale di ricordi e oggetti.

Sulla selezione dei fondi

La selezione dei fondi da far rientrare nel progetto di digitalizzazione e dunque di analisi ha seguito *in primis* le logiche di compartecipazione delle famiglie che si sono date disponibili per interviste e incontri. Tuttavia, al momento di realizzare una seconda selezione all'interno del fondo stesso, in modo da rientrare nelle 50 ore di digitalizzazione dei filmati previste dal progetto e concordate con la Fondazione Home Movies, non è sempre stato facile arrivare a una decisione condivisa.

L'aspetto problematico è stato la scarsa conoscenza che i detentori dei fondi dimostravano avere rispetto al contenuto delle proprie pellicole. Dagli anni '90 a oggi il continuo e rapido processo di sviluppo tecnologico nella produzione di film domestici in forma digitale ha ridefinito totalmente anche le modalità di approccio, proiezione e accesso. La cinepresa, così come le moviele e le altre modalità di proiezione in casa, è caduta rapidamente in disuso, trasformando le pellicole in oggetti preziosi, ma inaccessibili. Durante le prime fasi della ricerca, pochissime sono state le persone in grado di fornire delle informazioni precise sul contenuto delle riprese: sui contenitori si trovano parole chiave, dati o espressioni generiche (es. "Viaggio in Sicilia, 1978", "Giro in bici con amici, 1973", etc...). Come nota L.L., al momento della restituzione finale: "Ad ogni evento mio padre portava con sé la cinepresa per cogliere ogni occasione utile a costruire un filmino ricordo. Poi, li contrassegnava a partire da particolari che caratterizzavano oltre che gli eventi, anche i cambiamenti delle persone stesse. Per esempio chiamando le filmine 'Paolo coi capelli', 'Ermanno che cammina', 'Lorenza incinta'".⁸

Di fatto, le modalità con cui abbiamo proceduto alla selezione delle pellicole da digitalizzare all'interno di uno specifico fondo, dopo l'indicizzazione di ogni

⁸ Conversazione con L.L., Modena, 29 novembre 2024.



singola bobina, hanno seguito tre criteri: una preferenza generale per le pellicole più antiche (a partire dagli anni ’50); una selezione a partire dagli argomenti che sono emersi come i più rilevanti a partire dalle interviste; la precedenza a film di videoamatori di origine migrante.

Ovviamente si è trattato di una necessità dovuta al budget, che implica anche una selezione di temi e argomenti che gioco-forza orienta la riflessione all'interno di un campo parzialmente preordinato. Non è da escludere che proprio nei fondi tralasciati ci siano elementi innovativi e spiazzanti (come suggerisce la *serendipity* sopra citata): si intende perciò rilanciare il progetto attraverso la ricerca di ulteriori finanziamenti, come comunicato ai proprietari di fondi che non sono stati selezionati.⁹

Nel corso degli incontri, prima della digitalizzazione delle pellicole, i proprietari dei fondi erano soliti proporre lunghe e meticolose descrizioni sul possibile contenuto dei film, spesso citando con precisione luoghi, fatti e autore (o autori) dei filmati. Grazie alle loro testimonianze, abbiamo dato titoli e date a questi materiali durante la catalogazione. Tuttavia, al momento di visionare il contenuto delle pellicole, le informazioni previe risultavano totalmente o parzialmente incongrue o inadeguate. In alcuni casi addirittura il nome del cineamatore non coincideva con quello indicato inizialmente, a cui era stato accreditato il fondo. Nel caso del fondo M., per esempio, la primogenita Margherita, adesso sessantenne, aveva fin dall'inizio vantato di essere stata l'autrice pressoché unica di tutte le pellicole di famiglia: tuttavia, una volta digitalizzate, lei stessa risultava presente in molte scene, lasciando quindi intuire che la cinepresa era stata usata da tutti i membri della famiglia, senza possibilità di identificare un unico autore.

Questo gioco di equivoci e i relativi “aggiustamenti” nel momento della visione congiunta tra ricercatrici e proprietari dei fondi, tuttavia, non inficia l'entusiasmo e la narrazione, la quale si riarticola a partire dalla visione. I proprietari dei fondi finivano per “re incontrarsi” pacificamente, senza mostrare particolare stupore, meraviglia o delusione. Le pellicole si sono rivelate ai loro occhi come un cassetto dei segreti, contenendo materiali inediti su aspetti del passato che la memoria individuale aveva inevitabilmente perso, mentre quelli presenti acquistavano una nuova grana. Potremmo dire che, tra il ricordo del vissuto e il ricordo immortalato nel filmato, la visione assieme alla ricercatrice ha rappresentato una sorta di “terzo tempo” della memoria.

⁹ È possibile avere la digitalizzazione dei propri fondi o di parte dei fondi attraverso un contributo non impegnativo da parte del proprietario all'Archivio Home Movies, contattandolo individualmente.



Prime osservazioni da un campo (visivo) peculiare

Tornando al giro in bicicletta per lasciare volantini nei luoghi pubblici, bar, sale d'attesa, farmacie, in modo da raggiungere il maggior numero di persone e dalle estrazioni più varie, la cosa che ci stupiva era il costante giudizio sul progetto. Non vi è persona con cui abbiamo parlato che abbia mancato di esprimere entusiasmo: “è un progetto bellissimo”. Al netto del desiderio di lusingare le ricercatrici, c’era evidentemente qualcosa che portava le persone a sentire la bontà e la bellezza di un progetto a partire dalla dimensione del “salvataggio della memoria”. La domanda sul perché fosse considerato “bello” ci ha portato a riflettere sull’oggetto stesso della raccolta e ricerca, ovvero i documenti audiovisivi rappresentati dagli *home movies*. Emerge quanto questa memoria, personale e collettiva allo stesso tempo, riguardi i rapporti parentali che si adeguano a un immaginario condiviso fatto di relazioni sostanzialmente positive e armoniose: si tratta di una rappresentazione tenace che si ritrova anche negli studi sulla parentela in antropologia (Peletz 1995). E tuttavia gli incontri con le persone coinvolte nelle storie dei “filmini” riescono a far emergere quello che questi documenti della felicità domestica e familiare non mostrano: i conflitti, le separazioni, le mancanze. Il momento della restituzione digitale dei documenti visivi, ovvero la visione assieme alle ricercatrici ha rappresentato per tutti loro una sorta di “appuntamento al buio” con sé stessi e con le proprie emozioni più intime legate a ricordi noti e a altri dimenticati del proprio passato: il “tornare a vedere” scene, persone, oggetti e situazioni familiari, ma ormai persi nel corso del tempo. Da questi momenti è emerso quanto la relazione con l’immagine in movimento sia estremamente più intensa a livello emotionale rispetto a una fotografia: si tratta di un movimento che riporta i sensi indietro nel tempo in maniera “non naturale”, quasi forzata. Il filmino, oramai sconosciuto agli occhi del suo proprietario, diventava uno “spazio-tempo” particolare, in cui si aveva la momentanea sensazione di poter tornare nel passato. Per il caso delle pellicole accompagnate dal sonoro, tale effetto di “distorsione sensoriale del tempo” diventava ancora più evidente e, a tratti, problematico.

Naturalmente è decisivo sottolineare le dimensioni della finzionalità e dell’oblio come parti integranti del ricordo, che gli studi sulla memoria hanno ampiamente evidenziato.¹⁰ Il progetto ha permesso l’emergere di processi di ricostruzione e *reframing*, anche in termini visuali, della memoria familiare.

¹⁰ La letteratura sulla memoria è sterminata. Basti qui ricordare per quanto riguarda la dimensione visiva il testo di Celia Lury *Prosthetic Culture. Photography, Memory, and Identity* (1998) e il celebre articolo di Clara Gallini di diversi decenni fa che insisteva sulle nuove modalità di riprendere ed esporre



“Una ricerca bellissima!”

Non sono state poche le situazioni in cui le persone si sono dimostrate disorientate rispetto alla visione di filmati di cui non ricordavano e che non potevano collocare nella linea del tempo immaginaria attraverso la quale erano soliti raccontare la propria storia di famiglia. Cercavano con insistenza delle sequenze a loro dire importantissime e fondamentali, come il caso della costruzione di una chiesa o una certa partita di calcio, per poi scoprire che queste immagini duravano pochi minuti o addirittura secondi, erano sfocate e non erano mai state al centro dell'attenzione del cineamatore.

Stridente spesso è risultato il rapporto tra le immagini e lo stato d'animo di chi guarda: nel caso di una specifica famiglia, le depositarie del fondo – figlie oramai adulte di un cineamatore deceduto – hanno avuto delle reazioni contrastanti al momento di rivedere dei filmini che ritraevano momenti di ilarità familiare durante delle vacanze al mare. Mentre guardavamo queste immagini le protagoniste non potevano smettere di raccontare i dettagli della relazione traumatica avuta con il padre, e come questi abbia poi lasciato la madre e la casa di famiglia. L'armonia familiare mostrata dal filmino si rivela in alcuni casi apparente, celando crisi di coppia o drammi familiari: “Al rivedere oggi questi filmini, non mi fa piacere. Non mi sembra di vedere la mia famiglia, ma quella di altre persone”.

È chiaro che in una storia di famiglia non esiste una distinzione netta tra fatti ufficiali e ricordi “cancellati”: ogni storia di famiglia, ogni ricordo si declina *attraverso* la dimenticanza. La situazione più comune era assistere a una doppia narrazione: da una parte quella visuale che emergeva dalle pellicole, dall'altra quella dei ricordi oralmente rievocati dalle persone presenti, che poco o nulla avevano a che fare con le immagini proiettate nel video. Quelle che di primo acchito potevano sembrare incongruenze sono emerse come elementi fondanti della refrattarietà del ricordo a essere spazio neutro della memoria. Le memorie che andavano a rievocare momenti emblematici, incontri fortuiti o decisioni importanti e dolorose prese dal narratore/narratrice nel corso della sua vita non “ritornavano” nelle riprese: le esperienze che avevano marcato – ai suoi occhi – la traiettoria della propria storia di vita, non erano state riprese dall'occhio della cinepresa.

Con lo sguardo incollato di fronte allo schermo del computer dove scorrevano silenziose le immagini, ogni spettatore si è ritrovato e perso al contempo: le espressioni, le battute o le frasi spezzate lasciavano intuire sensazioni imprevedibili, una specie di *crash* tra le immagini usualmente presenti nella memoria e

ricordi attraverso supporti materiali e illustrava la centralità del medium visivo nella documentazione e certificazione di rituali familiari, come, ad esempio, il matrimonio (1988).



quelle molto più definite proposte dal video, che propongono un nuovo ricordo. Si veniva così a creare uno spazio-tempo particolare, quello di un contatto “diretto” con il proprio passato, che ha pretese di oggettività e testimonianza indiscutibili che spesso appariva diverso, meno edulcorato, più dettagliato e a volte più crudele di come le persone erano solite ricordare (“Ma io ero proprio così? Ma quella era la nonna? Come sembra molto vecchia e più minuta in questo filmino, la ricordavo diversa” oppure “Guarda, qui, in questa situazione c’è pure la mamma. Me la ricordavo così come era nell’ultimo periodo, sempre vestita di nero. Qui invece sembra un’altra persona”). O ancora, c’è stato chi ha fatto fatica a riconoscere sé stesso: “Mi rivedo e non mi riconosco”.

Qui è evidente la divergenza tra chi filma e i soggetti ripresi, tra lo sguardo dietro la cinepresa e coloro che sono stati oggetti delle riprese, che rivendicano una differenza ed esprimono lo scandalo di un ricordo intimo che non coincide con quello impresso sulla pellicola: la dimensione della visualità con il suo portato di testimonianza oggettiva gioca un ruolo che può essere percepito come violento. Particolarmente intensi risultavano i filmini di matrimoni o momenti di felicità familiare, dove lo spettatore sapeva già cosa sarebbe successo dopo quella scena festiva. Si tratta di un’esperienza, in un certo senso, assimilabile alla visione di un film che si vuole commedia leggera sapendo già il tragico finale, per esempio.

Il momento della restituzione pubblica, in due specifiche occasioni organizzate dal gruppo di ricerca, è stato particolarmente interessante e per certi versi sorprendente, a partire da una conoscenza del girato e della storia della famiglia. È stato chiesto ai proprietari dei fondi di scegliere dal loro girato digitalizzato un massimo di sette minuti da presentare alla cittadinanza, attraverso un loro commento. La restituzione pubblica a Modena ha visto la presentazione di sette fondi, a Nonantola di cinque; il montaggio (di 35' per Modena e di 28' per Nonantola) è stato curato dalle ricercatrici e prodotto da Home Movies. L’analisi e il confronto su quali minuti siano stati selezionati e prescelti come “i più adeguati” si presta a una prima riflessione. I proprietari dei fondi hanno scelto soprattutto momenti di svago e ritualità. I minuti scelti sono quasi tutti silenziosi e richiedono un commento nel momento della visione pubblica. Durante la restituzione del fondo di G., presentato da tre fratelli eredi del girato del padre negli anni tra il ’56 e l’88, si creano dei silenzi e l’ammissione di imbarazzo: “Qui non so proprio dove si trovano i miei genitori”. In effetti gli eredi dei cineamatori/cineamatrici raccontano dei propri genitori e della propria famiglia attraverso delle espressioni ricorrenti: in particolare ricorre l’espressione “qui eravamo” (a Venezia, a sciare, in gita, al matrimonio).

Solo una singola presentazione rivela uno scarto da questa narrazione: il fondo Mc, presentato dal cineamatore di origine ghanese, anzi “videoama-



tore”, non trattandosi di pellicole ma di Video8 girati tra il 1992 e il 2004, segue una narrazione differente. Buona parte della presentazione consiste nella ripresa di una festa di Natale (rumorosa, tanto che abbiamo dovuto abbassare l’audio per permettere il commento del proprietario del fondo, che si è presentato con sua moglie). I primi quattro minuti su un totale di sette riguardano delle riprese in primo piano di amici, amiche. Il videoamatore ricorda ogni viso, insiste sulla storia di queste persone: “lei è ora in Inghilterra, lui è venuto a mancare, lui è il mio vicino di casa, di lei non so più nulla...”. Sono molti coloro che si sono dovuti spostare dall’Italia dopo un breve periodo, a differenza di Mc e della moglie, che si ritengono molto fortunati. Qui al “noi eravamo” della famiglia si sostituisce la storia individuale che compone un “noi comunità” della diaspora ghanese. Gli ultimi tre minuti, tuttavia, riprendono canoni più consueti per un formato ridotto: l’immagine della moglie con la figlia, del videoamatore stesso che canta una ninna nanna alla bimba appena nata.

In questi momenti pubblici l’immagine di una collettività emerge sempre, che sia attraverso il riferimento di una pratica condivisa dalle famiglie di una classe in ascesa che si permette per la prima volta gite di svago o – nel caso di un prodotto filmico più tardo e legato a un momento sociale differente e che riguarda la migrazione – attraverso il ricordo, la celebrazione e la rivendicazione davanti a un pubblico che non ha vissuto quell’esperienza, della rilevanza di un mondo degli affetti dislocati, di chi sorrideva alla telecamera e ora è altrove, presenze fantasmatiche (Gordon 2022) di chi non è più presente, ma partecipa al “noi” di una famiglia che si definisce “fortunata”. Si tratta di presenze che meritano di apparire tanto quanto la figlia neonata che, nelle riprese appena successive, Mc e sua moglie tengono tra le braccia.

I primi stadi della ricerca che abbiamo illustrato (raccolta, digitalizzazione e restituzione privata e pubblica) a partire dall’esperienza etnografica dimostrano l’importanza, nel rapporto longevo con questo materiale filmico, di una etnografia della memoria e delle immagini private in movimento, prevedendo l’effettiva possibilità di parlare e far parlare questi documenti. In questo senso la ricerca ha rappresentato la possibilità di sentire il rumore, e, potremmo dire, l’odore e il sapore delle immagini. Oltre la materialità delle scatole che contengono le pellicole e le scritte che ne indicano più o meno frettolosamente il contenuto, l’accesso a questi fondi visuali privati permette di analizzare quello che si potrebbe definire una sorta di ricordo collettivo non vissuto, ma vivo e presente e generalmente riconosciuto come tale, che narra di un “noi” complesso, fatto non solo di persone, ma di ambienti, timbri di colore, grane di visione, sensazioni, oggetti, storie differenti, con una grande potenzialità di ricerca.



Bibliografia

Benadusi, M.

- 2022 La magica romanza della serendipità. Sul campo, l'accidentale e il sapere antropologico. *Archivio antropologico mediterraneo*, 24 (1), XXV, pp. 1-22 <https://doi.org/10.4000/aam.5750>.

Campt, T.M.

- 2012 *Image Matters: Archive, Photography, and the African Diaspora in Europe*, Duke University Press, Durham.

Cardone, L., Marcheschi, E., Simi, G. (a cura di)

- 2021 *CINEMA oltre: donne e pratiche audiovisive in Italia*, Postmedia Books, Milano.

Cati, A.

- 2009 *Pellicole di Ricordi: film di famiglia e memorie private (1926-1942)*, Vita e Pensiero, Milano.

Filippelli, S.

- 2015 *Le donne e gli home movies. Il cinema di famiglia come scrittura del sé*, ETS, Pisa.

Gallini, C.

- 1988 Immagini da cerimonia. *Belfagor*, 6, XLIII, pp. 675-691.

Gordon, A.

- 2022 *Cose di fantasmi. Haunting e immaginazione sociologica*, Derive/Approdi, Roma.

Gribaldo, A.

- 2023 The advent of ourselves as others. Family films and anthropology, *Visual Ethnography*, XII, 2, pp. 25-41. <http://dx.doi.org/10.12835/ve2023.2-129>

Ishizuka, K.N., Zimmerman, P. (a cura di)

- 2008 *Mining the Home Movie. Excavations in Histories and Memories*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.

Lury, C.

- 1998 *Prosthetic Culture. Photography, Memory, and Identity*, Psychology Press, Oxfordshire.

Nin, A.

- 1961 *The Seduction of the Minotaur*, Swallow Press, Athens, Ohio.

Odin, R.

- 2008 *Reflections on the Family Home Movie as Document. A Semio-Pragmatic Approach*, in K.N. Ishizuka, P. Zimmerman (eds.), *Mining the Home Movie. Excavations in Histories and Memories*, University of California Press, Oakland, pp. 255-271.



"Una ricerca bellissima!"

Peletz, M.G.

2001 *Ambivalence in Kinship since the 1940s* in S. Franklin, S. McKinnon (eds.), *Relative Values, Reconfiguring Kinship Studies*, Duke University Press, Durham-London, pp. 413-444.

Pratt, M.L.

1992 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York.



Risposte quotidiane a un disastro ambientale (in)visibile: L'esperienza di contaminazione da PFAS in Veneto

Everyday Responses to an (In)visible Environmental Disaster: Experiencing PFAS contamination in the Veneto region

Elena Pozzobon, Università di Bologna
ORCID: 0009-0002-7178-5303; elena.pozzobon@studio.unibo.it

Abstract: This article aims to explore the everyday responses to the PFAS contamination in the Veneto region. PFAS are chemical compounds known for their water-repellent and heat-resistant properties, widely used in common consumer products. These same qualities also make them bioaccumulative, both in the environment and in human bodies, increasing the risk of various health conditions. In 2013, a high concentration of these substances was detected in the water of the lower and western areas of the province of Vicenza, the southern part of Padua, and the eastern part of Verona, including tap water consumed by thousands of people. The contamination was traced back to discharges from the Miteni factory in the province of Vicenza. This is a case of an invisible environmental disaster that has profoundly impacted the territory and its inhabitants. The goal of this research is to identify the concrete and perceptual changes experienced by those living through this contamination, interpreting these new practices as a form of "making visible" the invisible disaster. To challenge this invisibility, the research incorporated a visual tool par excellence: photography. Through *photo-elicitation interviews*, and drawing inspiration from *photo-voice* methodology, the consequences of contamination were reconstructed in collaboration with the affected population. From the interviews, images, and field observations, three central themes emerged: the transformation of territorial perception through the contamination of primary goods; activism as an everyday practice; and the diverse ways the disaster is perceived, depending on gender and age.

Keywords: PFAS contamination; Veneto region; Visual Anthropology; Community response; Environmental disaster.



Introduzione

Nelle seguenti pagine tenterò di riportare le esperienze raccolte e le riflessioni scaturite da un lavoro di ricerca volto a indagare i cambiamenti quotidiani in risposta alla contaminazione da Pfas in Veneto.¹ I Pfas sono un gruppo di composti poli- e perfluoroalchilici, molecole prodotte artificialmente e diventate parte integrante della produzione di oggetti di uso comune, in particolare per le loro sorprendenti proprietà di repellenza all'acqua e resistenza al calore. Questi composti chimici sono ormai ampiamente diffusi, in quanto presenti in tantissimi prodotti quotidiani. Ciò crea un grandissimo problema ambientale, poiché queste proprietà che rendono i Pfas estremamente resistenti, rendono a loro volta queste molecole bioaccumulabili, nell'ambiente naturale come nel corpo umano. Si tratta di sostanze emergenti, per le quali la letteratura scientifica sugli effetti sulla salute si è sviluppata prevalentemente negli ultimi due decenni. I Pfas sono stati identificati come interferenti endocrini e il loro accumulo può portare all'aumento del rischio di contrarre patologie principalmente legate a problemi alla tiroide, alla fertilità, al fegato e cancro ai reni e testicoli (Ungherese 2024). Dal 2013, grazie ad uno studio svolto dal CNR, sono emerse tracce di contaminazione delle acque nelle zone del basso e dell'ovest vicentino e padovano, nonché del veronese orientale. Da lì si è risaliti alla causa dell'inquinamento, gli scarichi della fabbrica Miteni, azienda di Trissino (Vicenza). Queste sostanze, raggiungendo la falda, hanno contaminato l'acqua del rubinetto di casa di migliaia di persone, nonché il territorio e le acque di pozzo. Si sta parlando quindi di un vero e proprio disastro ambientale, tra i più gravi registrati in Europa per contaminazione da questo tipo di sostanze. Venuta a conoscenza di questo disastro e della limitata diffusione di informazioni a riguardo, ho avvertito l'esigenza, anche in quanto giovane veneta, di approfondire la tematica al fine di comprenderne appieno la gravità e le possibili conseguenze. Originaria di Treviso, il disastro ambientale non ha intaccato nello specifico la mia città, ma la vicinanza territoriale – e perciò socio-culturale – del contesto in questione, è stato un elemento decisivo. Ho iniziato a pormi delle domande sulla percezione del mio stesso territorio, della mia quotidianità e della mia ingenua visione del contesto in cui sono nata e cresciuta come sicuro e quieto. Ciò che ha caratterizzato questo dramma è l'invisibilità, rendendo molto più difficile la comprensione del danno, la tempestività nella risposta da parte delle istituzioni, la legittimazione dell'esperienza di sofferenza e la diffusione del-

¹ Ricerca condotta per la tesi di laurea magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia, presso l'Università di Bologna. Relatrice Professoressa Chiara Scardozzi, correlatrice Professoressa Agata Mazzeo. Discussione tesi 17 Marzo 2025.



la notizia dell’evento al di fuori della zona contaminata. Da questo concetto è partita la riflessione che ha guidato questo progetto di ricerca: come rendere visibili gli effetti di un disastro ambientale apparentemente invisibile? Una prima risposta che mi sono data è attraverso i cambiamenti delle pratiche e percezioni quotidiane delle persone colpite dalla contaminazione. Per scardinare questa invisibilità ho deciso di includere nella ricerca qualitativa l’utilizzo del mezzo visuale, andando a creare un paradosso generativo: indagare gli effetti di un disastro ambientale invisibile attraverso le fotografie, strumento visivo per eccellenza.

Metodo

Dal campo dell’antropologia visuale ho rintracciato come tecnica adatta alla ricerca in questione la *photo-elicitation interview* (Collier J. Jr., Collier M. 1986; Harper 2012; Meloni 2023; Scardozzi 2024), integrata da caratteri del *photo-voice* (Wang, Burris 1997). I metodi visuali partecipativi tentano di uscire da un’impostazione di intervista strutturata e formale, andando a evocare i significati e le esperienze in modo più ampio e libero. Come affermano Wang e Burris (1997, p. 382): “Such an approach avoids the distortion of fitting data into a predetermined paradigm; it enables us to hear and understand how people make meaning themselves or construct what matters to them. Photography provides the medium through which people’s vision and voices may surface”. Nello specifico, l’applicazione della *photo-elicitation interview* si differenzia dalle interviste qualitative standard (caratterizzate principalmente dall’interazione verbale) poiché, come descritto da Scardozzi (2024, p. 82): “l’inserimento delle foto ha la virtù di poter raggiungere livelli più approfonditi di conoscenza, attraverso impressioni immediate, a volte più ineffabili o più emotive”. La *photo-elicitation interview* è una pratica che consiste nell’includere delle immagini, durante l’intervista semi-strutturata, come mezzi evocativi, capaci di far emergere particolari memorie, emozioni e sensazioni che possono portare ad una condizione più profonda e specifica dell’esperienza (Scardozzi 2024). Il *photo-voice* invece, utilizza l’immagine come mezzo trasformativo. Il ricercatore chiede alle persone coinvolte nel progetto di indagare un preciso tema/problematica attraverso la fotografia, producendo delle immagini. Queste ultime vengono poi raccolte e discusse in un focus group da cui nascono delle riflessioni e tentativi di cambiamento verso la realtà studiata. Nel mio caso, questa tecnica è stata di ispirazione: seppur non attuata nel suo *complesso*, ho riconosciuto in essa una modalità specifica di studiare una realtà attraverso gli occhi delle persone coinvolte e intervistate. Per questo ho chiesto alle persone che hanno condiviso



come me la loro testimonianza, con molta flessibilità e a seconda della volontà di ognuno, di condividere e raccontare l'esperienza attraverso delle immagini che per loro rappresentassero dei cambiamenti che hanno vissuto nella loro vita quotidiana post contaminazione. Le didascalie delle immagini saranno infatti parole delle persone coinvolte nella ricerca, descrizioni personali delle foto condivise. Il tentativo di indagare i cambiamenti post-disastro tramite il mezzo visuale e le testimonianze è stato spinto dalla volontà di "visibilizzare" la contaminazione e superare questa condizione di apparente impercettibilità. L'osservazione delle variazioni delle pratiche quotidiane, in questo senso, ha permesso di dare forma e identificare le conseguenze concrete di questo evento. Tra ottobre e dicembre 2024 ho intervistato dieci persone, sette donne e tre uomini, di età e località diverse (ma tutti in provincia di Vicenza). Dalle interviste, le immagini e le osservazioni raccolte ho individuato tre tematiche centrali: il cambiamento della percezione del territorio attraverso la contaminazione dei beni primari, l'attivismo come pratica quotidiana e la diversità nel percepire il disastro a seconda del genere e dell'età.

Considerando il mio posizionamento, l'utilizzo di questa tecnica si è rilevata importante principalmente per tre motivi. Il primo, come descritto in precedenza, è legato al creare una risposta all'apparente invisibilità del disastro. Il secondo è il creare un terreno comune, una condivisione più profonda, in quanto ho riscontrato in molte interviste un'emozione che nasce riguardando le immagini raccolte, poiché molto spesso sono andate a rappresentare attività di condivisione, di attivismo o l'amore per il proprio territorio, rovinato irrimediabilmente. Il terzo motivo è l'accettazione della variabilità della ricerca. Chiedere alle persone di portare delle immagini è stata spesso la parte più complessa nell'interfacciarmi con loro. Sentivo già una grande riconoscenza nel dedicarmi del tempo per l'intervista, e soprattutto nel condividere con me i loro vissuti, a volte caratterizzati anche da forte amarezza o esperienze molto private. Chiedere inoltre di portare delle immagini, che quindi rappresentassero un momento molto delicato, mi ha messo spesso in difficoltà, seppur mantenessi una forte curiosità e fiducia in questo metodo. Anche per questo non ho messo dei limiti o fornito delle indicazioni rigide, lasciando che la persona coinvolta decidesse come interpretare questa mia richiesta e che decidesse a sua volta quale importanza o quanto tempo dedicarci. Da ciò ho notato come ognuno ha risposto in maniera diversa. In alcune interviste il dialogo è stato avviato direttamente a partire dalle fotografie, in altre, le immagini hanno caratterizzato soltanto la parte finale, in altre ancora, esse hanno costituito un elemento aggiuntivo all'interno di un discorso più ampio. Penso che questa variabilità non sia un limite, ma sia una realtà del campo su cui fare delle considerazioni. Allo stesso tempo va a sottolineare la caratteristica insita nella ricerca antropologica,



la mutevolezza e l'imprevedibilità dei risvolti che possono nascere dall'interazione umana.² L'adattabilità già sottolineata in precedenza di questo metodo, mi ha permesso di prendere questa caratteristica con curiosità più che come un ostacolo, pur rimanendo una variabile da considerare.

Cambiamento della percezione del territorio e contaminazione dei beni primari



Figura 1. Paesaggio con il fiume Retrone a Creazzo (VI) (Foto di Marzia): “Lungo quel fiume è iniziato questo capitolo nuovo della mia vita praticamente perché alla fine me l'ha stravolta. Nel senso che me l'ha stravolta perché ancora adesso, ma è sempre e lo sarà, il mio territorio, che è bellissimo perché la collina di Creazzo è bellissima, il fiume Retrone è bellissimo, non li vedo più come prima. Sei travolta da un disastro invisibile perché il disastro è composto dal disastro chimico, dal silenzio delle istituzioni e delle persone in generale. Ecco quindi, il silenzio amplifica il disastro delle persone che si impegnano e che sanno, per cui non riesco più a vedere il mio territorio come una volta, non ne sono più così follemente innamorata, sono disillusa, molto disillusa, molto amareggiata” [intervista ottobre 2024].

² Per approfondire la negoziazione nella ricerca sul campo in antropologia cfr. Pennaccini 2013.



Le parole di Lorena, giovane donna residente a Lonigo (VI), mi hanno confermato questa interpretazione, spiegandomi la sua visione sulla cronicità attuale dell'inquinamento della zona vicentina:

Il modello Veneto è casa-bottega e campi, no? Per cui noi abbiamo anche avuto un'industrializzazione completamente fuori controllo, per cui ogni paese ha la sua zona artigianale, zone industriale, i capannoni sono sparsi ovunque anche in mezzo ai campi. [...] Qui noi abbiamo il territorio che è diventato industria, il territorio che è diventato una zona industriale artigianale, per cui c'è il vitigno con a fianco l'officina metalmeccanica, perché il modello è: io faccio il contadino, perché di mentalità il veneto è contadino e veniamo da quello, punto, ma nel momento che ho avuto l'opportunità di aprirmi una bottega me la sono aperta di fianco. Quindi di giorno lavoro in bottega, poi nel tempo libero lavoro anche sul campo, perché comunque avere il mio campo, i miei animali, il mio orto mi fanno onore: non vado in vacanza, ma chi se ne frega, l'importante è *far schei e star ben*.³ Adesso noi siamo in una situazione in cui abbiamo avuto questa esplosione industriale fuori controllo, non esistono più luoghi incontaminati [intervista novembre 2024].

È stato molto interessante focalizzare questo aspetto poiché è fondamentale per capire come il disastro ambientale non sia stato un caso, qualcosa di improvviso e imprevedibile. Da questa panoramica è possibile comprendere come l'evento sia condizionato da dinamiche storico-sociali che hanno contribuito a rendere questo luogo più predisposto al disastro rispetto ad altri. Approfondendo il tema, infatti, ho riscontrato come nei ricordi familiari di alcuni intervistati ci fosse già la consapevolezza della forte presenza industriale nel territorio, ma era una consapevolezza intrisa nel quotidiano, poco tematizzata, quasi accettata. Non mi ero mai interrogata su quanto il territorio in cui vivo fosse così a rischio inquinamento, certo ero consapevole dell'insalubrità dell'aria in Pianura Padana, ma non avevo mai riflettuto su come la presenza di queste industrie e stabilimenti fosse effettivamente un problema concreto, un'esposizione quotidiana, una scelta perpetuata nel tempo che è andata ad impregnare il paesaggio, facendolo percepire come "naturale" in quanto culturalmente interiorizzato. Interessante è stato il confronto con Rachele, compagna di corso di laurea magistrale, originaria di Creazzo (VI), che mi ha sorpreso mostrandomi questa visione del suo territorio, fino a quel momento molto diverso ai miei occhi:

³ Traduzione dal dialetto veneto: fare soldi e stare bene.



Figura 2. Paesaggio di Creazzo (VI) (Foto di Rachele).



Figura 3. Paesaggio di Creazzo (VI) (Foto di Rachele).



Figura 4. Paesaggio di Creazzo (VI) (foto di Rachele): “Per me il Veneto è tipo fabbriche, zone industriali... sarà che Creazzo è molto attaccato alle zone industriali di Vicenza, per me Veneto è tanto quello. Sarà che non abito nelle zone di pura campagna, ma mio nonno mi racconta che quando hanno costruito la casa dove abitiamo noi adesso c'erano campi dappertutto. C'era tutta campagna. Adesso però non è così, cioè io sono nata e cresciuta in un posto che non è mai stata tutta campagna, ti vai a fare la passeggiata sul lungo fiume, magari da un lato hai i campi e dall'altra in lontananza, ti vedi la fabbrica. Oppure vai su in collina, che magari appunto è più campagna, più bucolico, anche c'hai tutti i campi di broccolo fiolaro bellissimi con la brina del primo gennaio, però guardi il paesaggio di pianura e ti vedi le ciminiere, non necessariamente ciminiere, però tutti i *fabbricazzi* che stanno lì, cioè, sono una presenza abbastanza costante del paesaggio. Anche il fatto che Vicenza storicamente sia comunque una città industriale, l'ho sempre tenuto a mente in sottofondo. [...] In questa foto [Fig.3] non si vede tanto bene, però qui dietro in realtà ci sono già fabbriche, per cui si, passi dalla campagna alla zona industriale senza passare per grandi spazi, sono una incastrata dentro l'altra” [intervista novembre 2024].

Queste considerazioni vanno a confermare una delle teorie centrali dell'antropologia dei disastri argomentata da Oliver-Smith (1996) per cui i disastri non siano calamità casuali, ma frutto di relazioni tra tecnologia, società, ambiente e l'agente potenzialmente distruttivo. Lo studioso sottolinea come i disastri possano essere considerati dei *crise revelatrice* o *natural laboratory* nel mettere in rilievo una mancanza di priorità verso le necessità sociali di base, rivelando un ambiente non sostenibile.⁴ Ecco che in questo caso il disastro ambientale mette

⁴ Per approfondire la relazione tra percezione del rischio e negoziazioni culturali cfr. Douglas 1992; per quanto riguarda il concetto di *political ecology* come riflessione sulla connessione tra uno stu-

in risalto come delle scelte di singoli individui (capi d'azienda, istituzioni), unite ad un assetto storico, economico e politico specifico legato al profitto, sono state decisive nel creare uno stato di vulnerabilità per le popolazioni che abitano questi territori. Il fatto che questo disastro abbia preso la forma dell'acqua è estremamente significativo, in primo luogo perché il territorio in questione è ricco di questo elemento, e poi perché è proprio questa forma che ha permesso all'evento di acquisire un carattere subdolo, andando ad intaccare in modo violento ma silenzioso la percezione di ambiente e di casa.



Figure 5 e 6. Località Le Acque a Lonigo (VI) (Foto di Maria): “è un ruscello che c’è a località Le Acque di Lonigo. Io abito qua proprio sui monti, ci sono delle grotte, ad esempio, che negli anni ’60 erano piene d’acqua [zona di aggregazione per famiglie]. Dunque, io ho voluto portare questa immagine perché secondo me rappresenta il fatto che l’acqua è ovunque, esce da tutto e non ha barriere [...] è un ruscello che c’è da tantissimo tempo, e insomma rappresenta un po’ il mio territorio. Lì c’è un ristorante/albergo chiamato ‘Le Acque’, è anche un punto diciamo famoso di Lonigo, appunto per questa fuoriuscita d’acqua. È l’acqua che mi scende vicino, che si muove, [...] sento che sia una cosa tipica del mio territorio e l’ho sempre trovata affascinante, [...] però appunto [...] l’acqua si muove e probabilmente anche quell’acqua è inquinata” [intervista ottobre 2024].

dio tecnico-scientifico dell’ambiente e un approccio che prenda in considerazione dinamiche sociali, politiche ed economiche si veda Robbins 2012.



Il dramma della presa di coscienza della contaminazione del proprio territorio post-disastro è presente in queste parole, e ancora di più in una terza immagine che Maria mi ha portato durante l'incontro:



Figura 7. Scolo sul fiume Fratta-Gorzone, Cologna Veneta (VR) (Foto condivisa da Maria): “immagine che probabilmente hai già visto, del tubone Arica, che c’è lì a Cologna, e questo mi fa pensare perché siamo veramente dietro la strada e magari butti l’occhio e vedi *sta roba* così visibile, così scura, che mette quasi un po’ di angoscia. E questa, secondo me, è un’immagine che senza tante parole prova quello che sta uscendo dalla fabbrica [non Miteni]” [intervista ottobre 2024].

Questa consapevolezza è parte di una condizione di *slow violence* (Nixon 2011) che soprattutto in riferimento alle tematiche ambientali, è una forma silenziosa, graduale ed esponenziale di violenza che si manifesta in maniera costante, quasi logorante nella pratica quotidiana, spesso caratterizzata (anche a causa del suo carattere invisibile) da una mancanza di legittimità della sofferenza. Entra nelle case, andando a disgregare in modo subdolo le sicurezze dell’ambiente familiare. Questo concetto è ben espresso da Zampierini e Menegatto (2021) sostenendo una rottura della struttura simbolica e di immagine sociale della dimora “facendo coagulare nel medesimo luogo cura e pericolo” (ivi, p. 149). Questa disgregazione della sicurezza legata alla casa può portare ad una rifles-

sione su come il concetto di *slow violence* sia da considerare in questo contesto. Questa rottura va infatti a modificare delle strutture e immagini del quotidiano, che vanno inevitabilmente ad influenzare il vissuto personale e familiare (Zamperini, Menegatto 2021). Il cambiamento di pratiche come prendere l'acqua dal rubinetto, andarla a comprare, raggiungere fonti incontaminate da cui prenderla, o bere e fare il caffè o la pasta con l'acqua della bottiglia, sono piccoli gesti descritti dalle persone incontrate in questi mesi. Piccoli gesti espressione di un grande cambiamento che impatta soprattutto le figure genitoriali che nel tempo hanno spesso adottato innumerevoli scelte per la cura e salute della propria famiglia.



Figura 8. Marzia che riempie una tanica con acqua di fonte (Foto condivisa da Marzia): “E qui sono io... un anno fa praticamente c’è stata questa notizia di Giuseppe Ungherese di Greenpeace insieme a Sara Valsecchi del CNR che hanno fatto degli esperimenti e hanno visto che, cucinando la pastasciutta con l’acqua contaminata, la pastasciutta assorbiva il contaminante. Per cui ho detto: ‘Bene, siccome vado sempre in montagna, io non ci sto più’ e ho detto a mio marito: ‘se tu carichi le taniche in macchina iniziamo ad andare a prenderci l’acqua, abbiamo le montagne a neanche un’ora e abbiamo acqua pura, acqua sana’. Per cui un anno fa è iniziata questa *mission* di prendere l’acqua alla fonte” [intervista ottobre 2024].



Risposte quotidiane a un disastro ambientale (in)visibile



Figura 9. La macchina di Marzia con bottiglie e taniche riempite di acqua di fonte (Foto di Marzia).



Figura 10. Casse di bottiglie di acqua in vetro, Lonigo (VI) (Foto di Giovanna): “Ci ha cambiato tutto il nostro approccio nei confronti dell’acqua, dall’acqua eravamo terrorizzati: ancora adesso io ho due nipotini e quando T. arriva e apre i rubinetti fuori di casa dico ‘no T. no, ti prego chiudi subito’ e lui ha due anni e mezzo e sa che quell’acqua là lui non la deve toccare. Per noi l’acqua era una fonte di divertimento, poi per i bambini è diventata una cosa brutta. Ed è diventata una spesa [...] all’inizio prendevamo l’acqua in bottiglia di plastica, ma per ben poco tempo, perché appunto ci siamo detti vogliamo dell’acqua pulita ma creiamo un surplus di plastica: per cui, pur spendendo di più, [il vetro] è più salutare perché abbiamo fatto tutta una riflessione. [...] La riflessione sul sano-non sano c’è sempre stata da quando in particolar modo sono nati i nostri quattro figli, [...] quindi dove farli crescere, cibi, vestiti, giochi, scuole, sport..Sei tu che sei chiamato a scegliere per loro, dopo man mano loro scelgono. Ecco rispetto all’acqua, appunto, era una cosa che non ci avevamo mai pensato. La ritenevamo sicura” [intervista novembre 2024].



Figura 11. Moka riempita con acqua in bottiglia, Lonigo (VI) (Foto di Gaia).



Un altro tema affrontato è l'alimentazione, caratterizzata da una mancanza di chiarezza e indicazioni precise sulla pericolosità e contaminazione:⁵ ho infatti registrato diverse strategie e pratiche a seconda della sensibilità di ognuno. Donata e Giovanni, coppia di attivisti di Arzignano (VI) molto impegnati nell'associazionismo ambientale, mi hanno spiegato come non esista nessun prodotto certificato NoPfas. Per questo motivo comprano biologico, non tanto perché ti dica se ci sono i Pfas o meno, ma perché questi tipi di prodotti hanno l'obbligo di indicare la provenienza precisa del prodotto. In questo caso c'è quindi una doppia attenzione, alla provenienza (fuori dalla zona contaminata) e al biologico in quanto meno soggetto a pesticidi (che molto spesso contengono i contaminanti in questione). Anche Maria (giovane di Lonigo) mi ha raccontato che in generale si ha un'attenzione a cercare di comprare prodotti al di fuori dell'area inquinata, mentre Marco (giovane di Lonigo) ha continuato a mangiare i prodotti che i suoi parenti con dei campi gli regalano. Con molta franchezza mi ha espresso una perplessità nel considerare i prodotti del supermercato meno pericolosi o più sani rispetto ai prodotti coltivati dai suoi parenti, pur provenienti da queste zone. Un'alternativa che si è sviluppata in risposta a questa complessità è la collaborazione tra il Gruppo di Acquisto Solidale Vicentino (GAS) e Caracol, un centro socioculturale e sanitario di Vicenza. Lo spazio del centro culturale è stato aperto alla collaborazione del gruppo GAS, permettendo la creazione del *mercato genuino* e perciò ospitando produttori locali garantiti dalla conoscenza e rapporto ventennale con la rete. Marzia mi ha infatti spiegato che uno studio dell'Università di Padova sta dimostrando come le colture cresciute su terreni irrigati con acqua pulita non accumulino PFAS, anche se il terreno era stato irrigato con acqua di pozzo contaminata nei mesi precedenti. Una scoperta importantissima poiché apre una prospettiva fondamentale per chi vuole continuare a comprare a Km 0. È da questo principio che si sono sviluppate le relazioni tra Rete Gas e coltivatori, una scelta consapevole di produzione e consumo, una collaborazione dal basso nata da un lavoro e una volontà di creare una rete che permetta un accesso a cibo fresco, locale, etico e non contaminato:⁶

⁵ Per approfondire la condizione degli agricoltori nella zona contaminata si veda Lorenzi 2024.

⁶ Per approfondire il tema delle scelte di consumo, della produzione alimentare e dei movimenti sociali si veda Koensler, Meloni 2019.



Figura 12. Mercato genuino GAS vicentino (Foto condivisa da Marzia): “il cibo è salute e questo mercato è il primo mercato, anche se non formalmente, perché non c’è la possibilità, ma è privo di Pfas. [...] Non ti fa perdere la speranza [...] la forza che ha fatto nascere questo mercato è stato il disastro Pfas, assolutamente, è stato per dare una risposta concreta, un canale salvifico per poter dire che c’è la soluzione, la soluzione è un chilometro zero controllato, un chilometro equo, un chilometro fatto di produttori che non si sono girati dall’altra parte, ma che si sono rimboccati le maniche a loro spese” [intervista ottobre 2024].

L’attivismo come pratica quotidiana

Iniziare una pratica di attivismo può portare a diverse conseguenze come il dedicare la maggior parte del proprio tempo libero alla causa, cambiare percezione rispetto alla propria condizione di cittadino, modificare la propria visione rispetto alle istituzioni, ridefinire i propri rapporti ed equilibri familiari, ma anche creare nuove relazioni e reti. Se si apre la riflessione all’antropologia medica è possibile superare l’idea di corpo come elemento passivo e ricollocarlo in una posizione di potenziale trasformativo verso l’ambiente che vive, andando così a interpretare l’attivismo sviluppatisi in questa realtà come una testimonianza di agency e cura (Cecchi 2022; Mazzeo 2020; Pizza 2005). L’in-



corporazione della vulnerabilità sociale, che il disastro ha esacerbato, ha portato a un vissuto di sofferenza, rabbia o paura estremamente intimo e personale, ma la condivisione di questo vissuto è stata fondamentale per rendere questa sofferenza collettiva, creando strade di rivendicazione sociale e ribellione alla condizione di vulnerabilità socialmente costruita (Mazzeo 2017). La condivisione della rabbia e dell'amarezza rispetto all'accaduto è andata a creare spazi generativi di conoscenza e partecipazione. Interessante a tal proposito è la testimonianza di Giovanna, parte del movimento delle Mamme NoPfas,⁷ che racconta la percezione di cambio di status: "da uno status da sposa, mamma, impiegata, faccio anche l'attivista per qualcosa che ho a cuore". C'è quindi una riscoperta del proprio ruolo di cittadino che porta a diverse forme di attivismo. A partire dal 2013 sono stati pubblicati degli studi sulla presenza di queste sostanze nel territorio veneto ma, a differenza delle indicazioni date dall'Istituto Superiore di Sanità (ISS), la comunicazione della realtà di contaminazione da parte delle istituzioni ai cittadini non è risultata trasparente e immediata. C'è stata una forte sottovalutazione degli impatti che questo inquinamento potesse avere sulla popolazione, che è rimasta in maggioranza all'oscuro rispetto ai suoi effetti sulla salute (Ungherese 2024). Ciò è testimoniato anche dai ricordi delle persone intervistate, in quanto la maggior parte hanno sviluppato una preoccupazione rispetto alla presenza dei Pfas solo nel 2017, dopo l'arrivo dei risultati del primo piano di sorveglianza sanitario indetto dalla Regione Veneto. I primi che hanno capito la gravità dell'evento, tra il 2013 e il 2016, hanno sviluppato questa consapevolezza grazie a reti di attivismo ambientale che già frequentavano o interessi pregressi verso il territorio. Un esempio importante è l'esperienza dei già citati Donata e Giovanni (medico ISDE), coppia di attivisti ambientali molto attenti e perseveranti nei confronti di tematiche che intrecciano salute, ambiente e lavoro, attuando il loro potere di cittadini per il bene comune. La loro associazione ecologista CILLSA⁸ (Cittadini per il Lavoro, la Legalità, la Salute e l'Ambiente) è stata tra le prime a diffondere la notizia grazie alle parole di Vincenzo Cordiano, medico ISDE e figura fondamentale per l'inizio della mobilitazione popolare rispetto al tema.

⁷ Gruppo di mamme che si sono organizzate in risposta alla contaminazione da Pfas in Veneto per chiedere chiarimenti da parte delle istituzioni. Organizzazione che ha avuto un importante ruolo nel far emergere la gravità dell'evento anche al di fuori del territorio regionale, sito web Mamme NoPfas: <https://www.mammenopfas.org/home>.

⁸ Associazione CILLSA: <https://sites.google.com/view/cillsacom/home-page?authuser=0>.
-Informazioni Pfas e manuale di sopravvivenza quotidiana (prodotti Pfas free): <https://sites.google.com/view/cillsacom/i-pfas?authuser=0>
-Pagina Gruppo Educativo Zero Pfas: <https://sites.google.com/view/cillsacom/gruppo-educativo-zero-pfas-del-veneto?authuser=0>.



19 MAGGIO 2018 MANIFESTAZIONE PER L'ACQUA AD ARZIGNANO

Figura 13. Manifestazione per sensibilizzare la cittadinanza sul tema Pfas promossa da CILSA, Arzignano (VI) (Foto condivisa da Donata).

Un evento spartiacque rispetto all'attivismo veneto è stato appunto l'arrivo delle analisi del piano di sorveglianza sanitario (biomonitoraggio Pfas). Come indicato dalla pagina del movimento delle Mamme NoPfas, questo momento è descritto come l'inizio del lungo percorso che tuttora portano avanti. È infatti nella primavera del 2017 che questi dati entrano nelle case dei cittadini portando con sé molta paura e rabbia, mettendo in luce la gravità della contaminazione:

Marzo 2017 – In seguito alle prime risposte del biomonitoraggio, le mamme iniziano a prendere coscienza della pericolosità e della gravità della contaminazione. I primi risultati dello screening effettuato sui giovani tra i 14 e i 29 anni vanno oltre le peggiori aspettative: i valori di questi ragazzi superano di 30-40 volte quelli della popolazione non esposta (tra 1,15 e 8 ng/ml). Ragazzi di 14-15 anni con valori di 80, 120, 350 ng/ml di PFAS nel sangue... A questo punto, quattro mamme, amiche da molto tempo, iniziano a preoccuparsi di tali risultati e, tramite contatti scolastici, parrocchiali e di altro genere, in pochi giorni si ritrovano ad essere in centinaia e formano il Gruppo Mamme NO PFAS.⁹

Dalla primavera del 2017, le diverse associazioni e le Mamme NoPfas si mobilitarono andando a parlare con diverse istituzioni ed enti, organizzando mani-

⁹ Fonte consultabile online: <https://www.mammenopfas.org/la-nostra-storia>.

festazioni, incontri informativi, assemblee, facendo così conoscere a livello nazionale, e non solo, cosa accadde e sta accadendo al territorio veneto. La forza di questi nuovi gruppi si è tradotta in risultati importantissimi: dagli incontri con la Regione Veneto alle manifestazioni a Venezia e presso il tribunale di Vicenza, fino all'incontro con l'avvocato Robert Bilott,¹⁰ alle collaborazioni con l'Università e agli incontri con ministri e con il Parlamento Europeo.



Figura 14. Nella foto Donata e Robert Bilott, Teatro comunale di Lonigo (VI), 1 Ottobre 2017 (Foto condivisa da Donata, scattata da ©Federico Bevilacqua): “il Sindaco della Città (Alessia Bevilacqua), Primo Cittadino e Primo Responsabile della Salute di tutti i cittadini, consegna una goccia-seme di tutela-speranza-potere alla Dirigente Scolastica, Donata Albiero; la Dirigente, quindi la Scuola, consegna – attraverso l’educazione e la formazione – un cuore con inciso NO PFAS all’avvocato Robert Bilott, alla Legge che è e alla Legge che verrà; l’avvocato Bilott, quindi la Legge in opera, consegna – disegna e istituisce, grazie alla conoscenza ricevuta dalla Scuola – un cuore con inciso VITA accompagnato da un seme-goccia di nuova speranza alle madri, fondando e proteggendo il Diritto alla vita” (Parole di Alberto Peruffo, introduzione ad articolo di Donata).¹¹

¹⁰ Robert Bilott è l'avvocato simbolo della lotta ai Pfas negli Stati Uniti. La pericolosità dei Pfas è emersa per la prima volta in West Virginia a fine anni Novanta, dove l'avvocato con la popolazione locale ha portato avanti una *class-action* nei confronti della azienda chimica DuPont considerata responsabile dell'inquinamento della zona e dell'insorgenza di numerose patologie tra la popolazione colpita. Per approfondire si veda Bilott 2019; documentario: *The Devil We Know*, Stephanie Soechtig 2018.

¹¹ Fonte: Articolo di Donata Albiero *One Health. Salute e cittadinanza attiva nella terra dei Pfas. Rendiconto anno scolastico 2022/23 e allegati degli studenti*, introduzione di Alberto Peruffo <https://pfas>.



Il tempo e le energie dedicate al chiedere un intervento e risposte locali si sono trasformate in una più ampia richiesta di bandire i Pfas a livello europeo, per andare a prevenire questi disastri, in modo che nessuno altro viva quello che loro hanno vissuto.



Figura 15. Foto di tre Mamme NoPfas (Foto condivisa da Giovanna): “Ecco allora questa è una immagine. Tu mi hai chiesto come è cambiata la tua vita... allora come immagine ti faccio vedere che... [...] mi sono ritrovata a essere attivista. Ho scoperto dopo cosa voleva dire essere attivisti, perché, quando ci chiamavano le mamme attiviste, [dicevo] ma cosa vuol dire? Dicevo: io? no? Attiviste? Ecco allora stando su questo problema, io sono diventata un’attivista. Nel vero senso della parola, per cui, cos’è che mi è cambiato? Anche uno status da sposa, mamma, impiegata, faccio anche l’attivista per qualcosa che ho a cuore, quindi, ecco, faccio parte di questo gruppo delle Mamme NoPfas. E come vedi anche nell’immagine, ci sono queste tre magliette che indosso in rispetto un po’ magari anche alle circostanze, e quella principale, per me, è quella con i valori dei nostri figli, quella è la maglietta ufficiale. Per cui come è cambiata la mia vita? Sono diventata attivista mettendo in piazza un fatto che mi riguarda personalmente, che riguarda anche la mia famiglia” [intervista novembre 2024].

Un’ulteriore testimonianza di attivismo quotidiano che ho incontrato è stata quella del Gruppo Educativo ZERO PFAS raccontatami da Donata, Giovanni e Claudio. Insieme ad altri studiosi ed attivisti hanno sviluppato percorsi di cittadinanza attiva e preservazione della salute e dell’ambiente nelle scuole. Donata, che è stata per molto tempo dirigente scolastica, mi ha descritto questa iniziativa come necessaria per combattere il silenzio o la minimizzazione diffusa nel territorio:



Figura 16. Percorso gruppo educativo ZERO Pfas nelle scuole, Verona (Foto condivisa da Donata, scattata da Giovanni): “Siamo entrati nelle scuole per un duplice motivo: primo perché i ragazzi, i bambini, le mamme in gravidanza erano le fasce più deboli e più colpite, e in secondo luogo perché non riuscendo a smuovere gli adulti, pensavamo che con un cambio di paradigma culturale attraverso la scuola, attraverso l’educazione, attraverso le nuove generazioni, potessimo meglio far capire il primato della salute sul profitto e sul mercato, ed è stato da lì che noi siamo partiti ed è da lì che man mano veramente abbiamo trovato credibilità, abbiamo trovato interesse dapprima negli studenti, ma adesso c’è l’altro aspetto, anche gli insegnanti ci cercano [...]. Anno dopo anno la credibilità dei nostri esperti autonomi, medici per l’ambiente, geologi, professori universitari, tutti attivisti, tutta gente che va a proprie spese, che non ha finanziamenti esterni, [...] ha dato i suoi frutti, sta dando i suoi frutti. E quest’anno, per esempio, il nostro titolo porta significativamente il concetto



'One Health', un'unica salute, e questa è la nostra filosofia di partenza, un percorso di cittadinanza attiva per bandire i Pfas: il percorso di cittadinanza attiva ce lo danno i ragazzi, [...] dopo averci incontrato come esperti, fanno il loro percorso autonomo di cittadinanza attiva contro i Pfas. Alla fine dell'anno ci ritroviamo insieme e porto a scuola gli attivisti adulti, i quali sentono l'esperienza dei ragazzi e raccontano loro come invece da adulti sono diventati attivisti contro i Pfas, ed è bellissimo questo scambio intergenerazionale fra i giovani e gli adulti" [intervista novembre 2024].

Con una modalità di apprendimento attivo, in questo percorso all'interno delle scuole sono stati coinvolti negli anni 8.500 studenti, in diverse province venete. Prediligendo un lavoro nelle classi, più che grandi assemblee troppo numerose, il percorso consiste nel dare degli stimoli e delle testimonianze ai ragazzi, che a loro volta produrranno un loro percorso di cittadinanza attiva, andando a costruire diversi progetti e diventando protagonisti. Un esempio sono delle inchieste all'esterno della scuola, con i cittadini, per capire quanto si sappia sull'argomento, o che informazioni ci siano tra la popolazione comune. Un progetto molto importante è stata la creazione dei sottotitoli in italiano per il documentario americano *The Devil We Know* (Stephanie Soechtig 2018), comprando i diritti e rendendo poi possibile la proiezione per la cittadinanza.¹² Nell'ultimo periodo Donata è riuscita anche a coinvolgere dei giovani attivisti NoPfas, andando a portare delle testimonianze di un attivismo intergenerazionale, e non relegato solo alle persone adulte. Questo gruppo pedagogico cerca di mettere al centro i ragazzi puntando a sviluppare una conoscenza più profonda e consapevole: "conoscere per capire ed agire, la conoscenza può determinare la consapevolezza, la capacità critica può permettere di sperare in un qualcosa, ma sperare in un qualcosa senza azione è impossibile: quindi l'agire, il percorso di cittadinanza attiva è la soluzione che noi vediamo come possibilità" (Parole di Donata, novembre 2024).

¹² Per approfondire il concetto di *afterlives* delle immagini cfr. Levine 2003. L'autrice sottolinea l'importanza di cogliere il potere trasformativo delle immagini, portando a riflessioni, dialoghi, impatti reali nella realtà in cui vengono esperite, e possibili conseguenze date dalla capacità di generare consapevolezza.



Figura 17. Percorso gruppo educativo ZERO Pfos nelle scuole, Verona (Foto condivisa da Claudio, attivista e medico ISDE, scattata da Giovanni): “Con gli studenti preferisco un rapporto non da cattedra, in cerchio, e se non è possibile, vado in mezzo a loro” [intervista novembre 2024].

Nel tempo le diverse realtà nate sul territorio si sono unite per dare forma a reti di condivisione e sostegno, creando iniziative come il Coordinamento Zero Pfos,¹³ il Ban PFAS Manifesto¹⁴ e il gruppo Mamme da Nord a Sud.¹⁵ La condivisione della rabbia e dell’amarezza rispetto all’accaduto è andata a creare spazi generativi di conoscenza e partecipazione. Queste forme di relazione e di rete sono state fondamentali per far fronte al disastro, creando delle forme di risignificazione e risposta all’esperienza di contaminazione (Mazzeo 2017; 2020). Ecco che il sostegno sociale nei casi di disastri ambientali, come quel-

¹³ Per approfondire si veda Maggiori 2024: <https://www.vita.it/nasce-la-rete-zero-pfas-italia-dal-veneto-all'umbria-la-mappa-degli-attivisti/>.

¹⁴ Ban Pfos Manifesto: <https://banpfosmanifesto.org/it/>.

¹⁵ Rete Mamme da Nord a Sud: <https://www.facebook.com/mammedanordasud/>.



lo in questione, diventa una forma necessaria per far fronte alle sofferenze e difficoltà che ognuno nel privato si trova a vivere. Dallo sconforto, amarezza, preoccupazione e smarrimento nel trovare delle soluzioni o risposte, la componente sociale può diventare un rifugio, un sostegno indispensabile. Le parole di Giovanna al riguardo sono molto esemplificative:

Abbiamo condiviso la stessa rabbia, la stessa preoccupazione e anche la stessa voglia di trovare per noi una soluzione, che poi ci siamo rese conto che una soluzione non c'era, perlomeno non era immediata: ancora adesso non c'è, e allora abbiamo riscoperto il nostro ruolo di attiviste. E qual è il nostro ruolo di attiviste? Stimolare, stimolare la ricerca e stimolare la presa di coscienza di tutte le persone di ogni ordine, genere e grado. [...] L'obiettivo è arrivare alla soluzione, ci siamo messi in gruppo, dopo che abbiamo ricevuto [le analisi] e questo gruppo, questo stare insieme, ci aiuta, non solo materialmente, nella suddivisione dei compiti, ma anche nel vivere l'esperienza nei momenti difficili e dolorosi, che sono stati fin dall'inizio il condividere i valori dei figli, la preoccupazione, ma poi anche le difficoltà nell'affrontare alcune situazioni, [come il fatto] che non eravamo abituati ad andare a parlare con le istituzioni, che insomma noi le abbiamo sempre viste [fino a quel momento] al di sopra di noi, e non necessariamente al nostro pari [intervista novembre 2024].

Il disastro da diverse prospettive: genere ed età

Considerando la concezione culturalmente prodotta della madre come figura di cura e custode dell'ambiente domestico, è interessante il cambio di approccio per molte donne verso l'ambiente sociale, che dal vissuto di una cura legata al proprio nucleo familiare, diventa una cura generalizzata, ai figli delle altre, alla società in senso ampio e all'ambiente da salvaguardare per le generazioni future.¹⁶ C'è quindi un estendersi della cura passando attraverso una trasformazione del ruolo di genere socialmente attribuito, ma allo stesso tempo una legittimazione della rivendicazione attraverso l'utilizzo dello status socialmente riconosciuto di madri¹⁷ (Zamperini, Menegatto 2021). Questa nuova condizione porta a delle conseguenze

¹⁶ Si veda Ledda 2018 come approfondimento sulla relazione tra lo sviluppo dei movimenti ecologisti in Italia e la presenza delle donne (*eco-feminism*). Nell'articolo viene elaborata una riflessione specifica sulle Mamme No Inceneritore (2015, Firenze) da cui è possibile notare dei parallelismi con il movimento Mamme NoPfas nelle dinamiche di origine, azione e conformazione del movimento.

¹⁷ In alcuni passaggi è possibile notare una generalizzazione dei termini madre e donna, perciò, mi sento di esplicitare come l'utilizzo di queste categorie sia situato. Il discorso non vuole quindi dare definizioni universali di cosa si intenda per maternità, per istinto materno o donna, ma andrà ad analizzare ed esporre questa realtà nel contesto indagato.



ze, perché ne consegue un cambiamento e quindi una riformulazione dell'equilibrio familiare e della conciliazione dei diversi ruoli. Se infatti a madre, moglie e lavoratrice si aggiunge il ruolo di attivista, vengono a crearsi delle modifiche nella gestione del tempo e non solo. Storicamente e culturalmente sono state attribuite alla sfera femminile caratteri come la gentilezza, il servizio e la docilità e, in questo senso, portare la cura al di fuori delle mura domestiche, intraprendendo lotte politiche e sociali con un movimento caratterizzato dall'essere formato da donne, porta ad uno scardinamento delle aspettative sociali (Imperatore 2023). Questo è il contesto dove gli stereotipi di genere possono emergere, andando a sottolineare la presenza, che si voglia ammettere o meno, di una società ancora legata a un certo tipo di narrazioni. Come descrivono Zamperini e Menegatto: "sono state accusate di essere madri in preda a crisi di nervi, incapaci di un'adeguata regolazione emozionale; tacciate di esaltazione o allarmismo perché i loro dati non sarebbero basati su una vera e propria scienza" (2021, p. 184). La forza del movimento è stata proprio quella di superare questi giudizi e portare con la propria identità di madri, con l'informazione e la dedizione, una legittimazione della lotta, andando a definirsi come parte sociale riconosciuta e rivendicatrice di una giustizia individuale, sociale e ambientale.¹⁸

Considerando l'aspetto generazionale invece, è emerso come nella percezione dei giovani rispetto al disastro è fondamentale considerare l'ambiente familiare, sia nell'avvertire la gravità che nel vivere alcuni cambiamenti. La differenza principale è tra i figli/e di Mamme NoPfas o attiviste/i, che hanno conosciuto la contaminazione grazie all'esempio e alla testimonianza diretta dei loro genitori, e i figli/e di famiglie che hanno adottato alcune precauzioni, come il consumo di acqua in bottiglia, senza però sviluppare un'elaborazione più profonda dell'esperienza. Nel primo caso Maria è un esempio emblematico:

Tutto è venuto fuori quando io avevo quattordici anni, sette anni fa, quindi 14-15 anni. [...] Diciamo che da quel momento la cosa che ho notato subito è che mia mamma si è data sempre tanto da fare... l'ha fatto per noi che siamo i suoi figli, ma per i figli di tutti alla fine, quindi lei ci ha messo sempre animo per questa cosa, era sempre impegnata con l'andare in giro, cioè, veramente, cosa che magari anche altre famiglie si sarebbero anche rovinate per una cosa del genere, perché comunque mio papà le è stato sempre vicino, l'ha sempre spronata [...] e quindi questa è la cosa più importante che ho notato. [...] Ti dico a quell'età lì, non ero così legata a questa cosa [la contaminazione], quelli sono stati i cambiamenti più grandi, il fatto che comunque io ho visto mia mamma impegnarsi su una cosa "da fuoco", e l'acqua, quelle sono le cose più grandi, e anche più quotidiane [intervista ottobre 2024].

¹⁸ Per approfondire il concetto di maternità politica cfr. O'Reilly 2021.



Le prospettive e gli approcci sono diversi ma la difficoltà di immaginarsi un futuro, le preoccupazioni legate alla propria salute e dell'eventuale famiglia che si potrebbe avere un giorno, la scelta di vivere in Veneto o no per immaginare un avvenire “non contaminato”, sono tutte questioni aperte (Zamperini 2023). Gaia, ad esempio, si considera di passaggio, ha già vissuto fuori da Lonigo e non si vede in questo luogo a lungo. Tutte queste incertezze, domande, a volte più lievi, a volte più insistenti, sono parte della violenza invisibile perpetrata dal disastro.

Conclusioni

La riorganizzazione delle immagini, delle interviste e dei dati raccolti mi ha portato alle seguenti conclusioni. Rispetto alle pratiche quotidiane gli impatti più immediati e condivisi sono stati l'acqua e l'alimentazione, due aspetti forse ovvi ma fondamentali da prendere in considerazione e sottolineare. Questi due elementi portano con sé un valore pratico e simbolico enorme, in quanto fonte di vita e di salute per eccellenza, beni primari e perciò scontati quanto inestimabili [Fig. 8-9-10-11-12]. La loro contaminazione rappresenta una violenza invisibile forte, andando a modificare la percezione del proprio territorio [Fig. 1-2-3-4-5-6-7]. C'è quindi una tensione tra la rassegnazione a vivere in un luogo inevitabilmente contaminato e la rabbia e la preoccupazione che spingono a lottare per avere delle risposte, delle salvaguardie, e ricostruire, con le proprie azioni e pratiche, la vivibilità del luogo che rappresenta ancora la propria casa. In questo senso l'attivismo è l'ulteriore cambiamento concreto che parte delle persone coinvolte nella ricerca hanno portato come centrale e fondamentale [Fig. 13-14-16-17]. Partendo in primis dal tempo che nel quotidiano si è andato a dedicare a questa causa, con assemblee, manifestazioni, incontri informativi, studio, incontri con le istituzioni, si è sommato il cambiamento di status. Il realizzarsi attivista, per molte persone, che mai l'avevano preso in considerazione prima, è stato un evento importante, andando a cambiare la percezione del proprio ruolo di cittadino all'interno della propria comunità. L'esperienza di attivismo e di contaminazione è molto variabile anche a seconda di una specificità di genere e di età. Espressione di ciò è l'organizzazione delle Mamme NoPfas dove la maternità è diventata politica, portando nuovi significati alla propria condizione di genitore ed estendendo il senso di cura dai propri figli, ai figli delle altre mamme, all'ambiente come emblema del futuro di tutte e tutti [Fig. 15].

Dopo anni di attivismo e attesa, il 26 Giugno 2025 si è concluso il processo al tribunale di Vicenza. È stata una sentenza storica e fondamentale per le-



gittimare la sofferenza e il sopruso che le comunità hanno subito in questi anni. È stato riconosciuto infatti il reato di disastro ambientale doloso e avvelenamento delle acque, con la condanna di undici manager della fabbrica e il risarcimento di oltre trecento parti civili.¹⁹ Pur riconoscendo l'importanza di questo evento, resta importante sottolineare come il territorio rimane irrimediabilmente contaminato e non si possono cancellare le ingiustizie inscritte nei corpi e nelle vite delle persone che hanno vissuto e affrontato il disastro ambientale. Per concludere, quindi, è necessaria una riflessione su come questo disastro locale sia da collocare in dinamiche politiche e socio-economiche più ampie, sottolineando come queste forme di adattamento e resilienza quotidiane siano gli effetti concreti, e lo smascheramento stesso, di un modello esasperato di sviluppo e profitto. Le reti e le organizzazioni locali, create da esistenze ingiustamente segnate da questo disastro, sono la testimonianza diretta delle violenze che questo assetto politico-economico continua a produrre, rappresentando però una speranza. Una speranza nella possibilità della cittadinanza di non allinearsi a questo modello ed esigere e lottare per preservare e proteggere il proprio territorio e i propri figli, che diventano emblema di una lotta più ampia, per le generazioni e il futuro a venire. Come Rachel Carson negli anni Sessanta con *Silent Spring* (1962; tr. it. 2024) ha denunciato gli effetti collaterali del DDT mettendo in crisi l'onnipotenza e la sicurezza delle scoperte scientifiche dell'epoca, e facendo mettere al bando la sostanza negli anni Settanta, così vedo nell'azione delle persone che ho incontrato e nelle loro organizzazioni e iniziative, una via di cambiamento, di denuncia reale di un problema emergente, che diventerà sempre più conosciuto e temuto. Il caso del Veneto è stato un importante tassello per aprire gli occhi verso una condizione comune di minaccia all'ambiente e alla salute e la necessità di una mobilitazione europea e globale verso questo tema. Sono certa che la prontezza e forza di queste cittadine e cittadini nel denunciare e affrontare la violenza subita sarà riconosciuta e sarà di esempio per i prossimi passi.²⁰

¹⁹ Fonte: Il Giornale di Vicenza, 26 Giugno 2025, *Processo Pfas, condanne per oltre 140 anni. Risarcimenti per milioni di euro.* <https://www.ilgiornaledivicenza.it/territorio-vicentino/arzignano/processo-pfas-sentenza-corte-assise-condanne-1.12721717>.

²⁰ Sento di ringraziare di cuore le persone che hanno condiviso con me le loro esperienze. Sono state per me testimoni di grande resilienza e del potere trasformativo della cittadinanza attiva. Le ringrazio inoltre per il confronto e i feedback ricevuti nella scrittura della tesi e di questo rapporto di ricerca, per l'accoglienza e la fiducia.



Bibliografia

Bilott, R.

- 2019 *Exposure: Poisoned Water, Corporate Greed, and One Lawyer's Twenty-Year Battle Against DuPont*, Atria Books, New York.

Carson, R.

- 2024 *Primavera Silenziosa*, Feltrinelli, Milano.

Cecchi, G.

- 2022 Le mamme No Pfas: la battaglia per l'acqua. La lotta per la tutela della salute come dimensione terapeutica. *Rivista Italiana di antropologia applicata*, Anno VIII (2), pp. 7-29.

Corni, G.

- 2009 La modernizzazione e “il caso veneto”: spunti per una comparazione. *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 35, pp. 293-314.

Collier, J., Collier, M.

- 1986 *Visual Anthropology: Photography as a Research Method*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

Douglas, M.

- 1992 *Risk and Blame. Essays in Cultural Theory*, Routledge, London and New York.

Harper, D.

- 2012 *Visual Sociology*, Routledge, Abingdon.

Imperatore, P.

- 2023 *Territori in Lotta. Capitalismo Globale e giustizia ambientale nell'era della crisi climatica*, Meltemi, Milano.

Koensler, A., Meloni, P.

- 2019 *Antropologia dell'alimentazione. Produzione, consumo, movimenti sociali*, Carocci editore, Roma.

Ledda, R.

- 2018 Women's Presence in Contemporary Italy's Environmental Movements, with a Case Study on the Mamme No Inceneritore Committee. *Genre & Histoire*, N.22, Autunno 2018. DOI: <https://doi.org/10.4000/genrehistoire.3837>

Levine, S.

- 2003 Documentary Film and HIV/AIDS. New Directions for Applied Visual Anthropology in Southern Africa. *Visual Anthropology Review*, N.19, pp. 57-72.



Lorenzi, G.

- 2024 Farming in PFAS-Contaminated Areas: An Ethnographic Exploration within the Veneto Region. *Archivio Antropologico Mediterraneo*, Anno XXVII, n.26 (2). DOI: <https://doi.org/10.4000/12xz3>

Mazzeo, A.

- 2017 Disastri invisibili e pratiche di attivismo. *Antropologia*, 4 (1), pp. 203-219.
2020 Il corpo nelle esperienze di disastro e attivismo in siti contaminati dall'amianto. *Archivio antropologico mediterraneo*, Anno XXIII, n. 22 (1).

Meloni, P.

- 2023 *Cultura visiva e antropologia*, Carrocci, Roma.

Nixon, R.

- 2011 *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge.

Oliver-Smith, A.

- 1996 Anthropological Research on Hazards and Disasters. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 25, pp. 303-28.

O'Reilly, A.

- 2021 *Matricentric Feminism: Theory, Activism, Practice*, The 2nd Edition, Demeter Press, Bradford.

Pennaccini, C. (a cura di)

- 2013 *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Carrocci, Roma.

Pizza, G.

- 2005 *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carrocci, Roma.

Robbins, P.

- 2012 *Political Ecology. A Critical Introduction. Second Edition*, John Wiley & Sons Ltd, Chichester.

Scardozzi, C.

- 2024 *Oltre le parole: etnografia e ricerca visuale*, in R. Bonetti, C.N.tali (eds.), *La pratica della ricerca antropologica. Strumenti e metodologie*, Carrocci, Roma, pp. 71-93.

Ungherese, G.

- 2024 *PFAS Gli inquinanti eterni e invisibili nell'acqua. Storie di diritti negati e cittadinanza attiva*, Altra Economia soc. coop., Milano.

Wang, C., Burris, M.

- 1997 Photovoice: Concept, Methodology, and Use for Participatory Needs Assessment. *Health Education & Behavior*, 24 (3), pp. 369-87.



Zamperini, A.

2023 *Violenza invisibile. Anatomia dei disastri ambientali*, Einaudi, Torino.

Zamperini, A., Menegatto, M.

2021 *Cattive acque. Contaminazione ambientale e comunità violate*, Padova University Press,
Padova.

Pratiche Visuali



Queen Rearing in Sardinia

A Visual Ethnography of Beekeeping

Greca N. Meloni, University of Vienna
ORCID: 0009-0007-3711-3497, greca.nathascia.meloni@univie.ac.at

Abstract: Drawing on an ethnography of beekeeping in Sardinia, Italy, this paper examines the challenges of conducting visual ethnography with non-humans. Inspired by silent books – a genre of wordless illustrated children’s literature – the author explores how a multispecies approach can inform visual ethnographic methods, proposing the concept of visualizing non-humans through a silent ethnography. By exploring the theories that shaped the series of drawings depicting the *chaine opératoire* of queen bee rearing in Sardinia, the paper interrogates the possibility of crafting a visual ethnography without verbal language. Rather than adopting the conventions of a graphic novel, these drawings seek to render the intimate relationships between humans and non-humans, resisting the hegemony of written text. Finally, the contribution proposes that drawing can be a fruitful learning process to see non-humans in anthropology.

Keywords: Visual ethnography; Multispecies ethnography; Visualizing non-humans; Beekeeping; Sardinia

Introduction

About a year ago, I moved from Italy to Austria with my toddler. Almost immediately, I hired a *Leihoma*, that is, a paid granny, to help my toddler (and me) with the language.¹ Since reading is one thing she likes, my toddler urged

¹ This paper grew from an ongoing stimulating debate that I had with different colleagues and friends. I thank Sanderien Verstappen for her encouragements in pursuing my interests in drawing as a visual ethnographic method. I thank Francesco Zanotelli, Fabio Malfatti, and other members of the Centro Ricerche EtnoAntropologiche for their kind comments to the initial draft of the series. I am especially grateful to Paul Katterl who helped me to organize the final set-up of the Queen Rearing series. I thank my beloved “book dealer” Michela Calledda from the independent bookshop *La Giraffa. Libri e altre meraviglie* for providing me with the newest and marvelous illustrated children books that



the lady to read her books. However, she could not read Italian books. I have a public library just downstairs. A very fortunate coincidence, because borrowing books helped me refresh my German skills and my toddler acquired a new vocabulary.

Nevertheless, my toddler expected the same stories in Italian *and* German, which was not always possible. Thus, I started looking for illustrated books that the *Leihoma* and I could read in our respective languages. This is how I came across the book *Le roman noir du Jardin* (2024) by French illustrator Thierry Dedieu. This black-and-white, ink-illustrated book narrates the “dark side” of what happens to small critters whose lives and deaths occur on the ground of a garden. It begins with the image of a flower and a dragonfly approaching it. The insect falls at the base of the flower and its death activates a series of chain reactions from ants, a spider, a mantis, other flying insects, a toad, a big snake, and an owl. The non-humans in the book are not drawn into stereotypes shapes. Instead their bodies’ silhouettes are illustrated from reality. It is a marvelous visual representation of a garden brimming with life (and death). Most importantly, this is a silent book; no written text accompanies the images. The more I unfolded the pages, the more I realized how the narrative is not fixed in specific words but generates knowledge from the pictures. The story depends on how much the reader *knows* about the lives in a garden.

I was acquainted with Dedieu’s work because I already had two more of his books: The *Carnet de voyage autour de mon étang: Le cahier naturaliste d'une grenouille* about the frog Marie-Louise Dumaraïs (2023) and *Carnet de voyage auprès de mon arbre: Le cahier naturaliste d'un lapin* about the rabbit Edmond de Garenne (2022). The illustrator designed them as fieldwork notebooks, combining photography, ink, watercolors, and pencil sketches to illustrate what the two animals may see around their home. All the images are real-life representations of non-humans, with a few pages focusing on color, hues, and shapes. From a multispecies ethnography standpoint, these books are a remarkable attempt to tell a story visually from the perspective of non-humans, from the ground. While Didieu’s books don’t strive to speak for the animals, I consider them an outstanding example of the possibilities that visual ethnography offers in exploring multispecies environments. They represent inspirational mediums for my work.

Anthropologists who have attempted to investigate human and non-human relationships with visual methods have faced the challenge of telling the story

inspire my drawings. The current paper was improved with the precious comments of the anonymous reviewers. Finally, I am grateful to the kind comments of Jacob Jansen who helped me in the final stage of this paper.



of silent beings (Abbot 2020). On the one hand, the audio-visual equipment can boost the ethnographer's senses and help them better engage with tiny critters (Meloni 2018). On the other hand, how we tell those stories involves ethical responsibilities concerning how we (humans) *speak for* non-human beings without the risk of reinforcing a colonizing gaze on them. Hence, despite the genuine efforts to *take seriously* the non-humans in our research, we can't entirely avoid the risk of objectifying non-humans by reproducing humans' understanding of them. This problem recalls the debate about subaltern voices and how anthropologists speak for them (Spivak 1988); the risk of misrepresenting non-humans from a colonizing perspective is tied to how Western societies have built knowledge about non-human species. After all, ecological knowledge in Western societies is closely tied to the European history of colonization and capitalism. This is particularly true for beekeeping.

Simply consider that *Apis mellifera* is commonly referred to as the *Western honey bee* or the *domestic honey bee*, which already indicates the close link between beekeeping and colonization and domination (Ingold 2000). Before Europeans' "discovery" of America, *A. mellifera* was absent from the American environment. In 1620, European settlers successfully imported European honeybee colonies to North America (Horn 2006). Along with them, they also imported and distributed various plant species, for instance, the *Malus domestica*, the apple tree. Likewise, European settlers imported the *Prunus dulcis*, the almond trees, during the 1800s. All three species have had a substantial cultural, social, and political impact on the present-day economic configuration of the North America. The colonial-era introduction of the European honeybee facilitated the expansion of monoculture agriculture and disrupted native ecosystems through competitive interference between species. However, the attempted colonial commitment to control "nature" produced a kind of ecological blowback, as some species escaped imposed hierarchies. Today, pollinator decline threatens the USA's food security and the very core of the capitalist industrial system, but it also reflects the larger systemic backlash – a consequence of the same system that privileged certain species over native ones (Nimmo 2015; Suryanarayanan and Kleinman 2013; Kleinman and Suryanarayanan 2020).

But even when the awareness of the colonial history involving non-human species would inform visual anthropologists' practices in the field, an obvious fact remains problematic and to be fixed: non-humans do not talk back, meaning "interviewing" non-humans does not involve verbal communication (Hartigan 2017). In previous contributions, I have argued that the audio-visual equipment boosted my human senses, allowing me to "see" and "listen" more than my human eyes and ears could do (Meloni 2018; 2023). Here, I contend that, nevertheless, from a purely visual anthropology perspective, filming *with*



non-humans necessarily posits limits in engaging with the kind of attunement that allows the ethnographer to visualize the multispecies world in their ethnographic inquiry.

This contribution discusses the series of drawings *Queen Rearing in Sardinia: A Visual Ethnography* (Meloni 2025). It is a series of nineteen digital drawings disguised into the structure of silent books, which describe my interpretation of queen rearing practices based on the ethnography of beekeeping I conducted in Sardinia (Italy) between 2016 and 2022 (Meloni 2023). The drawings are not intended to be accurate, realistic pictures of events. They also do not claim to represent reality in any objective way (Dix et al. 2019). Instead, they combine participant observation and interviews with different Sardinian beekeepers and the analysis of multiple moments before, during, and after fieldwork. It is an attempt to visually describe the *chaîne opératoire* (Leroi-Gourhan 1964; It trans. 1977), highlighting how humans and non-humans reciprocally make each other in flesh and hemolymph. In what follows, I discuss how I developed the concept by combining multispecies theories with debate in visual anthropology.

Visualizing non-humans in anthropology

Drawing is not a new practice in anthropology. Beyond how drawings have been used when cultural anthropology emerged as a discipline, the way anthropologists use drawings nowadays is manifold. There is a growing body of literature that utilizes comics and other forms of storytelling to convey complex stories to a broader public beyond the academic community. In many cases, these “graphic” ethnographies result in anthropologists engaging in a form of collaboration with artists who visually translate the written text (Hamdy et al. 2017; Sopranzetti and Fabbri 2021; Haapio-Kirk 2022; Fiske and Fischer 2024). Some anthropologists use drawings as fieldwork notes to collect non-verbal aspects of the field (Hendrickson 2008; 2019; Taussig 2011; Bonanno 2019), or they draw to engage into a deep way of seeing (Kuschnir 2016; Causey 2017). Anthropologists also use drawings to explore the communities’ perceptions of territories (Tallè 2023), and traumatic experiences (D’Onofrio 2019; Povinelli 2021; Rumsby and Thomas 2022). The variety of artistic styles and techniques that anthropologists choose to convey their work visually is only partially represented in the online exhibition *Illustrating Anthropology*, curated by Laura Haapio-Kirk and Jennifer Cearns.² All these works advocate for en-

² <https://illustratinganthropology.com.wordpress.com>



gaging in the emerging subfield of “graphic anthropology” as a way to challenge the disciplinary borders to embrace diverse modes of collaboration to produce anthropological knowledge (Haapio-Kirk 2022; Theodossopoulos 2024; Theodossopoulos, Dimitrios 2022).

My approach to drawing non-humans resonates with Kashanipour’s (2021) interest in cultivating the ethnographic gaze by engaging in a heuristic practice. I consider drawing as a process of learning how to “see” the non-human participants in my research, by training my eyes and my senses to take them seriously. To me, drawing is another form of visual ethnography that was triggered by the necessity to adjust the methods to the research partners.

To Anna Grimshaw, ‘visualizing anthropology’ involves a fundamental reorientation of perspective such that the world is not primarily approached through language, explanation, or generalization, but through a re-embodiment of the self as the foundation for renewed engagement with everyday life (Grimshaw 2002, 11). She explains that an “ethnographic eye” must be cultivated by fostering a different sensitivity to the non-verbal and material aspects of the world (*Ibid.*), developing a “skilled vision” (Grasseni 2007). Doing visual ethnography with non-humans requires a profound attentiveness to the non-verbal sensorial nature of non-human beings and an awareness of the ontological positionality of our gaze (Favero and Lehmuskallio 2025).

I argue that filming non-humans is imbued with the Western ontology dichotomy between “nature” and “culture” (see Latour 1994; Haraway 2008; Kohn 2013; de Castro 2015). Simply put, when we look at non-humans through the camera-eye, we are taking an exact position, that is, the non-humans before us, and the rectangular frame shows what’s in front of us like a landscape. In other words, the camera physically and symbolically separates the viewer from the viewed, giving the former the impression that they have full control over the latter because they can embed it into a fixed frame.

In sum, we take the binocular standpoint of a hunter who holds a gun and points at the prey before them. The process and the final result are very similar to the work of the Italian Vedutists, in which beautiful landscapes are shown in a rectangular frame organized according to the rules of perspective (Grimshaw 2001; Favero and Lehmuskallio 2025). Furthermore, notwithstanding some successful efforts to generate alternative ways of doing anthropological cinema are based on a sensorial dimension, or the attempt to break the cinematic narrative canon, the hegemony of a word-based structure that gives importance to the voice of the subjects poses tensions in present-day visual ethnography production (MacDougall 1998; Grimshaw 2022). This tension reflects on the hegemony of scientific textual research in the academic environment. Besides, the relationship between *doing* anthropology and *writing* ethnography has ani-



mated a heated debate until very recently. Tim Ingold (2014, p. 3), one of the prominent voices in this debate, argued that anthropology studies with people and learns about them to move forward in reflecting on one's previous experiences. In contrast, ethnography is the study of something built upon looking back over the information collected. The goal is descriptive, to write about people (literally the 'description of the people' from ethnos = 'people' and graphia = 'description'). I refer here to Ingold's arguments not because I agree with his view. The recent debate within the discipline has highlighted the limitations of Ingold's interpretation. I report here Ingold's distinction between ethnography and anthropology because his ideas, along with the subsequent response by many anthropologists, accompanied my thoughts during fieldwork, forming part of my reflections on my positionality and methodology.



Figure 1: A beekeeper takes a bee larva with the grafting tool and puts it into the artificial queen rearing cell. (Credits: Greca N. Meloni 2025)

Ingold's distinction between anthropology and ethnography was problematic for me in multiple ways, which I will discuss below.

To begin with, since I belong to a family of Sardinian beekeepers, I was initiated into beekeeping knowledge as soon as I could take my first steps. This means



that I *knew* bees and how they behave, but most importantly, I had embedded knowledge in many aspects, such as queen rearing. I cannot remember when I developed the skills to gently take larvae from a frame with the grafting tool and put them into an artificial queen cell to make new queen bees (Fig. 1). This does not mean I was not in the field to learn with the beekeepers. To embody the *skilled vision* of research partners could have put me at risk of not taking their voices seriously. Nevertheless, through a deep process of self-reflection on my positionality (Meloni 2018), I embraced the opportunity to learn with my body on how to “dance” with the bees, together with the beekeepers from the Sarrabus. I learned from them to take seriously what flowers tell about the ecosystem’s functioning, and I learned how global and national perceptions of biodiversity may affect local multispecies assemblages.

My second element of tension with Ingolds’ concept is that I conducted field-work with a camcorder. I filmed beekeepers working with bees and the reactions of bees to beekeepers’ gestures. Using a professional camcorder helped boost my senses: I could “see” better and “listen” more accurately to the different bees buzzing around me (Meloni 2018; 2023). But as I progress toward an anthropological career, the supremacy of the “graphic” in this job is unmistakable. I should write. I *must* write.

The process of writing the dissertation and revising it made something utterly clear to me: Despite my efforts to engage in a multispecies approach and turn my gaze on the non-human encounters, and notwithstanding the possibilities to transcend my human body’s limits with the help of audio-visual equipment, I was still “plant-blind” (Hartigan 2017; 2019). I lacked the expertise that would allow me to acknowledge the difference between plant species relevant to the lives of bees and their keepers. While I could notice their agency (Bennett 2010; Tsing 2015) in shaping perceptions of the Sardinian identity and in what I called the Human-Bee-Environment relationship (Meloni 2023), I could still not *see* them.

In my understanding of Bennett’s concept of “small agency” (Bennett 2010) and Tsing’s notion (Tsing 2015; 2023), practicing the “art of noticing” non-human species means acknowledging their presence, paying attention to their agency, and analyzing how they might impact human lives and social relationships.

However, *seeing* them is something somewhat different. It means developing the expertise to distinguish the differences among families in colors, shapes, functioning, and blooming. That is, see them as beings, and to know how they work and behave. In practice, it means developing the ability to see the fundamental difference between a *Pyrus amygdaliformis* and a *Pyrus plaster*.

This is not a meaningless difference in Sardinia. Sardinians’ sense of belonging is deeply entangled with environmental issues, which inform policies for



managing autochthonous vs. allochthonous species (Meloni 2021). The mainstream notion of the Sardinian identity, which I explored in my research, pivots around the idea that the wild appearance of the island's landscape is fundamentally connected to the inhabitants' alleged wilderness and untamed temper (Meloni 2023).

Thus, noticing the agency of non-human species is one thing; however, seeing non-human species allows me to analyze at a deeper level how Sardinians' sense of belonging and identity claims are built in intimacy with the environment. Most importantly, it enables me to shed light on the intimate exchange between humans and non-humans and how they mutually constitute each other. Returning to the difference between the *Pyrus pyraster* and the *Pyrus amygdaliformis*, I must point out that both species are of bee interest and are considered to characterize the Sardinian landscape. However, according to botanist Ignazio Camarda, the "real" wild pears (*Pyrus pyraster*) are only present in the mountains, whereas *Pyrus amygdaliformis* is the most widespread on the island. Given how beekeepers' narrative about the "wilderness" of their bees and themselves was often described *in relation* to the presence of these trees in the landscape, I needed to develop the ability to see plant species in my field.

But how to do it?

Social anthropologist John Hartigan Jr. faces a similar problem in his ethnography on botanical gardens in Spain (Hartigan 2017). In seeking a way to "interview" the plants in the botanical garden in Madrid, he then embarked on the attempt to draw as a method to conduct ethnographic fieldwork with silent beings (Hartigan 2017). Moving from Holdrege's urge to take the plant seriously by *looking* at it (Hartigan 2017, 255), Hartigan began questioning his notion of "interview" and started drawing plants. However, his lack of confidence in drawing made the process somehow hard. On the other hand, I learned drawing and painting techniques at the Artistic High School, which was designed to prepare students for admission to Art Academy. There, I spent a substantial part of my teenage years portraying human figures and still life. Thus, when I began drawing the first plants (Fig. 2), it came natural to look at them, focusing on the peculiar lines that make an *Arbutus unedo*'s leaf different from that of a *Pistacia lentiscus*. I did not start to draw *in the field* but did so *after*. Further, I did not focus on capturing in drawings (instead of writing) my experience during fieldwork (Taussig 2011; Causey 2017; Bonanno 2019). I gathered all the books I had about Sardinia flora, spread them on my desk and worked in conjunction with my laptop, constantly switching between *Sardegna Foreste* website³ and the

³ See: https://www.sardegnaforeste.it/flora_fauna/flora



Dryades project database.⁴ I felt I was not interviewing the plant in Hartigan's sense; instead, I was portraying the plants like I used to portray human beings.

A silent ethnography of beekeeping



Figure 2: Modditzi (*Pistacia lentiscus*). (Credits: Greca N. Meloni 2022).

In my dissertation, *Making Honey-Making Identity. Policies and Beekeeping in Sardinia* (2023), I contend that honey bees are beekeepers' *companion species* (Haraway 2003) and *gatekeepers*. By engaging in a daily relationship with a stinging insect whose community's dwelling and thriving intertwines with that of plant species communities, human keepers are drawn into the intricate multispecies

⁴ See: <https://dryades.units.it/home/index.php>



interdependence of ecosystem functioning. Beekeepers develop an intimate attunement to the intra-action and co-actions of various organisms that together co-create the environment (Meloni 2023, pp. 216-218). For pollination affects the environment, and beekeepers participate in the co-creation of the landscape by practicing nomadic beekeeping and by doing regular beekeeping practices. In this multispecies exchange, beekeepers develop their sense of belonging and understanding of Sardinian identity. I must point out that from a native Sardinian standpoint, environment does not merely belong to the “natural” world. Instead, following anthropologist Cosimo Zene’s interpretation of *su connotu* (Zene 2007), the environment can be inherited, handed down from the ancestors, and it is the duty of living people to *keep* it, to take care of it. However, there is no unique understanding of how an environment should be *kept* or cared for (Pitzalis, Zerilli 2013). From the standpoint of beekeepers, protecting the environment means participating in the multispecies relationship that enables the ecosystem to *continue* thriving. Thus, beekeeping is a way of leaving a human trace in the landscape.

However, environment and honeybees are by no means passive subjects of this relationship.

Attempting to reflect on this crucial aspect of my argumentation, I felt frustrated about the limits of text in showing this complexity. I wondered if and how I could tell my ethnography otherwise. Thus, thinking about my ethnographic experience, my embedded knowledge, and my interpretations, I started drawing.

I questioned myself about what I had to offer regarding knowledge that differs from any beekeeping handbook, more than a mere description of information collected in the field.

Further, what makes my ethnography stand out compared to any other description of beekeeping practices?

In an effort to move forward in reflecting on my experience with Sardinian beekeepers, I virtually returned to the field, visualizing in my mind moments of the “involutionary momentum” (Hustak and Myers 2012) of the Human-Bee-Environment relationship in Sardinia.

I mentally divided a year of the beekeepers’ and bees’ lives into the segments of a *chaîne opératoire*. At this point, I did not use the footage, photographs, or notes. I simply played the process in my mind. Since I could/wanted not to make a visual treaty about beekeeping, I needed to focus on one “segment” of beekeeping practices that comprises the mutual interaction with bees and other non-humans, but that can be somehow “isolated” from the other aspects, such as harvesting honey or moving beehives across landscapes. Eventually, I decided to begin with queen rearing, a practice often interpreted as a form of human domination over the insect’s bodies (Kosek 2010; Nimmo 2015). In contrast,



I argue that queen rearing can be seen as a crucial moment of companionship (Haraway 2003) in which humans and bees make each other in flesh and hemolymph. Queen rearing is the process that involves the selection of particular behavioral traits of bees, as well as the manipulation of bees' bodies.

The most crucial Italian reference on beekeeping, *Le Api. Biologia, Allavamento, Prodotti* states that to begin rearing, the beekeeper must start with an "orphan" colony (a colony without a queen) with many young bees inside and proceed by preparing the artificial cells and frames for that purpose (Contessi 2021, 404, 405). This manual does not differ a lot from more detailed handbooks dedicated to queen rearing.

Keeping this in mind to reflect on the interconnectedness of multispecies agency, I mentally focused on the visual dimension of making a queen. In doing so, I combined multiple times and places into my sketchbook, which served as a base for the series. Later, I photographed my sketches and used them to create digital versions in the software Procreate. Some images result from my own gaze doing queen rearing; others condense moments of my discussions with different beekeepers, including the moments I interpreted their words. Most images are made through remembering rather than copying from footage. However, I needed to return to the pictures or the film for some of them to be more accurate. This is the case, for instance, in the second image (Fig. 3).



Figure 3: Early Spring flowers in Sardinia visited by bees. (Credits: Greca N. Meloni 2025).



This image is intended as a sort of close-up of the previous picture, which shows the blooming of almond trees, the beginning of a new seasonal cycle. In February, some species began to bloom, turning the otherwise monotonous green landscape into a colorful and scented area of buzzing life. With the help of a blooming chart provided by one of the disseminating materials of *Laore*⁵, I selected to draw the species noted as seasonally crucial by beekeepers – following the order of the picture and their Sardinian names: *allu de carroga* (*Allium triquetum L.*), *olu de axedu* (*Oxalis cernua Thunb.*), *cardilloni* (*Asphodelus microcarpus*), *mendua aresti* (*Prunus amygdalus*), *murdegu* (mostly *Cistus monspeliensis*), *succiameli* (*Borago officinalis L.*), *tuvara* (*Erica arborea L.*), and *archemissa* (*Lavandula stoechas*). Some of them, such as *Oxalis cernua Thunb.*, bloom during winter. This is crucial to providing nutrients for the honey bees' colonies after winter.



Figure 4: Foragers returning to their hive filled with pollen baskets.
(Credits: Greca N. Meloni 2025).

⁵ Laore is the regional agency for agricultural development.



As soon as other species bloom and the meadow sounds like a buzzing feast, beekeepers estimate which colonies have survived winter and which are particularly thriving. This is done in three steps: First, an attentive observation at the hive entrance to identify how many foragers are flying back and forth with their pollen baskets filled (Fig. 4). bring paragraph below bottom up to position here ~~Second~~, they measure the weight of the colony by slightly lifting the hives from the back. In winter, bee families tend to reduce the number of individuals to increase the possibilities for the colony's survival over winter with limited supers. Hence, worker bees need a high amount of food to keep the hive warm during winter. Usually, they rely on the supers that they have storage in the hive because most of the flowers bloom in Spring (Contessi 2021, p. 358). Thus, hive weight decreases over winter. As Springs begin, the weight rises according to the colony's conditions. A prospering hive weighs more because frames contain pollen, nectar to feed the growing colony, and larvae. After this is done, beekeepers open the hives to see what is happening in the frames from the inside. Beekeepers slowly unfold the brood frames, "reading" each side's composition, lifting each one carefully, and seeking the queen with their gaze. The whole process is usually done in silence.

Beekeepers are simultaneously *looking* at where and how many eggs the queen has laid. They attempt to determine whether there are enough stock-piles of nectar and pollen, *listening* to the sound of the colony, and *smelling* what comes from the hive. It is a moment of profound intimacy between humans and honey bees. When satisfied with what they have learned about the colony, beekeepers then select which brood frames to use. Usually, a frame that contains enough young larvae on both sides and looks clean and neatly organized (Fig. 5) is the ideal choice. They put the frame into a box designed for the purpose to keep brood warm and bring it where they are going to work. Often in Sardinia, there is a gender division of labor in this process (see Meloni 2023). Females clean the artificial queen cells and prepare the grafting tools and the royal jelly to do the process. Males take care of what happens before and after this moment. Once everything is ready, the beekeeper inspects the brood frames again, looking for the *right* larvae to be taken. The larvae are usually no older than three days; however, five-day-old larvae may be needed. Once the beekeeper has decided which larvae to take, they moisten the grafting tool with saliva to make it easier to lift the insect from the frame's cell to the artificial cells where there is already a drop of royal jelly to nourish it. Then again, the tiny spoon of the grafting tool goes into the beekeeper's mouth, and again into another frame's cell. This process is repeated until the queen rearing frame is completed (Fig. 6).

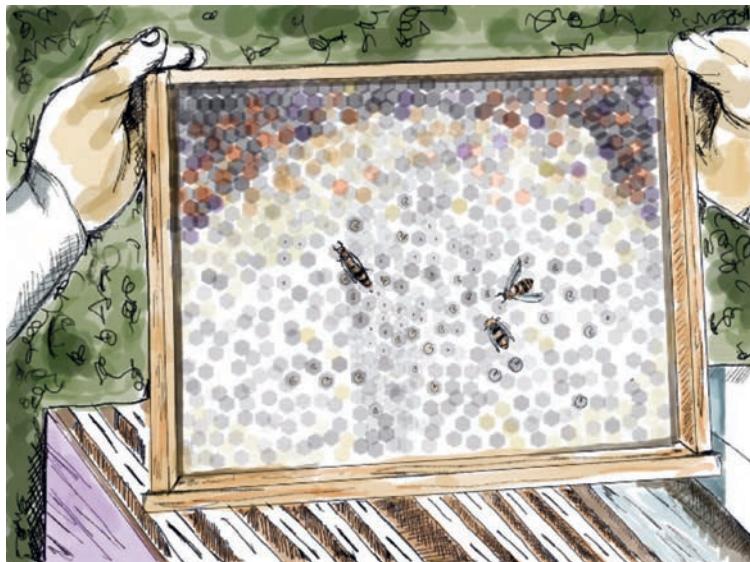


Figure 5: The beekeeper is examining the frame and evaluating the presence of the queen, stockpiles, and young brood. (Credits: Greca N. Meloni 2025).

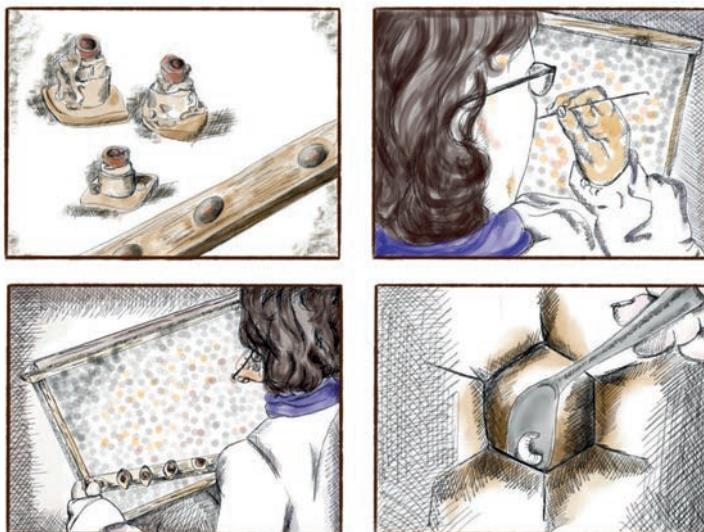


Figure 6: Composition of drawings that explain the queen rearing process. (Credits: Greca N. Meloni 2025)

I want to stress here how delicate and crucial this moment is, for it determines the future of honey bees and shapes their bodies and the environment. The saliva's moisture on the grafting tool adds the human microbiome into the queen bee's artificial cell, mixing with the colony's original microbiome carried by the larvae from the brood frame. The rearing frame is placed in the middle of a queen-rearing hive, where nursing bees from two "orphan" colonies (without a queen) take care of them for the following days, until the cell is capped with bee's wax (Fig 7a and 7b).



Figure 7a and 7b: Composition from the series. Above is the queen-rearing frame completed. Below two beekeepers are inserting the frame into a queen rearing hive.
(Credits: Greca N. Meloni 2025).



During this time, the queen-to-be exchanges bacteria and other microorganisms that will influence her gut microbiota, which eventually will be passed down to bees when the queen begins laying eggs in a new colony. Recent studies suggest bees' microbiota mutually interrelate with the rhizomatic networks sustaining ecosystems and forests (Kakumanu et al. 2016; Hariprasath et al. 2025). The colony's microbiota and the environmental and soil microbiome will reciprocally exchange microorganisms. By bringing back to the hive the environmental microbiome carried in pollen and nectar, honeybees shape humans' bodies and microbiomes. Beekeepers are not merely exposed to the hues and humors of the hives; they also consume honey, propolis, royal jelly, and pollen from their colonies. These products are chemically and molecularly linked to the environment as much as to the bees (Utzeri et al. 2018). Further, the beekeepers *and* honeybees feed their children and relatives with these substances, creating a circularity in the human-bees-environment microbiome. On the one hand, beekeepers manipulate the bodies of honeybees by selecting behavioral traits according to their way of beekeeping and alter pollinator-plant dynamics within ecosystems by moving beehives. On the other hand, bees and the environment are not passive subjects. Honeybees might accept less than 30% of the larvae selected by humans for the queen rearing frame. Then, after beekeepers have inserted the capped, elongated queen cells into nucs (small new families), they bring them into a secure area to let them remain undisturbed (Fig. 8).



Figure 8: Nucleus (nucs) with virgin queens in the mating area. (Credits: Greca N. Meloni 2025)

The virgin queen decides which male drones to mate with. Beekeepers can choose mating locations; drones from other beehives may fall into the mating range around this. However, the queen will decide how many and with which drones she should mate with before returning to her hive (Fig. 9). To let “nature do its course”, as beekeepers say, they do not *disturb* the hives for roughly a month. Then, the beekeeper returns to the mating area to evaluate the new colonies and determine which are strong enough to be transferred to a regular 10-frame hive. In doing so, the beekeeper “helps” the new colony by providing extra stockpiles of nectar and pollen and offering a few wax foundation frames. The latter serves as a “starter” so that “bees don’t have to do all the job alone”. The process can be considered positively completed when the queen lays eggs, the brood appears healthy, and bees actively pollinate.



Figure 9: A queen bee mates with multiple drones. (Credits: Greca N. Meloni 2025).

Final thoughts

The series of 19 drawings *Queen Rearing in Sardinia. A Visual Ethnography of Beekeeping* is a visual representation of the *chaîne opératoire* on how different Sardinian beekeepers rear queen bees. It conjoins multiple times and experi-



ences that occurred before, during, and after fieldwork into single frames. Yet, it does not represent human actions and how they manipulate honeybees' bodies. Instead, by taking on a multispecies, ethnographic gaze, my drawings seek to stress the reciprocal relationality of beekeeping. I attempt to visualize the non-human agency in what I defined as the Human-Bee-Environment relationship.

Queen rearing represents an outstanding example of how deep human intervention is in designing non-human bodies and anthropizing the environment. However, the drawings invite viewers to *see* how deeply bees and the environment shape human bodies and, in turn, their (bio)cultural and social relationships. In this sense, drawing ethnography seems a powerful tool to disseminate ethnographic inquiry beyond language barriers and academic borders. Hence, I use the drawings for different purposes, including teaching university students and small children during dissemination activities. Through *Queen Rearing in Sardinia*, I propose that drawing is not simply a passive representation of an object/subject before our eyes. Instead, drawing is a practice of co-becoming – an embodied, sensorial dialogue that attunes us to the entangled lives of bees, plants, humans, and microbes. Drawing cultivates a situated way of seeing, one that challenges the visual hegemony of anthropocentrism and the primacy of textual ethnography.

Focusing on the *chaîne opératoire* of queen rearing unveils the shared microbial choreography of flesh, wax, and hemolymph that is hidden in the sequence of technical steps to create new queen bees. My visual ethnography thus becomes a silent yet affective mode of inquiry, highlighting how Sardinian beekeepers do not simply manipulate bee bodies but are themselves shaped – physically, culturally, and ontologically – by their intimate interdependence with non-humans and the land.

In this sense, drawing becomes a method of reciprocal recognition: of noticing and learning to *see* the subtle intra-actions that compose life in multispecies worlds. It is a way of cultivating a visual method grounded in care, companionship, and awareness of the porous entanglements of (bio)cultural and ecological life, a way of making ethnography with the bees, not just about them.

References

- Abbot, S.
2020 *Filming with Nonhumans* in P. Vannini (ed.), *The Routledge International Handbook of Ethnographic Film and Video*, Routledge, Taylor & Francis Group, London, New York, pp. 224-233.



Bennett, J.

2010 *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham.

Bonanno, L.

2019 I Swear I Hated It, and Therefore I Drew It. *Entanglements* 2 (2), 39-55.

Causey, A.

2017 *Drawn to See: Drawing as an Ethnographic Method*, University of Toronto Press, Toronto.

Contessi, A.

2021 *Le api: biologia, allevamento, prodotti*, 4^a edizione, Edagricole, Milano.

de Castro, E.V.

2015 Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology* 33 (1), pp. 2-17.

Dedieu, T.

2022 *Carnet de voyage auprès de mon arbre: Edmond de Garenne*. Seuil Jeunesse, Paris.

2023 *Carnet de voyage autour de mon étang*, Seuil Jeunesse, Paris.

2024 *Le roman noir du Jardin*, Seuil Jeunesse, Paris.

Dix, B., Kaur R., and with illustrations by Pollock L.

2019 Drawing-Writing Culture: The Truth-Fiction Spectrum of an Ethno-Graphic Novel on the Sri Lankan Civil War and Migration. *Visual Anthropology Review* 35 (1), pp. 76-111. DOI: <https://doi.org/10.1111/var.12172>

D'Onofrio, A.M.

2019 It Was Tomorrow. *Journal of Anthropological Films*, 3 (02), e2757.

Favero, P.S.H., Lehmuskallio, A.

2025 *Visual Studies: A Social Scientific Perspective*. Taylor & Francis Group, Oxford.

Fiske, A., Fischer, J.

2024 *Toxic: A Tour of the Ecuadorian Amazon*, ethnoGRAPHIC, University of Toronto Press, Toronto.

Grasseni, C (ed.)

2007 *Skilled Visions. Between Apprenticeship and Standards*. Berghahn Books, New York, Oxford.

Grimshaw, A.

2001 *The Ethnographer's Eye: Ways of Seeing in Anthropology*. Cambridge University Press, Cambridge.

2002 Eyeing the Field: New Horizons for Visual Anthropology. *Journal of Media Practice* 3 (1), pp. 7-15. DOI: <https://doi.org/10.1386/jmpr.3.1.7>



- 2022 Does Ethnographic Film (Still) Matter? Reflections on the Genre in a World of Multimodality. *Visual Anthropology*, 35 (2), pp. 120-37. DOI: <https://doi.org/10.1080/08949468.2022.2063671>
- Haapio-Kirk, L.
- 2022 Introduction to the Special Theme Ethno-Graphic Collaborations: Crossing Borders with Multimodal Illustration. *Traectoria*, 3. DOI: https://doi.org/10.51002/trajectoria_022_01
- Hamdy, S., Nye C., Bao S., Brewer C.
- 2017 *Lissa: A Story about Medical Promise, Friendship, and Revolution*, University of Toronto press, Toronto.
- Haraway, D.
- 2003 *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Paradigm 8, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- 2008 *When Species Meet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Hariprasad, K., Mohankumar, S., Sudha, M., Saranya, N., Saminathan, V.R.
- 2025 The Role of Honeybee Gut and Honey Microbiome in Sustainable Bee and Human Health. *Journal of Pure and Applied Microbiology* 19 (1), pp. 19-33. DOI: <https://doi.org/10.22207/JPAM.19.1.03>
- Hartigan, J.
- 2017 *Care of the Species: Races of Corn and the Science of Plant Biodiversity*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Hartigan, J.
- 2019 Plants as Ethnographic Subjects. *Anthropology Today* 35 (2), pp. 1-2.
- Hendrickson, C.
- 2008 Visual Field Notes: Drawing Insights in the Yucatan. *Visual Anthropology Review*, 24 (2), pp. 117-32. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-7458.2008.00009.x>
- 2019 Drawing in the Dark: Seeing, Not Seeing, and Anthropological Insight. *Anthropology and Humanism* 44 (2), pp. 198-213. DOI: <https://doi.org/10.1111/anh.12245>
- Horn, T.
- 2006 *Bees in America: How the Honey Bee Shaped a Nation*, University Press of Kentucky, Lexington.
- Hustak, C., Myers, N.
- 2012 Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters. *Differences* 23 (3), pp. 74-118.



Ingold, T.

- 2000 *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.
2014 That's Enough about Ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), pp. 383-95. DOI: <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>

Kakumanu, M.L., Reeves, A.M., Anderson, T.D., Rodrigues, R.R., Williams, M.A.

- 2016 Honey Bee Gut Microbiome Is Altered by In-Hive Pesticide Exposures. *Frontiers in Microbiology*, 7. DOI: 10.3389/fmicb.2016.01255

Kashanipour, J.

- 2021 The Gradual Gaze: Drawing as a Practice of Ethnographic Description. *Anthropology and Humanism*, 46 (1), pp. 81-94. DOI: <https://doi.org/10.1111/anh.12325>

Kleinman, D.L., Suryanarayanan, S.

- 2020 Pollinating Collaboration: Diverse Stakeholders' Efforts to Build Experiments in the Wake of the Honey Bee Crisis. *Science, Technology, & Human Values*, 45 (4), pp. 686-711. DOI: <https://doi.org/10.1177/0162243919865>

Kohn, E.

- 2013 *How Forests Think: Toward an Anthropology beyond the Human*, University of California Press, Berkley.

Kosek, J.

- 2010 Ecologies of Empire: On the New Uses of the Honeybee. *Cultural Anthropology* 25 (4), pp. 650-78. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01073.x>

Kuschnir, K.

- 2016 Ethnographic Drawing: Eleven Benefits of Using a Sketchbox for Fieldwork. *Visual Ethnography*, Participatory Approaches to Visual Ethnography from the Digital to the Handmade, pp. 104-134. DOI: <http://dx.doi.org/10.12835/ve2016.1-0060>

Latour, B.

- 1994 *We Have Never Been Modern*, Harvard Univ. Press, Cambridge.

Leroi-Gourhan, A.

- 1964 *Technique et langage. Le Geste et la Parole*, Albin Michel, Paris; trad. It. *Il gesto e la parola*, Einaudi, Milano, 1977.

MacDougall, D.

- 1998 *Transcultural Cinema*, Princeton University Press, Princeton.

Pitzalis, M., Zerilli, F.M.

- 2013 Pastore sardo non t'arrendas como! Il Movimento pastori sardi: alterità, resistenza, complicità. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, pp. 379-400. DOI: <https://doi.org/10.1423/74749>



Meloni, G.N.

- 2018 Saperi condivisi, saperi in conflitto Etnografia dell'apicoltura in Sardegna. *Antropologia pubblica*, 4 (2), pp. 65-83.
- 2021 Una Pianta Che Non Deve Stare Lì. Giustizia Ambientale e Autoctonia Nella Sardegna Meridionale. *Antropologia* 8 (2): 65-84. DOI: <https://doi.org/10.14672/ada2021177465-84>.
2023. Making Honey – Making Identity. Policies and Beekeeping in Sardinia, University of Vienna. <https://theses.univie.ac.at/detail/65796>

Nimmo, R.

- 2015 The Bio-Politics of Bees: Industrial Farming and Colony Collapse Disorder. *Humanimalia*, 6 (2): pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.52537/humanimalia.9909>

Povinelli, E.A.

- 2021 *The Inheritance*, Duke University Press, Durham.

Rumsby, C., Thomas, B.

- 2022 Waters of Death and Life: The Evolution of an 'Ethno-Graphic.' *Trajectoria*, Special Theme Ethno-Graphic Collaborations: Crossing Borders with Multimodal Illustration. No. 3. 大学共同利用機関法人 人間文化研究機構 国立民族学博物館.

Sopranzetti, C., Fabbri, S.

- 2021 *The King of Bangkok*, Illustrated by Chiara Natalucci, EthnoGRAPHIC, University of Toronto Press, Toronto.

Spivak, G.

- 1988 Can the Subaltern Speak? In *Marxism and the Interpretation of Culture*, Nelson C., Grossberg L. (eds.), University of Illinois Press, Champaign.

Suryanarayanan, S., Kleinman D.L.

- 2013 Be(e)Coming Experts: The Controversy over Insecticides in the Honey Bee Colony Collapse Disorder. *Social Studies of Science* 43 (2), pp. 215-40. DOI: <https://doi.org/10.1177/0306312712466186>

Tallè, C.

- 2023 Camminare in Campo Aperto... Esperienze di mappatura partecipata nel Messico indigeno ed eco-politica delle lingue-terre native nella crisi eco-climatica globale. *Antropologia Pubblica* 9 (2), pp. 1-32. DOI: <https://doi.org/10.1473/anpub.v9i2.321>

Taussig, M.T.

- 2011 *I Swear I Saw This: Drawings in Fieldwork Notebooks, Namely My Own*, The University of Chicago Press, Chicago, London.



Theodossopoulos, D.

- 2022 Graphic Ethnography on the Rise. *Cultural Anthropology*, Theorizing the Contemporary, Fieldsights. <https://www.culanth.org/fieldsights/series/graphic-ethnography-on-the-rise>
- 2024 Graphic Ethnography. In *The International Encyclopedia of Anthropology*, Callan H. (ed.), Wiley.

Tsing, A.L.

- 2015 *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press, Princeton.
- 2023 Invasion Blowback and Other Tales of the Anthropocene: An Afterword. *Anthropocenes – Human, Inhuman, Posthuman* 4 (1). DOI: <https://doi.org/10.16997/ahip.1438>

Utzeri, V.J., Ribani, A., Schiavo G., Bertolini, F., Bovo, S., Fontanesi, L.

- 2018 Application of next Generation Semiconductor Based Sequencing to Detect the Botanical Composition of Monofloral, Polyfloral and Honeydew Honey. *Food Control* 86 (April): pp. 342-49. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.foodcont.2017.11.033>

Zene, C.

- 2007 S'imbiantu: Gift and Community in Central Sardinia. *Culture and Religion* 8 (3), pp. 291-312.



Rileggere il passato: il colonialismo italiano attraverso le tavole illustrate come strumento educativo

Rereading the past: Italian colonialism through illustrated artwork as an educational tool

Elisa Bondi, Università degli Studi del Molise
ORCID: 0009-0006-5474-6192; e.bondi@studenti.unimol.it

Abstract: There are many visible traces of the Italian colonialism in the public spaces. The spaces we inhabit daily are still populated by monuments that recall the colonial experience. Colonialism also shaped the ways in which Africa and Africans have been conceived. Representations of Africa in the Italian mass media and public debates produced mental images and shared narratives that influenced the construction of Italian identity. This identity has been, in part, built upon the minimization of the colonial violence inflicted upon the colonized populations. The events of Italian colonialism have largely fallen into a form of collective oblivion. The topic is rarely addressed in contexts typically dedicated to civic education, such as schools or museums. Colonialism can be narrated in many ways, and the lens through which we approach it shapes the resulting narrative. This article explores how the use of illustration, and the possibility of interacting with images, can contribute to building a more conscious narrative of the colonial phenomenon. The merging of educational institutions with the interactive tool of illustration can foster a kind of learning based not only on the acquisition of information, but on the development of critical thinking.

Keywords: Italian Colonialism; Education; Illustration; Interpretative Lens; Memory.

In Italia, la memoria del colonialismo è stata in gran parte rimossa, favorendo la persistenza di stereotipi sull'Africa e sugli africani, così come l'immagine rassicurante del "bravo italiano" (Del Boca 2005). Lo storico Angelo Del Boca, uno dei principali autori italiani che si sono occupati dello studio del colonialismo italiano, scrive "la rimozione, nella cultura del nostro paese, del fenomeno del colonialismo e degli arbitri, soprusi, crimini, genocidi ad esso connessi, è quasi totale" (Del Boca 1992, p. 113). Tuttavia, monumenti, musei ed edifici integrati al tessuto urbano conservano tracce visibili di quel passato, la cui presenza nel



nostro territorio andrebbe interrogata. Infatti, solo attraverso un'analisi critica del passato coloniale e delle sue eredità possiamo comprendere il "patrimonio dissonante" (Tunbridge, Ashworth 1995) che ancora abita il nostro paesaggio culturale (Scego 2020). Anche se avviato più tardi rispetto ad altre potenze europee, il colonialismo italiano non fu meno violento¹ né privo di effetti duraturi sull'immaginario nazionale (Gabrielli 2011). Durante la mia ricerca² mi sono domandata attraverso quali immagini fosse possibile raccontare la formazione dell'autopercezione degli italiani, il discorso identitario e pedagogico istituzionale, fondati su una serie di miti nazionali che hanno la propria origine proprio nel periodo coloniale. L'obiettivo che guida il presente lavoro è stato quello di creare dei dispositivi grafici interattivi che fossero in grado di mostrare le eredità del colonialismo italiano. Il colonialismo – e il razzismo che lo ha accompagnato – è un fenomeno dinamico, ancora in divenire (Tabet 1996) e quindi, difficile da cogliere nella staticità di un'unica immagine. Per questa ragione, ho creato quattro tavole illustrate, ognuna rappresentante una ex colonia italiana (Eritrea, Somalia, Libia, Etiopia) ciascuna composta da tre disegni distinti sovrapposti graficamente. La realtà ha un elevato grado di complessità e simbolicamente anche le tavole rappresentate non consentono una visione netta e chiara, ma, con le lenti opportune, le immagini emergono nella loro evidenza e chiarezza. Ognuno di questi disegni è realizzato con un colore primario differente e, a seconda della lente colorata che si utilizza per guardare la tavola, emerge un solo disegno che rappresenta un aspetto del fenomeno coloniale indagato.³ Il meccanismo di visione sfruttato in queste tavole utilizza delle lenti semitransparenti rosse, verdi e blu per colorare la luce e, così, "ingannare" i nostri fotorecettori.⁴

¹ Per maggiori riferimenti bibliografici sul colonialismo italiano consultare Jourdan, Pallaver 2021, Del Boca 1992, Rochat 1972, Tabet 1996.

² La ricerca che ho svolto si è concentrata principalmente sulla raccolta di immagini negli archivi coloniali italiani (sia fisici sia online) e sulla visione dei musei delle culture in Italia come il Museo delle Culture di Milano MUDEC e il Museo delle Civiltà di Roma MUCIV, ma anche quelli di altre capitali del colonialismo europeo (Parigi e Londra). I risultati esposti in questo contributo sono parte della ricerca realizzata per la tesi di Antropologia Culturale ed Etnologia, presso l'Università di Bologna Alma Mater Studiorum, discussa in data 13/03/2024, che ha avuto come relatrice la Prof.ssa Chiara Scardozzi e come correlatrice la Prof.ssa Karin Pallaver.

³ La confusione di cogliere un singolo aspetto quando si tenta di creare una nuova memoria, o una nuova narrazione di quella memoria, verrà espressa tramite la sovrapposizione di immagini e colori differenti che rappresenta la sovrapposizione di voci e narrazioni degli eventi coloniali in Italia.

⁴ Il meccanismo neurobiologico della visione funziona poiché gli occhi sono in grado di cogliere le onde luminose emesse dagli oggetti attraverso la cornea, la pupilla e il cristallino verso la retina. All'interno della retina sono poi presenti milioni di recettori (detti "coni" e "bastoncelli") che trasformano le onde luminose in impulsi elettrici che vengono trasmessi al cervello. I coni reagiscono a seconda della lunghezza d'onda dei fasci di luce rendendo possibile la percezione dei tre colori primari: il rosso, il verde e il blu (distinti in base alla loro lunghezza d'onda). Dai tre colori primari e la loro



L'utilizzo di una lente per individuare una singola narrazione ci mostra che, a seconda di ciò cui viene dato più risalto, emerge una narrazione diversa dello stesso evento. Questa tecnica è già stata utilizzata dai Carnovsky, due designer di Milano: Francesco Rugi e Silvia Quintanilla.⁵ Le lenti in vetro colorato si avvalgono dello stesso funzionamento della visione e si servono dei tre colori primari additivi (rosso, verde e blu), mentre le tavole sono state prodotte utilizzando i colori primari sottrattivi (magenta, blu ciano e giallo primario). I tre punti di vista sul colonialismo che volevo rappresentare con queste tavole sono: ciò che gli italiani fecero durante l'occupazione coloniale (in magenta), i rapporti che l'Italia ha intrattenuto nel periodo successivo alla decolonizzazione con le sue ex colonie (in blu ciano) e i monumenti con un portato coloniale che ancora abitano il nostro territorio (in giallo primario). Susan Sontag sostiene che quando ci troviamo ad osservare un'immagine fotografica che ritrae momenti di sofferenza in maniera estetica proviamo una reazione di rifiuto, che può essere stemperata dall'uso dell'illustrazione (Sontag 2021, p. 91). Queste tavole, infatti, rappresentano fotografie tratte da archivi coloniali (fisici o digitali),⁶ ma riprodotte a mano. L'uso dell'illustrazione crea immagini che invitano a guardare, a non distogliere lo sguardo poiché è necessario decodificarle e capirle. Lo strumento interattivo richiama a cercare e sollecita una presa di posizione. È attraverso la sperimentazione che "facciamo nostri" i concetti che ci vengono insegnati. Le principali applicazioni delle tavole, quindi, potrebbero essere all'interno di istituzioni educative e museali, responsabili della formazione del cittadino e capaci di influenzare la costruzione della memoria collettiva relativa agli eventi storici. Sarebbe utile affiancare alla proiezione delle tavole un ampio corpus informativo tramite la narrazione di un docente, del personale museale

fusione deriva tutta la gamma cromatica che possiamo osservare come esseri umani. Ciascuna specie però seleziona soltanto alcune frequenze d'onda nella formazione della percezione visiva (Pennacini 2005), non tutti gli animali hanno gli stessi fotorecettori. La maggior parte dei mammiferi (ad eccezione dei primati) non percepiscono all'interno del proprio spettro cromatico il colore rosso. Il processivo visivo, dunque, è selettivo già a partire dalle caratteristiche degli organi di senso di cui è dotata ciascuna specie. Negli esseri umani, poi, la percezione è mediata anche dalle raffigurazioni culturali che trasformano l'ambiente naturale fornendo "percezioni di seconda mano" (Gibson 1986, p. 409).

⁵ Un esempio si può ritrovare nella pubblicazione *Naturalia. Dall'alba al tramonto: un caleidoscopio di colori* scritta da Rachel Williams sulla base delle immagini prodotte con questa tecnica dai Carnovsky (Williams 2016).

⁶ Le immagini scelte provengono principalmente dall'Archivio Coloniale di Modena, dall'Archivio Luce e altri archivi o siti online come, ad esempio il sito *work in progress* di "I campi fascisti. Dalle guerre in Africa alla repubblica di Salò". Questo sito, nato tra il 2011 e il 2012 da Andrea Giuseppini e Roman Herzog per l'associazione Audiodoc, si pone l'obiettivo di raccogliere documenti storici e archivistici (come fotografie e testimonianze) per mappare i diversi campi e luoghi di internamento italiani (link alle immagini: https://campifascisti.it/elenco_immagini.php consultato il 24/08/2025).



o l'uso di pannelli esplicativi. Per il progetto, inoltre, è stato sviluppato un sito che utilizza la fotocamera del telefono per sostituire le lenti fisiche.⁷ La più funzionale sarebbe un'esposizione delle tavole su un supporto stampato e adeguatamente illuminato osservata a seconda delle esigenze con una lente fisica o con la lente digitale. Sia in ambito scolastico, sia museale la visione sarebbe mediata da spiegazioni o percorsi espositivi che guidino l'interpretazione. L'uso di lenti fisiche o digitali consente di evidenziare come la visione sia sempre veicolata da filtri culturali e politici. Questo approccio rende il soggetto consapevole del proprio sguardo e dell'atto interpretativo, promuovendo una lettura critica del passato. Tali strumenti sono stati immaginati per costruire nuove narrazioni, più condivise e consapevoli della nostra storia coloniale, in un momento storico segnato dalla necessità di ripensare il passato e di ascoltare le richieste di riconoscimento da parte delle comunità presenti in Italia.

Bibliografia

Adichie, C.N.

2020 *Il pericolo di un'unica storia*, Giulio Einaudi editore, Torino.

Costa, C.

2023 *Razza partigiana. Storia di Giorgio Marincola (1923-1945)*, le Milieu, Milano.

Del Boca, A.

1992 *Il mancato dibattito sul colonialismo*, in A. Del Boca, *L'Africa nella coscienza degli italiani*, Laterza, Roma.

Del Boca, A.

2005 *Italiani brava gente? Un mito duro a morire*, Neri Pozza, Vicenza.

⁷ Link: <https://rgb-camera-filter.vercel.app> creato in data 05/02/2024, consultato il 23/08/2025. Questa possibilità sarebbe funzionale per un pubblico giovane avvezzo ad utilizzare i dispositivi elettronici. Tuttavia, la lente digitale presenta alcune distorsioni dell'immagine nel caso in cui venga osservata su un altro supporto digitale. La distorsione è frutto del rumore digitale osservabile anche quando si tenta di scattare una fotografia con un telefono a un altro schermo retroilluminato. L'uso della lente digitale è efficace solo nel caso di un'immagine stampata in serigrafia. Specifico che la stampa utilizzata dovrebbe essere quella serigrafica poiché spesso le stampanti comuni non utilizzano i tre colori primari sottrattivi puri e, se il colore non è esattamente della sfumatura che viene esclusa dalla lente corrispondente, non è possibile "ingannare" il nostro sistema percettivo. La stampa serigrafica, invece, ha la possibilità di scegliere e creare esattamente il colore necessario per la stampa. Sarebbe però possibile creare un sito che rimandi alle immagini create e sulle quali si potrebbe applicare il filtro colorato. Per l'esposizione in una classe sarebbe utile ampliare la lente digitale per fotocamera sviluppata e inserire la possibilità di far comparire spiegazioni differenti a seconda della tavola e del colore della lente utilizzata.



Gabrielli, G.

2011 Razze e colonie nella scuola italiana, in *aut aut*, vol. 349.

Gibson, J.

1986 *The Ecological Approach to Visual Perception*, Erlbaum, London.

Jourdan, L., Pallaver, K.

2021 *Parlare d'Africa. 50 parole chiave*, Carocci, Roma

Mudimbe, V.

2017 *L'invenzione dell'Africa*, Meltemi, Milano.

Pennaccini, C.

2015 *Filmare le culture: un'introduzione all'antropologia visiva*, Carocci, Roma.

Rochat, G.

1972 *Il colonialismo italiano*, Loescher, Torino.

Scego, I.

2020 *Roma negata: percorsi postcoloniali nella città*, Ediesse, Roma.

Sontag, S.

2021 *Davanti al dolore degli altri*, Nottetempo, Milano.

Tabet, P.

1996 *La pelle giusta*, Einaudi, Torino.

Tunbridge, J.E., Ashworth, G.J.

1995 *Dissonant Heritage: The Management of the Past As a Resource in Conflict*, John Wiley & Sons, Manhattan.

Volterra, A., Zinni, M.

2021 Il leone, il giudice, il capestro. Storie e immagini della repressione italiana in Cirenaica (1928-1932), Donzelli, Roma.

Williams, R.

2016 *Naturalia. Dall'alba al tramonto: un caleidoscopio di colori*, la Margherita edizioni, Milano.

Sitografia

RGB Camera Filter 2025 Lente digitale, disponibile su: <https://rgb-camera-filter.vercel.app> (consultato il 24/08/2025).

Giuseppini, A., Herzog, R. 2012 I campi fascisti. Dalle guerre in Africa alla repubblica di Salò, sito in progress a cura dell'associazione Audiodoc, galleria immagini disponibile su: https://campifascisti.it/elenco_immagini.php (consultato il 24/08/2025).



MemorieColoniali.org 2025 Archivio coloniale di Modena, Fondo Rino Zavatti, disponibile su: <https://www.memoriecoloniali.org/fondi-documentali/fondo-rino-zavatti-a-o/> (consultato il 24/08/2025).

Intervista a Indro Montanelli disponibile su: <https://www.youtube.com/watch?v=PYgSwluzYxs&t=103s> (consultato il 25/08/2025).

Giuseppini, A., Herzog, R. 2012 Scheda campo di concentramento di Coefia, in I campi fascisti. Dalle guerre in Africa alla repubblica di Salò, disponibile su: https://campifascisti.it/scheda_campo.php?id_campo=199 (consultato il 25/08/2025).

Archivio Luce 1937 Bengasi, fotografia del monumento di Bengasi, disponibile su: <https://patrimonio.archivioluce.com/luce-web/detail/IL3000053388/12/bengasi-schieramento-reparti-coloniali-lungo-viale-che-porta-al-monumento-ai-caduti-italiani-libia-sulla-punta-della-giuliana.html> (consultato il 25/08/2025).



Figura 1: "Etiopia".

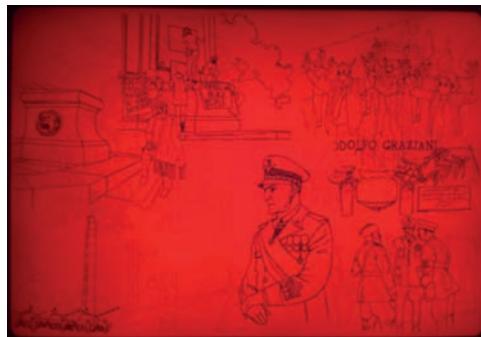


Figura 2: "Etiopia. Le relazioni in seguito alla Seconda guerra mondiale". Tavola composta in blu ciano visibile tramite la lente semitrasparente rossa.



Figura 3: "Etiopia. Durante il colonialismo". Tavola composta in magenta visibile tramite la lente semitrasparente di colore verde.



Figura 4: "Etiopia. I monumenti". Tavola composta in giallo primario visibile tramite la lente semitrasparente blu.

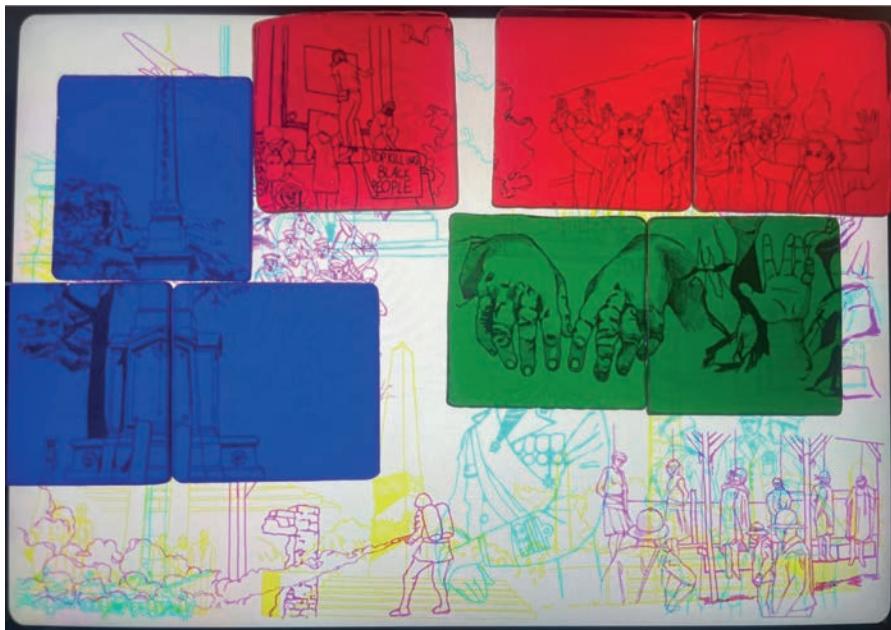


Figura 5: "Composizione 1 Etiopia". Evidenziata in verde un'immagine tratta da un dall'Archivio Coloniale di Modena: "Indigeni bruciati dall'iprite"; Fondo: Pier Luigi Remaggi; 6,5x9 cm; Località: Etiopia; n. copia digitale: Remaggi_b02_010; Unità archivistica: Busta 02. In rosso vediamo a sinistra una manifestazione organizzata dal movimento Black Lives Matter mentre a destra un flash mob organizzato dall'Associazione Nazionale Partigiani d'Italia ANPI nell'anniversario della strage di Debre Libanos tenutosi nel 2021. Il monumento evidenziato in blu raffigura la stele di Dogali che ricorda "romanticamente" i soldati italiani che sono caduti mentre stavano compiendo un'operazione di aggressione contro lo Stato sovrano dell'Etiopia.

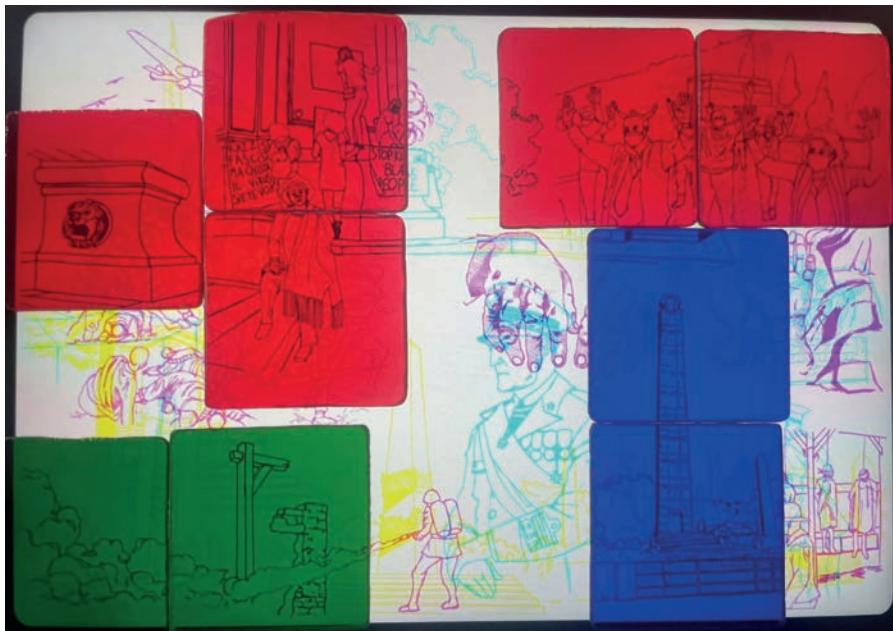


Figura 6: "Composizione 2 Etiopia". Evidenziato in verde l'uso di gas chimici asfissianti vietati dalla convenzione di Ginevra. In rosso oltre alle due manifestazioni sopra citate vi è a sinistra un'immagine tratta dal libro *Roma negata* di Igiaba Scego (2020). Il monumento evidenziato in blu è l'obelisco di Axum, la cui restituzione all'Etiopia ha affrontato un percorso lungo e travagliato. Dopo decenni di rinvii e mancanze politiche di adempimento all'obbligo decennale nei confronti dell'Etiopia, nel 2008 l'obelisco venne finalmente eretto di nuovo sul suolo etiope.



Figura 7: "Composizione 3 Etiopia". Evidenziato in verde la battaglia di Amba Aradam. La vittoria di questa battaglia, da parte dell'esercito italiano, fu ottenuta con mezzi estremamente violenti e spietati per via dell'utilizzo di bombe all'iprite e delle torture sui vinti. L'immagine che ho utilizzato come riferimento è un'illustrazione pubblicata nel marzo 1936 dal supplemento illustrato del "Corriere della Sera": *La Domenica del Corriere*. In rosso il flash mob dall'Associazione Nazionale Partigiani d'Italia ANPI (sopra) e un dettaglio del monumento dedicato a Rodolfo Graziani che venne vandalizzato e imbrattato di vernice rossa nel 2013 (sotto). In blu vi è un monumento in ricordo delle vittime africane durante l'occupazione coloniale italiana. Il monumento è situato ad Addis Abeba dentro la piazza Yerakit 12. Il massacro di Addis Abeba è avvenuto nel 19 febbraio 1937 (nominato Yerakit 12 nel calendario etiope). Questa data in Etiopia è un giorno di lutto nazionale.



Rileggere il passato



Figura 8: "Eritrea".



Figura 9: "Eritrea. Le relazioni in seguito alla Seconda guerra mondiale". Tavola composta in blu ciano visibile tramite la lente semitrasparente rossa.



Figura 10: "Eritrea. Durante il colonialismo". Tavola composta in magenta visibile tramite la lente semitrasparente di colore verde.



Figura 11: "Eritrea. I monumenti". Tavola composta in giallo primario visibile tramite la lente semitrasparente blu.



Figura 12: “Composizione 1 Eritrea”. La tavola osservabile con la lente di colore verde è focalizzata principalmente sulla discriminazione di genere in colonia e sui temi ad essa legata: il madamato e il meticcio. Le immagini evidenziate in questa fotografia nell’area centrale rappresentano scene di coloni italiani che utilizzano il possesso sessuale come strumento per esercitare il potere e convincere gli italiani a stabilirsi in colonia. Immagini come queste sono ritrovabili anche guardando le fotografie disponibili anche digitalmente dell’archivio coloniale di Modena. Un esempio al link: <https://www.memoriecoloniali.org/fondi-documentali/fondo-rino-zavatti-a-o/> consultato l’ultima volta il 24/08/2025. In basso a sinistra invece vediamo la rappresentazione di uno degli orfanotrofi a gestione religiosa che si faceva carico dei figli “meticci”. Il madamato diede origine a molte relazioni tra italiani e donne native. Alcune di queste relazioni durarono anni e in questi casi era facile che nascessero dei bambini da queste unioni. I figli nati da relazioni di etnia mista venivano chiamati “meticci”. Questi bambini spesso venivano abbandonati (soprattutto in conseguenza del rifiuto del padre di riconoscere i figli). In rosso sono evidenziati una protesta contro la statua di Indro Montanelli situata a Milano (in alto) e un soldato che combatte la guerra per l’indipendenza scoppia dopo la fine della Seconda guerra mondiale e l’annessione dell’Eritrea all’Etiopia (in basso). Il monumento evidenziato in blu rappresenta la statua di Indro Montanelli, ancora parte del *memoriescape* italiano. Un monumento pubblico che, nonostante le numerose proteste e manifestazioni che lo hanno coinvolto, è stato ogni volta riportato allo stato originario senza che venisse operato un ripensamento del suo significato per le minoranze presenti sul territorio italiano e che protestano contro la sua presenza in uno spazio pubblico.



Figura 13: "Composizione 2 Eritrea". Sono evidenziate in verde due immagini. Quella in basso rappresenta un colono italiano che tiene per un braccio una donna indigena nuda, in alto un gruppo di ascari vestiti con l'uniforme tradizionale. Gli ascari erano miliziani indigeni che combattevano al fianco dell'esercito italiano nelle colonie. Senza di essi sarebbe stato molto difficile per gli italiani muoversi nei territori e conquistarne di nuovi. Gli ascari venivano impiegati nei combattimenti contro altre potenze militari indigene. Molti di quei soldati smisero di percepire la pensione dallo Stato italiano in seguito all'indipendenza (Del Boca 1998). In rosso vediamo la protesta contro la statua di Indro Montanelli (in alto a destra) e l'immagine di alcuni soldati eritrei che festeggiano la vittoria della guerra di indipendenza condotta contro l'Etiopia (in basso a sinistra). In blu è evidenziata un manifesto del 1906 che pubblicizzava a Milano un'esposizione umana per mostrare in patria come erano organizzati i villaggi coloniali in Eritrea. Per questo genere di esibizioni venivano esposte, oltre a oggetti, piante e animali, anche le persone. Tra l'Ottocento e il Novecento gli zoo umani e la messa in mostra delle "razze" umane presero piede in Europa, specialmente nei Paesi coloniali, per mostrare la differenza dei popoli colonizzati dai colonizzatori.



Figura 14: "Composizione 3 Eritrea". Evidenziato in verde, nella parte alta del disegno, vi è il ritratto di Destà (anche chiamata Fatima), la sposa bambina eritrea che Indro Montanelli prese con sé durante la propria spedizione in Etiopia. In rosso è rappresentato lo scambio che ebbero Montanelli ed Elvira Banotti durante il programma "L'ora della verità", in cui Montanelli tentò di dipingere come "comune" l'abuso di una bambina in quanto africana e Banotti lo dissuase dal considerarlo diverso dalla pedofilia di cui sarebbe stato accusato se la bambina fosse stata occidentale. Questa intervista a Montanelli è reperibile al link: <https://www.youtube.com/watch?v=PYgSwluzYxs&t=103s> consultato in data 25/08/2025. In blu vediamo due cinema entrambi nominati "Cinema Impero". Le architetture dei due edifici sono molto simili e sono situati a Roma (nell'immagine a sinistra) e ad Asmara (a destra). Di questo caso ci parla Igiaba Scego in *Roma negata* (2020).

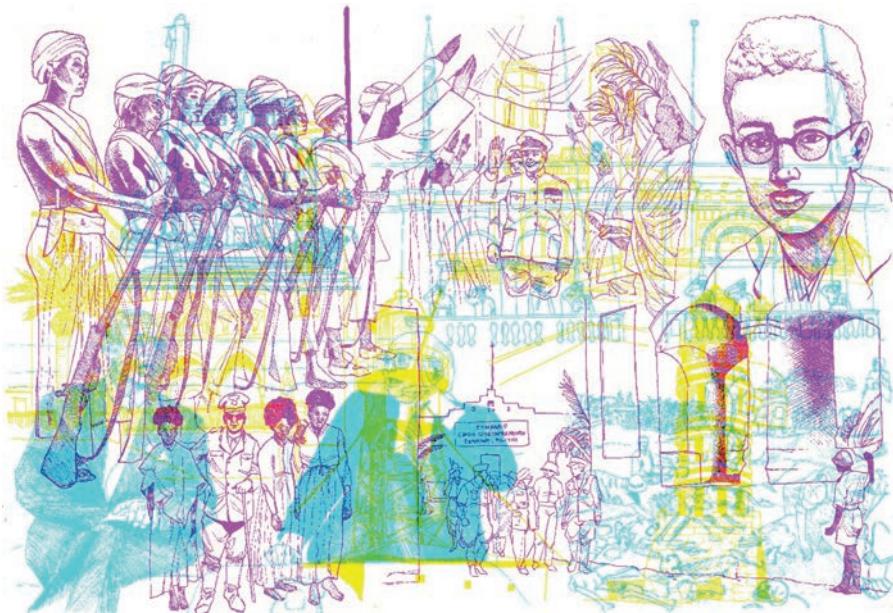


Figura 15: "Somalia".



Figura 16: "Somalia. Le relazioni in seguito alla Seconda guerra mondiale". Tavola composta in blu ciano visibile tramite la lente semitrasparente rossa.



Figura 17: "Somalia. Durante il colonialismo". Tavola composta in magenta visibile tramite la lente semitrasparente di colore verde.



Figura 18: "Somalia. I monumenti". Tavola composta in giallo primario visibile tramite la lente semitrasparente blu.



Figura 19: "Composizione 1 Somalia". Nella fotografia vediamo evidenziato in verde il governatore De Vecchis che viene salutato da una folla di somali col saluto fascista. In rosso sono rappresentati Siad Barre e Bettino Craxi. In seguito alla sconfitta italiana nella Seconda guerra mondiale, l'Italia perse tutte le colonie. L'unica che venne riaffidata all'Italia, dopo una breve parentesi di dominio britannico, fu la Somalia lo strumento del Mandato Fiduciario AFIS (1950-1960). Questo strumento era, nel caso dell'Italia, una sorta di seconda occasione per dimostrare alle Nazioni Unite di essere in grado di condurre un altro Paese (la Somalia) verso l'indipendenza e la civiltà. Al termine del Mandato Fiduciario l'Italia non era riuscita a sanare alcuni dei fondamentali problemi del Paese (economico e geografico). La Somalia potenziò l'esercito sottraendo così il capitale da investimenti potenzialmente produttivi e cominciò con un colpo di Stato militare il regime di Siad Barre. L'edificio rappresentato in blu è un esempio di come l'occupazione italiana, durante il periodo fascista, ha influenzato l'architettura della colonia somala lo si ritrova nel faro di Capo Guadafui, trasformato per aspetto in un fascio littorio (Scego 2020). Il faro venne restaurato durante il governatorato di Guido Corni e inaugurato nel 1930, come lui stesso racconta nella sua pubblicazione *La Somalia italiana* (1937).



Figura 20: "Composizione 2 Somalia". In verde il governatore della Somalia De Vecchis che viene salutato da una folla di somali col saluto fascista (in alto al centro) e una fotografia raffigurante Giorgio Marincola, anche conosciuto come "il partigiano nero" (in alto a destra). Marincola era figlio di un'unione tra un colono italiano e una donna somala che perse la vita mentre combatteva come partigiano in Italia (Costa 2023). In rosso è rappresentato Siad Barre (a sinistra) e a destra è rappresentato il momento in cui, a Mogadiscio, viene ammainata la bandiera inglese per issare quella italiana.



Figura 21: "Libia".



Figura 22: "Libia. Le relazioni in seguito alla Seconda guerra mondiale". Tavola composta in blu ciano visibile tramite la lente semitrasparente rossa.



Fugra 23: "Libia. Durante il colonialismo". Tavola composta in magenta visibile tramite la lente semitrasparente di colore verde.



Figura 24: "Libia. I monumenti". Tavola composta in giallo primario visibile tramite la lente semitrasparente blu.

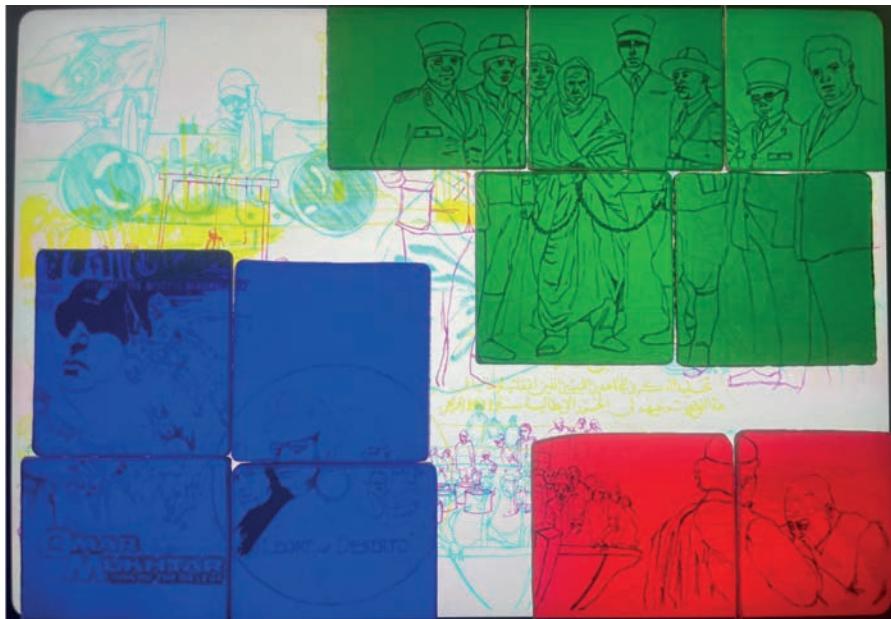


Figura 25: "Composizione 1 Libia". In verde è evidenziata la cattura del leader della resistenza libica all'occupazione coloniale italiana Omar al-Mukhtar. Quando venne catturato, l'11 settembre 1931, venne portato a Bengasi in catene per essere sottoposto a un processo-farsa il cui verdetto era già stato deciso (Volterra e Zinni 2021). La fotografia ha acquisito notorietà quando il colonnello Gheddafi si è presentato in visita ufficiale in Italia con quella fotografia appuntata sull'uniforme. Nella tavola visibile tramite la lente rossa sono visibili alcuni scambi e rapporti tra Gheddafi e Berlusconi (avvenuti tra il 2008 e il 2009). In questa fotografia in basso a destra è evidenziato uno di questi incontri. Il prodotto visivo evidenziato in blu è la copertina di un film realizzato del 1937 dal regista siriano Moustapha Akkad. Nel film Omar al-Mukhtar viene presentato come un eroe nazionale e, di conseguenza, l'amministrazione coloniale italiana incarna il nemico del racconto, la tirannia contro la quale lotta il protagonista. Il film non ha mai ottenuto il visto ministeriale per la distribuzione poiché minava l'onore dell'esercito italiano. Il film è stato trasmesso in televisione solo nel 2009 su Sky (in seguito alla visita in Italia di Gheddafi).



Figura 26: "Composizione 2 Libia". Nell'angolo in basso a destra, vediamo in verde il campo di concentramento di Coefia (fotografia di riferimento scattata nel 1937). La fotografia è tratta dal sito *work in progress* di "I campi fascisti. Dalle guerre in Africa alla repubblica di Salò". La scheda, pubblicata dal loro sito, che correda e ritrae la fotografia del campo di concentramento di Coefia da cui ho tratto l'immagine è reperibile al link: https://campifascisti.it/scheda_campo.php?id_campo=199 visitato il 25/08/2025. L'Italia operò una brutale repressione della guerriglia anticoloniale libica deportando i ribelli, ma anche la popolazione civile, all'interno di campi di concentramento (Volterra e Zinni 2021). In rosso è evidenziato il primo incontro tra Gheddafi e Berlusconi durante il quale il colonnello libico si presentò con la fotografia della cattura di Omar al-Mukhtar appuntata all'uniforme. In blu il film dal titolo *Omar Muktar. Lion of the Desert*.



Figura 27: “Composizione 3 Libia”. Evidenziato in verde, in basso a sinistra, alcuni soldati italiani che trascinano la popolazione ad essere internata. In blu (in alto a sinistra) è raffigurato il monumento di Bengasi. La fotografia da cui ho tratto l’illustrazione è stata scattata il 13 marzo 1937 durante il viaggio di Mussolini in Libia per inaugurare la litoranea libica. La fotografia, contenuta nell’Archivio Luce, è disponibile al link: <https://patrimonio.archivioluce.com/luce-web/detail/IL3000053388/12/bengasi-schieramento-reparti-coloniali-lungo-viale-che-porta-al-monumento-ai-caduti-italiani-libia-sulla-punta-della-giuliana.html> consultato in data 25/08/2025. L’evento che ritrae è lo schieramento dei reparti coloniali lungo il viale che porta al monumento ai caduti italiani in Libia.



Figura 28: “Composizione 4 Libia”. In verde vediamo un particolare della fotografia precedentemente descritta che ritrae la cattura di Omar al-Mukhtar, in rosso i due incontri tra Gheddafi e Berlusconi, in blu il monumento di Bengasi.

Recensioni

Jatin Dua, *Catturati in mare. Pirateria e protezione nell'Oceano Indiano*, Novate Milanese, Prospero Editore, 2024 [*Captured at Sea: Piracy and Protection in the Indian Ocean*, Berkeley, University of California Press, 2019]

Elena Zapponi, Università Ca' Foscari Venezia
ORCID: 0009-0007-6879-941X; elena.zapponi@unive.it

La monografia *Catturati in mare* di Jatin Dua, pubblicata in italiano da Prospero Editore nella collana “Maree” con una prefazione di Sandro Mezzadra, offre un contributo originale al panorama degli studi sul mare, sullo Stato e sul concetto di legalità. Attraverso un’etnografia multisituata, dislocata tra Africa orientale, Regno Unito, India occidentale ed Emirati Arabi, svolta a bordo di vari tipi di imbarcazioni e a terra, Jatin Dua studia il potere statale in Somalia, come piccole imbarcazioni riescano a dirottare grandi navi e come questi atti siano connessi a più ampie geografie transnazionali di commercio, legge e protezione nell’Oceano Indiano occidentale. Evoluzione di una tesi di dottorato in antropologia culturale alla Duke University, il libro, vincitore di due premi – l’*Elliott P. Skinner Book Award* conferito dall’*Association for Africanist Anthropology* e il *Monsoon Book Prize in Political Economy* 2024 – nasce da quella che Dua definisce la sua implicazione personale in storie di mobilità ed esilio. *Catturati in mare* lavora, infatti, su “l’incontro e scontro di due talassocrazie, una imperialista e una diasporica” (p. 44): muovendo da più angolazioni l’autore riflette sul concetto di cosa e chi è confine e invita a ripensare la pirateria non come devianza criminale ma in quanto azione di cittadinanza, produzione alternativa di legalità agita nei mari navigando le regole del diritto, del commercio globale e della sovranità.

Nei capitoli in cui è strutturato il libro l’autore riflette sulle specificità della pirateria somala: l’operare quasi esclusivamente secondo una logica di dirottamento e riscatto, processo che può durare da poche settimane fino ai tre anni. Il primo capitolo, “Protettori del mare: l’ascesa della pirateria marittima al largo della Somalia”, fornisce un quadro storico che apre all’analisi etnografica. Il secondo capitolo, “Ancorare i pirati: fondare un’economia della protezione”, centrato sui ruoli dei *diya*, i gruppi di parentela e le economie del *khat* (pianta a foglia verde con proprietà narcotiche), approfondisce i processi concreti attraverso i quali l’economia della pirateria è stata ancorata a forme di obbligo a terra in Somalia, Puntland e Somaliland. Il capitolo seguente, “Regolamentare l’oceano: la governance della contropirateria”, si sofferma sulle risposte navali alla pirateria somala e sui contratti di assicurazione marittima che regolano la



navigazione globale nell'Oceano Indiano occidentale. Il capitolo quarto, "Mercati della negoziazione: la creazione di un riscatto", nato dalla ricerca svolta tra la Somalia costiera, gli uffici dei negoziatori, gli armatori e le famiglie degli ostaggi, esplora la produzione del riscatto nei suoi risvolti di profitto, perdita e fallimento. L'ultimo capitolo, "Cattività in mare: i pirati sui *dhow*", fondato su interviste con ex ostaggi e dirottatori, riflette su nozioni diffuse e pratiche della cattività contrapponendo le narrazioni degli equipaggi dei *dhow* dirottati a quelle più note degli ostaggi occidentali.

Attraverso questi itinerari Dua mostra come il pagamento di un riscatto richieda parti disposte a negoziare, strutture di scambio e negoziazioni di accordi tra i vari attori coinvolti così come infrastrutture di comunicazione e mobilità che rendano possibili trattative e pagamenti. Questi vari aspetti sono analizzati muovendo dalle narrazioni del dirottamento della nave *MV Golden Nori*, nell'ottobre 2007, individuato come momento di svolta prima del quale la pirateria al largo della Somalia era un affare sporadico e locale, in cui gli equipaggi di barche da pesca e dei *dhow* erano i principali attori delle catture.

La cattura della *Nori* e i casi etnografici che attraversano e fondano il libro pongono la prospettiva di un "antropologia della protezione". La tesi di Jatin Dua è che prima, durante e dopo un dirottamento, ognuno degli attori coinvolti protegga i propri investimenti, interessi e vite. Queste molteplici forme di protezione mettono in discussione le distinzioni empiriche e analitiche tra pirateria e contro-pirateria, mondi – nota Dua – percepiti nell'immaginario collettivo come distinti e diametralmente opposti: da un lato, un gruppo disorganizzato di "disperati provenienti da una terra disfunzionale" (p. 32), dall'altro, il levitano globale dell'industria navale e le forze militari di diverse potenze mondiali. *Catturati in mare* riflette sull'artificialità di una simile opposizione, su capitalismo e globalizzazione e sulle connessioni tra terra e mare attraverso un'etnografia multisituata, scandita dalle diverse rotte che hanno portato Dua a elaborare un'antropologia della protezione: dal lavoro come analista del rischio per una società di sottoscrizione assicurativa a Londra, quartier generale del commercio marittimo globale, al fare pratica su un *dhow* e a imparare a masticare il *khat* passando per l'osservazione delle contrattazioni nel *sugaa* (mercato) nelle città portuali della Somalia settentrionale. Tra le tante etnografie riflesive attraverso cui è organizzato il libro se ne vuole segnalare qui una, che produce uno stacco nel paesaggio androcentrico della pirateria: quella dell'incontro con Aysha (pp. 118-121), "piratessa" di terra, grossista di *khat*, noto in Somalia come il *ubax jannada* ("fiore del paradiso") che trasforma il paesaggio sensoriale delle città del Corno e dell'Africa orientale (p. 117). Le pagine dedicate all'interazione con questa donna, che dichiara di voler diventare una *tycoon* del *khat* e che mette Jatin Dua alle strette, rimbalzandogli la domanda di fondo



del libro, “chi è il pirata?”, costituiscono un passaggio esemplare del tono analitico e della sensibilità etnografica di questo bel libro, benvenuto nel panorama degli studi critici sull’invenzione della figura romantica o criminale dell’*hostis humani generis*. Oltre il radicalismo marittimo, l’antropologia della protezione proposta da *Catturati in mare* offre una prospettiva innovativa per comprendere forme contemporanee di cattura, intrecci tra ospitalità e ostilità e una geografia normativa plurale.

Francesco Visentin, *Geografie d'acqua: paesaggi ibridi*, Venezia, Marsilio Editori, 2024.

Rita Vianello, Università degli Studi di Bergamo
ORCID: 0000-0001-5369-602X; rita.vianello@unibg.it

Nel 2024 per i tipi di Marsilio è uscito il libro di Francesco Visentin, *Geografie d'acqua: paesaggi ibridi*. Questa nuova pubblicazione, ricca, stratificata e densa, riprende in parte le argomentazioni e le tematiche care all'autore, eccentrico geografo umano con la propensione all'approccio etnografico, sviluppandole alla luce delle più recenti teorie ed esplorazioni di ricerca. L'autore ci accompagna in un originale viaggio, in senso letterale e figurato, lungo i corpi idrici utilizzando molti casi studio presi dalle discipline antropologiche e geografiche, in Europa e nel mondo, focalizzando l'attenzione sulle acque della Pianura padana-veneta. È in tal modo che si sviluppa un'attenta riflessione interdisciplinare su cosa sia oggi un paesaggio fluviale e cosa significhi per gli abitanti vivere a contatto con questi particolari ambienti umidi.

La Pianura Padana si presenta come un complesso ambiente geo-culturale, fatto di paesaggi fortemente antropizzati in cui gli spazi verdi non legati all'agricoltura intensiva sono sempre più rari. Eppure, all'interno di questi paesaggi dove anche la natura è antropogenica, sopravvive, dimenticato dai più, un esteso reticolto di corsi d'acqua che ha influenzato fortemente gli stili di vita degli abitanti portando allo sviluppo di peculiari culture locali: dal maestoso fiume Po ad altri corsi d'acqua che non rientrano nel suo bacino come il Brenta, il Piave e il Cormor, scelti come casi studio privilegiati dall'autore; dalle risorgive e fontanili alle acque di falda, fino ai delta. Oggigiorno siamo abituati all'immagine di una Pianura che è identificata con le ampie aree cementificate contestate tra gli spazi urbani e la piccola e media industria, attraversata da quella che è a tutt'oggi la più trafficata arteria autostradale d'Italia, l'autostrada A4 che collega Venezia e Milano, soffocata dall'inquinamento, patria di abitanti indaffarati e terra di transito di turisti frettolosi diretti alle principali città d'arte. Eppure, se ci si sofferma ad osservare attentamente è ancora possibile trovare le tracce, sempre più sparute, di un riuscito connubio tra uomo e ambienti umidi.

Di questo quadro intenso e denso, nel senso attribuito da Geertz al temine, Visentin dipinge le forme e i colori assieme alle emozioni, alle percezioni e alle conoscenze ecologico-ambientali di chi è nato ed ha trascorso la vita sulle sponde di un fiume. L'autore sovrappone con interessanti risultati metodologici il ruolo di geografo con quello di esploratore (una figura ormai romantica e dimenticata) e di ricercatore etnografo. Partendo da un'esplorazione interdisci-



plinare dei più recenti e rilevanti approcci teorici agli studi sull'acqua, l'autore ci prende per mano e ci accompagna ad esplorare le diversità e le molteplicità dei diversi posizionamenti rendendo il libro un'esperienza didattica. Lo fa utilizzando le tecniche dell'auto-etnografia e condividendo con noi la narrazione delle lunghe camminate alla scoperta dei fiumi, accompagnato da uno zaino e una carta geografica. Un'esplorazione che non si limita all'aspetto geografico, ma che impiegando metodologie prese dall'antropologia scandaglia la vita e gli aspetti culturali delle genti dei paesi che sorgono sulle sponde dei numerosi corsi d'acqua incontrati lungo i suoi cammini. Come sottolineato dall'autore, adottare metodi cari all'etnografia ha permesso "di raffinare non solo le mere esperienze di ricerca empirica, ma anche di affrontare più mature riflessioni teoriche da cui poter avviare un approfondito studio della cultura umana, delle opacità paesaggistiche e delle complessità che caratterizzano le strette interdipendenze leggibili all'interno di una qualunque geografia d'acqua" (p. 136). Da questo contatto ravvicinato, fatto di osservazione partecipante, conversazioni serali all'osteria e offerte di ospitalità per piantare la tenda, emergono le gioie e i malesseri, le difficoltà e l'amore per i luoghi, così come le sfide e le contraddizioni che caratterizzano oggigiorno la vita della gente dei fiumi. Nel libro, infatti, si narra di fiumi esplorati nel corso di settimane di camminate, sotto il sole e sotto la pioggia, ma anche di incontri con le persone, dando così voce alle loro testimonianze, alle loro osservazioni, ai loro ricordi. È questo un grande valore aggiunto al volume di Francesco Visentin, nel quale si delineano in tal modo tanti microcosmi dimenticati ma, antropologicamente parlando, assolutamente rilevanti. Tale approccio è uno dei punti di forza del saggio che – citando autori come Veronica Strang, Franz Krause e Tim Ingold – si presenta in tal modo trasversale alle aree disciplinari per giungere a una dimensione che gli consente di disegnare nuovi schemi di ricerca.

Si tratta di un libro che ci guida lungo inediti contesti fluviali facendoci di volta in volta soffermare su quegli aspetti del paesaggio che troppo spesso si danno per scontati, paesaggi su cui lo sguardo quotidiano si posa frettolosamente, spazi ibridi che l'abitudine ci porta a non percepire più nella loro dimensione di eccezionalità. Ciò su cui il libro pone l'accento è proprio l'unicità e la molteplicità che si celano entro stili di vita e paesaggi considerati in genere banali. Paesaggi liminali fatti di intrecci indissolubili tra le peculiarità geografiche e gli adattamenti che gli abitanti dei contesti fluviali hanno appreso nel tempo e che hanno consentito lo sviluppo di culture in grado di convivere con il fiume, con i suoi ritmi altalenanti basati sul clima e sulle stagioni, fatti di periodi di piene e di siccità. Ma il fiume rappresenta allo stesso tempo una risorsa irrinunciabile nell'irrigazione dei campi, fonte di risorse alimentari provenienti dalla pratica della pesca e della caccia. Aspetti che si possono cogliere solo grazie



alla frequentazione dei luoghi e dei loro abitanti con un approccio lento, *slow* – come va di moda dire oggi –, proprio come il camminare dell'autore lungo i corsi d'acqua tracciando sentieri spesso inesplorati. Camminate esplorative che sono il filo conduttore del testo e che si trasformano in un'esperienza pratica di didattica antropologica. In questo modo il testo ci porta a concentrare l'attenzione – a “setacciare”, come direbbero Krause e Strang – sull'idea di acqua come elemento complementare al nostro agire, come un elemento non separato da noi ed estraneo. Il testo propone di uscire dal recinto dualistico di sicurezza/disponibilità, dalla dimensione urlata dai media spesso attenti solo agli aspetti eccezionali e più devastanti legati all'acqua per ricercare “nuovi approcci relazionali” delle geografie d'acqua.

Il libro è strutturato in tre ampi capitoli che riflettono le tre anime che convivono nel suo autore: il ricercatore, l'esploratore del *more-than-human*, il geo-antropologo.

Entrando nel dettaglio della struttura del testo, il primo capitolo, “Orientarsi nell'Acquacene: teorie e pratiche”, è dedicato all'analisi del concetto di Acquacene, definizione coniata dal geografo Stephen Daniels. Con un approccio preso a prestito dall'antropologia, l'acqua e i fiumi vengono presentati come elementi dotati di una propria *agency* ed esplorati con le modalità di analisi multi-naturalistiche suggerite da Viveiros de Castro.

Da questo approccio interdisciplinare prende avvio la ricognizione delle più recenti teorie geografico-antropologiche applicate agli studi sull'acqua, illustrate in maniera dettagliata e approfondita. Concetti apparentemente complessi, come il già citato Acquacene, quello olistico di *Wetness* sviluppato da Dilip da Cunha e Anuradha Mathur, le interazioni tra gli spazi aquatici che connettono, e non separano, le isole vengono interpretati come spazi sociali degli “assemblaggi acquapelagici”, come teorizzati da Philip Hayward. E poi l'idrofilia, cioè l'attrazione umana per l'acqua e agli ambienti aquatici, il punto di osservazione rovesciato dell'*hydro-perspectivism* di Krause e molto altro, ci vengono spiegati approfonditamente in modo da accompagnare il lettore oltre il pensiero antropocentrico occidentale. L'umano non è più il centro dell'universo e l'acqua e i fiumi non sono soggetti passivi, privi di importanza, ma l'esempio di una natura che inizia a emergere come soggetto giuridico. Similmente alla visione Maori del fiume Whanganui a cui il governo della Nuova Zelanda ha riconosciuto nel 2017 il carattere di entità vivente, uno dei molti casi studio esaminati, il testo ci invita ad aprirci verso una nuova percezione più inclusiva e idro-centrica.

Nella seconda parte del libro, il capitolo “La costruzione della fluvialità: separare terra e acqua” prende spunto dal sogno e dalla pretesa umana di poter controllare i flussi e i ritmi dell'acqua, creando spazi rigidamente separati de-



dicati ad essa e altri riservati alla terra. È in questo capitolo che forse emerge con maggiore forza il felice incontro della geografia umana con l'antropologia ambientale applicata. Grazie al tentativo di superare costruzioni binarie come quelle di natura/cultura, terra/acqua, scienza/società, l'autore evidenzia come l'attuale crisi ambientale sia in realtà una crisi culturale e sociale iniziata molti decenni fa con l'artificializzazione dei flussi dell'acqua, la loro domesticazione, il ricorso sempre maggiore a forme di ingegneria idraulica, la negazione degli aspetti di unicità degli ambienti umidi, la visione dell'acqua come di un qualcosa di separato da noi e non parte di un ecosistema più ampio e inclusivo. Si tratta di una interpretazione fortemente influenzata dai lavori di Krause utilizzati per analizzare i processi che hanno portato all'affermazione della visione "terracentrica" dell'acqua: un elemento osservato da un punto di vista terrestre e vissuto come una risorsa da usare a proprio piacimento in quanto considerata infinita, salvo poi disperarsi quando viene a mancare. Nella Pianura Padana la negazione della dimensione aquatica ha coinvolto anche le memorie e i saperi esperti locali, evidenziando il difficile rapporto tra acqua e società dei nostri tempi. Nel delineare tutto ciò l'autore ricorre alle testimonianze raccolte sul campo riportando brani delle interviste svolte, come ad esempio quella di uno degli ultimi "barcari" (trasportatori su imbarcazioni fluviali) dei grandi fiumi della Pianura Padana, Riccardo Cappellozza. Nel mentre, il riferimento alla sempre più intensa antropizzazione si trasforma in un grido d'allarme sulla presunta illusione umana di controllo sull'acqua e sulle condizioni attuali dei fiumi, ormai imbrigliati tra stretti argini, inquinati, sottomessi alla dimensione terrestre e relegati a territori sempre più estranei agli umani.

Il terzo e ultimo capitolo, intitolato "Inseguendo i fiumi: coordinate in movimento", presenta affascinanti esempi pratici della particolare metodologia che sta alla base delle ricerche dell'autore, un mix tra osservazione partecipante ed esplorazione che porta a vivere in prima persona i fatti indagati proprio come afferma Jared Diamond. Riservando grande attenzione agli aspetti socioculturali, il che richiama la tradizione etnografica più classica, Visentin argomenta difatti i metodi d'indagine utilizzati in connessione all'analisi. A partire dagli aspetti minuti raccolti nei tre casi studio presentati, l'autore esplora esempi pratici dei paesaggi della Pianura padano-veneta letti e interpretati come un ibrido paesaggistico composto da un grande assemblaggio tecnico dove la natura è ormai indistinguibile dalla dimensione antropica, entrambi ormai stretti in un intreccio indissolubile. Paesaggi che si rivelano essere il risultato di un complesso intreccio di adattamenti umani, geografia, natura e cultura e che per questo l'autore definisce "geo-culturali". Nello scorrere del capitolo, i territori fluviali geo-culturali sono interpretati e analizzati come dei veri e propri "labor-



ratori concettuali e politici”, e dunque dei territori di conflittualità dove si confrontano allo stesso tempo cambiamenti climatici, sociali e culturali. L’acqua stessa diventa la lente attraverso cui interpretare la policronicità, l’instabilità e i conflitti che pervadono i territori e le vite degli abitanti alla ricerca di un efficace equilibrio tra interventi idraulici e aspetti culturali. Degli assemblaggi continui e successivi che, prendendo spunto dagli studi di Donna Haraway, l’autore interpreta come perfetti esempi di elementi *cyborg more-than-human* in cui l’antropologia può trovare una propria applicazione contribuendo alla ricerca di possibili risposte alle sfide della contemporaneità, tra le quali si collocano di diritto le nuove dimensioni assunte dai paesaggi geo-culturali che stanno emergendo dalla sovrapposizione e fusione di elementi geografici, culturali e tecnologici.

Il libro si chiude con la sezione “Epilogo: immaginando l’Acquacene”, che costruisce una cornice di senso compiuto con l’Introduzione d’apertura in cui già si sono introdotti i *Water Studies*. L’Epilogo chiude la cornice delineata fin dalle prime pagine aprendo all’esigenza di sviluppare maggiormente in Italia una letteratura inter e multidisciplinare sui corpi idrici e i territori anfibi, così come richiede la complessità della tematica esaminata. Una tematica che va affrontata anche con la frequentazione fisica dei territori e delle persone che li abitano, con una ricerca fatta anche con e tra i corpi. Solo in questo modo, spiega l’autore, ci possiamo porre nelle condizioni di poter a nostra volta osservare la terra dall’acqua.

La sospensione del senso del tempo che pervade il volume *Geografie d’acqua* introduce in questo modo scenari futuri: gli spazi ibridi costruiti nel corso del tempo, in cui specie eterogenee provano a convivere, non sono di per sé il problema, ma è fondamentale riflettere su che tipo di entità sono oggi i fiumi, e in secondo luogo, e di conseguenza, su quale rapporto abbiamo noi con l’acqua. È un tema di giustizia ambientale connesso al cambiamento climatico, perché secondo l’autore

l’acqua è l’agente più potente del sistema climatico, il cui cambiamento è più rapido di quel che pensavamo, e le cui ripercussioni sulla sua distribuzione spazio-temporale ci costringono a pensare al fatto che abbiamo bisogno di utilizzare e intercettare le parole giuste che scorrono con essa. Perché non tutte sono adatte, e se sceglieremo di ascoltare quelle sbagliate scoraggiamo le persone a partecipare e ad assumere dei comportamenti nuovi nei confronti dell’acqua. Abbiamo, in sintesi, sempre più bisogno di cambiare le parole per descrivere, pensare e immaginare il futuro dell’Acquacene (p. 191).

Per i numerosi motivi fin qui elencati credo che l’applicabilità di conoscenza di questo testo possa offrire ampie opportunità di approfondimento per tut-



ti coloro che, studiosi e grande pubblico, desiderano impegnarsi su contesti "ibridi". Contesti di cui tener conto non solo qualora leggiamo sui quotidiani delle sempre più frequenti allerte per rischio idraulico o idrogeologico, troppo spesso provocate dalle errate gestioni umane dei fiumi.

Dionigi Albera, *Lampedusa. Una storia mediterranea*, Roma, Carocci, 2025 [*Lampedusa. Une histoire méditerranéenne*, Paris, Seuil, 2023].

Francesco Vietti, Università di Torino
ORCID: 0000-0002-5603-3392; francesco.vietti@unito.it

Il dramma delle guerre sempre più violente che sconvolgono il mondo contemporaneo è riuscito a far passare in secondo piano persino la tragedia che ha segnato in modo continuativo le cronache recenti del Mediterraneo: le morti in mare delle persone migranti. Prima che il prossimo naufragio torni a riempire per qualche giorno le pagine dei giornali, diventa sempre più prezioso coltivare una memoria critica del nostro presente, cercando di non dimenticare, come cittadine/i e anche come ricercatrici e ricercatori, le questioni che passano d'attualità a causa di altre gravi emergenze.

Particolarmente preziosa è, per questa ragione, la pubblicazione in italiano di *Lampedusa. Una storia mediterranea* di Dionigi Albera, libro già uscito in prima edizione francese (Seuil, 2023) e che certamente non mancherà di essere presto tradotto in altre lingue. Si tratta infatti di un libro importante, di cui non si può che auspicare la massima circolazione in accademia e nel dibattito pubblico italiano ed europeo.

Dionigi Albera è, del resto, ben noto come una delle figure che più hanno contribuito negli ultimi decenni al rinnovamento dell'antropologia del Mediterraneo, attraverso l'articolato lavoro di ricerca sviluppato insieme alle colleghi e ai colleghi della *Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme* dell'Università di Aix-en-Provence e Marsiglia. È stato proprio l'interesse maturato in questo contesto per i "luoghi sacri condivisi" ad aver condotto Albera a interessarsi a quello "scoglio" di pochi chilometri quadrati piantato nel cuore del Mediterraneo, cui ha deciso infine di dedicare un'indagine approfondita e autonoma.

Mi si consenta un ricordo personale e un piccolo "dietro le quinte" rispetto a quanto si può leggere nelle oltre 200 pagine del libro. Pagine dense di storie e di umanità. Ricordo dunque di aver avuto il piacere di trascorrere un breve periodo a Lampedusa insieme all'autore del libro, nel 2021, in occasione di una *summer school* con studenti italiani e di diversi altri Paesi interessati al nesso tra migrazioni, turismo e patrimonio nel Mediterraneo. Sono rimasto colpito in quei giorni dall'attenzione e dalla sensibilità con cui Albera costruiva alcuni tasselli della sua ricerca, intessendo relazioni di condivisione e confronto con diverse voci che si levano dalla comunità di Lampedusa: ad esempio quella del



Forum Lampedusa Solidale, la rete isolana di chi più attivamente offre supporto alle persone migranti che sbarcano sull'isola; o quella dell'Archivio Storico di Lampedusa, l'associazione che si impegna in un eccezionale lavoro di documentazione e disseminazione della storia dell'isola.

Sì, perché quella lampedusana non è una collettività silente, anche se molto spesso ridotta a contorno delle narrazioni imposte all'isola. Il punto di vista e l'impegno dei lampedusani emergono invece chiaramente nella cornice etnografica dell'*Ouverture* ("L'isola-mondo") e del *Finale* ("Il teatro della frontiera"), che inquadrono gli otto capitoli di taglio storico che costituiscono l'ossatura di *Lampedusa*. Volume che, certo non per caso, il suo autore ha scelto poi di "restituire" alla comunità isolana dialogando con gli abitanti in una presentazione ospitata proprio dall'Archivio Storico. Una scelta che mi sembra significativo rimarcare su una rivista come *Antropologia Pubblica*.

Lampedusa: un nome familiare a tutti. Da decenni, ormai, questa minuscola isola smarrita in mezzo al Mediterraneo – da qualche parte tra la Sicilia, la Libia e la Tunisia – riassume la tragedia delle migrazioni contemporanee [...]. Lampedusa: tutti la conoscono, ma solo da lontano e in modo superficiale. L'isola sembra sorgere d'un tratto da un passato caliginoso. Si direbbe quasi che emerga dalle onde solo quando i riflettori della cronaca hanno cominciato a illuminarla. Eppure c'è stata una Lampedusa prima di Lampedusa, per così dire (p. 11).

Così inizia il libro. Albera ha ragione: come accennato in apertura, il rischio è di intravedere l'isola solo per il breve attimo in cui è illuminata dall'interesse politico e mediatico. Prima e dopo, a riflettori spenti, l'isola scompare. E spariscono così anche il suo passato e il suo futuro, in quello schiacciamento su un limitatissimo (e dunque per lo più incomprendibile) presente che sembra caratterizzare *tout court* il nostro modo odierno di conoscere e fraintendere la realtà che ci circonda.

La navigazione che ci propone Albera è ben diversa. Si parte dalle prime testimonianze medievali, da cui già traspare come Lampedusa, nonostante i lunghi periodi in cui fu isola deserta, o quasi del tutto disabitata, avesse una sua riconosciuta centralità come luogo di transito e scalo in quel cruciale tratto di mare che si estende tra le coste della Sicilia e quelle dell'Africa del Nord (Capitolo 1). Un luogo di frontiera, segnato da incontri e scontri, cantato persino da Ludovico Ariosto nel suo *Orlando Furioso*.

È in effetti questa imprevedibile fonte letteraria a lasciarci a distanza di secoli la più chiara testimonianza di quanto la marginalità e l'isolamento di Lampedusa siano solo un modo parziale di raccontare la sua storia; un altro modo possibile di guardare la mappa del Mediterraneo è invece riconoscere la ri-



levanza di quel variegato arcipelago di isole cui Lampedusa appartiene, uno snodo di scambi e relazioni, movimentato dalla continua circolazione di persone, racconti e idee (Capitolo 2).

Tra gli esempi più significativi di queste connessioni materiali e simboliche Albera individua le vicende legate al culto della Madonna di Porto Salvo, cui sono dedicati i tre capitoli centrali del volume (Capitolo 3, 4 e 5). La storia della Vergine di Lampedusa ha origine negli anfratti della costa meridionale dell'isola, e in particolare nell'insenatura che oggi si chiama Cala Madonna. Qui, in una grotta ben protetta dalle intemperie, è documentata la presenza almeno sin dal XVI secolo di un luogo sacro sia ai cristiani che ai musulmani. Uno spazio condiviso dove le ostilità sono sospese, così da farne un porto sicuro per chiunque vi cerchi riparo. A far da ponte, la figura di Maria, attorno a cui si condensano storie miracolose e viaggi meravigliosi: come quello di Andrea Anfosso, schiavo che a Lampedusa si libera delle sue catene e, facendo vela con un'immagine sacra della Madonna, riesce a tornare sano e salve nella natia Liguria, dove fa edificare un santuario dedicato alla Nostra Signora di Lampedusa, tuttora esistente a Castellaro, nel Ponente ligure. La forza evocativa della Vergine lampedusana come liberatrice e protettrice degli schiavi arriverà del resto ancor più lontano del Mediterraneo, attraversando l'Atlantico e giungendo sino in Brasile: la *Nossa Senhora da Lampadosa* riemerge così anche a Rio de Janeiro per designare una confraternita di ex schiavi africani.

Come scrive Albera, del resto, tra il XVI e il XVII secolo “la fama di Lampedusa si propaga attraverso mille cammini. Il suo nome viaggia” (p. 115). Non solo all'interno del mondo clericale, ma anche e soprattutto in quello filosofico, e specificamente illuminista. È Denis Diderot, il padre della celeberrima *Encyclopédie*, a celebrare in un suo scritto del 1757 Lampedusa come un'isola dell'Utopia, dove sarebbe possibile fondare una comunità perfettamente felice e tollerante, affidando un ruolo centrale nella vita sociale ed educativa all'arte del teatro (Capitolo 6).

La fama di Lampedusa e la sua aura mitica nell'immaginario intellettuale e letterario europeo viene poi gradualmente a intrecciarsi con la storia ben più prosaica che, tra XVIII e XIX secolo, ne fa l'oggetto di compravendite tra famiglie nobiliari e di appetiti militari che se ne vogliono assicurare il controllo per ragioni strategiche. È questa l'epoca delle alterne fortune dei Tomasi di Lampedusa, la famiglia siciliana ben nota per essere protagonista del romanzo *Il Gattopardo*, e dell'alternarsi di volta in volta come protettori dell'isola di maltesi, spagnoli, francesi e inglesi. Fin tanto che si arriverà alla definitiva colonizzazione da parte dei Borboni: lo sbarco sull'isola da parte del tenente Bernardo Sanvisente, nel settembre del 1843, a bordo di tre battelli che trasportavano circa centoventi persone tra coloni, soldati e amministratori segna l'inizio della storia dell'at-

tuale comunità lampedusana. Una storia complessa, in cui Lampedusa diventa l'avamposto più meridionale d'Italia, passa attraverso ai bombardamenti della Seconda guerra mondiale, viene per lunghi tratti dimenticata da chi governa a Roma, resiste con difficoltà allo spopolamento dovuto all'emigrazione ed è costretta a riconvertire più volte la sua economia – dall'agricoltura alla pesca delle spugne e a quella d'alto mare, sino all'avvento del turismo (Capitoli 7 e 8). In questo difficile percorso che si snoda per tutto il XX secolo e che ci porta sino all'oggi, Lampedusa viene “scoperta” anche dall'antropologia, a partire dalle pionieristiche ricerche condotte da Matilde Callari Galli e Gualtiero Harrison, che attorno al 1970 documentano le trasformazioni indotte nella comunità isolana dall'arrivo della scuola e della televisione (p. 175).

Terminata la lettura di *Lampedusa. Una storia mediterranea* viene voglia di continuare la navigazione. Ed è un altro merito di questo bel libro. In che direzione, dunque, proseguire? Facendomi ispirare da titolo e sottotitolo del volume di Albera, suggerisco qui due possibilità.

Da un lato, si può proseguire l'approfondimento dell'ormai ricca letteratura, antropologica e non solo, dedicata specificamente a Lampedusa come luogo cruciale delle migrazioni contemporanee nel Mediterraneo. Penso ad esempio al lavoro di Paolo Cuttitta che, riprendendo il concetto proposto da Nicholas de Genova, ne *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera* (Mimesis 2012) è stato tra i primi ad analizzare le pratiche di confine sull'isola. Oppure, nell'ottica di un'antropologia pubblica, penso a *L'isola del non ritorno. Voci da Lampedusa*, in cui Marco Aime si confronta con il punto di vista dei lampedusani e degli operatori umanitari (Bollati Boringhieri 2018). O, ancora, alla questione del trattamento e del disciplinamento dei corpi dei migranti durante gli interventi di salvataggio in mare, nelle fasi di sbarco e poi durante il trattenimento nell'*hotspot*: un tema che, nel quadro dell'antropologia medica, è stato sviluppato a partire dalle prime ricerche di Gianluca Gatta sino al recente volume di Lorenzo Alunni *Le cicatrici di Ulisse. Corpi e frontiere nel Mediterraneo* (Meltemi 2025).

Dall'altro lato, si può invece seguire un filone di letture che esplorano l'intreccio di mobilità, scambi, connessioni e giochi di specchi tra le sponde del Mediterraneo. In questo caso, si può tornare a lavori ormai classici, come il *Breviario Mediterraneo* di Predrag Matvejević (Garzanti 1991) e *Il grande mare* di David Abulafia (Mondadori 2011). Oppure cogliere l'occasione per riflettere sulle somiglianze e differenze tra la scrittura etnografica e quella del reportage giornalistico: in questo caso può essere interessante immergersi in *Mare aperto. Storia umana del Mediterraneo centrale*, il volume del giornalista Luca Miculin recentemente pubblicato da Einaudi (2025). Oppure, ancora, mettersi in viaggio per Marsiglia e visitare il *Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée*. Nelle



sale del MUCEM, l'approccio di Fernand Braudel alla storia del Mediterraneo si concretizza in percorsi espositivi tra mappe, testimonianze, collezioni etnografiche e opere d'arte contemporanea. Se fino a qualche tempo fa l'esposizione permanente si intitolava *Connectivités*, ora è stata da poco rinnovata e ribattezzata *Méditerranées*, evocando l'idea tipicamente antropologica di un mare plurale, in cui si intrecciano una pluralità di storie, interpretazioni e punti di vista.

Bibliografia

Abulafia, D.

2011 *Il grande mare*, Mondadori, Milano.

Aime, M.

2018 *L'isola del non ritorno. Voci da Lampedusa*, Bollati Boringhieri, Torino.

Alunni, L.

2025 *Le cicatrici di Ulisse. Corpi e frontiere nel Mediterraneo*, Meltemi, Milano.

Cuttitta, P.

2012 *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Mimesis, Milano.

Matvejević, P.

1991 *Breviario Mediterraneo*, Garzanti, Milano.

Miculin, L.

2025 *Mare aperto. Storia umana del Mediterraneo centrale*, Einaudi, Torino.

