

ANUAC

JOURNAL OF THE ITALIAN SOCIETY OF CULTURAL ANTHROPOLOGY

EDITORIAL

F. M. ZERILLI, *Un atto d'amore per l'Open Access.*

MANIFESTO: UN ATTO D'AMORE: MANIFESTO OPEN ACCESS PER LA LIBERTÀ, L'INTEGRITÀ E LA CREATIVITÀ NELLE SCIENZE UMANE E NELLE SCIENZE SOCIALI INTERPRETATIVE

A. E. PIA, S. BATTERBURY, A. JONIAK-LÜTHI, M. LAFLAMME, G. WIELANDER, F. M. ZERILLI, S.-M. NOLAS, J. SCHUBERT, N. LOUBERE, I. FRANCESCHINI, C. WALSH, A. MORA, C. VARVANTAKIS.

ARTICLES

M. FUSASCHI, *Trouble dans le gukuna rwandais: Fémoctratie, féminismes et anthropologie critique*; D. COPERTINO, *La specificità tunisina: Egemonia politica e habitus dell'impegno nell'Islam pubblico contemporaneo*; R. C. ZANINI, *"È importante essere bravo": Riflessioni antropologiche su dinamiche linguistiche e accoglienza*; G. DECARLI, *Positive ideologies ain't enough! (Dis)junctions and paradoxes in minority language protection.*

ESSAYS

P. G. SOLINAS, *Beyond the fingerprints: From biometric to genetics.*

COMMENTARIES AND REPLIES

P. P. VIAZZO, *A scuola dall'antropologo: Rileggere Il formaggio e i vermi di Carlo Ginzburg, quarant'anni dopo. Con una postilla di Carlo Ginzburg.*

REVIEW ARTICLES

D. BASILE, *Quel sentiero che nasce camminando: Un'antropologia per un altro mondo possibile*; C. CAPELLO, *On the middle class: Auto-anthropology and social class.*

BOOK REVIEWS

F. VICINI, Francesco Bachis, *Sull'orlo del pregiudizio: Razzismo e islamofobia in una prospettiva antropologica*, Cagliari, Aipsa Edizioni, 2018, pp. 174; R. C. ZANINI, Caterina Di Pasquale, *Antropologia della memoria: Il ricordo come fatto culturale*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 257; J. TERRENAS, Francisco Martínez, ed, *Politics of recuperation: Repair and recovery in post-crisis Portugal*, London and New York, Bloomsbury, 2020, pp. 256; G. PIZZA, Berardino Palumbo, *Piegare i santi: Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020, pp. 176; A. MARCHI, Giovanni Pizza, *L'antropologia di Gramsci: Corpo, natura, mutazione*, Roma, Carocci, 2020, pp. 182; G. PIZZA, Giuseppe Profeta, *L'acqua e il vaso nella vascolarità universale*, Ortona, Menabò, 2020, pp. 116; M. SALTALIPPI, Ivan Severi, *Quick and dirty: Antropologia pubblica, applicata e professionale*, Firenze, editpress, 2019, pp. 308.

This work is licensed under the Creative Commons

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020.

ISSN: 2239-625X



ANUAC

Journal of the Italian Society of Cultural Anthropology

Editor-in-Chief

Filippo M. Zerilli, Università di Cagliari

Managing Editor

Francesco Bachis, Università di Cagliari

Book Review Editor

Antonio M. Pusceddu, CRIA/ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Associate Editors

Patrícia Alves de Matos, CRIA/ISCTE, Instituto Universitário de Lisboa

Domenico Branca, Austrian Academy of Sciences, Innsbruck

Alessandro Deiana, Università di Cagliari

Alexander Koensler, Università di Perugia

Filippo Lenzi Grillini, Università di Siena

Daniele Parbuono, Università di Perugia

Valeria Ribeiro Corossacz, Università di Modena e Reggio Emilia

Georgeta Stoica, Université de la Réunion, CUFR Mayotte

Felice Tiragallo, Università di Cagliari

Editorial Assistants

Gaspere Messana, Università di Cagliari, Italia

Elisa Serra, Università di Cagliari, Italia

Site Administrators

Sandra Astrella, Università di Cagliari, Direzione servizi bibliotecari

Editorial Board

Università degli studi di Cagliari

Via Sant'Ignazio da Laconi, 78, 09123 Cagliari CA

<https://ojs.unica.it/index.php/anuac/>

ISSN: 2239-625X

Advisory Editorial Board

Dionigi Albera, CNRS/Aix Marseille Université; Giorgio Blundo, EHESS, Marseille; Ralph Bolton, Emerito, Pomona College, Claremont; Massimo Borlandi, Università di Torino; Vincenzo Cannada Bartoli, Ricercatore indipendente, Roma; Antonino Colajanni, Università di Roma "La Sapienza"; Tatiana Cossu, Università di Cagliari; Carole M. Counihan, Emerita, Millersville University; Armando Cutolo, Università di Siena; Dimitris Dalakoglou, VU University of Amsterdam; Francesca Declich, Università di Urbino; Benoît de L'Estoile, CNRS/Ecole Normale Supérieure, Paris; Ivaylo Ditchchev, University of Sofia; Ger Duijzings, University of Regensburg; Luisa Faldini, Anuac Past Editor 2012-2014, Università di Genova; Michela Fusaschi, Università di Roma Tre; Krista Harper, University of Massachusetts, Amherst; Tracey Heatherington, University of Wisconsin-Milwaukee; Ellen Hertz, Université de Neuchâtel; Michael Herzfeld, Harvard University, Cambridge; Sophie Houdart, CNRS/Université Paris Ouest Nanterre; David A. Kideckel, Emeritus, Central Connecticut State University, New Britain; Franco Lai, Università di Sassari; Ignazio Macchiarella, Università di Cagliari; Sabina Magliocco, California State University, Northridge; Fiona Magowan, Queen's University, Belfast; Roberto Malighetti, Università di Milano-Bicocca; Vincenzo Matera, Università di Milano-Bicocca; Vintilă Mihăilescu, SNSPA, Bucharest; Massimiliano Minelli, Università di Perugia; Massimiliano Mollona, Goldsmith, University of London; Daniel Monterescu, Central European University, Budapest; Susana Narotzky, Universitat de Barcelona; Berardino Palumbo, Università di Messina; Cristina Papa, Università di Perugia; Leonardo Piasere, Università di Verona; Giovanni Pizza, Università di Perugia; Sandra Puccini, Università della Tuscia, Viterbo; Bruno Riccio, Università di Bologna; Annamaria Rivera, Università di Bari; Cris Shore, University of Auckland; Alessandro Simonicca, Università di Roma "La Sapienza"; Valeria Siniscalchi, EHESS, Marseille; Alan Smart, University of Calgary; Barbara Sorgoni, Università di Torino; Davide Sparti, Università di Siena; Jaro Stacul, Memorial University of Newfoundland; Wiktor Stoczkowski, EHESS, Paris; Davide Torsello, Central European University, Budapest; Piero Vereni, Università di Roma Tor Vergata; Pier Paolo Viazzo, Università di Torino; Fabio Viti, Aix Marseille Université; Vesna Vučinić-Nešković, University of Belgrade; Janine R. Wedel, George Mason University, Washington; Cosimo Zene, SOAS, University of London; Dorothy L. Zinn, Libera Università di Bolzano.

Table of contents

VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020

Editorial

Un atto d'amore per l'Open Access

Filippo M. Zerilli 1

Manifesto

Un atto d'amore: Manifesto Open Access per la libertà, l'integrità e la creatività nelle scienze umane e nelle scienze sociali interpretative

Andrea E. Pia, Simon Batterbury, Agnieszka Joniak-Lüthi, Marcel LaFlamme, Gerda Wielander, Filippo M. Zerilli, Sevasti-Melissa Nolas, Jon Schubert, Nicholas Loubere, Ivan Franceschini, Casey Walsh, Agathe Mora, Christos Varvantakis 7

Articles

Trouble dans le ukuna rwandais: Fémoctratie, féminismes et anthropologie critique

Michela Fusaschi 17

La specificità tunisina: Egeonia politica e habitus dell'impegno nell'Islam pubblico contemporaneo

Domenico Copertino 45

“È importante essere bravo”: Riflessioni antropologiche su dinamiche linguistiche e accoglienza

Roberta Clara Zanini 71

Positive ideologies ain't enough! (Dis)junctions and paradoxes in minority language protection

Giorgia Decarli 97



Essays

- Beyond the fingerprints: From biometric to genetics**
 Pier Giorgio Solinas 121

Commentaries and replies

- A scuola dall'antropologo: Rileggere Il formaggio e i vermi di Carlo Ginzburg, quarant'anni dopo. Con una postilla di Carlo Ginzburg**
 Pier Paolo Viazzo 141

Review articles

- Quel sentiero che nasce camminando: Un'antropologia per un altro mondo possibile**
 Dario Basile 151
- On the middle class: Auto-anthropology and social class**
 Carlo Capello 161

Book reviews

- Francesco Bachis, Sull'orlo del pregiudizio: Razzismo e islamofobia in una prospettiva antropologica, Cagliari, Aipsa Edizioni, 2018, pp. 174**
 Fabio Vicini 171
- Caterina Di Pasquale, Antropologia della memoria: Il ricordo come fatto culturale, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 257**
 Roberta Clara Zanini 175
- Francisco Martínez, ed, Politics of recuperation: Repair and recovery in post-crisis Portugal, London and New York, Bloomsbury, 2020, pp. 256**
 João Terrenas 179
- Berardino Palumbo, Piegare i santi: Inchini rituali e pratiche mafiose, Bologna, Marietti, 2020, pp. 176**
 Giovanni Pizza 183
- Giovanni Pizza, L'antropologia di Gramsci: Corpo, natura, mutazione, Roma, Carocci, 2020, pp. 182**
 Alessandra Marchi 187
- Giuseppe Profeta, L'acqua e il vaso nella vascolarità universale, Ortona, Menabò, 2020, pp. 116**
 Giovanni Pizza 191
- Ivan Severi, Quick and dirty: Antropologia pubblica, applicata e professionale, Firenze, editpress, 2019, pp. 308**
 Matteo Saltalippi 195

Un atto d'amore per l'Open Access

Filippo M. ZERILLI

Università di Cagliari

Questo nuovo numero di *Anuac* si apre con *Un atto di amore*, traduzione italiana a cura della nostra redazione del Manifesto per l'Open Access pubblicato nel numero precedente (Pia et alii 2020). Ci teniamo a promuovere e condividere anche in italiano questo documento quasi programmatico, per sottolineare che Open Access non è un semplice formato di pubblicazione ma un modo di pensare e praticare il lavoro editoriale in ambito scientifico-accademico, che si traduce in alcuni principi e valori condivisi e in ultima istanza attraverso un impegno di carattere etico-politico che informa i processi di produzione del sapere e dei risultati della ricerca, in primo luogo rendendoli effettivamente "aperti", cioè gratuiti e disponibili a tutti. Di queste e altre questioni connesse abbiamo conversato recentemente in un articolo-intervista insieme a Marina Guglielmi, collega della direzione di *Between*, rivista dell'Associazione italiana per lo studio della teoria e della storia comparata della letteratura, a cui rinviamo i lettori interessati (Guglielmi, Zerilli 2020).

Conforta osservare che diverse riviste di antropologia abbiano già compiuto la transizione o stiano attualmente transitando dal cartaceo all'Open Access, formati che naturalmente non si escludono. Pensiamo in particolare a *L'Uomo*, la prima rivista "schiettamente etnologica" nel panorama italiano, fondata da Vinigi Grottanelli nel 1977, e ad *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, fondata e diretta da Tullio Seppilli dal 1996 al 2017, entrambe recentemente passate all'accesso aperto, rendendo contestualmente disponibile l'intero patrimonio di contributi pubblicati sin dal primo numero (Lupo 2019; Pizza 2020). Mentre scriviamo, *Social Anthropology / Anthropologie Sociale*, la rivista della European Association of Social Anthropologists (EASA), si accinge a non rinnovare il contratto con il colosso edito-

This work is licensed under the Creative Commons © Filippo M. Zerilli

Un atto d'amore per l'Open Access

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 1-5.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4513



riale Wiley-Blackwell per transitare al formato Open Access con Berghahn Books, casa editrice scientifica indipendente che in collaborazione con il collettivo *Libraria* sta sperimentando un interessante modello di pubblicazione Open Access (digitale, senza però rinunciare al cartaceo) per un pacchetto di 13 importanti riviste di antropologia¹. Le date e le concrete modalità di transizione di *Social Anthropology/Anthropologie sociale* e i dettagli degli accordi con la nuova casa editrice non sono ancora noti, ma avendo i soci di EASA già espresso parere favorevole a larghissima maggioranza, si può dire che il dado è tratto². Ed è un gran bella notizia. Si può auspicare che un giorno non troppo lontano anche le riviste che fanno capo alle società scientifiche riunite sotto l'egida dell'American Anthropological Association seguano l'esempio di *Cultural Anthropology*, la rivista della Society for Cultural Anthropology che dal 2014 ha rinegoziato gli accordi con Wiley-Blackwell per passare al gold Open Access (Weiss 2014).

Nello scenario nazionale e internazionale delle riviste di antropologia qui appena abbozzato, sorprende che la nuova *Rivista di antropologia contemporanea*, cui siamo lieti di dare il benvenuto, abbia optato per un modello di business che blinda i contenuti dietro un *paywall*, impedendo così la fruizione dei risultati della ricerca a tutte quelle persone che non dispongono di un account universitario, a meno che non sottoscrivano un abbonamento a pagamento. Eppure, l'editoriale del primo numero rivendica espressamente "l'interesse per gli 'usi pubblici' dell'antropologia", e dichiara l'intenzione di voler "partecipare alla conversazione pubblica" (Editoriale 2020: 3). Viene voglia qui di tessere l'elogio di Alexandra Elbakyan, la nota ricercatrice e "piratessa" kazaka che ha avuto l'idea geniale di sviluppare *Sci-Hub*³, archivio-piattaforma digitale che consente a tutti di oltrepassare muri vecchi e nuovi. È grazie a questa e ad altre analoghe iniziative editoriali giudicate illegali che è possibile fronteggiare le lentezze del processo di transizione all'Open Access, malgrado le raccomandazioni sempre più stringenti in tal senso promosse dalle istituzioni europee e dalle agenzie governative di diversi paesi. Se l'Open Science è ormai "una necessità e non una noia burocratica", per riprendere una recente espressione di Elena Giglia (2020), la strada per la sua effettiva realizzazione a livello globale è irta di ostacoli di varia natura (Caso 2020), non ultimo la scarsa consapevolezza di molti degli stessi ricercatori che avrebbero interesse a percorrerla.

1. Cfr. Berghahn Open Anthro. In partnership with *Libraria*, www.berghahnjournals.com/page/berghahn-open-anthro, consultato il 15/12/2020.

2. Cfr. EASA Members vote overwhelmingly to make *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* Open Access, EASA website, www.easaonline.org/news/saasoa, consultato il 15/12/2020.

3. Cfr. <https://en.wikipedia.org/wiki/Sci-Hub>, consultato il 15/12/2020.

Il numero continua con la nostra abituale sezione di articoli di ricerca, composta da quattro contributi in lingue diverse – uno in francese, due in italiano e un altro in inglese – che ci portano idealmente da Kigali, in Ruanda, a Roma, poi a Tunisi, per tornare ancora in Italia in alcuni comuni della Val d'Aosta e infine nella provincia di Trento, tra Luserna e la Valle dei Mòcheni. Si tratta di contributi originali elaborati a partire da esperienze di ricerca etnografica di lunga durata, come nelle più interessanti tradizioni di antropologia. In *Trouble dans le gukuna rwandais: Fémoctratie et féminisme à l'épreuve de l'anthropologie critique*, Michela Fusaschi torna sul *gukuna*, una pratica rituale di allungamento della piccole labbra inizialmente studiata come “segreto della sessualità femminile”, che oggi le consente di rileggere processi globali di trasformazione che attraversano sia il proprio campo di ricerca iniziale, sia la diaspora ruandese in Italia. Esaminando un reticolo di discorsi che si sono sviluppati intorno alla pratica del *gukuna*, e svelando alcuni presupposti e stereotipi culturalisti sulle “donne africane”, Fusaschi conduce una riflessione critica sul genere e sulle politiche di genere nel Ruanda contemporaneo, cui partecipano attori e istituzioni statali insieme ai rappresentanti dell'ideologia umanitaria promossa dalle organizzazioni internazionali. Nell'articolo successivo, *La specificità tunisina: Egeonia politica e habitus dell'impegno nell'Islam pubblico contemporaneo*, Domenico Copertino, a partire da una ricerca sul campo condotta con attivisti e esponenti di gruppi politicamente impegnati in seguito alla rivoluzione del 2011, esplora le diverse forme dell'impegno pubblico in Tunisia. Servendosi della nozione gramsciana di egemonia e del concetto bourdieusiano di habitus, Copertino propone una lettura critica dell'impegno pubblico che rende problematica la distinzione convenzionale tra movimenti “islamisti” (politici) e attivismo sociale e culturale, i cui confini sono difficili da tracciare e la cui sovrapposizione e articolazione contribuisce a dare forma alla “specificità tunisina”. I due articoli che seguono si confrontano con pratiche, dinamiche, ideologie e politiche linguistiche in relazione a due terreni di ricerca nell'Italia settentrionale. Mentre Roberta Zanini – *È importante essere bravo: Riflessioni antropologiche su dinamiche linguistiche e accoglienza* – indaga pratiche di accoglienza e discorsi sull'integrazione a partire dall'esperienza dei rifugiati e dei volontari che interagiscono nei centri per rifugiati di alcuni comuni della Val d'Aosta, Giorgia Decarli – *Positive ideologies ain't enough! (Dis)junctions and paradoxes in minority language protection* – si interroga sull'efficacia delle politiche di tutela delle minoranze linguistiche nella provincia di Trento a partire dall'ascolto delle voci di insegnanti, studenti e delle loro famiglie in specifici contesti scolastici. Nell'uno come nell'altro caso, le autrici

dimostrano la capacità dello sguardo etnografico di disarticolare il piano delle rappresentazioni dominanti dei fenomeni indagati (siano esse retoriche o “ideologie positive”) a partire dalla vita quotidiana di persone reali, in particolare facendo esplodere ambiguità e contraddizioni che emergono dal raffronto tra le pratiche e le retoriche dell’accoglienza (Zanini), oppure provando a spiegare come e perché le norme di tutela dei diritti di gruppi o lingue minoritari vengano costantemente disattese nell’esperienza di coloro che dovrebbero esserne i diretti beneficiari.

Nel saggio che presentiamo nella sezione successiva, *Beyond the fingerprints: From biometric to genetics*, Pier Giorgio Solinas ci conduce idealmente in India, aprendo un vasto campo di ricerca – scarsamente transitato dagli antropologi – che si propone il non facile compito di connettere prospettive e competenze specialistiche diverse, demografiche, genetiche, storico-antropologiche, linguistiche. Parallelamente al noto programma Aadhaar promosso dal governo indiano, molte altre istituzioni del paese hanno messo in campo una serie di progetti di raccolta e classificazione di dati genetici e etnici (o come suggerisce Solinas “genetnici”) di notevole interesse scientifico, sia per i modi in cui i dati stessi vengono prodotti (le teorie, gli assiomi impliciti ecc.) sia per le possibili applicazioni pratiche in diversi ambiti (terapeutici, di sorveglianza, di mercato ecc.).

Prima delle sezioni dedicate alle note critiche e alle recensioni abbiamo il piacere di presentare *A scuola dall’antropologo*, una puntuale ricca rilettura di Pier Paolo Viazzo della nuova edizione del libro di Carlo Ginzburg *Il formaggio e i vermi*, la cui prima edizione per i tipi di Einaudi risale al 1976. La riflessione proposta da Viazzo, impreziosita da un postilla dello stesso Ginzburg, suggerisce di continuare ad esplorare il dialogo tra antropologia e storia, in Italia e non solo.

Nella sezione note critiche Dario Basile si sofferma sul futuro della disciplina a partire da due volumi recenti: *Anthropology: Why it Matters* (2018) di Tim Ingold, tradotto in italiano per Meltemi, e *A Possible Anthropology* (2019) di Anand Pandian, forse uno dei libri di antropologia più letti e commentati nel panorama internazionale odierno. Carlo Capello ragiona invece sul concetto di classe – e in particolare di classe media – e sul rinnovato interesse che questa nozione ha suscitato di recente in antropologia, muovendo da una lettura in parallelo di *We have never been middle class* (2019) di Hadas Weiss, e di *Indebted: How families make college work at any cost* (2019), lavoro che Caitlin Zaloom ha dedicato all’indebitamento delle famiglie statunitensi di classe media per sostenere gli studi universitari dei propri figli. Il numero si chiude come al solito con una serie di recensioni di volumi singoli.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Caso, Roberto, 2020, *La rivoluzione incompiuta. La scienza aperta tra diritto d'autore e proprietà intellettuale*, Milano, Ledizioni.
- Editoriale, 2020, *Rivista di antropologia contemporanea*, 1: 3-6.
- Giglia, Elena, 2020, Open Science è una necessità, non una noia burocratica, *TechEconomy2030*, www.techeconomy2030.it/2020/03/23/open-science-e-una-necessita-non-una-noia-burocratica, consultato il 15/12/2020.
- Guglielmi, Marina, Filippo Zerilli, 2020, Verso un'etica dell'Open Access. Il *Manifesto* e l'esperienza di *Anuac*, *Between*, 10, 20: 381-402.
- Lupo, Alessandro, 2019, Editoriale, *L'Uomo*, 9, 1: 5-8.
- Pia, Andrea E. *et alii*, 2020, Labour of Love: An Open Access Manifesto for Freedom, Integrity, and Creativity in the Humanities and Interpretive Social Sciences, *Anuac*, 9, 2: 77-85.
- Pizza, Giovanni, 2020, La nuova AM, *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 49: 9-11.
- Weiss, Brad, 2014, Editorial. Opening Access: Publics, Publication, and a Path to Inclusion, *Cultural Anthropology*, 29, 1: 1-2.



È probabile che nel prossimo decennio l'Open Access diventi la norma [nell'editoria accademica](#). Tuttavia, poiché l'editoria privata sta sviluppando nuovi modelli per incamerare entrate (e iniziative come il [Piano S](#) esitano a sfidarne la centralità), ricercatori/trici, bibliotecari/e e altre/ soggettività interessate stanno iniziando a valutare forme diverse di azione che si confrontino con il progetto di apertura dell'accesso alle ricerche specialistiche guidato dall'industria editoriale.

Sebbene sia possibile rintracciare [genealogie alternative](#), il dibattito sull'Open Access nel Nord Globale si è focalizzato sul modello delle discipline STEM (Scienze, Tecnologie, Ingegneria e Matematica), per [concentrarsi più recentemente](#) sullo sviluppo di correttivi infrastrutturali che trascendano il formato delle riviste tradizionali e rafforzino l'apertura dell'accesso ai dati e ai protocolli di ricerca. Si è invece discusso molto meno delle implicazioni politiche del lavoro e del valore nell'Open Access, soprattutto perché si riferiscono alla difesa di quelli che vengono percepiti come principi di libertà accademica, integrità e creatività che sono attualmente sempre più minacciati.

Siamo un gruppo di studiose/i ed editors di riviste di scienze umane e sociali che intende interrogarsi sull'equità e la sostenibilità scientifica di un sistema di comunicazione accademica dominato dall'editoria privata. Con questo appello vogliamo ripoliticizzare l'Open Access al fine di sfidare le pratiche rapaci nell'editoria accademica: lavoro spesso invisibile e non remunerato, gerarchie tossiche di prestigio accademico, un *ethos* burocratico che soffoca la sperimentazione. In questo quadro, il nostro obiettivo è inoltre denunciare le forme di occultamento che sottendono queste pratiche.

In questo manifesto adotteremo una nozione estesa di prodotto di ricerca, comprendendo al suo interno il lavoro di costruzione e mantenimento dei sistemi, dei processi e dei rapporti di produzione che rendono possibile l'attività di ricerca stessa. Crediamo che le scienze umane e sociali rimangano troppo spesso indifferenti agli aspetti [pubblici e materiali](#) della propria attività di ricerca. Di fronte a una nuova [fase di controllo](#) e capitalizzazione che include una continua estrazione di valore da parte delle *corporation* e dispositivi di trasparenza progettati da manager, imprenditori e politici, temiamo che questa postura possa alimentare un certo torpore dei nostri campi disciplinari.

Crediamo fermamente che l'Open Access possa diventare un potente strumento nelle mani della società civile e dei movimenti sociali per perseguire i propri obiettivi. Tuttavia, riteniamo che rendere aperti i prodotti della nostra attività di ricerca possa costare caro ai ricercatori e alle ricercatrici delle

scienze umane e sociali se non si mettono in discussione le modalità di questa “apertura”: chi ne trae profitto? Quali modelli di ricerca vengono normalizzati? Chi viene privato della propria voce all’interno di questo processo?

In questa fase, infatti, si corre il rischio di indebolire le nostre voci e di schiacciare le nostre aspirazioni contro un orizzonte puramente quantitativo di metriche che fa della conoscenza un bene remunerativo per gli editori, proprio perché continua a ricreare le gerarchie esistenti nella [produzione della conoscenza](#) e [nell’istruzione superiore](#). Cosa resta dello spirito democratico dell’Open Access, quando gli/le studiosi/e del Sud del mondo sono costretti/e a pagare costi elevati per pubblicare su “prestigiose” riviste Open Access con diffusione nel Nord del mondo? A questo proposito, soprattutto nel Nord globale, il dibattito tra i/le ricercatori/trici delle cosiddette discipline STEM [si sta orientando verso una direzione specifica](#): l’accessibilità dei dati vista come prerequisito per una conoscenza globale come bene comune. Questo dibattito, tuttavia, sembra non tenere in giusta considerazione [le conseguenze](#) che tali proposte potrebbero avere da un lato sulle scienze “soft”, e dall’altro sulle [forme di disegualianza](#) attualmente esistenti all’interno delle collaborazioni di ricerca Nord-Sud.

In quanto studiose/i di scienze umane e sociali, vogliamo rivendicare il progetto dell’Open Access e inserirlo all’interno di una diversa cornice di creatività e responsabilità condivisa. Spingere l’Open Access al di là dei suoi limiti commerciali significa sfidare le numerose barriere alle quali noi, studiose/i e lavoratrici/lavoratori della conoscenza in istituti di ricerca, acconsentiamo tacitamente. Perché molte/i di noi non considerano lo status etico delle sedi in cui pubblichiamo, ma solo il loro prestigio? Perché valutiamo la ricerca in un certo modo e non in un altro? Come scriviamo e per chi?

Quello che ci appare chiaro è che il futuro di una forma più accessibile, etica, trasparente e creativa di comunicazione accademica si basa in gran parte su un *atto d’amore* non retribuito e condotto fuori dall’orario di lavoro propriamente detto. Un *atto d’amore* che viene donato liberamente come risultato di un investimento politico, emotivo o parimenti idealistico in progetti che trascendono la ricerca del prestigio accademico, e che cercano di trasformare il sistema editoriale dall’interno. Tuttavia, le pubblicazioni Open Access dirette da accademiche/i possono beneficiare anche della competenza e della solidità istituzionale di altri attori. Se da una parte gli/le studiosi/e possono fornire analisi dettagliate e articolate (ad esempio la peer review e il lavoro editoriale), dall’altra abbiamo bisogno anche del supporto delle nostre università, delle biblioteche e di altre istituzioni analoghe in maniera da garantire che il nostro sforzo collettivo possa essere supportato, archiviato e potenziato [per affrontare la sfida](#) che attende la comunicazione scientifica nell’era digitale.

Dopo una breve analisi del contesto e delle motivazioni che ci ha spinti ad agire, proporremo una serie di raccomandazioni attraverso le quali speriamo di coinvolgere nuovi alleati e compagni di viaggio nel nostro percorso per una [comunizzazione](#) della ricerca Open Access. Una ricerca che sia prodotta e condivisa in modo collaborativo e responsabile.

Il paradosso della conoscenza come bene comune

[Negli ultimi decenni](#) l'editoria accademica si è trasformata in un'attività economica altamente remunerativa. In passato le riviste scientifiche venivano pubblicate principalmente da associazioni professionali o istituzioni accademiche; oggi gli editori privati sono proprietari o distributori di queste riviste con [ampi margini di profitto](#). I profitti sono ottenuti attraverso un sistema di sfruttamento accademico: non solo la stesura e la revisione sono fornite gratuitamente all'editore, ma gli autori/trici sono tenuti sempre di più a pagare una [certa somma per la pubblicazione](#) per evitare che il loro lavoro venga reso disponibile ai lettori/trici solo dietro una [consistente sottoscrizione a pagamento](#). Le biblioteche, per garantire l'accesso alle riviste e ai loro contenuti, si trovano ad affrontare un [rapido aumento dei costi](#), a un tasso complessivo dell'11% annuo,.

Allo stesso tempo, pubblicare su riviste di "fascia alta" e presso editori prestigiosi è [una condizione necessaria](#) per ottenere un posto di lavoro, un incarico, dei finanziamenti e per avere una buona valutazione della ricerca: gli/le accademici/che subiscono una pressione sempre più crescente per "stare al gioco". Tutto ciò ha gravi implicazioni per quegli/le studiosi/e impegnati/e su linee di ricerca interdisciplinari o non convenzionali ed esercita un'enorme pressione sugli/le accademici/che precari/e all'inizio della loro carriera. Questo sistema è particolarmente [punitivo per le donne](#), su cui ancora continuano a gravare in misura sproporzionata le varie forme del lavoro di cura.

Mentre questo triste stato di cose si avvicina rapidamente a quella che i teorici dei diritti di proprietà chiamano "[la tragedia degli anti-commons](#)", le stesse comunità che rendono possibile la ricerca scientifica qualitativa vengono escluse dalla piena partecipazione alla produzione della conoscenza (sotto forma di costosi abbonamenti alle riviste e quote per la pubblicazione), trovandosi così intrappolate in [un paradosso che troppo frequentemente sfugge ai/alle ricercatori/trici](#), spesso intrappolati in meccanismi burocratici che determinano la progressione delle proprie carriere.

Negli ultimi anni una serie di casi rilevanti ha ulteriormente dimostrato l'influenza tossica degli interessi commerciali, a partire dalla volontà di censurare determinati contenuti con lo scopo di mantenere l'accesso a mercati

remunerativi. Nell'agosto 2017 [è stato rivelato](#) che la Cambridge University Press aveva ottemperato a una serie di richieste formulate dalla censura del Governo Cinese affinché bloccasse l'accesso nel Paese a oltre trecento articoli "politicamente sensibili" pubblicati sulla prestigiosa rivista *China Quarterly*. In seguito alle proteste, l'editore ha poi rivisto la propria posizione, ripristinando l'accesso ai contenuti censurati per i/le lettori/trici cinesi e rendendoli disponibili gratuitamente.

Sfortunatamente l'incidente della Cambridge University Press è stato solo la punta dell'iceberg, e si potrebbero citare [numerosi altri esempi](#) di importanti editori che hanno censurato determinati contenuti per conto del governo cinese. Nell'ottobre 2018, ad esempio, è stato reso noto che Springer Nature, all'insaputa degli/delle autori/trici e degli/delle editori/trici, [ha eliminato i capitoli](#) che trattavano "temi sensibili" dalla sua collana di libri *Transcultural Research*. Nonostante la forte indignazione [espressa dalla comunità accademica](#), Springer Nature è rimasta impassibile. La società si è rifiutata di rivedere la propria posizione, giustificandola come necessaria per il progresso della ricerca.

Questi episodi mettono a nudo il [paradosso](#) che sta alla base dell'editoria accademica contemporanea: il fatto che agli accademici sia effettivamente richiesto di mettere i risultati delle proprie ricerche, spesso sostenute da finanziamenti pubblici, nelle mani di editori il cui primario obiettivo è quello di arricchirsi piuttosto che di rendere il materiale accessibile liberamente e senza compromessi. È il sistema consolidato di premialità e incentivi, non le condizioni per la pubblicazione, [come sostiene il Piano S](#), a costituire la vera minaccia alla libertà accademica.

Anche la ricerca liberamente accessibile, infatti, non è priva di implicazioni politiche e non è necessariamente etica di per sé. In ambito antropologico, [le accuse](#) di abuso, cattiva condotta e sfruttamento rivolte alla rivista *HAU* – in passato una rivista ad accesso libero – hanno gettato un'ombra sulle prospettive di miglioramento delle iniziative Open Access all'interno della disciplina. La recente transizione di *HAU* verso un modello "Open Access su abbonamento" ha dato *de facto* un efficace argomento agli osservatori più scettici per spiegare come l'Open Access non potrebbe mai funzionare senza l'amministrazione da parte degli attori più conservatori del settore.

Ciononostante, sta crescendo il malcontento verso lo *status quo*, e numerosi progetti nelle scienze sociali e negli studi umanistici stanno sperimentando modelli editoriali alternativi. Il caso *HAU*, ad esempio, ha ispirato una presa di posizione, da parte di antropologi e studiosi delle discipline vicine, per un Open-Access "etico". [Invece di puntare sull'auto-sfruttamento](#) e su una cultura tossica del prestigio, l'editoria Open Access può essere resa [eticamente sostenibile](#), pur restando finanziariamente efficiente e inclusiva.

Ciò, tuttavia, può implicare una riconfigurazione della lotta per l'Open Access su un [terreno diverso](#) da quello prodotto dall'andamento aleatorio delle alleanze personali dei singoli o dei gruppi. Per riconfigurare l'ecosistema editoriale del mondo accademico per come lo intendono i difensori dell'Open Access, il dibattito deve virare [sul terreno del finanziamento](#), della proprietà e, soprattutto, dei valori.

All'insegna di concetti come [bibliodiversità](#), [Open Access lento](#) e [infrastrutture di proprietà comunitarie](#), le reti editoriali alternative che oggi stanno emergendo mirano a sostenere le condizioni di possibilità per progetti guidati da studiosi/e non animati dal perseguimento dell'*impact factor*, e gestiti con un budget minimo, come un [atto d'amore](#). Nuovi modelli volti a invertire il corso dell'attuale sistema possono assumere la forma di [accordi aperti di sottoscrizione](#) tra biblioteche ed editori o di rapporti di [mutuo aiuto più allargati](#) che non si basino su un controllo centralizzato.

Cosa possiamo fare come ricercatori/trici? Possiamo rafforzare, i legami con le [riviste](#) pubblicate dalle società accademiche. Possiamo agire in [modo creativo](#) per rivendicare la proprietà sul lavoro gratuito che irragionevolmente offriamo agli operatori commerciali. [Possiamo lavorare](#) alla creazione di infrastrutture digitali (si pensi, ad esempio, a piattaforme come [OJS](#), [Janeway](#) o [PubPub](#)) che operino al servizio di saperi comuni. L'editoria Open Access sotto il controllo dei ricercatori ha il potere di aggirare le istituzioni di vigilanza, di colmare il [divario di conoscenza](#) prodotto dalla censura commerciale e di fornire supporto all'[attivismo digitale locale](#) in quei paesi in cui l'accesso al sapere accademico è limitato. Tutto ciò è realizzabile senza abbandonare procedure accademiche quali un processo costruttivo di revisione tra pari o altre forme di definizione del consenso e di garanzia della qualità proprie delle scienze sociali umane e interpretative.

Come possiamo attivare questi progetti, aumentare la loro portata, attingere a nuove forme di sostegno, ridurre la moltiplicazione degli sforzi, scongiurare il *burnout* e lo scoraggiamento, essendo consapevoli degli svantaggi della loro istituzionalizzazione? È possibile per progetti come questi condividere determinati tipi di infrastrutture tecniche e sociali, pur conservando la propria autonomia e il vantaggio sperimentale che li rende così vitali?

Raccomandazioni

Invitiamo a commentare e sviluppare ulteriormente le seguenti raccomandazioni.

Per gli/le autori/trici

1. Considerare l'Open Access come qualcosa di più di un formato di pub-

blicazione: dovrebbe essere visto piuttosto come parte di un progetto politico più ampio che tiene conto della relazione tra il sapere accademico e i suoi molteplici pubblici.

2. Pensare all'etica dello spazio in cui stiamo pubblicando. Proprio come noi tutti/e dobbiamo essere consapevoli dei nostri spostamenti, del consumo personale ed energetico in un mondo che dipende eccessivamente dai combustibili fossili, dobbiamo cercare di pubblicare in contesti i cui valori siano in linea con i nostri.

3. La mentalità del “publish or perish” prevalente nel contesto accademico porta gli/le studiosi/e a proporre porzioni sempre più circoscritte della propria ricerca pubblicando il maggior numero possibile di articoli. Occorre pensare alle conseguenze che questo comportamento ha sulla qualità della nostra competenza accademica e sulla comunicazione pubblica del nostro lavoro.

4. Riconoscere che non tutti gli Open Access sono necessariamente giusti sul piano sociale. Le cosiddette iniziative Open Access predatorie possono tentare di intercettare i già limitati fondi a disposizione, senza prestare attenzione alla qualità, sottraendo risorse che potrebbero essere destinate a riviste Open Access affidabili.

Per gli/le accademici/che strutturati/e

1. Il controllo delle selezioni, delle *tenure track* e delle progressioni di carriera **deve essere rivoluzionato**. Questi processi sono quelli che maggiormente orientano l'ossessione per la pubblicazione su riviste costose e ad alto *impact-factor*. Gli accademici strutturati (come alcuni di noi) tendono ad avere un approccio più conservativo e, nella valutazione dell'“eccellenza” dei candidati, danno enorme valore all'elevato numero di citazioni, alla collocazione editoriale delle riviste in grandi case editrici e ad altri parametri convenzionali. Sebbene i criteri di valutazione dipendano dalla disciplina, è importante leggere effettivamente il lavoro, mettendo in secondo piano [la rivista in cui è stato pubblicato](#). Un articolo pubblicato su una rivista eticamente impegnata, o a carattere regionale, o pubblicata in una lingua diversa dall'inglese, dovrebbe ricevere una valutazione basata sui suoi contenuti, così come avviene per gli articoli pubblicati nelle cosiddette riviste “più importanti”. **Non è scientificamente sostenibile fare altrimenti.**

Per i dirigenti e i direttori in ambito accademico

1. Un/una candidato/a assolutamente brillante deve potersi presentarsi per un concorso o un avanzamento di carriera presentando lavori principalmente apparsi su pubblicazioni “artigianali” o su riviste Open Access. **Non deve essere penalizzato/a per queste scelte.**

Per i/le Bibliotecari/e

1. I budget delle biblioteche sono sottoposti a gravi pressioni e questa situazione sarà sicuramente esacerbata dalle ricadute della pandemia COVID-19. In queste condizioni, mantenere l'accesso ai contenuti attualmente disponibili è un punto di partenza logico. Ma occorre prendere in considerazione la possibilità di supportare le pubblicazioni accademiche, sia con piccole sovvenzioni a progetti guidati da docenti e personale della nostra istituzione che - più coraggiosamente - con progetti che hanno origine altrove ma che contribuiscono a una conoscenza comune di cui tutti possono beneficiare. Iniziative come [consorzi e piattaforme](#) rendono sempre più possibile connettersi a questi progetti, che sono più economici dell'attuale sistema tradizionale e che indicano la strada per il futuro dell'editoria.

Per i direttori/trici delle riviste

1. La transizione delle riviste dall'accesso a pagamento ad un modello di pubblicazione Open Access è un grande passo: occorre prenderlo in considerazione dialogando con i finanziatori e valutando [le risorse che questi possono fornire](#). Inoltre, è necessario cercare di fare in modo che altre riviste facciano lo stesso passo: l'unione fa la forza (e dà un maggior potere contrattuale).

2. Occorre accettare e promuovere lavori più **orientati a un pubblico generalista**. Gli studiosi delle scienze umane e sociali dovrebbero sforzarsi di pubblicare in modi che rendano la ricerca accademica comprensibile ad un pubblico più ampio: ovvero, precisare in modo chiaro e conciso la rilevanza sociale e la solidità etica della metodologia, ridurre l'uso del gergo, usare formati non testuali e sperimentali. **Pubblichiamo i lavori che "ci stanno a cuore"**.

3. Ripensare il processo di referaggio tra pari in modo più ampio, introducendo innovazioni come il [referaggio tra pari aperto](#) o la [pubblicazione](#) dei referaggi insieme agli articoli, in modo da facilitare uno scambio più fertile tra studiosi.

4. Chiedere ai revisori di consultare [le linee guida COPE](#) per la revisione etica fra pari, e adottare [pratiche di citazione diverse e inclusive](#) come criterio esplicito in base al quale valutare i contributi. Rendiamo il lavoro di editing e di revisione più trasparente e riconoscibile (piuttosto che presentarlo come servizio di routine). Ciò si potrebbe attuare istituendo premi per i referaggi, cosa che aiuterebbe a considerarli come veri contributi intellettuali e non come l'ennesima applicazione di un parametro. Supportare maggiormente chi [svolge per la prima volta dei referaggi](#).

Per i/le nostri/e colleghi/e direttori/ttrici di riviste indipendenti

1. Dobbiamo cominciare a mettere in comune le risorse: quando si chiede un finanziamento come parte di una sovvenzione, può essere vantaggioso presentare la richiesta in termini di cooperazione tra più realtà editoriali. Se da un lato un processo decisionale collettivo può polverizzarsi in una miriade di sotto-processi senza fine, dall'altro lavorando insieme si possono ottenere economie di scala e pool di competenze più efficienti. In questo modo si potrebbero ottenere inoltre riduzioni di costi e di manodopera, come la condivisione dei copy editor, dei database dei revisori e di altre infrastrutture IT e non.

2. Anche se si evitano gli editori privati e altri sistemi proprietari, occorre stare attenti alle nuove forme di dipendenza che creiamo. Ad esempio, gli sviluppatori di piattaforme Open Access sono generalmente sottopagati e potenzialmente sfruttati. Bisogna interrogarsi in maniera rigorosa sulle cose a cui si può porre rimedio.

3. Pubblicare su piattaforme che controlliamo rende possibili opzioni creative che oggi non prendiamo in considerazione. Le pubblicazioni scientifiche replicano spesso formati già esistenti, vedi gli articoli accessibili come pdf. Sono gli standard attuali che lo rendono necessario. Tuttavia abbiamo bisogno di sperimentare nuovi standard, come i formati nativi per il web, con chiari vantaggi in termini di accessibilità e conservazione.

4. Pubblicare contenuti accattivanti con i profili personali nei social media può attirare l'attenzione sulle pubblicazioni scientifiche e aumentare la loro visibilità. Sebbene i social media siano fondamentali, esservi presenti efficacemente è un lavoro politicamente importante che richiede cura e tempo, che deve essere quindi ben remunerato e riconosciuto in termini professionali.

5. Sebbene il numero delle *submissions* possa rappresentare un indice del credito della rivista, può anche andare oltre le capacità di gestione dello staff o dei revisori. Occorre fare attenzione alla distribuzione delle diverse incombenze e adottare metodi corretti per limitare le proposte, come ad esempio richiedere forme di investimento in lavoro nel progetto delle riviste.

6. Le scienze umane e sociali hanno bisogno di nuovi parametri per valutare il proprio impatto nel/sul mondo. Dobbiamo partecipare alla loro creazione, anche rifiutando la parametrizzazione su altri fronti.

7. Formalizzare i principi per valutare modelli e modi alternativi di pubblicazione: fonti di sostegno (ad esempio: denaro versus lavoro vivo); infrastrutture (originale o acquisita, suscettibilità allo sfruttamento commerciale); governance (natura legale dell'ente); organizzazione di base (la struttura sociale per reclutare e mantenere sostenitori).

8. Iniziamo a lavorare per un'analisi comparativa formale e completa per le pubblicazioni scientifiche Open Access dirette da ricercatori/trici; essa potrebbe essere anonima, per evitare di divulgare informazioni sensibili.

Allo stesso modo, cerchiamo di esplorare lo sviluppo di un sistema per pubblicazioni scientifiche Open Access che attesti la validità accademica di una pubblicazione (mossa da preoccupazioni accademiche, indipendente in termini editoriali, trattata e controllata da specifiche figure, dotata di *peer review* di alta qualità, usando sistemi DOI per il back-up dei suoi dati); che sia sensibile e sostenibile (pensata per una protezione dei suoi dati a lungo termine); che sia incentrata sull'equità (retribuzione equa ai redattori, tipografi e personale IT, a meno che questi compiti non siano svolti dagli stessi editori) e sull'opposizione attiva alle disuguaglianze nella produzione e nell'accesso alla conoscenza. [Il sigillo DOAJ](#) è un concreto esempio di questo tipo di certificazione, da valutare criticamente e da integrare se necessario.

Ringraziamenti

Questo Manifesto è il risultato di un workshop finanziato dalla LSE Research Infrastructure and Investment, intitolato “Academic Freedom, Academic Integrity and Open Access in the Social Sciences” (Libertà accademica, integrità accademica, e Open Access nelle scienze sociali), organizzato da Andrea E. Pia e tenuto presso la London School of Economics, il 9 settembre 2019.

Ringraziamo inoltre per il loro sostegno e i loro contributi: Rita Astuti, Frances Cleaver, Martin Eve, Katy Gardner, Nancy Graham, Miia Halme-Tuomisaari, Deborah James, Stephanie Kitchen, Alex Loftus, Bethany Logan, Max Mosterd, Ross Mounce, Itay Noy, Helen Porter, Lara Speicher, Charles Stafford e Jemima Warren.

Trouble dans le *gukuna* rwandais

Fémocratie, féminismes et anthropologie critique

Michela FUSASCHI

Università Roma Tre

Rwandan *gukuna* trouble: Femocracy, feminisms and critical anthropology

ABSTRACT: This article analyses the ritual *gukuna* (i.e. the elongation of the labia minora) in Rwanda and among the Rwandan diaspora in Italy. This practice – along with the *kunyaza* (male sexual technique) – is expected to increase sexual pleasure. When I started fieldwork (in the late 1990s), the *gukuna* could be seen as a secret of female sexuality. Since the mid-2000s, new subjectivities started to emerge, with the introduction of gender-sensitive policies in the post-genocide context and with the rise of state feminism and a femocratic class. Furthermore, the movie *Sacred water* (2016) revealed the *gukuna* to the broader public, as a mystery of female ejaculation. Yet, according to WHO the *gukuna* remains a genital mutilation that must be “eradicated”. Properly understood, *gukuna* reveals and challenges the culturalist and victimizing assumptions of the hegemonic representations of both FGM and the “African women”, highlighting the continuities between the moralities of colonialism and humanitarianism, and some feminist trends, now locally incorporated. The article aims at deconstructing the gender mainstreaming discourse around *gukuna* as a “harmful traditional practice”, in order to reflect on gender in Rwandan contemporary politics.

KEYWORDS: FEMINISM AND FEMOCRACY; GENDER MAINSTREAMING; SEXUALITY; FEMALE GENITAL MODIFICATIONS; RWANDA.



Introduction

Presque deux décennies se sont écoulées depuis mes premières études sur le *gukuna* dans le contexte du post-génocide rwandais et comme extension d'une recherche sur les Modifications Génitales Féminines (MoGF) menée ailleurs (Fusaschi 2003, 2011)¹. Entouré, à l'époque, de mystères et de secrets, ce sujet était considéré comme les "choses de femmes" (C., 70 ans, Kibungo, 2008). J'avais exploré les significations données à cette pratique par laquelle les filles "en allant couper les herbes (*guca imiyeyo*)" modifient progressivement leurs organes génitaux au cours de moments passés ensemble dans l'*urubohero* (du verbe *kubóha*, tresser), l'endroit où elles apprennent à tresser les nattes et les balais, mais aussi la méthode du massage rituel mutuel des petites lèvres du vagin.

Gukuna renvoie à l'expression "assure-toi de ne pas être nue" ou "prendre soin de son corps" et est associé à l'idée que l'on devient femme en "habillant" graduellement son organe génital du fait que naturellement nu il est considéré inacceptable, indécent, voire immoral. Dans ce rituel d'institution du genre, comme je l'ai défini, sont impliqués le corps, les organes génitaux et les fluides (*amazi*/eau; *amata*/lait de vache; *urugwagwa*/bière de bananes et *ubuki*/miel), symboles des liens entre la nature et le monde social (Taylor 1990; Fusaschi 2011, 2012). Comme conséquence du *gukuna*, ce vêtement donnerait des sécrétions vaginales abondantes pendant les rapports sexuels grâce au *kunyaza*, une technique masculine de stimulation du clitoris² qui permet aux femmes de "faire beaucoup d'*amazi*" (C., Kibungo, 2008 pour dire sécrétions vaginales), cela étant perçu comme un viatique pour la fécondité dans une conception de la sexualité humide. Avant la colonisation et l'évangélisation, ce rituel était une étape obligatoire pour toutes les filles pour devenir de "vraies femmes" et accéder ainsi à la sexualité dans le mariage et, surtout, à la procréation. Pendant cette période, les missionnaires l'associeront à la masturbation et moraliseront le corps féminin. Depuis, le *gukuna* a continué d'être moralisé et publiquement condamné par la politique qui l'a

1. Je tiens à remercier les lecteurs anonymes de *Anuac* pour leurs commentaires et suggestions.

2. Le *kunyaza* n'est absolument pas une éjaculation féminine, comme le prétend Loce-Mandes (2018: 279), mais une technique pour la déclencher. *Kunyaàra* (uriner) est le verbe utilisé pour dire "production d'abondantes sécrétions vaginales". Dans les paroles de mes informatrices, c'est l'alliance du *kunyaza* (technique masculine) et du *gukuna* (technique féminine de préparation du corps), qui permet d'"arriver à destination" (*kuraanziga*).

transformé, parmi d'autres pratiques comme le *kweza* (sororat), en un moyen pour stigmatiser le corps des femmes, notamment Tutsis. Pendant le génocide il a été alors horriblement instrumentalisé comme "justification" du viol (Fusaschi 2018c: 55-80). Enfin, actuellement il assume des significations diverses et parfois contradictoires qui sont également liées aux dynamiques sociales et aux changements introduits par la politique sensible au genre du "nouveau Rwanda".

Cette pratique établit des différences entre les genres en même temps qu'elle s'inscrit historiquement dans des rapports de pouvoir entre les femmes elles-mêmes, notamment lorsque la *maasenge*, la tante paternelle, est considérée le symbole du patrilignage. Aujourd'hui en outre le *gukuna* est entré dans le langage du néolibéralisme humanitaire en matière de genre. Dans une vision patriarcale, le *gukuna* serait un moyen pour compléter le corps de la femme et sa fertilité qui aurait pour conséquence sa subordination dans le mariage: "si tu l'as fait, ton mari est plus tranquille" (I., 68 ans, Sakara, juin 2008 se référant à la sexualité). C'est l'image androcentrique classique répandue aussi durant la période coloniale (Tamale 2006) à travers la projection de la différenciation bio-logique de la culture occidentale sur les corps et les esprits, pour reprendre Oyèrónké Oyèwùmí (1997), qui se retrouve historiquement dans la mission des foyers sociaux (Hunt 1991). Ceux-ci, créées en 1948, en pleine colonisation belge étaient les lieux dans lesquels les femmes apprenaient à devenir de "bonnes épouses" selon l'idéologie chrétienne (Lauro 2005).

Sur n'importe quel terrain, il est toujours nécessaire d'adopter une posture qui ne considère pas la subordination des femmes aux hommes comme un élément à priori et hors de l'histoire. Quand on interprète les réalités locales africaines sur la base de "revendications occidentales, on note des distorsions, des incohérences linguistiques et, souvent, une incompréhension totale, car les catégories sociales et les institutions ne sont pas comparables" (Oyèwùmí 2002: 6-7). Les ethnographies très souvent nous l'ont démontré (Fusaschi 2018b). Comprendre comment, en quoi, et si, la/les dominations/oppressions des femmes se traduit/sent sur le plan *inter-gend-relationnel* (Fusaschi 2020) (personnes âgées vs jeunes, riches vs pauvres, leaders vs subalternes, alphabétisées vs analphabètes, etc.) devient impératif même pour comprendre le rôle de l'action biopolitique, globale et locale.

Au fil du temps, j'ai en fait enregistré des changements d'attitudes chez les femmes les plus jeunes; une multivocalité et des multipositionnements ont progressivement pris pied, comme nous le verrons, par rapport à la vision dite traditionnelle qui situe le *gukuna* exclusivement dans le mariage pour le plaisir de l'homme.

J'ai retrouvé exactement les mêmes transformations, à niveau émique, dans l'attitude des femmes de la diaspora en Italie qui se sont mises en place au fur et à mesure que dans le pays les concepts de *gender mainstreaming* et d'*empowerment* faisaient leur apparition sur la scène politique à partir des premières années 2000.

En plus, le film documentaire *L'eau sacrée* d'Olivier Jourdain en 2016 faisait connaître cette pratique à un large public³. Si d'un côté la pellicule dévoilait "avec humour et spontanéité le mystère de l'éjaculation féminine" (<https://sacredwater-movie.com>), même s'il a parfois été accusé d'une vision androcentrique pour avoir placé le *kunyaza* bien avant le *gukuna*; de l'autre ce rituel demeure, dans la classification de l'Organisation Mondiale de la Santé/OMS, comme une Mutilation Génitale Féminine/MGF, et, en tant que telle est criminalisée. Pour l'OMS elle constitue une violation des droits humains de la femme sous forme de "pratique traditionnelle préjudiciable" avec "le mariage d'enfants, l'infanticide des filles, la stigmatisation qui entoure la menstruation et les pratiques nutritionnelles" (OMS 2019: 67). Toutes ces pratiques:

reflètent les valeurs et les croyances auxquelles les membres d'une communauté sont attachés, souvent depuis des générations. Tous les groupes sociaux dans le monde ont des croyances et des pratiques culturelles particulières, dont certaines sont bénéfiques, d'autres ni bénéfiques ni dommageables, et d'autres encore qui peuvent être dangereuses pour un certain groupe, notamment les femmes (*ivi*).

Une définition générique et une énumération sans aucune contextualisation qui permettent de fantasmer sur la diversité culturelle d'une façon ambiguë et problématique.

Toutefois, une lecture du *gukuna* au prisme des normes et des mots de la sexualité occidentale ne va pas de soi. Une interprétation moralisatrice du corps féminin serait plutôt à la base de la définition des MGF: le fruit juridique des compromis politiques et des idéologies des différentes institutions, un langage convenu sur le *gender mainstreaming* connecté au féminisme occidental néolibéral (Merry 2006).

Après avoir reconstruit le contexte du post-génocide rwandais de la politique "sensible au genre" qui a bâti un féminisme d'État et crée une classe de fémocrates⁴; dans cet article je voudrais par la suite analyser le langage de

3. En 2014, Jourdain me contacta pour parler de ma recherche qui aurait, entre autres, inspiré son film: à l'époque je lui ai donné quelques éléments d'analyse et j'ai partagé avec lui certaines des mes informateurs; depuis nous sommes restés en contact. J'ai présenté son film dans le cadre de plusieurs événements en Italie et à l'étranger.

4. L'expression fémocrate a été inventée en Australie pour décrire les femmes qui sont entrées dans la bureaucratie des années 1970 (Thomson M. 2001).

l’OMS par rapport au thème des MGF dans lequel le *gukuna* demeure toujours. De même, je voudrais éclairer les postures différentielles de cette opération aussi par rapport au *gender mainstreaming*, à l’*empowerment* et à la “violence basée sur le genre” (VBG). Mon but est de déconstruire et déessentialiser les discours des droits humains des femmes sur le *gukuna*, en tant que cas exemplaire de “mutilation paradoxale” (Fusaschi 2018a) et contradictoire “pratique traditionnelle préjudiciable ou néfaste” afin d’engager une réflexion d’anthropologie critique sur le genre dans les politiques du Rwanda contemporain.

“Moi je suis féministe, mais surtout notre Président l’est”

J’ai entendu cette phrase plusieurs fois, encore récemment, lors d’une conversation privée, pendant le confinement du Covid-19, avec une amie rwandaise qui vit et travaille en Italie, à l’occasion de l’organisation de la commémoration annuelle du génocide en ligne⁵. Les discours sur le féminisme, sur le rôle de la femme et sur ses droits sont fréquemment abordés avec mes amies rwandaises et le nom de Paul Kagame, et de sa femme⁶, y sont presque constamment associés.

Au pouvoir depuis 2000, Kagame a remporté en août 2017 un troisième mandat à la Présidence de la République rwandaise, avec 98,3 % des voix, il a également été élu Président de l’Union Africaine en 2018. Il est présenté à la fois comme le dictateur qui réprime l’opposition et censure les critiques (le suicide en détention du chanteur gospel Kizito Mihigo, en février 2020, est le dernier épisode d’un bilan contrasté) et comme l’emblème du “Modèle Rwanda” (Crisafulli, Redmon 2012), selon une vision afrocentrique du redressement d’un pays qui a enregistré une croissance moyenne de 8 % au cours des deux dernières décennies. Déjà pendant son premier mandat, il avait tout de suite compris que si une réconciliation était indispensable, après le million de morts du génocide des Tutsis en 1994, celle-ci serait possible seulement au prix de l’élimination de l’apparat idéologique qui avait accompagné l’histoire des Rwandais des années 1950. Tout en récupérant un passé précolonial pacifié et un découpage ethnique imposé pendant la colonisation par l’action des administrateurs et des missionnaires belges, il a conduit des politiques et des projets d’ingénierie sociale soutenus par une

5. Je fais partie de l’association *Ibuka Italia-Memoria e giustizia* qui œuvre pour la mémoire du génocide de 1994 à travers des séminaires et qui organise sa commémoration annuelle. *Ibuka*, littéralement “souviens-toi”.

6. Pendant la campagne électorale de 2017, la Première Dame Jeannette Kagame, s’est engagée dans une communication et plusieurs projets sur les femmes, en employant le lexique global du libéralisme humanitaire.

“idéologie hautement moderniste” (Scott 1998) avec l’ambition de “réorganiser l’État rwandais, refaçonner la société et remodeler les individus” (Waldor 2014: 27).

Pour cela, il a supprimé la mention ethnique dans la vie publique, à partir des cartes d’identité; il a condamné le divisionnisme et l’idéologie génocidaire avec une loi spécifique en 1996; il a réinterprété l’appareil judiciaire avec les tribunaux *gacaca* (Ingelaere 2008); il s’est engagé sur le thème de l’éducation à travers la discrimination positive et il a reproposé des initiatives néo-traditionnelles comme les travaux communautaires (*umuganda*), le développement communautaire (*ubudehe*) ou les comités de médiation (*abunzi*); il a reinstitutionnalisé les *ingando*, les camps de la solidarité (Thomson S. 2010; Bentrovato 2015) et les cours d’éducation civique *itorero* (Sundberg 2017); il a imposé un appareil mémorial (de Lame 2005); il a globalisé son pays institutionnalisant l’anglais dans la vie publique, les médias et les réseaux sociaux. Pourtant le kinyarwanda reste la langue de la quotidienneté tandis que le français est de moins en moins répandu.

Il a adopté une posture d’État néolibérale et il s’est orienté en direction d’un langage global, anglophone, représentation du futur, dans le sillage des Nations Unies en matière de consolidation de la paix. Il a par conséquent mis en place une politique sensible au genre comme part fondamentale de son agenda où les femmes sont perçues comme des “vecteurs de la paix” (ONU — Rés. 1325/2000). Les femmes présentées comme *la* solution aux divisions infligées par l’histoire. Le passé francophone étant à oublier: un moyen pour consolider le néonationalisme d’une société déchirée qui utilise le symbole d’une féminité pacifique universelle, un mélange de néotradition et hypermodernité.

Cette politique a été conçue et réalisée à travers le Front Patriotique Rwandais (FPR), l’État parti, dans lequel les femmes ont été intégrées dans des postes cruciaux et par la suite dans le gouvernement national et local (Burnet 2008) et dans le monde associatif (Buscaglia 2018). Les statistiques officielles plus récentes de l’Union Interparlementaire montrent que 61,3 % des députées du Rwanda sont des femmes et que la Cour suprême rwandaise, présidée par une femme, compte en son sein 42 % de femmes. C’est la raison qui explique les nombreuses félicitations de la part de la presse internationale: “Le miracle féminin du Rwanda”; “Le Rwanda, pays de femmes”, “Rwanda: le pays où les femmes sont les reines de l’arène politique” etc.⁷.

7. Voir: www.francetvinfo.fr/monde/afrique/rwanda/genocide-au-rwanda/egalite-le-rwanda-le-pays-des-femmes_3404233.html; https://www.rtb.be/info/monde/detail_rwanda-le-pays-ou-les-femmes-sont-les-reines-de-l-arene-politique?id=10224837; www.elle.com/it-magazine/women-in-society/a28854844/ruanda-oggi/.

Il s'agit d'une structure pyramidale que l'on retrouve ailleurs, où les femmes occupent des postes importants, parfois symboliques, comme les actuelles présidences de la communauté rwandaise en Italie et de Ibuka Italie. Toute une génération de "fémocrates", représentant un féminisme officiel ou un féminisme d'État néolibéral, a alors gagné du terrain sous la formule que nous verrons avant de la complémentarité.

Historiquement en 2003, la nouvelle Constitution éliminait les quotas ethniques et institutionnalisait la parité de genre. En 2005, un système de quotas roses fut instauré pour permettre aux femmes d'accéder à des postes à responsabilité (30 % des emplois de la fonction publique leur sont réservés) auquel s'ajoutait la naissance du *Gender Monitoring Office* (GMO) et du Conseil National des Femmes (CNF).

Des normes prévues pour favoriser l'emploi des femmes dans des secteurs spécifiques de la vie sociopolitique furent promulguées dans la perspective de la *Vision 2020*. Celle-ci devait d'un côté refléter "les aspirations et la détermination des Rwandais à la construction d'une identité rwandaise d'unité, de démocratie et d'inclusion, après de longues années marquées par des régimes autoritaires et exclusivistes" (Minecofin 2000); de l'autre, elle devait considérer "la femme comme un partenaire incontournable de l'homme dans le processus de développement national durable et démocratique"⁸.

Le Rwanda a mis à jour des lois en faveur des femmes, car dans les années 80, elles n'avaient pas le droit légal d'hériter de biens, notamment la terre, ni d'ouvrir des comptes bancaires et surtout elles n'avaient pas le droit d'être cheffes d'entreprises. À présent, par exemple les filles sont plus nombreuses que les garçons à l'école primaire et plusieurs coopératives féminines sont nées après les réformes sur les droits fonciers donnés aux femmes (Treidl 2018).

Dans le post-génocide, une galaxie d'organisations internationales de développement et d'ONG financées de l'extérieur a participé au redressement de ce pays. On doit rappeler alors que la coopération fût absente et, même parfois, coupable en 1994, il suffit pour cela de penser à l'Opération Turquoise. Des ONG locales dirigées par des Rwandaises cooptées par l'État ont vu aussi le jour⁹. Ce processus a participé à une véritable ONGsation du féminisme d'État, paraphrasant Lang (1997), à travers laquelle l'État a donné du

8. Séminaire sur le processus d'intégration du genre dans la nouvelle Constitution du Rwanda (Kigali, 20-22 juin 2001), organisé par l'Assemblée Nationale et le Forum des Femmes Rwandaises Parlementaires (FFRP), en collaboration avec l'Union interparlementaire et le Programme des Nations Unies pour le Développement, <http://archive.ipu.org/splz-f/kigali01.htm>.

9. Témoigné aussi par le Millennium Peace Prize for Women awarded by UNIFEM remis à Veneranda Nzambazamariya, postume, l'une des fondatrices de *Pro-femmes* Twese Hamwe et *Réseau des femmes*, décédée en 2000.

pouvoir à certaines femmes (fémocrates ou du moins riches) qui en ont subordonné d'autres (pauvres et dans les zones rurales et en dehors de la politique), ceci ayant comme conséquence paradoxale "la castration du mouvement des femmes" (Burnet 2008: 378).

Le "brillant avenir" (Berry 2015) prévu pour les femmes s'est transformé en une dynamique paradoxale. D'une part, cette politique a contribué en quelque sorte à produire un modèle social conçu pour les masses dans lequel les femmes ne sont plus des victimes passives du génocide, et du patriarcat, avec des rôles qui sortent du silence et qui seraient capables de changer la société en remodelant l'imaginaire en matière de famille, travail, école, etc. Les femmes doivent sortir de la sphère domestique et agir (*empowerment*) pour leur propre autonomie. De l'autre, ce modèle a reproduit, surtout sur les collines rurales, des inégalités intragenre, confirmant le fait que les femmes "n'étaient pas non plus des révolutionnaires intentionnelles du genre" (Burnet 2012: 13), si on pense, par exemple au droit à l'avortement. Un sujet au cœur des débats, mais qui reste "sous conditions"¹⁰.

Le pouvoir s'est concentré dans les mains de quelques femmes leaders, "de véritables encadreuses de femmes (et de soi) selon la ligne tracée par l'État" (Buscaglia 2018: 195), en dépit des autres. En plus, l'utilisation de la catégorie de genre, comme synonyme de femmes, thème transversal dans toutes les politiques, semble avoir remplacé celle de l'ethnicité (Guariso, Ingelaere, Verpoorten 2017), considérée dangereuse. Il faut rappeler que même l'utilisation verbale des catégories Hutu-Tutsi-Twa est devenue illégale sur la scène publique, mais elle reste bien présente dans la sphère privée (Buscaglia 2014; Fusaschi 2014b).

*Le *gukuna* dans les biopolitiques globales: les contradictions de l'OMS*

Un détour synthétique est nécessaire en passant par la langue de l'OMS en matière de MGF. Le terme "mutilation" se répand vers la fin des années 1970 et est retenu lors de la troisième conférence du Comité interafricain sur les pratiques traditionnelles affectant la santé des femmes et des enfants (CIAF), à Addis-Ababa. Depuis 1991, l'OMS recommande l'adoption de cette terminologie par rapport à la violation des droits humains de la femme et non plus comme problème de santé (Shell-Duncan 2008). Depuis des décennies ce terme est controversé et débattu soit par plusieurs mouvements féministes là où il y a de véritables pour et contre selon l'histoire et les postures (Ilboudo 2009; Pomeranzi 2018; Fusaschi 2020) soit dans le milieu uni-

10. La Conférence épiscopale du Rwanda s'est toujours élevée contre la tentation d'élargir les conditions d'accès à l'avortement réputé un "péché grave".

versitaire (Ciminelli 2002; Fusaschi 2003, 2011, 2014, 2020; Mabilia 2011; Earp et Johnsdotter 2020). L'UNICEF et le UNFPA ont ajouté l'acceptation neutre excision/*cutting* à côté de Mutilation Génitale Féminine/Excision (*Female Genital Mutilations/Cutting*).

C'est une définition ethnocentrique qui englobe en manière assez imprécise, des pratiques qui n'ont rien à voir avec une excision, comme, par exemple, les piercings ou les "étirements" labiaux. Simultanément, elle est incomplète parce que d'autres interventions y sont exclues comme la déflo-ration rituelle ou le contrôle de la virginité (Fusaschi 2003). De plus, elle est sexiste parce que ce mot ne se réfère qu'aux femmes (notamment les Africaines) par une interprétation primitiviste du concept de tradition. Ce n'est pas le cas des Mutilations masculines à partir de la circoncision jusqu'à la subincision du pénis. Cette définition utilise les concepts de "non thérapeutiques" et de "pratique préjudiciable" pour culturaliser sélectivement les opérations en sens essentialiste et archaïque. Même le concept de relativisme est démonisé du fait qu'il est interprété comme forme de justification bien qu'il "cherche à démontrer que les Africains sont intelligents, créatifs, rationnels, avec une capacité d'agir, et oui, humains. Qu'ils ont une histoire [...]! Qu'ils ne sont pas simples, proches de la nature, immuables, isolés! [...] Que les femmes Africaines ne sont pas victimes du patriarcat" (Hodžić 2017: 26).

En revanche, ni la Chirurgie Esthétique Intime des organes Génitaux Féminins/CEIGF, qui investit irréversiblement les mêmes parties saines du corps des femmes et j'ai critiqué à plusieurs reprises (Fusaschi 2011: 125-152, 2015, 2018c) ni la chirurgie de réattribution de l'identité de genre pour les intersexués sont nommées et ne sont considérées comme des formes mutilantes. La CEIGF est basée sur un choix et pour certains il s'agit d'une forme d'autodétermination des femmes du Nord (blanches ou, en tous cas, riches). Véritables protagonistes/consommatrices néolibérales de leur temps/culture (civilisées) vs les victimes africaines encadrées dans un autre temps et autres Cultures (barbares) (Fusaschi 2011, 2018c). La chirurgie intersexuelle est fondée, au contraire, sur un non-choix, bien que l'Organisation Internationale des Intersexués (OII) considère qu'aucun pays ne devrait assigner aux personnes intersexuées un genre spécifique à la naissance, mais leur en laisser la libre détermination.

Je reste convaincue que l'emploi du mot Mutilation constitue une dénonciation implicite gravement raciste et humiliante. Depuis ma première recherche j'utilise l'expression Modifications Génitales Féminines/MoGF (Fusaschi 2003) utile sur le terrain pour établir les conditions d'un dialogue libre de préjugés et pour considérer la subjectivité des femmes concernées abor-

dant des questions générales sur la famille, la sexualité et la filiation au lieu du thème en soi. J'appuie les féministes d'origine africaine ou du Sud, quand elles signalent une attitude du Nord, largement répandue, de ne voir dans la "femme africaine" (expression qui est tout à fait une abstraction essentialiste) que son corps et de la réduire ainsi exclusivement à son sexe (Mohanty 2013; Tamale 2006).

Cependant, l'utilisation de l'acronyme MGF est entrée définitivement dans tous les glossaires des organisations internationales, y compris dans la *Convention du Conseil de l'Europe sur la prévention et la lutte contre la violence à l'égard des femmes et la violence domestique* dite d'Istanbul, comme forme de violence faite aux femmes et comme violation des droits de la femme en tant que "pratiques traditionnelles néfastes" au même titre que les mariages précoces et les crimes d'honneur¹¹.

Dans ce sens, le texte titré *Éliminer les mutilations sexuelles féminines. Déclaration interinstitutions*, signée en 2008 est le document de référence de l'OMS qui a deux objectifs principaux: faire le point sur la situation globale et remplir des vides sur plusieurs plans (méthodologique, théorique, terminologique, juridique). À niveau terminologique, l'expression MGF désigne "toutes les interventions aboutissant à une ablation partielle ou totale des organes génitaux externes de la femme et/ou toute autre lésion des organes génitaux féminins pratiquée à des fins non thérapeutiques" (OMS 2008: 2). Même si dans l'*Annexe 1*, consacré entièrement à la terminologie, ce document reconnaît divers changements de posture à niveau historique néanmoins "en tant qu'outil de sensibilisation, toutes les institutions des Nations Unies sont convenues d'utiliser l'expression unique de Mutilations Sexuelles Féminines" (*ibidem*: 26). Au niveau local souvent cet "outil de sensibilisation" est perçu comme un véritable moyen hégémonique néocolonial (Fusaschi 2011).

Les interventions sont par la suite classées en quatre typologies¹². La IV^e englobe "toutes les autres interventions nocives pratiquées sur les organes génitaux féminins à des fins non thérapeutiques, telles que la ponction, le percement, l'incision, la scarification et la cautérisation" (*ibidem*: 7).

11. Traité entré en vigueur en 2014; pour une analyse d'anthropologie critique voir Fusaschi (2020).

12. Type I — Ablation partielle ou totale du clitoris et/ou du prépuce (clitoridectomie). Type II — Ablation partielle ou totale du clitoris et des petites lèvres, avec ou sans excision des grandes lèvres (excision). Type III — Rétrécissement de l'orifice vaginal avec recouvrement par l'ablation et l'accolement des petites lèvres et/ou des grandes lèvres, avec ou sans excision du clitoris (infibulation) (OMS 2008).

Les *étirements* labiaux étaient expressément indiqués dans cette typologie en 1995. Comme on peut le voir dans la table comparative (1995-2008) (*ibidem*: 28), toutes les élongations sembleraient être éliminées “officiellement et définitivement” comme me l’indiquait une représentante d’une de ces institutions lors du 2nd *International Expert Meeting on Female Genital Mutilation/Cutting* tenu à Montréal en 2018.

Dans la réalité il faut parcourir toute la déclaration jusqu’à l’*Annexe 2: Note relative à la classification des mutilations sexuelles féminines*, pour retrouver un paragraphe titré *Étirement*. On lit que cette typologie est constatée “principalement dans des sociétés où les femmes jouissent d’un statut social relativement élevé, essentiellement dans des sociétés matrilineaires” (*ibidem*: 36-37). Assertion générique, sans repères précis dans les sociétés auxquelles on fait référence. Par exemple dans toute la région africaine des Grands Lacs, où on trouve différents allongements, parmi lesquels le *gukuna*, on a affaire, au contraire, à une société patrilineaire.

Continuer d’employer le mot “mutilation” pour l’OMS “renforcerait le fait que la pratique constitue une violation des droits des filles et des femmes, et permettrait par conséquent de défendre sur le plan national et international son abandon” (*ivi*). En tant qu’élongation du clitoris et/ou des petites lèvres, ce procédé reste “une forme de mutilation sexuelle féminine du fait qu’il obéit à une convention sociale et qu’il existe en conséquence une “pression sociale” exercée sur les jeunes filles afin qu’elles modifient leurs organes génitaux, et du fait qu’il aboutit à des altérations permanentes des organes génitaux” (*ivi*, mes italiques). Il est important de souligner que sur ce point une référence, parmi d’autres, est citée et c’est une étude de Sylvia Tamale publiée en 2006. Mais, la juriste féministe ougandaise, sur le *Ssenga* en Uganda, pratique homologue du *gukuna*, dans son article dit exactement le contraire: “les résultats contrastent fortement avec la définition présentée par l’OMS dans la classification et condamnation comme type IV des MGF. [...] La pratique *Ssenga* a amélioré le plaisir sexuel des femmes, et agrandi leur perception d’elles-mêmes comme des êtres sexuels actifs” (2006: 95).

Le gukuna et le regard de l’ethnographie féministe décoloniale

Pour récapituler selon les catégories l’OMS: le *gukuna* s’inscrirait dans une convention sociale déterminée par une “pression sociale” pour dire domination des hommes sur les femmes. Une posture connue de la “raison humanitaire” (Fassin 2013) qui considère les femmes hors de l’histoire et des leurs relations: “leurs corps sont utilisés comme barrière pour justifier l’exclusion des autres (les hommes) et masquer l’exclusion des femmes elles-mêmes (dont le corps sera sauvé, mais pas leur subjectivité politique, sociale

et expérientielle)” (Pinelli 2019: 204). Sur le terrain le *gukuna* reste un rituel inscrit historiquement dans une dynamique sociale genrée, que l’OMS nomme pression, et qui n’est pas seulement, ou directement masculine dans le sens du patriarcat, assumé comme *une structure* antihistorique et forme suprême de l’oppression féminine. Les ethnographies ont démontré que le patriarcat se construit *dans* l’histoire, *dans* les relations entre les genres et entre les générations (dominantes et opprimées) et qui produisent des inégalités.

S’il est vrai que cette pratique modifie définitivement le corps des femmes, elle n’est ni une mutilation ni il est reconnu émiqument ainsi. Surtout, la marque du corps est recherchée pour son effet social comme croyance, pour la fécondité ou comme potentiel du corps, etc., et pas en soi. Les femmes rwandaises que j’ai rencontrées, là-bas ou en Italie, confirment que cette pratique est liée à la sexualité. Jamais je n’ai entendu parler d’implications ni de conséquences négatives, “plutôt son contraire” est la phrase que j’ai recueillie le plus souvent sur les terrains. L’opération n’a pas pour but de commettre un délit contre la sphère reproductive comme l’insertion dans le domaine des droits humains le suppose pour la criminaliser.

Il s’agit d’une question d’interprétation et d’ordre discursif sur la corporeité et bien sûr sur la sexualité qui est un lieu de production de discours hégémoniques sur le genre. En effet, si l’on observe la posture de l’ethnographie féministe on s’apercevra que celle-ci a révélé que la sexualité présente des contraintes, mais aussi des opportunités d’autonomisation. Dans de nombreux contextes africains, l’interaction des femmes avec leur propre corps dans la sexualité “est souvent différente des relations désincarnées et négatives enracinées dans l’héritage du colonialisme” (Tamale 2006: 96). Comme nous le verrons les terrains témoignent d’une plurivocalité par rapport au *gukuna* que correspond à admettre qu’on parle aussi des

sexualités au pluriel en reconnaissance des structures complexes au sein desquelles la sexualité se construit et en reconnaissance de ses articulations pluralistes. La notion d’une sexualité homogène et immuable pour tous les Africains est déconnectée non seulement des réalités de la vie, des expériences, des identités et des relations, mais aussi de l’activisme et des recherches actuelles” (Tamale 2011: 2).

C’est ainsi que se positionne le féminisme décolonial qui a lu les droits humains comme une nouvelle forme d’impérialisme moral masquant, entre autres, l’imbrication de différentes formes de discrimination.

En retournant à l’OMS, dans la classification, les élongations/étirements ne sont plus présentes, mais ils y sont réintroduits à travers les *Annexes*, ce qui donne la sensation d’une sorte de reclassification masquée, qui se

concrétise par un déplacement de page. La conséquence qui se produit est celle de laisser toutes ces pratiques que ne prévoient pas des ablations exactement là où elles sont depuis toujours, c'est-à-dire dans la IVe typologie des Mutilations. La plus vague et problématique des typologies: ça suffit de penser, entre autres, aux *piercings* nommés intimes qui sont parmi les pratiques les plus diffusées parmi les adolescents, aussi dans le Nord du monde. Elle comprend plusieurs types: sur le clitoris, le Christina, à fourchette, de petites et de grandes lèvres, à triangle, le Nefertiti, etc.¹³.

Le *gukuna* reste alors une Mutilation; une pratique interprétée comme préjudiciable, parce que typique de la Tradition, synonyme de Culture africaine atavique qui s'oppose à la modernité des droits humains étant donné que dans "bien des endroits pour ce qui est de la santé sexuelle et reproductive des adolescents, les normes et les traditions sont un obstacle, et non une aide" (OMS 2019: 3).

Une conceptualisation par laquelle cette opération est transformée en emblème de l'oppression féminine provoquée par la Culture/tradition (lue comme un aggravant) dans son acception misogyne quand on parle du Sud. Les autres modifications, comme celles de la Chirurgie Esthétique Intime sont, au contraire, synonymes d'autonomie et une "mise en conformité" (Fusaschi 2011) consensuelle par rapport aux canons de beauté du Nord (la culture lue ici comme un atténuant). À ce propos toujours l'OMS récemment a déclaré:

bien que des parallèles puissent exister entre les MGF et les opérations de chirurgie esthétique génitale (qui incluent la réduction des lèvres ou le rétrécissement du vagin en raison de *normes sociales*, culturelles ou communautaires qui prônent une esthétique particulière de la beauté de la femme et des corps féminins conformes), les principales différences sont évidentes. Les MGF telles que décrites dans la classification de l'OMS [...] sont le résultat d'une intervention pratiquée sur des personnes sans leur consentement éclairé ou qui sont fortement contraintes, directement ou indirectement, à subir ces mutilations qui ne présentent aucun avantage médical" (2018: 10, mes italiques).

Or, d'un côté, on peut observer une posture néoévolutionniste assez expérimentée dans les lexiques de la raison humanitaire. Les femmes sont des victimes, à sauver, sans subjectivité vu que la tradition (patriarcale) empêcherait un consentement éclairé (pression sociale, *supra*) pour dire verbalisé, par rapport à des pratiques classées comme non thérapeutiques. De l'autre, on constate une posture néolibérale. Elle présuppose une liberté des femmes (normes sociales) désormais acquise historiquement au point de reconnaître

13. Voir: https://fr.wikipedia.org/wiki/Piercing_génital_féminin.

qu'à travers un consentement éclairé pour dire informé, elles peuvent modifier irréversiblement leurs organes génitaux en coupant les mêmes parties saines que dans le cas des MoGF, mais pour des fins esthétiques qui dans tous les cas n'ont aucun avantage (médical) sinon celui de la satisfaction de soi dans le libre marché.

Empowerment et gender mainstreaming à la rwandaise

Au Rwanda le thème de la sexualité reste central dans les discours des ONG et des associations locales qui ont accueilli dans le cadre international de la lutte contre la Violence basée sur le genre le *gender mainstreaming* et *l'empowerment*. Ce sont les deux principes définis dans la Conférence de Pékin des Nations Unies sur les femmes (1995), qui a représenté un tournant historique en matière de programmes de développement et d'aide humanitaire. Il ne faut pas oublier la *Déclaration Solonelle sur l'égalité homme et femme* de l'Union Africaine réunie à Addis-Abeba dans laquelle il y eut un engagement explicite des États membres "de mettre en œuvre le principe de l'égalité entre les sexes et intégrer le genre [...] à niveau national et régional" (2004: 5).

L'iterambere ry'umugore, la "promotion de la femme", expression que l'on retrouve dans les textes de loi, dans le sens d'*empowerment*, ici comme ailleurs, présente un "caractère polymorphe" (Adjamagbo, Calvès 2012: 10). Née dans le domaine de l'éducation, la notion d'*empowerment*, diffusée depuis près d'une cinquantaine d'années selon les sources, a bénéficié d'un engouement incroyable qui l'a convertie en "concept nomade et mondialisé, mais encore en véritable phénomène de mode" (Guétat-Bernard, Lapeyre 2017: 6). Ce concept fut repris par le féminisme dans les années 1990 comme un processus de transformation (collectif et individuel) venant des femmes elles-mêmes. Dans cette conception, les femmes formeraient ainsi un groupe homogène et essentialisé dans la posture du féminisme hégémonique, dans le sens occidental néolibéral, qui a divisé le sujet féminin, préférant ignorer les problèmes d'une majorité, notamment les femmes pauvres et du Sud. Cette notion désigne l'acquisition d'un pouvoir, mais aussi le processus d'apprentissage pour accéder au pouvoir. Au Rwanda a été interprétée comme la capacité d'agir pour "donner pouvoir ou autorité", comme le montre l'insertion des femmes dans le FPR, dans un pays défini "hautement politisé" (Thomson S. 2010). En tant que rapport social dans la diversité des formes de pouvoir, il est "source d'oppression/domination lorsqu'on le subit, et d'émancipation si on en bénéficie; le pouvoir est alors source de résistance et autant de défis" (Guétat-Bernard, Lapeyre 2017: 11).

Le *gender mainstreaming* a été interprété idéologiquement à la fois comme l'idée de placer les femmes "dans le courant principal", mais aussi, par extension, comme la possibilité de les "mettre au centre", par une approche intégrée de l'égalité ou du "paritarisme". Les deux idées sont synthétisées à la rwandaise dans le "processus d'intégration du genre dans la nouvelle Constitution" par l'idée de "complémentarité" où "hommes et femmes agissent dans l'égalité et la complémentarité, s'enrichissant mutuellement de leurs différences" en reprenant la *Déclaration universelle sur la démocratie* adoptée par l'*Union Interparlementaire* (UIP) en 1997. Ce principe de complémentarité au Rwanda a été interprété dans le sens d'une conception démocratique chrétienne des relations homme/femme. On ne peut pas oublier que l'Église catholique reste l'institution la plus influente au Rwanda après le gouvernement. Une conception qui s'appuie sur le *negofeminism*, voire le féminisme de la négociation, "un terme qui nomme les féminismes africains" (Nnaemeka 2004: 361) et qui s'opposerait au féminisme du Nord. Selon Obioma Nnaemeka, académicienne d'origine nigérienne, "pour les femmes africaines, le féminisme évoque le dynamisme et les changements de processus en opposition à la stabilité et réification d'une construction, d'un cadre" (*ibidem*: 378). Cette posture prévoit l'inclusion des hommes dans les discussions pour négocier des stratégies sur certains sujets où "les femmes seraient respectées et la complémentarité entre l'homme et la femme serait une valeur centrale, comme leur synergie au sein du ménage" (Cavatorta 2020: 5). Dans le contexte rwandais, où la famille et le mariage restent le pivot du développement social, la complémentarité donnerait la possibilité d'unir la volonté de promouvoir une émancipation féminine afrocentrique avec la nécessité de préserver l'intégrité de la famille et de défendre, comme il était un temps, l'humilité de la femme, à travers un encadrement par les femmes elles-mêmes notamment dans les zones rurales (Buscaglia 2018). Une forme de moralisation néo-traditionnelle, dans le néolibéralisme rwandais hypermodernisé, qui manifeste une nouvelle "colonialité du pouvoir" (Mestiri 2016: 108). Localement, les politiques de *l'empowerment* ont parfois produit une polarisation entre les *fémocrates* locales alphabétisées, exemples d'ascension individuelle, versus des femmes paysannes, parfois analphabètes qui n'ont aucune responsabilité politique. Elles peuvent adopter, finalement, différentes formes d'agentivité de la "dissidence silencieuse" à la "résistance camouflée" ou "active" face à ces "ordres étatiques" (Buscaglia 2018: 195) même dans ces discours sur la sexualité.

En résumant, *l'empowerment* et le *gender mainstreaming*, comme principes du pouvoir politique sur lesquels il existe une littérature féministe controversée (Moser 2005; Sénac-Slawinski 2008), ont eu un impact sur la société

rwandaise de manière différentielle, ambiguë (Burnet 2011) et paradoxale notamment dans trois domaines cibles: la famille, le système éducatif et le marché du travail (Berry 2015). Les rapports de classes et toutes les autres catégories des inégalités semblent avoir été ainsi stratégiquement ignorés.

Dans ce cadre, le *gukuna* est devenu un prétexte que j'ai retrouvé dans diverses occasions publiques, surtout en Italie, où j'ai été durement attaquée déjà pour l'utilisation de *Modification*. Un mot réputé relativiste, mais dans le sens de justificationniste. Les critiques venaient au moins de trois positions féministes. Un féminisme bourgeois blanc et de classe moyenne euro centrique par lequel le *gukuna* empêcherait le progrès des femmes rwandaises dans le sens de l'autodétermination au nom d'une notion universaliste et genrée de la sororité. Un féminisme selon laquelle la pratique serait une forme de négation individuelle de la femme, dans le cadre du *ifeminisme*, pour dire féminisme individualiste libertaire (choix de faire des choix sur son propre corps en matière de droits individuels) (McElroy 2001). Un féminisme qui voit dans le *gukuna*, lu comme une MGF, une forme de domination par laquelle les Africains — comme "patriarches primordiaux" (Fusaschi 2020), naturellement violents et agresseurs, encore plus s'ils sont des immigrants — tiennent leurs femmes dans un état de domination absolue. Pour cela, et pour extension, ils constituent la principale menace dans l'espace national des droits des femmes émancipées du Nord selon la perspective raciste du *fémonationalisme* incarné par les souverainistes (Farris 2017). J'ai assisté en plusieurs occasions à la mise en scène de postures figées selon l'approche ou le militantisme par rapport à l'expression *Violence basée sur le genre* (VBG). Une véritable formule passepartout — dehistoricisée et décontextualisé, mais qui met d'accord les progressistes et les conservateurs — désormais reconnue au niveau global et qu'il faut continuer d'interroger.

Dans tous les cas, même dans le contexte local rwandais, en tant que pratique traditionnelle néfaste ou préjudiciable pour la raison humanitaire, le *gukuna* doit être "éradiqué" pour proposer une vie meilleure dans le mariage. Mais il faut oublier dans ce sens que dans cette nouvelle complémentarité à la rwandaise, le mari reste le pivot de l'unité familiale: "la femme développée ne doit pas défier ouvertement l'autorité de son mari ni celle de l'État" (Buscaglia 2018: 198). C'est aussi pour cela qu'une anthropologie critique implique d'étudier les multiples enjeux sociaux, politiques et moraux qui entourent d'abord les définitions globales et locales ainsi que la quantification des phénomènes qui sont étiquetés comme violences, pratiques néfastes ou préjudiciables, etc. pour voir sur les terrains quel type de réponses sont élaborées par les acteurs.trices sociaux.les (Merry 2016).

Plurivocalité émiqve à l'époque de la morale humanitaire

Le *gukuna* n'occupe pas (ou encore) une place majeure dans les discours humanitaires. Il est englobé dans le domaine de l'éducation sexuelle. Il est considéré comme un obstacle dans la lutte contre le SIDA et il accompagne l'introduction du préservatif communément évoqué à travers le synonyme ONAPO (Office National de la Population). L'ONAPO, créée en 1981 et jusqu'au 2003, avait le but de sensibiliser aux problèmes démographiques de la nation à travers des programmes éducatifs (radio, théâtre, cinéma, etc.) pour aider la société à prendre des décisions en matière de planning familial. Pour comprendre pourquoi cette pratique serait un obstacle dans la lutte contre le SIDA il faut rappeler qu'à niveau anthropologique, dans une conception d'une sexualité fluide, l'utilisation du contraceptif empêcherait, aussi bien l'échange des fluides (une femme qui ne produit pas d'abondantes sécrétions est crue frigide), que le plaisir des femmes (un homme qui ne maîtrise pas bien le *kunyaza* peut être ridiculisé). Insister sur la lutte contre la pratique comme forme traditionnelle dangereuse¹⁴, hors d'un contexte social dynamique, connectée à une immoralité féminine dans la sphère sexuelle se traduit dans un retour à l'arrière à l'époque coloniale et missionnaire. On peut lire dans ce sens la conclusion d'une recherche réalisée en 2010 sur l'impact des pratiques culturelles par rapport à la lutte contre la propagation du SIDA: seulement "la morale chrétienne peut aider à redécouvrir le bon héritage de chasteté et de virginité qui sont les seuls boucliers sûrs contre la propagation de la pandémie de SIDA (Nkejabahizi 2016: 75).

Il est aussi intéressant d'observer les données d'une autre recherche quantitative sur la VBG (3612 questionnaires complétés; 1311 par des femmes et 2301 par des hommes) conduite par le *Men's Resource Centre-RWAMREC*. Une organisation née en 2006 et en principe exclusivement masculine, visant à lutter contre les problèmes de comportement chez les hommes et les inégalités homme/femme afin de promouvoir la famille, mais aussi pour prévenir la VBG, les conséquences du SIDA, les taux élevés de croissance démographique, la pauvreté et d'autres questions de développement (Burnet et Kanakuze 2018).

Selon cette recherche, qui englobait le *gukuna* au sein de la VBG, la plupart des femmes interpellées ont confirmé l'avoir pratiqué. Elles le considéraient principalement comme un geste pour préparer le corps et "pour res-

14. Parmi les pratiques dites traditionnelles, on trouve aussi, par exemple, le *kóomora* quand une femme qui pendant l'accouchement subit une déchirure ou une épisiotomie pense qu'elle ne pourra pas guérir sans avoir eu des relations sexuelles sans préservatif avec son partenaire.

pecter le mari” (2010: 43) et une femme qui n’a pas fait le *gukuna* “ne peut jamais donner de plaisir à son mari” (2010: 41). Au contraire, aucune préparation n’était prévue pour les garçons pour “travailler leur corps pour le plaisir sexuel de leurs futures épouses” (2010: 48). Toute la recherche est traversée par un positionnement androcentrique où le but semblerait être celui de définir la pratique dans le couple comme une prérogative pour le mari et non pas comme une possibilité pour la mariée.

Une autre étude du Ministère du genre et de la promotion de la famille (MIGEPROF/FNUAP) sur les croyances, les attitudes et les pratiques socio-culturelles avait déjà souligné en 2002 cette même approche androcentrique et familiste. On la retrouve dans les projets de l’action humanitaire autour du thème du genre sur d’autres sujets. Les modèles mis en place dans les projets, en particulier dans les zones rurales, peuvent conduire enfin à une double soumission: une première subordination au modèle d’une féminité de la vertu domestique (mère et épouse), et une deuxième subordination aux autorités locales féminines. Moralité et parfois famille, comme autrefois, se retrouvent désormais sous le chapeau d’un langage convenu, intelligible sur le plan global, et paradoxalement féministe sur le plan local.

Historiquement le régime du Président Habyarimana dans les années 1970 s’engagea dans une campagne impitoyable contre les femmes, notamment célibataires et qui vivaient en ville leurs corps étaient devenus la cible d’actions violentes sexistes et racistes. Ces politiques visant l’amélioration de la moralité publique considéraient le *gukuna* immoral, ainsi que d’autres pratiques liées à la sexualité, la reproduction et les symboles dans le mariage (la lutte de la jeune épouse et les relations sexuelles rituelles). Elles furent attaquées et, parfois, interdites par l’Église. C’est ainsi qu’aujourd’hui le *gukuna* s’est individualisé, surtout en ville, mais continue d’exister. Pourtant les postures deviennent plurivocales et multisituées selon les âges, les conditions de vie, le travail et les moyens pour y accéder, et les temps. Pour les femmes très âgées, notamment dans les contextes ruraux, les discours sur le *gukuna* sont toujours abordés discrètement comme une étape propre au mariage et comme synonyme d’une conduite morale locale irréprochable. Dans le contexte urbain universitaire, en revanche, certaines jeunes femmes y ont fait référence comme à une forme de libération sexuelle, une véritable possibilité du corps féminin en tant que moyen de séduction. Elles se définissent modernes et capables elles-mêmes à procurer le plaisir, soulignant ainsi leur pouvoir dans le domaine de leur propre sexualité.

Certaines employées dans les milieux associatifs, au Rwanda, mais aussi en Italie, refusent, au contraire, l’idée même du *gukuna* qu’elles renvoient à une tradition archaïque: “ce sont des choses que faisaient nos grands-mères,

à l'époque de la pierre" (A., 22 ans, Kigali 2010); "des femmes qui ne sont pas scolarisées" (H., 41 ans, Rome, 2018); "ma grand-mère le faisait à son époque, mais moi pas, c'est traditionnel, ancien, trop ancien. T'imagines ? Moi ? Je travaille dans cette association de femmes, j'ai une maîtrise... non, impossible" (L., 35 ans, Rome, 2016). On peut aussi trouver une attitude dissimulatrice: "c'est un geste barbare, il faut l'éradiquer. Je ne l'ai jamais fait" (A., 38 ans, Rome, 2019) pour découvrir après qu'elle-même l'avait pratiquée toute seule, et qu'elle avait suivi un cours de formation sur la résilience et la VBG au pays natal quelques années auparavant et, pour cela, elle avait obtenu des subventions par une ONG. Un silence stratégique compréhensible. D'autres femmes engagées dans le domaine humanitaire catholique vont encore plus loin en critiquant, parfois, d'une façon brutale d'autres qui l'ont pratiqué: "ce sont des filles faciles", car certaines "nanas qui font ça" disaient-elles, "l'utilise seulement pour divertir ou se divertir avec les garçons. Elles n'ont pas de moralité, celles-là" (D., 37 ans, Sakara, 2009). Elles s'exprimaient ouvertement pour me faire comprendre que la pratique était devenue une prérogative des jeunes femmes "mal élevées et sales" (J., 40 ans, Kibungo, 2010). Une tactique pour elles pour parvenir à certains objectifs à travers la sexualité, voire obtenir de l'argent de la part des hommes, des biens ou encore des recommandations pour travailler. Mais il faut considérer que les filles qu'elles critiquaient étaient les mêmes qui, au contraire, considéraient le *gukuna* comme une possibilité d'autonomie et que je viens de citer.

Il est aussi important voire que dans les dernières années sur la scène publique est apparue Vestine Dusabe qui offre une autre façon de lire et rendre publiques certaines pratiques sur le corps. Protagoniste de l'émission de radio *Zirara Zubakwa*, littéralement "Couples heureux", chaque vendredi, entre minuit et 2 heures du matin, écoute les Rwandais pour chercher une solution à leurs problèmes sexuels s'appuyant souvent sur le vocabulaire du passé. Elle est aussi le personnage central du film du réalisateur Jourdain dans lequel elle défend ouvertement le *gukuna* et le propose comme une véritable prérogative culturelle unique des femmes rwandaises qui produisent l'"eau sacrée". Elle réactualise publiquement un vocabulaire dit traditionnel pour le "brancher" au langage afrocentrique, pour le dire avec Amselle (2001): "soyez fières de votre corps", répète-t-elle à la radio et dans le film.

C'est ainsi que M. D., une femme sur la quarantaine de Gisozi, a fait de cette pratique un métier qui permet à ses clientes de devenir des "femmes-fontaines" et qui nourrit un projet de créer une école d'enseignement des techniques d'étirement. À l'opposé, on retrouve Miss Rwanda 2014, Akiwacu Colombe que, dans sa posture, à la fois, catholique et évolutionniste, a déclaré: "les filles ne respectent plus leur virginité, ce qui est la plus haute va-

leur que chacune devrait préserver pour honorer son mari” en ajoutant que le *gukuna* est très primitif et à abandonner parce que “au fur et à mesure que le développement arrive, même la culture se développe”¹⁵.

Cette pratique, dans cette polyphonie sur la sexualité, devient dès lors: une possibilité, une impossibilité ou une probabilité personnelle et/ou politique à mettre en avant.

Conclusions

En guise de conclusion, on peut sans doute souligner au moins une double lecture de la morale locale: celle de la pratique dite traditionnelle, selon laquelle une femme n’est pas une vraie femme si elle n’accomplit pas le *gukuna*, *versus* la morale, d’inspiration catholique, selon laquelle une femme est complètement immorale si elle le pratique au point que quelqu’un propose une posture hautement moralisée à travers l’abstinence. Mais, à la différence de l’excision ou de l’infibulation, le *gukuna* permet en même temps une activité féminine qu’elle soit réelle, présumée ou espérée, que le *gender mainstreaming*, même au Rwanda, réprouve. L’effet est celui d’engendrer une autre morale sous forme d’“économie morale” (Fassin 2009) surtout parmi les femmes non scolarisées et pauvres visant à créer la figure de la victime humanitaire. Une victime qu’il faut sauver. C’est ainsi qu’elle mobilise des sentiments les plus divers parce que la “femme africaine ne parle pas” selon le plus classique des stéréotypes qui on écoute encore toujours. À la limite, une porte-parole le fait à sa place, notamment d’autres femmes dans ce système, dites émancipées. Progressivement, cette vision, entre militantisme et humanitarisme, qui utilise l’efficace combinaison du féminisme différentialiste, néolibéral et occidental et d’une approche victimologique a joué un rôle d’orientation morale dans les droits des femmes à niveau global.

Le “nouveau Rwanda” a vu augmenter la présence des femmes dans plusieurs secteurs, de l’école au marché du travail, fait indéniablement positif. Néanmoins, les moyens mis en place risquent, dans la longue période, d’augmenter les inégalités avec des conséquences imprévisibles entre le centre (plus riche) et la périphérie (pauvre).

L’analyse anthropologique critique de cette politique sensible au genre à la rwandaise peut aider, même à partir d’un argument comme le *gukuna*, à décrypter les “anthropo-logiques de genre”. Ces dynamiques ont affaire aux identités sociopolitiques dans le sens des subjectivités des femmes par rapport à ce nouveau langage et à cette nouvelle politique. À ce titre, le *gukuna*

15. Voir: <https://en.igihe.com/lifestyle/how-miss-rwanda-views-the-practice-of-labia.html>.

constitue pour l'anthropologie critique un objet d'analyse majeur pour comprendre comment l'action politique globale retombe sur les contextes locaux. Comme cette action se relocalise dans les débats politiques et publics avec toutes les ambivalences de signification, les frictions, les conflits qui la caractérisent. La notion d'économie morale devient à la fois un outil pour comprendre l'économie politique des sentiments voire "la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des émotions et des valeurs, des normes et des obligations, dans l'espace social" (Fassin 2009: 1240) et un "moyen anthropologique pour étudier l'économie politique et comme une perspective pour souligner les logiques ambiguës et les valeurs qui conduisent et soutiennent les pratiques de vie" (Palomera, Vietta 2016: 415).

Le *gukuna* correctement interprété révèle, et défie, les présupposés culturalistes et victimisant des représentations hégémoniques sur les MoGF et sur les "femmes africaines", soulignant la persistance des différentes moralisations qui sont enfin reproduites dans le domaine humanitaire avec la contradiction de la "renaissance féminocratique" à la rwandaise.

BIBLIOGRAPHIE

- Adjamagbo, Agnès, Calvès Anne-Emmanuèle, 2012, L'émancipation féminine sous contrainte, *Autrepart*, 61, 2: 3-21.
- Amselle, Jean-Loup, 2001, *Branchements: anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- Bentrovato, Denise, 2015, Rwanda, Twenty Years On: Assessing the RPF's Legacy through the Views of the Great Lakes Region's New Generation, *Cahiers d'études africaines*, 218: 231-254.
- Berry, Marie E., 2015, When "Bright Futures" Fade: Paradoxes of Women's Empowerment in Rwanda, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 41, 1:1-27.
- Bisilliat, Jeanne, 2000, Luttés féministes et développement: une perspective historique, in *Le genre: un outil nécessaire: Introduction à une problématique*, Jeanne Bisilliat, Christine Verschuur, eds, Genève, Paris: 19-30
- Broudic, Caroline, 2014, Les ONG, cheval de Troie du néolibéralisme ? *Humanitaire*, 39: 64-75.
- Burnet, Jennie, 2008, Gender Balance and the Meanings of Women in Governance in Post-Genocide Rwanda, *African affairs*, 107, 428: 361-386.
- Burnet, Jennie, 2011, Women Have Found Respect: Gender Quotas, Symbolic Representation and Female Empowerment in Rwanda, *Anthropology Faculty Publications*, http://scholarworks.gsu.edu/anthro_facpub/3, accessed on 01/12/2020.
- Burnet, Jennie, 2012, *Genocide live in us. Women, Memory, and Silence in Rwanda*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Burnet, Jennie, Jeanne d'Arc Kanakuze, 2018, Political Settlements, Women's Representation and Gender Equality: The 2008 Gender-Based Violence Law and Gender Parity in Primary and Secondary Education in Rwanda, *ESID Working Paper*, 94, www.effective-states.org, accessed on 01/12/2020.
- Buscaglia, Ilaria, 2014, "Etnimità": negoziando amore e identità etnica nel Rwanda del post-genocidio, *Africa e orienti*, 16, 3: 96-109.
- Buscaglia, Ilaria, 2018, Femmes qui gouvernent les femmes: émancipation et féminité dans la campagne du post-génocide rwandais, in *Femmes d'Afrique et émancipation. Entre normes sociales contraignantes et nouveaux possibles*, Muriel Gomez-Perez, ed, Paris, Karthala: 171-205.
- Buscaglia, Ilaria, Shirley Randell, 2012, Legacy of Colonialism in the Empowerment of Women in Rwanda, *Cosmopolitan Civil Societies Journal*, 4, 1: 69 -85
- Calvès, Anne-Emmanuèle, 2009, "Empowerment": généalogie d'un concept clé du discours contemporain sur le développement, *Revue Tiers Monde*, 200, 4: 735 - 749.

- Cavatorta, Giovanna, 2020, Égalité, complémentarité, concurrence. La violence entre les “sexes” au Sénégal à l’épreuve du “genre” *Archivio antropologico mediterraneo*, 23, 2: 1-10.
- Ciminelli, Maria Luisa, 2002, Note critiche sulla definizione di Mgf dell’OMS/Who, *La ricerca folklorica*, 46: 39-50.
- Crisafulli, Patricia, Redmon, Andrea, 2012, *Rwanda Inc, How a Devastated Nation Became an Economic Model for the Developing World*, New York, Palgrave.
- Earp, Brian, Jonhsdotter, Sara, 2020, Current critiques of the WHO policy on female genital mutilation, *International Journal of Impotence research*, <https://doi.org/10.1038/s41443-020-0302>, accessed on 01/12/2020.
- Farris, Sara, 2017, *In the Name of Women's Rights The Rise of Femonationalism*, Durham, Duke University Press.
- Fassin, Didier, 2009, Les économies morales revisitées, *Annales*, 6: 1237-1266.
- Fassin, Didier, 2013, *La raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Ehes.
- Fusaschi Michela, 2003 *I segni sul corpo. Per un’antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fusaschi Michela, 2010, Victimes à tout jamais: les enfants et les femmes d’Afrique. Humanitarisme spectacle et rhétoriques de la pitié, *Cahiers d’Études africaines*, 198-199-200: 1033-1053.
- Fusaschi Michela, 2011, *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umantismo spettacolo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fusaschi Michela, 2014a, Modifications génitales féminines en Europe: raison humanitaire et universalismes ethnocentriques, *Synergies Italie*, 10: 95-107.
- Fusaschi Michela, 2014b, *Verba docent, et exempla?* Elementi per un’etnografia delle com/memorazioni del genocidio dei Tutsi del Rwanda, *Africa e Orienti*, 3: 49-63.
- Fusaschi Michela, 2015, Humanitarian Bodies. Gender and Genitals Modifications in Italian immigration policy, *Cahiers d’études africaines*, 55, 217: 11-28.
- Fusaschi Michela, 2018a, *Gukuna: a paradoxical rwandan female genital “mutilation”* in *FMG/C From medicine to critical anthropology*, Michela, Fusaschi, Cavatorta Giovanna, eds, Torino, Meti: 107-124.
- Fusaschi Michela, 2018b, L’etnografia attraversata dal genere: per uno sguardo storico e pratico-politico sulle soggettività, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 2: 388-340.
- Fusaschi Michela, 2018c, Forme incorporate del non-essere. Violenze e politiche sessuali in Rwanda, in *Corpo non si nasce, si diventa. Antropo-logiche di genere nella globalizzazione*, CISU, Roma: 55-80.
- Fusaschi Michela, 2020, Quel genre de convictions dans les Conventions ? Esquisses d’auto-ethnographie des droits humains des femmes en tant qu’économies morales: le cas des Modifications Génitales Féminines, *Archivio antropologico mediterraneo*, 23, 22: 1-16.

- Grewal, Inderpal, Victoria Bernal, 2014, *Theorizing NGOs: States, Feminisms, and Neoliberalism*. Durham, Duke University Press.
- Guariso, Andrea, Bert Ingelaere, Marijke Verpoorten, 2017, Female political representation in the aftermath of ethnic violence: A comparative analysis of Burundi and Rwanda, *WIDER Working Paper*, 74, www.wider.unu.edu/sites/default/files/wp2017-74.pdf, accessed on 01/12/2020.
- Guétat-Bernard, Lapeyre 2017, Les pratiques contemporaines de l'empowerment, *Cahiers du Genre*, 2, 63: 5-22.
- Hunt, Nancy Rose, 1991, Noise over camouflaged polygamy, colonial morality taxation and a woman-naming crisis in Belgian Africa, *The Journal of African History*, 32: 471-494.
- Hodžić, Saida, 2017, *The Twilight of Cutting: African Activism and Life after NGOs*, Oakland, University of California Press.
- Ilboudo, Monique, 2009, L'excision: une violence sexiste sur fond culturel in *La recherche féministe francophone: Langue, identités et enjeux*, Fatou Sow, ed, Paris, Karthala: 421-438.
- Ingelaere, Bert, 2008, *The gacaca courts in Rwanda in Traditional Justice and Reconciliation Mechanisms after Violent conflicts*, Luc Huyse, Marc Salter, eds, Sweden, Trydells Tryckeri AB,: 25-60.
- Lame, Danielle de, 2005, (Im)possible Belgian Mourning for Rwanda, *African Studies*, 48, 2: 33-43.
- Lang, Sabine, 1997, The NGOization of Feminism: Institutionalization and Institution Building within German Women's Movements, in *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics*, Joan W. Scott, Cora Kaplan, Debra Keates, eds, New York, Routledge: 101-120.
- Lauro, Amandine, 2005, *Coloniaux, ménagères et prostituées au Congo belge (1885-1930)*, Bruxelles, Éditions Labor.
- Loce Mandes, Fabrizio, 2018, Olivier Jourdain, *L'Eau Sacrée*, Belgique / Rwanda, 2016, 55 minutes, HD, recensione, *Anuac*, 7, 1: 279-282
- Mabilia, Mara, 2013, FGM or FGMo? Cross-cultural dialogue in an Italian minefield, *Anthropology today*, 29: 17-21
- McElroy Wendy, 2001, *Individualist Feminism of the Nineteenth Century: Collected Writings and Biographical Profiles*, Jefferson, McFarland & Company.
- Merry, Sally Engle, 2006, *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice*, Chicago, University of Chicago Press.
- Merry, Sally Engle, 2016, *The Seductions of Quantification: Measuring Human Rights, Gender Violence, and Sex Trafficking*, Chicago, University of Chicago Press.
- Mestiri, Soumaya, 2016, *Décoloniser le féminisme: une approche transculturelle*, Paris, Vrin.

- MIGEPRO, 2010, *National Gender Policy*, Kigali, Republic of Rwanda, Migepro.
- MINECOFIN, 2010, *Vision 2020*, Rep. of Rwanda.
- Mohanty, Chandra Talpade, 2013, Transnational Feminist Crossings: On Neoliberalism and Radical Critique, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 38, 4: 967-991.
- Moser, Caroline, 2005, Has gender mainstreaming failed?, *International Feminist Journal of Politics*, 7, 4: 576-590.
- Mwenda, Kenneth K, 2006, Labia Elongation under African Customary Law: A Violation of Women's Rights?, *The International Journal of Human Rights*, 10, 4: 341-357.
- Nkejabahizi, Jean Chrysostome, 2016, The Impact of Cultural Practices on Fighting against or for the Propagation of AIDS Pandemic in Rwanda, *Rwanda Journal*, 1, 1: 49-76.
- Nnaemeka, Obioma, 2004, Nego-Feminism: Theorizing, Practicing, and Pruning Africa's Way, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29, 2: 357-385.
- OMS, 2008, Éliminer les mutilations sexuelles féminines. Déclaration interinstitutions – HCDH, OMS, ONUSIDA, PNUD, UNCEA UNESCO, UNFPA, UNHCR, UNICEF, UNIFEM, www.who.int/reproductivehealth/publications/-fgm/9789241596442/fr/, accessed on 01/12/2020.
- OMS, 2018, Lignes directrices de l'OMS sur la prise en charge des complications des mutilations sexuelles féminines, www.who.int/reproductivehealth/topics/-fgm/management-health-complications-fgm/fr/, accessed on 01/12/2020.
- OMS, 2019, Recommandations de l'OMS relatives à la santé et aux droits des adolescents en matière de sexualité et de reproduction, <https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/311413/9789242514605-fre.pdf>, accessed on 01/12/2020.
- Oyêwùmí, Oyèrónké, 1997, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Oyêwùmí, Oyèrónké, 2002, Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the Challenge of African Epistemologies, *Jenda, A Journal of Culture and African Women Studies*, 2, 1: 6-10.
- Pérez, Guillermo Martínez, Harriet Namulondo, 2011, Elongation of labia minora in Uganda: including Baganda men in a risk reduction education programme, *Culture, Health & Sexuality*, 13, 1: 45-57.
- Pinelli, Barbara, 2019, *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Milano, Raffaello Cortina.
- Palomera, Jaime, Vetta, Theodora, 2016, Moral economy: Rethinking a radical concept, *Anthropological Theory*, 16, 4: 1-21.
- Pomeranzi, Bianca, 2018, MGF nel quadro dei diritti umani: il caso delle Raccomandazioni Generali e del Monitoraggio del Comitato CEDAW in FGM/C *From medicine to critical anthropology*, Michela Fusaschi, Giovanna Cavatorta, eds, Torino, Meti: 125-133.

- Sénac-Slawinski, Réjane, 2008, Du gender mainstreaming au paritarisme: genèse d'un concept controversé, *Cahiers du Genre*, 1, 44: 27-47
- Rwamrec, 2013, *Sexual and gender-based violence (GBV) base-line study in 13 districts*, Rep. of Rwanda.
- Shell-Duncan, Bettina, 2008. From Health to Human Rights: Female Genital Cutting and the Politics of Intervention, *American Anthropologist*, 110, 2: 225-236.
- Scott, James, 1998, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*, New Haven, Yale University Press.
- Sleggh, Henny, Annemiek Richters, 2012, Masculinity and Gender-Based Violence in Rwanda, in *Engaging Men in the Fight against Gender Violence*, Jane Freedman, ed, New York, Palgrave Macmillan: 131-158.
- Sundberg, Molly, 2017, Par le corps et pour l'État: l'itorero et les techniques réflexives du corps au Rwanda, *Politique africaine*, 147: 23-48
- Tamale, Sylvia, 2006, Eroticism, sensuality a "women's secrets" among the Baganda: a critical analysis, *Feminist Africa*, 5: 9- 36.
- Tamale, Sylvia, 2011, ed, *African sexualities. A reader*, Cape Town, Dakar, Nairobi and Oxford, Pambazuka Press.
- Taylor, Christopher C., 1990, Condoms and Cosmology: The "fractal" Person and Sexual Risk in Rwanda, *Social Science & Medicine*, 31, 9: 1023-1028.
- Thomson, Michael, 2001, Femocrats and Babes: Women and Power, *Australian Feminist Studies*, 16, 35: 193-208
- Thomson, Susan, 2010, Getting Close to Rwandans since the Genocide: Studying Everyday Life in Highly Politicized Research Settings, *African Studies Review*, 53, 3: 19-34.
- Tiedje, Kristina, 2009, Le genre: introduction à une anthropologie du développement et de l'aide humanitaire, in *Anthropologie de l'aide humanitaire et du développement: Des pratiques aux savoirs, des savoirs aux pratiques*, Laëtitia Atlani-Duault, Laurent Vidal, eds, Paris, Armand Colin: 203-228.
- Treidl, Johanna, 2018, Sowing gender policies, cultivating agrarian change, reaping inequality? Intersections of gender and class in the context of marshland transformations in Rwanda, *Antropologia*, 1: 78-99.
- Vincke, Edouard, 1991, Liquides sexuels féminins et rapports sociaux, *Anthropologie et Sociétés*, 15, 2-3: 168-188.
- Waldorf, Lars T., 2014 Rwanda's Illiberal Peacebuilding, *Afriche e orienti*, 16, 3: 21-34.

Michela FUSASCHI is Associate Professor in Cultural and Political Anthropology and in the PhD School on Gender Studies at the University of Roma Tre. She is conducting fieldwork in Italy and Rwanda on body modifications, in particular of Female Genital Modifications proposing an interpretative approach based on the concepts of bio-politics and moral economy. She has received several awards for her contributions on gender and anthropological studies. Among her publications: *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni genitali femminili* (2003); *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanitarismo spettacolo* (2011); *FGM/C. From medicine to critical anthropology*, with G. Cavatorta (2018).

michela.fusaschi@uniroma3.it



La specificità tunisina

Egemonia politica e habitus dell'impegno nell'Islam pubblico contemporaneo

Domenico COPERTINO

Università della Basilicata

The Tunisian specificity: Political hegemony and the habitus of commitment in contemporary public Islam

ABSTRACT: I interpret the pursuit of an Islamic understanding of ideas such as democracy, pluralism and freedom, carried out by the Tunisian Islamic movements after the 2011 revolution, as part of a discursive tradition (Asad 1986) about the “Tunisian specificity”. Such tradition entails the interpretation of Islamic sources – both classical and modern – by religious and secular authorities, with the aim to legitimate the social and political commitment in the name of Islam. The Tunisian specificity is a discourse that draws on the local interpretations of Islamic practices (such as Sufism and saints worship), on the work of modern Islamic thinkers, and on the reasoning about democracy and human rights, to construct a theoretical framework aimed at deepening the concepts of moderation, toleration, pluralism and political activity from an Islamic vantage point. My contribution is part of an ethnographic research pursued from 2012 to 2015 among Tunisian Islamic public. In my view, such a category covers both the Islamists (namely the actors engaged in movements and parties directly involved in the political arena) and the *du'at* (the activist of civil society and pious associations, engaged in spreading the Islamic message “from below”). The observation of interrelationships between the two groups, and of the sharing of the same framework (the Tunisian specificity) and vocabulary (freedom, dignity, human rights, and the like), suggests that the sharp distinction between political and social activism inspired by Islamic ideals is to be blurred.

KEYWORDS: DISCURSIVE TRADITIONS; TUNISIAN REVOLUTION; PUBLIC ISLAM; ISLAMISM; DA'WA.

This work is licensed under the Creative Commons © Domenico Copertino

La specificità tunisina: Egemonia politica e habitus dell'impegno nell'Islam pubblico contemporaneo

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 45-69.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3838



Forme dell'Islam pubblico in Tunisia

L'Islam pubblico, ovvero l'attivismo sociopolitico di ispirazione islamica, si è diffuso in modo costante e crescente in Tunisia in seguito alla rivoluzione del 2010/2011¹. In particolare, dopo le elezioni per l'Assemblea Nazionale Costituente, svoltesi a ottobre del 2011, la vita pubblica è stata egemonizzata dal multiforme movimento islamico, rappresentato principalmente dal partito Ennahda – che, ottenuta la maggioranza relativa alle elezioni, ha controllato il potere esecutivo per i tre anni successivi – e dalle numerose associazioni della *da'wa* (ovvero, in questo contesto, la diffusione delle pratiche di devozione nella società) che sono state liberalizzate in seguito alla rivoluzione, attive nella beneficenza e nella diffusione dello studio e delle buone pratiche islamiche². Tanto la diffusione di pratiche di beneficenza ispirate alla moralità islamica da parte di queste associazioni, quanto l'impegno diretto in politica da parte di movimenti democratici (come Ennahda) sono forme di attivismo che hanno tratto beneficio dall'apertura della vita pubblica alla società civile e dalla liberalizzazione dell'arena politica.

Le due forme dell'Islam pubblico – l'attivismo sociale della *da'wa* e l'impegno politico dei cosiddetti islamisti (*al-islamiyyun*) sono state tenute tradizionalmente distinte negli studi socio-antropologici e politici sulle società a maggioranza musulmana (Wiktorowicz 2003; Clark 2004). Secondo Camau e Geisser (2003), la distinzione netta tra islamismo e società civile di ispirazione islamica costituiva anche uno strumento del potere autoritario dei regimi precedenti alla rivoluzione, finalizzato a ridurre la legittimità dell'opposizio-

1. La ricerca di cui questo articolo è frutto è stata svolta nell'ambito di un assegno di collaborazione dell'Università di Milano-Bicocca, svolto sotto il coordinamento di Ugo Fabietti, con i fondi del Prin *State, Plurality, Change in Africa*; la ricerca è stata condotta con la collaborazione scientifica dell'Institut de Recherche sur le Maghreb Contemporain di Tunisi. Tutte le traduzioni presenti nell'articolo, se non diversamente indicato in bibliografia sono dell'autore. Le traslitterazioni dall'arabo sono semplificate e rispecchiano il dialetto arabo tunisino. Se non diversamente indicato, le conversazioni riportate si sono svolte a Tunisi tra settembre e ottobre 2013. Ringrazio i revisori anonimi di *Anuac* per gli utili spunti critici e i suggerimenti bibliografici, che mi hanno consentito di rielaborare alcuni concetti ed approfondire alcuni aspetti dell'articolo.

2. Merone, Sigillò e De Facci (2018) identificano nel movimento extraparlamentare islamico jihadista Ansar ash-Sharia e nel partito Ennahda i principali attori dell'attivismo islamico in Tunisia dopo la rivoluzione e i principali rappresentanti del pubblico islamico tunisino. Questi autori fanno rientrare nella definizione di "pubblico islamico", inteso come "circo-scrizione islamica", l'intero potenziale bacino elettorale di Ennahda.

ne islamica, confinandola all'interno di uno spazio politico controllato dal regime. Tuttavia, diversi studi dimostrano la convergenza tra queste due forme di attivismo e la tensione dialettica costante che caratterizza il pubblico islamico tunisino tra *harakiyya* (movimentismo) e *hizbiyya* (partitismo)³; le sovrapposizioni tra le due modalità di partecipazione pubblica avvengono a vari livelli. In una ricerca condotta in Tunisia tra il 2012 e il 2015, ho constatato l'esistenza di legami interpersonali tra i *du'at* (cioè i musulmani impegnati nella *da'wa*) e gli *islamiyyun*, ad entrambi dei quali mi riferisco in senso ampio come pubblico islamico. Gli stessi individui possono passare dalla *da'wa* all'impegno diretto in politica, senza avvertire una contraddizione in questo passaggio. Ad esempio, Rached Ghannouchi – fondatore e leader del principale movimento islamico tunisino e attualmente leader del principale partito di ispirazione religiosa, Ennahda – iniziò la propria attività pubblica nell'associazione Jamaat at-Tabligh, attiva nella *da'wa* tra i migranti musulmani parigini. Ciò che distingueva la *da'wa* dall'attività politica erano, secondo *sheykh* Ghannouchi, “la preghiera e la meditazione. La dimensione spirituale era essenziale: senza questa non si potrebbe ritornare al Libro, approfondire la sua fede e contemporaneamente l'insegnamento che vi è contenuto” (Barrada 1990: 48).

La distinzione tra le tipologie di attività pubbliche islamiche è più sfumata di quanto le categorie di Islam politico e sociale lascino intendere; in Tunisia c'è continuità di persone e interrelazioni, tra il mondo dei rappresentanti

3. La netta opposizione tra attivismo sociale e politico di ispirazione islamica è stata messa in discussione da Eickelman e Piscatori (1996), Hefner (2000; 2005), Ayari (2016), Aït-Aoudia (2015). McCarthy analizza in modo unitario le diverse forme dell'attivismo islamico, considerandole parte di un unico “project that seeks to be active in the political, social, and cultural spheres by drawing on the Islamic scriptural tradition and reinterpreting it for the present day [...]”. And I find debates, tensions, and meaning-making that complicate these analytical distinctions between political parties and religious movements, between top-down and grassroots projects” (2018: 5). Le interrelazioni tra organizzazioni islamiste e associazioni della *da'wa* sono messe in luce ad esempio da Ben Nefissa (2002), Vannetzel (2016), Merone, Sigillò e De Facci (2018). Questa ricerca è stata svolta prevalentemente a Tunisi, con alcuni brevi soggiorni di studio a Kayrouane. Naturalmente il “pubblico islamico” di Tunisi non è esemplificativo del “pubblico islamico” tunisino nel suo insieme, considerando che la storia della Tunisia è caratterizzata da profonde differenze tra zone urbane e rurali, regioni costiere e regioni dell'interno, evidenti ad esempio nelle diverse temporalità del processo rivoluzionario, culminato con le dimostrazioni popolari a Tunisi (dicembre 2010/gennaio 2011), ma iniziato alcuni anni prima nell'area di Gafsa e in altre regioni interne (Geisser, Ayari 2011; Copertino 2017). La ricerca politico-etnografica che ho condotto, tuttavia, ha la classica caratteristica dell'immersione in un contesto specifico e dell'osservazione partecipante prolungata in una città, secondo un modello che dall'antropologia si è spostato ad altre discipline e, in particolare, è stato proposto da Burgat (2003) per lo studio dei movimenti islamici.

politici del pensiero islamico e gli attivisti della *da'wa*. Spesso in Tunisia ho conosciuto alcuni *islamiyyun* attraverso i *du'at* e viceversa. Alcuni *du'at* accettano la designazione di *islamiy* (singolare di *islamiyyun*), mentre altri la rifiutano (Copertino 2017), come è emerso dalle conversazioni che ho avuto con gli attivisti di un'associazione della *da'wa* (la *rabatat ash-shabab ar-risali*, Lega dei Giovani Messaggeri), con cui ho svolto una parte della ricerca in Tunisia. Si tratta di un'associazione giovanile, il cui statuto prevede che i membri non abbiano più di trentacinque anni. Ridwan, un *da'ui* (singolare di *du'at*) della *rabata*, mi riferì: “Mi sento *islamiy* [...] (Molti) pensano che, in quanto islamisti, siamo limitati, [...] conservatori (*raj'i*) [...]. Noi vogliamo cambiare [...] il punto di vista della gente sui giovani islamisti”. Achref Wachani, un altro giovane *da'ui* attivo nella *rabata*, mi disse:

Odio il termine “islamista”! Per me essere musulmano fa parte della tradizione [...]. I problemi si risolvono affrontandoli, non con gli slogan islamici. Molti si dicono islamisti, ma non fanno altro che sventolare le bandiere per attrarre la gente. Sono i ferventi (*al-khawarij*) dell'Islam, che però nelle opere fanno tutt'altro! Oltretutto quelli che recentemente hanno compiuto omicidi politici si definiscono islamisti e questo spaventa la gente. L'islamismo è un problema politico: dopo la rivoluzione, tutti vanno in politica e questo crea separazione, perché le ideologie diverse si scontrano, ma i modi di vivere dei tunisini sono simili: molti dottori, economisti e ingegneri in Tunisia sono praticanti, hanno la barba lunga e la *jallabiyya*, ma questo non gli impedisce di laurearsi o di parlare di economia; quando vanno a lavorare poi indossano abiti civili, come me [al momento dell'intervista, Achref indossava un abito scuro, una camicia blu e una cravatta rossa].

L'integrazione tra i diversi campi, tuttavia, avviene anche a un livello più ampio: *du'at* e *islamiyyun* condividono finalità (la diffusione della moralità islamica nella società), modalità di approccio alle scritture (hanno spesso una formazione secolare e si accostano alla conoscenza religiosa da autodidatti), tradizioni discorsive (una tradizione di impegno pubblico islamico pacifico e moderato che essi definiscono “la specificità tunisina”), metodologie interpretative (l'ermeneutica dei principi dell'Islam e la pratica dell'*ijtihad*, ovvero l'interpretazione diretta delle fonti). L'obiettivo di riformare la società in senso islamico, a partire dalle pratiche quotidiane, comporta per l'intero pubblico islamico l'opposizione al tentativo dello Stato di controllare tutti gli aspetti della vita. In generale, essi condividono un complesso di disposizioni pratiche ed intellettuali – ciò che definisco “*habitus* dell'impegno” (*attizam*) (Copertino 2017) – che li porta a considerare l'intera esistenza umana come campo di possibile applicazione dei quadri di riferimento morale di tipo religioso. Questo consente di riconsiderare in termini prassiologici (Bourdieu 2003) il tema dell'egemonia: la modalità di partecipazione pubblica islamica, più che determinare una sovrapposizione di sfere ritenute sepa-

rate dal pensiero liberale moderno e aspirare all'egemonizzazione della vita pubblica, prevede l'adozione di modelli pratici e intellettuali che inglobano l'esistenza umana in una visione universale di impostazione religiosa.

Egemonia e habitus dell'impegno

Nel pensiero gramsciano (Gramsci 1975), l'egemonia non consiste semplicemente nell'obbedienza a norme e ideologie per mezzo della coercizione; si tratta piuttosto dell'adesione spontanea a idee condivise e del consenso irriflesso intorno a modelli comportamentali, che le classi egemoni conseguono attraverso l'educazione, la riproduzione sociale (Bourdieu 1977), la formazione dell'opinione pubblica. L'egemonia, per Gramsci, consiste nella complessa interazione tra costrizione e consenso, finalizzata alla perpetuazione del dominio delle classi egemoni su quelle subalterne. Essa, in questo modo, conferma le relazioni di potere esistenti e trasforma le ideologie che giustificano tali relazioni da sistemi formali ed espliciti di valori, significati e idee a complessi di disposizioni, pratiche, aspettative inveterate e vissute in modo spontaneo e quotidiano.

Secondo *sheykh* Ghannouchi, l'Islam va fatto rinascere in Tunisia “attraverso l'educazione, costruendo l'economia e diversificando i media. Questo è il nostro modello, non la legge. Portare la gente ad amare l'Islam. Convincerla, non costringerla” (citato in Marks 2015: 3). Nell'Islam pubblico tunisino, tanto la “società politica” quanto la “società civile” (Gramsci 1975) – concetti con cui si possono indicare in modo schematico rispettivamente gli *islamiyyun* e i *du'at* – concorrono alla costruzione di un discorso egemonico fondato sulla diffusione di modelli di vita individuale e collettiva impostati sulla devozione islamica. In realtà, nel progetto egemonico islamico, società politica e società civile non sono separate, ma costituiscono un universo interrelato di rapporti e interazioni. Lo sguardo antropologico mostra le continuità tra società politica e civile e le interrelazioni tra *islamiyyun* e *du'at*.

Secondo Williams (1983), l'egemonia comprende l'intero processo sociale vissuto e organizzato in senso pratico, attraverso significati e valori dominanti. Egemonia non è solo indottrinamento e manipolazione, ma un intero corpo di pratiche e aspettative, modi di percepire sé stessi e il proprio mondo. Si tratta di un sistema vissuto di significati e valori che, in quanto sperimentati in modo pratico, si confermano reciprocamente e producono un senso della realtà. Egemonia significa dominio e subordinazione vissuti e interiorizzati praticamente. Per i *du'at* tunisini, l'egemonia dell'Islam non corrisponde al trionfo di un'ideologia, da applicare alla vita pubblica, ma nel prevalere di un sistema di pratiche e aspettative, disposizioni incorporate, modi di percepire sé stessi e il mondo. Dalle storie di vita dei *du'at* tunisini (Copertino 2017), alcuni stralci delle quali sono riportati più avanti, emerge

come nelle loro esperienze biografiche non vi sia scissione tra ideologia religiosa e vita quotidiana, ma l'Islam sia concepito e praticato come un sistema vissuto di valori e significati.

Questo modo di intendere e vivere il messaggio islamico promuove nei *du'at* tunisini l'adozione di un sistema di disposizioni che ho definito "*habitus* dell'impegno". Esso predispone i *du'at* a perseguire un complesso di pratiche basate sull'impegno attivo nella società, non necessariamente in quanto attivisti politici, ma in quanto cittadini attenti al "bene comune" (*maslahah*)⁴. Come mi riferì Achref, "l'Islam insegna a essere cittadini attivi, non attivisti!". L'impegno è uno degli obiettivi dello statuto della *rabatat ash-shaba ar-rissali*⁵, secondo il quale una delle finalità della *rabata* è "rinforzare nei giovani l'impegno in senso religioso nel pensiero (*fikra*) e nella pratica (*mumarsa*)". A commento di questo passo dello statuto, Achref mi disse: "l'Islam ci dà un modello di vita impegnata e di lavoro duro per la nostra società; ad esempio, l'Islam è contrario al denaro facile, richiede di lavorare duramente"⁶. Achref era un ingegnere informatico specializzato in finanza islamica, che spendeva una parte del proprio impegno da musulmano attivo nel lavoro in ambito finanziario, nel quale si proponeva di operare per introdurre un indirizzo specificamente islamico; riporto una breve conversazione tra Achref e Ridwan:

Achref: L'Islam ci dà una soluzione per le questioni finanziarie. Io non sono diplomato in economia, ma ho fatto un corso e ho un certificato. Perché questa è la mia missione. Alcuni gruppi radicali dicono che lavorare in banca è proibito (*haram*) dalla *shari'a*.

Ridwan: Be', hanno ragione: nella finanza c'è l'interesse (*al-riba'*) e questo è *haram*.

Achref: D'accordo, ma devo capire come funziona la finanza! Così possiamo evitare l'interesse e implementare gli accordi specifici che l'Islam consente. Tutti attraverso le proprie competenze hanno il dovere di portare le idee islamiche in questi domini. Questa è l'attitudine umana⁷.

4. Come riferisce Sigillò (2016), a proposito dei risultati di una ricerca condotta nel 2016 tra diverse associazioni della *da'wa* tunisina, "several respondents to the question of their core identity, refrained from employing the terms 'Islamic' and 'religious' referring to themselves as '... good Muslims in a Muslim country, that's all'".

5. Gli obiettivi di questa associazione sono paragonabili a quelli delle numerose organizzazioni della società civile islamica tunisina, di cui ad esempio riferiscono Soli e Merone (2013) e Sigillò (2016). Si tratta di "a new social actor [that] came onto the scene for the first time: one that was perceived as oriented towards 'Islamic morality', [motivated] by Islamic social values and a religiously oriented approach [...]. These new charitable networks are Islamic because they are based on the activation of Islamic values, such as the *zakat* and religious piety" (Soli, Merone 2013).

6. Conversazione con l'autore: Tunisi, 1 aprile 2015.

7. Conversazione con l'autore, Tunisi, marzo 2015.

Il fatto che Achref rifiutasse la definizione di islamista non comportava che egli non si interessasse alla politica; l'attività politica è intesa dai *du'at* come inerente alle attività pubbliche che i musulmani devono compiere in quanto tali. Oltre alle proprie competenze finanziarie, Achref aveva messo a disposizione della propria "missione" quelle informatiche, per contribuire a quello che riteneva il dovere islamico dell'intervento nel dibattito politico. Aveva creato il blog www.souti.org, che metteva il pubblico in contatto con i politici eletti in Parlamento per porre loro domande, proporre dei suggerimenti ed esprimere critiche. Achref mi riferì:

Si tratta di un progetto politico, perché prende le questioni della gente che usa internet e le porta ai parlamentari. Tutti possono fare delle domande e mettere dei *like*. Questo l'ho fatto perché devo essere attivo anche nella sfera politica. Come uso le mie competenze per il mio paese? Con questo progetto.

La possibilità di esprimere liberamente le proprie opinioni attraverso i canali offerti dalla rete costituisce una delle conquiste della rivoluzione tunisina⁸. Altri siti web che hanno monitorato i lavori dell'Anc sono www.marsad.tn, www.albawsala.com/en/marsad; <http://yadhba.blogspot.it/>. I giovani della *rabata* utilizzano questa possibilità per animare un'arena pubblica di osservazione e critica della vita politica tunisina in senso islamico, ciò che nella tradizione dell'Islam pubblico è definito come il dovere della *nasihah*, il consiglio fornito dagli esperti di religione ai governanti (Asad 1993; Lapidus 2000).

Come ogni *habitus*, inteso come complesso di disposizioni inveterate che stimolano pratiche e discorsi della gente (Bourdieu 2003), l'*habitus* dell'impegno prevede l'incorporazione dei modelli di vita devota attraverso un lungo processo educativo, basato non tanto sull'interiorizzazione di norme comportamentali esplicite, quanto sulla formazione alle pratiche argomentative islamiche attraverso la discussione pubblica in tutti i contesti della vita quotidiana (lavoro, famiglia, tempo libero) e non solo nei luoghi tradizionali della formazione religiosa (moschee, *madares*, moschee-università, *zawayia*). L'educazione islamica, secondo i *du'at* tunisini, non consiste solo nella memorizzazione dei testi sacri e nell'apprendimento dei metodi per interpretare e commentare le scritture. Anche l'apprendimento delle norme sciaraitiche diventa secondario nella prospettiva educativa della *da'wa*. L'obiettivo formativo consiste piuttosto nell'educare i giovani a vivere da citta-

8. Mentre in Egitto e in Marocco, seppure in contesti di regimi autocratici, il dibattito pubblico sulla rete otteneva una certa libertà, in Tunisia era bandito dalla censura del regime, che temeva le conseguenze del dibattito nella sfera pubblica digitale; il tunisino Zouhair Yahiaoui, ad esempio, è stato il primo blogger al mondo ad essere arrestato, nel 2002.

dini attivi e consapevoli dell'applicabilità del messaggio islamico all'intera esistenza. Un altro degli obiettivi della *rabatat ash-shabab ar-rissali* consiste nel "rinforzare le relazioni tra i giovani attraverso gli insegnamenti eterni dell'Islam (*bi-ta'lim al-Islam al-khalida*) e rinforzare il loro senso di appartenenza (*sha'ur bil-intima*) a questa religione". Come mi disse Achref,

Questo significa che bisogna invitare i giovani ad essere fieri di essere musulmani, e che dobbiamo sentirci uniti: ci vediamo nel tempo libero, ai caffè, ci sentiamo, se uno ha un problema lo aiutiamo a risolverlo. Facciamo spesso incontri a cui partecipano persone con idee diverse. Molti dicono di essere musulmani. Ma bisogna capire cosa significa essere musulmani! Essere musulmani significa essere attivi!⁹

Universalità dell'Islam

L'ideologia pratica dell'*habitus* dell'impegno si fonda sull'idea dell'universalità dell'Islam (ciò che il pubblico islamico definisce *at-tasawwur ash-shumuli li-l-Islam*) ovvero la concezione – comune alla maggioranza dei musulmani – secondo la quale l'Islam offre modelli di vita che comprendono l'intera esistenza umana. Il primo obiettivo della *rabatat ash-shabab ar-rissali* consiste nella "educazione di giovani responsabili, che mantengano il proprio ruolo nella vita, secondo una visione islamica globale (*rawiyya islamiyya shamala*)". Come mi riferì Achref,

L'Islam è una visione aperta: non è fatto solo di preghiera, elemosina, pellegrinaggio e digiuno. L'Islam è tutto; è aperto a tutti i domini dell'umanità. L'Islam non è solo nel cuore. La maggior parte dei musulmani prega cinque volte, compie gli *arkan*, gli *'ibadat*, festeggia gli *'id*. Ma l'Islam non è solo rituale. Dio ha detto che "coloro che credono e fanno il bene avranno una ricompensa inesauribile" (Cor. 95:6). Questo significa che l'Islam ha due strutture: devi credere e fare buone opere (*as-salihah*) per la società. Credere e agire. Pregare, ma anche lavorare per lo sviluppo, l'economia, l'industria, la cultura. Questo è pregare!

L'Islam, in questa prospettiva, non è relegato alla spiritualità e alla dimensione intellettuale e interiore della vita religiosa. Esso diventa un discorso pubblico, una visione del mondo globale, che lega la fede ai modelli comportamentali tanto individuali quanto collettivi. In questo modo, la religione oltrepassa la sfera privata, alla quale – secondo i *du'at* – era stata relegata forzatamente nei decenni dei regimi laicisti che avevano secolarizzato in modo coercitivo la vita pubblica tunisina, e torna nella sfera pubblica. Achref mi riferì: "Non siamo d'accordo con quelli che sostengono che la religione sia soltanto una dimensione interiore, del cuore, come nella tradizione ame-

9. Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

ricana o europea”¹⁰ e, in un’altra occasione: “Tutti hanno il dovere di portare le idee islamiche nei propri ambiti di vita e di attività. Questa è un’attitudine umana, e l’Islam corrisponde alla natura umana”.

Achref definiva la propria formazione religiosa come quella tipicamente impartita da una “famiglia conservatrice”. All’età di dodici anni fu introdotto nella *umma* (la comunità transnazionale di tutti i musulmani) attraverso il rituale della circoncisione e fu educato all’idea che la religione dovesse coincidere con l’adempimento formale dei rituali e con il rispetto di alcune restrizioni, come la proibizione delle situazioni conviviali in cui uomini e donne estranei interagissero. Solo più tardi iniziò a considerare la necessità di cercare una continuità tra preghiera e attività; di conseguenza, durante gli studi liceali si interessò alle norme islamiche relative alla vita e alle questioni politiche e sociali, cosa che provocò una sua segnalazione alla polizia da parte degli insegnanti e il rigetto di una sua richiesta di intraprendere gli studi universitari in Francia. Un venerdì ci incontrammo in Viale Bourguiba, nel centro di Tunisi, che era molto affollato dopo la preghiera del *jum’a*, tanto che le moschee straripavano e le persone erano costrette a pregare per le strade; secondo Achref costoro

dedicano alla religione solo un’ora alla settimana, vengono di corsa al centro, pregano e poi tornano alle attività quotidiane. Cioè separano la religione dalla vita. Per me non è così! Per me e i miei amici, la giornata è scandita dagli orari delle cinque preghiere¹¹.

In diverse occasioni, i *du’at* mi hanno dato appuntamento definendo le coordinate temporali con frasi come “ci vediamo dopo *al-maghrib*” (la preghiera del vespro) o “dopo *al-jum’a*”.

Anche se la *rabatat ash-shabab ar-rissali* ha una sezione femminile, negli incontri informali con i *du’at* ho incontrato solo giovani uomini. Le concezioni di genere dei *du’at* fanno parte del loro *habitus* dell’omosocialità, un quadro pratico e teorico in base al quale essi interagiscono con le altre persone e ne interpretano il posizionamento, le intenzioni e le apparenti violazioni dalle norme. Uno degli obiettivi della *rabata* consiste nel “cercare delle alternative di svago appropriate che rispondano ai bisogni dei giovani in questo ambito e li allontanino dalle manifestazioni degradanti (*mazaher al-isfaf*) e dalla trasgressione (*at-tadanni al-akhlal*)”. Un altro *da’ui*, Yahia Kchaoui – un ingegnere gestionale specializzato in finanza islamica, mi spiegò che “*al-isfaf* è il degrado dell’etica. Ci sono attività di intrattenimento nelle quali non c’è rispetto. Ma dobbiamo avere rispetto, anche quando andiamo al mare!”

10. Conversazione con l’autore: Tunisi, 20 marzo 2015.

11. Conversazione con l’autore: Tunisi, aprile 2015.

Nonostante i giovani *du'at* sostengano che qualche forma di segregazione in senso lato vada osservata, essi a volte non la rispettavano strettamente. Questo non comporta che siano considerati dagli altri come dei cattivi musulmani. Nel lavoro, ad esempio, essi interagiscono quotidianamente con persone dell'altro sesso; nel tempo libero, cercano di osservare *l'habitus* dell'omosocialità. Tuttavia in un'occasione, mentre discutevo con due giovani attivisti delle loro idee sulle interazioni di genere appropriate, in un bar in viale Burguiba, videro a un tavolo vicino un giovane uomo e una giovane donna che conoscevano, membri della loro stessa associazione. Superati alcuni attimi di disappunto, i due *du'at* con cui mi trovavo dissero che non c'era alcun problema e la coppia non stava violando alcuna norma né manifestando nulla di degradante, dal momento che si trovava in un luogo pubblico e non si era incontrata di nascosto.

L'impegno in politica

Quanto detto finora fa comprendere come anche la politica sia considerata dai *du'at* come una componente del quadro pratico-teorico impostato sull'impegno islamico. Secondo Achref, "se separiamo la politica dalla religione, arriviamo ad ammettere che un valore di un uomo politico possa essere la mistificazione; invece la religione ci invita a dire la verità". Egli tracciò con le dita sul tavolo il perimetro di un rettangolo, puntò l'indice all'interno di questo e disse: "Questo è l'Islam: ci sono l'economia, la politica e la morale. È un modo di vita, e non si può dire che la politica ne sia fuori; la politica è un metodo per organizzare la vita delle persone in accordo con i principi islamici". Quest'opinione non è unanimemente accettata dai *du'at*. Ridwan infatti mi disse: "Dobbiamo separare la politica dalle nostre attività. Ora la politica dell'Islam è pragmatica e se abbandoniamo i nostri principi la gente pensa che siamo ipocriti e non degni di fiducia (*sadiqun*)".

Sebbene i *du'at* preferiscano parlare di sé come cittadini attivi, piuttosto che militanti politici, cionondimeno essi considerano la moralità un ambito inerente alla politica. Yahia Kchaoui mi riferì:

Sono i salafiti che vogliono la separazione delle sfere. Perché essi rifiutano la politica. Infatti sono contro la rivoluzione. Perché credono nella dottrina del rispetto del capo e infatti ad esempio in Egitto sono un fattore di stabilità per i governanti. I Fratelli Musulmani invece fanno politica contro il potere.

In questa prospettiva, la dimensione morale dell'individuo diventa parte delle caratteristiche in base alle quali i *du'at* giudicano la vita politica ed esercitano il diritto alla critica pubblica nei confronti del potere. Come mi ri-

ferì Ridwan, “un politico dovrebbe essere un esempio di moralità per i cittadini. Ma molti politici conoscono meglio le arti dell’imbroglio e sono ipocriti!”¹²

Poiché l’Islam ingloba l’intera esistenza umana, esso non può escludere la dimensione politica. Di conseguenza, l’universalità dell’Islam diventa, tanto per i *du’at* quanto per gli *islamiyyun*, una visione del mondo che integra in un sistema pratico e concettuale gli aspetti morali della religione ed i modelli di vita collettiva, sociale e politica, ispirati alla fede.

Tutto questo fa comprendere come la distinzione netta tra le categorie astratte di *du’at* e *islamiyyun* non regga all’analisi socio-antropologica delle pratiche e discorsi delle persone reali. Come mi riferì Osama as-Saghir, deputato del partito islamico Ennahda sia nell’Assemblea Nazionale Costituente che nel Parlamento eletto nel 2014,

alcuni accusano l’Islam perché si estende alla politica, mentre dovrebbe restare nella sfera privata e nelle convinzioni individuali. Ma l’Islam si radica proprio nell’ambito individuale: ogni singolo musulmano può essere un interprete del comando divino. Non c’è un clero o un capo religioso che possa dire di parlare in nome di Dio: noi non gli crederemmo!

Osama as-Saghir proviene da una famiglia di attivisti islamici che fu costretta ad abbandonare la Tunisia a causa delle repressioni del regime di Zine el-Abidine Ben Ali. Osama mi riferì:

Mio padre era un militante islamico e un fiero oppositore del regime. Abitavamo a Borj Cedrya [un sobborgo di Tunisi dove anch’io ho soggiornato durante la mia ricerca]. Mio padre veniva spesso arrestato dai servizi di sicurezza del regime; mia madre ed io spesso eravamo prelevati da casa per degli interrogatori. Nel 1989, quando avevo sei anni, mio padre decise di andare in esilio in Italia, dove io e mia madre lo raggiungemmo qualche anno dopo. La persecuzione politica ha colpito trentamila militanti di Ennahda, cioè quasi tutte le famiglie tunisine hanno avuto almeno un parente o un conoscente in carcere o in esilio¹³. In Italia, studiai per tre anni in una scuola araba, poi frequentai le scuole pubbliche. Mi sono laureato in Scienze politiche alla Sapienza. A Roma entrai in contatto con la rete studentesca dei Fratelli musulmani e conobbi gli altri esiliati tunisini; ci sentivamo tutti uniti e solidali, essendo tutti in esilio; nel 2011 gli esiliati in Italia mi chiesero di candidarmi per le elezioni tunisine nel collegio italiano. È così che sono stato eletto deputato dell’Assemblea Nazionale Costituente.

12. Conversazione con l’autore: Tunisi, 20 marzo 2015.

13. Ad esempio, la “legge antiterrorismo” del 2003 legittimava le forze di sicurezza a praticare detenzioni arbitrarie, torture, processi sommari e repressioni sistematiche contro i dissidenti politici (Nawaat 2008: 26).

Il principale movimento islamico tunisino fu fondato a metà degli anni Settanta, con il nome di *al-Jama'a al-Islamiyya* (Gruppo islamico); esso si considerava parte della rete internazionale dei Fratelli musulmani, che a partire dall'Egitto si era estesa in tutto il Medio Oriente (Mitchell 1969; Guazzone 2015). Il leader della *Jama'a al-Islamiyya*, Rached Ghannouchi, aveva letto le opere del fondatore della Fratellanza Musulmana Hasan al-Banna, e riteneva che i problemi dell'Egitto fossero i medesimi della Tunisia: miseria, sfruttamento coloniale, analfabetismo, la soluzione dei quali era stata individuata dal fondatore della Fratellanza nel ritorno all'Islam e nell'adozione della religione nella vita politica. Di conseguenza, il movimento propose un progetto di reislamizzazione della società basato su un fattore identitario arabo-islamico, che si allontanava dai valori modernizzatori europei e francesi. Alla fine degli anni Settanta, quando la Tunisia fu coinvolta nel fenomeno internazionale del risveglio islamico, il movimento riscosse ampio consenso nella società tunisina e si diffuse anche nelle università tunisine. Dal 1981 al 1988 il movimento operò come *Harakat al-Ittijah al-Islami* (Movimento della tendenza islamica) e partecipò alle elezioni parlamentari, ma fu dichiarato illegale dal regime, che imprigionò centinaia di membri, tra i quali lo stesso Ghannouchi, che passò in carcere diversi anni (rimase in prigione dal 1981 al 1984 e nuovamente nel 1987). Nel 1989 il movimento, che aveva cambiato il proprio nome, assumendo quello definitivo di *Harakat Ennahda* (Movimento della Rinascita), partecipò nuovamente alle elezioni legislative, in seguito alle quali fu nuovamente dichiarato fuorilegge. Fu allora che iniziò il lungo esilio dello *sheykh* Rachid Ghannouchi e di molti militanti, tra i quali il padre di Osama, terminato solo con la caduta del regime di Ben Ali, in seguito alla rivoluzione del 2010/2011. Secondo Osama as-Saghir:

Il movimento era forte, perché c'era un ritorno alla religione e perché la componente conservatrice della società era cospicua. Di conseguenza, bisognava estirpare alle radici le ragioni della vittoria del movimento islamico, secolarizzando lo Stato e il popolo in senso antireligioso: così le moschee furono chiuse o controllate, i vecchi erano liberi di andarci, ma i giovani no. Venivano controllati e incarcerati. Bisognava neutralizzare le ragioni che spingevano i giovani a recarsi in moschea: i programmi di studio della storia nazionale, ad esempio, vennero modificati, ridimensionando il contributo dell'Islam nella storia del paese. Le scuole coraniche furono chiuse¹⁴.

Il pubblico islamico tunisino definisce questo processo di secolarizzazione promosso dalle élite “essiccazione delle fonti” (*at-tajfif al-ianabi*); esso individuò come simboli dell'oscurantismo islamico, che il regime intendeva osteggiare e superare, i segni esteriori dell'appartenenza islamica, come lo

14. Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

hijab femminile e gli abiti e le barbe maschili, che furono indicati come elementi pericolosi ed estranei all'autenticità tunisina (Geisser, Gobe 2007: 374; Toscane, Lamoum 1998). Riferendomi i racconti di sua moglie, Osama mi ha detto che “la polizia non la faceva entrare all'università con il velo; a volte, poi, la fermavano per strada, le ingiungevano di toglierlo e le facevano firmare *al-iltizam*, ossia una dichiarazione in cui si impegnava a non indossarlo più”¹⁵. A proposito delle misure antisلمiche del precedente regime, Ahref mi riferì:

Nel regime di Ben Ali l'ideologia islamica era proibita e quando ti trovavano a fare queste attività andavi in galera o venivi licenziato. Esistevano le scuole coraniche, ma queste insegnavano il Corano e basta. Noi no. La nostra organizzazione si concentra sull'educazione, intesa come formazione di giovani attivi nella società per promuovere le idee islamiche e farle entrare nella società. L'obiettivo è mostrare alla gente come un giovane musulmano vive e sta con gli altri. Alcuni pensavano che fossimo stranieri! O pensavano che non potessimo andare a Sidi Bou Said a bere il caffè!

Nel decennio precedente alla rivoluzione, parallelamente all'attenuarsi della campagna del regime e alla presa crescente delle pratiche della *da'wa*, l'esibizione negli spazi pubblici di barbe, *hijab*, *niqab* e lunghe tuniche bianche iniziò nuovamente a diffondersi. Questo, secondo Osama, “era dovuto al ritorno all'Islam (*as-sahwa al-islamiyya*), da parte di gente che lo faceva spontaneamente. Mia moglie ad esempio non c'entrava niente con Ennahda. Ma la rivoluzione arriva quando meno te lo aspetti!”. Come mi riferì Imen Ben Mohammed, deputata islamista all'Assemblea nazionale costituente e nel Parlamento eletto nel 2014:

Alcune consigliere e alcune dipendenti del Parlamento portavano il velo. Io ero una di queste. Negli anni prima della rivoluzione, mi facevano entrare prima dell'orario di lavoro e mi facevano stare chiusa in ufficio per non dare fastidio agli altri. Uscivo per ultima. Nonostante questo portavo il velo, e mi sentivo coraggiosa per questo. Gli anni Novanta, quando lasciai la Tunisia, furono i peggiori. Portare il velo era proibito. Sono tornata nel 2009; negli ultimi anni prima della rivoluzione c'era una maggiore distensione, ma comunque era strano vedere veli per le strade. Però la cultura del velo era tornata in quel periodo. Non era una cosa nuova per la società: c'erano donne che avevano lottato per il diritto a portarlo. Le donne della mia famiglia non potevano portarlo; alcune mie colleghe deputate hanno dovuto toglierlo per poter studiare, ma altre hanno lottato. Ai tempi di Bourguiba si trasmetteva l'idea che il velo fosse una tradizione arretrata, frutto di ignoranza: le donne col velo sembravano legate alla tradizione, intesa non come una cosa positiva, ma retrograda. Quest'idea era propagandata dai media, ma non era diffusa nella società: ai tempi di Bourguiba e di Ben Ali, nei telefilm ambientati in tempi attuali, le donne moderne era-

15. Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

no rappresentate senza velo, mentre nei telefilm ambientati in epoca ottomana le donne che erano vittime dei padri e mariti, ai margini della società, portavano il velo. Così anche nei telefilm siriani. Molte volevano metterlo, ma non lo facevano. Quindi l'immagine della donna col velo è una novità. A livello politico, l'uso del velo è iniziato dopo la rivoluzione; ma non sono solo le donne di Ennahda a usarlo a questo scopo: ci sono avvocati e medici donne, docenti universitarie, donne affermate che lo facevano.

È proprio dalla resistenza alla repressione antislamica che, per i giovani attivisti, deriva l'autorevolezza della generazione di Ghannouchi e dei fondatori del movimento. Un giorno, nell'ottobre del 2015, vedendo uscire dalla sede dell'Assemblea Nazionale Costituente il capogruppo del partito Ennahda, Osama mi disse: "Si è fatto diciassette anni di carcere; è stato torturato. Vedi che dignità? Io sono fiero di stare con gente così. Cosa ho fatto invece io? Ho avuto una vita abbastanza facile!"¹⁶.

Mentre discutevo con Osama del perché la politica debba essere considerata una sfera interna all'Islam, egli mi disse:

Alcuni islamisti fecero notare allo *sheykh* Ghannouchi che tra Islam e politica c'è una contraddizione. Dissero che l'Islam è la parola di Dio e non può essere accostata al linguaggio degli uomini. Dicevano: "se poi perdete le elezioni, cosa si dirà? Che la parola di Dio era sbagliata?". Lo *sheykh* rispose: "no, diremo che siamo noi che non abbiamo saputo parlare, si è trattato di un errore umano"¹⁷.

Coerentemente con questa impostazione, secondo *sheykh* Ghannouchi,

bisogna sperare che il pensiero islamico non sia più ossessionato dall'aldilà, ma si interessi delle questioni di quaggiù, si impegni nei problemi quotidiani della gente: la disoccupazione, l'ambiente, l'educazione, la disuguaglianza tra uomini e donne (Barrada 1990: 39).

Se da una parte i *du'at* preferiscono definirsi cittadini attivi, piuttosto che militanti politici¹⁸, dall'altra anche molti attivisti politici adottano una strategia di autolegittimazione che consiste nel definire se stessi semplicemente

16. Conversazione con l'autore: Tunisi, ottobre 2015.

17. Conversazione con l'autore: Tunisi, aprile 2015

18. Questo accomuna i *du'at* della rabata ash-Shabab ar-Rissali con molti altri attori della *da'wa* tunisina, che rifiutano l'identificazione delle loro attività con quelle strettamente politiche degli *islamiyyun* (Copertino 2017). Come riferisce Sigillò (2016), "the majority of charity volunteers acknowledged in interviews: 'we are not Islamist, then we are not political'". Inoltre, l'autrice riferisce che "several respondents to the question of their core identity, refrained from employing the terms 'Islamic' and 'religious' referring to themselves as '... good Muslims in a Muslim country, that's all'".

“musulmani” o “musulmani democratici” (Ghannouchi 2016; Ounissi 2016), invece che islamisti. Lo stesso *sheykh* Ghannouchi ha dichiarato recentemente che “non c’è più alcuna giustificazione per l’Islam politico in Tunisia [...]: stiamo abbandonando l’Islam politico e stiamo entrando nell’Islam democratico” (citato in Bobin 2016)¹⁹ e che

Vogliamo promuovere un nuovo Ennahda, rinnovare il nostro movimento e collocarlo nella sfera politica, al di fuori di qualsiasi coinvolgimento con la religione. Prima della rivoluzione, ci nascondevamo nelle moschee, nei sindacati, nelle associazioni di beneficenza, perché l’attività politica vera e propria era proibita. Ma adesso possiamo essere apertamente degli attori politici. Perché dovremmo fare politica nelle moschee? Dobbiamo fare politica apertamente nel partito (citato in Hearst, Osborne 2016).

Il decimo congresso del partito, nel 2016, ha sancito la specializzazione (*takhassus*) in politica e la rinuncia a un progetto basato sull’attivismo religioso, culturale e sociale, in seguito a un “lungo dibattito strategico e intellettuale [da parte di] molti Nahdaoui [militanti di Ennahda] sull’identità del loro movimento” (McCarthy 2018: 1). Il fatto che il partito islamico abbia recentemente precisato di voler rimarcare la distinzione dell’impegno politico (*al-‘amal as-siyasi*) di ispirazione islamica dall’impegno nella predicazione e nell’associazionismo religioso-culturale (*al-‘amal ad-da‘wi*) (Hearst, Osborne 2016²⁰) e che sia stata necessario stabilire per legge che le organizzazioni non governative non debbano avere esponenti politici nei consigli d’amministrazione²¹, testimonia che le due forme di attivismo islamico si sovrap-

19. Il partito Ennahda, secondo Marks, “sta ‘ripensando l’islamismo’ come un progetto locale e a lungo termine, basato su un astuto compromesso, un messaggio malleabile di conservatorismo culturale e la sopravvivenza di un sistema politico democratico e non necessariamente secolare e liberale” (Marks 2015: 3).

20. Come nota McCarthy (2018), a dispetto della visione comprensiva dell’Islam, adottata da Ennahda, le relazioni tra l’ambito politico e quello religioso all’interno del movimento non è mai stata coerente e interdipendente, ma spesso conflittuale e non conciliabile. Ad ogni modo, separare i domini non significa che la politica non possa essere influenzata dai principi della religione: nella prospettiva del *takhassus*, la religione mantiene un ruolo nella vita pubblica e politica, al livello dei valori che essa esprime, ovvero dei principi che devono essere interpretati dai politici. Secondo Kherigi (2016), “mentre molti temevano che la mozione comportasse una totale secolarizzazione del partito, nel senso che i valori religiosi non vi avrebbero più avuto alcun ruolo, quelli che erano impegnati ai massimi livelli nella preparazione della mozione spiegarono che specializzazione non significava un rifiuto del ruolo dei valori religiosi come ispirazione del programma del partito a un livello sostanziale, ma piuttosto una separazione tra le attività politiche e quelle religiose a un livello pratico”.

21. Come nota Kherigi (2016), “la legge sulla libertà di associazione passò dopo la rivoluzione. Ora tutti gli attivisti erano costretti a scegliere tra l’attività politica e la società civile. I dirigenti di Ennahda, allo stesso modo, dovettero scegliere tra i loro ruoli politici e quelli sociali”.

pongono e hanno confini malleabili²². Presentandosi semplicemente come “musulmani”, gli attivisti del partito islamico si propongono come rappresentanti dell’intera società tunisina²³, concepita come espressione della comunità islamica, con l’ovvia eccezione delle minoranze religiose. Il discorso egemonico islamico ingloba la società tunisina, di cui gli intellettuali islamici parlano nei termini di una *umma* che non ha bisogno di un partito islamico, perché la religione “svolge un ruolo di unificazione piuttosto che di divisione” (Ghannouchi 2006; Kherigi 2016). La costituzione tunisina, approvata dall’Assemblea Nazionale Costituente, eletta in seguito alla rivoluzione del 2010/2011, nella quale il partito islamico aveva la maggioranza relativa, stabilisce che l’Islam è la religione nazionale e che lo Stato ha il dovere di “proteggere la religione” e consolidare “l’identità arabo-musulmana” (articoli 1, 6 e 39).

Questa strategia fa parte del discorso egemonico condiviso dal pubblico islamico tunisino nel suo complesso e definito dall’intelligenza islamica “la specificità tunisina” (*al-khususiyya at-tunisiyya*). Questo discorso presenta la società tunisina come una comunità fondata su una tradizione islamica peculiare, definita “la religiosità tradizionale tunisina” (*at-tadayun at-taqalidi at-tunisi*); la secolarizzazione della vita pubblica e il laicismo dei programmi governativi inaugurati nella seconda metà del Novecento, a partire dall’indipendenza dal protettorato francese [1956], sono presentati in questo discorso come una parentesi all’interno di una lunga storia nella quale l’elemento centrale è stato la civilizzazione islamica.

La religiosità tradizionale e la specificità tunisina

La religiosità tradizionale tunisina è una tradizione discorsiva islamica (Asad 1986; 1993) basata su alcune caratteristiche, che comprendono criteri di autorevolezza, contenuti, forme di ritualità e riferimenti scritturali specifici. Essa prevede il richiamo a pratiche islamiche diffuse nel paese e generatrici a loro volta di tradizioni locali peculiari, come il sufismo e il marabutti-

22. Negli anni Ottanta “il movimento continuò ad avere una forte identità religiosa – accanto ai raduni politici, i circoli religiosi e l’educazione religiosa (*tarbiyah*) svolgevano un ruolo importante nella visione del partito, e i criteri di affiliazione includevano delle prerogative morali e religiose. Molti membri continuarono a considerarlo un movimento sociale con il compito di indirizzare e cambiare le condizioni morali della società attraverso attività educative, sociali e culturali, che mettevano in risalto i valori religiosi” (Kherigi 2016).

23. Il partito Ennahda, infatti, si propone attualmente come “un partito politico democratico con un riferimento islamico, che è nazionale nell’appartenenza, aperto a tutti i Tunisini e le Tunisine” (Kherigi 2016).

smo. I criteri di autorevolezza della religiosità tradizionale tunisina si basano sulla validazione da parte degli studiosi di scienze islamiche della moschea-università Zeytouna di Tunisi²⁴; la legislazione elaborata da questa istituzione è prevalentemente di ispirazione malikita (El Houssi 2013). Questa tradizione discorsiva, inoltre, trae autorità dall'elaborazione intellettuale di pensatori tunisini contemporanei come Rached Ghannouchi e Yadh Ben Achour; secondo quest'ultimo, la religiosità tradizionale tunisina ha come caratteristica principale la ricerca di equilibrio tra valori umani, testi sacri e contesto storico, attraverso il ragionamento, il giudizio individuale e l'interpretazione personale dalla dottrina religiosa (Ben Achour 2010).

Questi intellettuali aderiscono ad un'impostazione ermeneutica che lo stesso *sheykh* Ghannouchi definisce "la comprensione dei principi" (*al-fahm al-maqasidi*)²⁵; essa consiste nella definizione di pareri normativi e modelli pratico-comportamentali sulla base non tanto dell'aderenza stretta ai testi sacri e al corpus giuridico islamico, quanto della rispondenza ai principi fondamentali espressi dalle scritture (Tamimi 2001). Come si legge nella mozione finale del decimo congresso del partito Ennahda, "il partito fa riferimento ai fondamenti della religione, ai suoi obiettivi e ai suoi principi (*maqasid*) più elevati, per elaborare la propria visione, le proprie scelte politiche e sociali, le proprie proposte e linee politiche" (Ennahda 2016). In questo senso, la comprensione dei principi si contrappone al formalismo della "comprensione testuale" (*al-fahm an-nassi*) e al rigorismo normocentrico degli studiosi che considerano la *shari'a* non tanto come un prodotto storico complesso e stratificato, ma come un corpus immutabile di leggi di emanazione divina.

La religiosità tradizionale tunisina, secondo i sostenitori del discorso sulla specificità tunisina, è aperta, tollerante, moderata e pacifica; essa viene spesso contrapposta all'Islam esogeno, estremista, di ispirazione wahhabita, insinuatosi negli ultimi anni in Tunisia e responsabile delle violenze di matrice integralista che si sono succedute a partire dal 2013, con l'assassinio del leader del Movimento dei patrioti democratici Chokri Belaid. Il rifiuto della violenza da parte dei sostenitori della religiosità tradizionale tunisina, tra i quali ad esempio i *du'at* della *rabatat ash-shabab ar-rissali*, si basa sulla

24. Nel programma del partito islamico Ennahda, rilanciare le fonti locali della conoscenza e dello studio della religione serve a controbattere alle interpretazioni fallaci e radicali dell'Islam. "Questo comporta rilanciare la Zeytouna, implementare l'educazione religiosa nelle scuole, impegnarsi nell'associazionismo della società civile di tipo religioso, rieducare i giovani jihadisti fuori controllo al vero, moderato Islam tunisino" (Marks 2015: 5-6).

25. Altri definiscono tale ermeneutica "l'interpretazione dei principi" (*al-ijtihad al-maqasidi*) (Bowen 2004) o "approccio dei principi generali della condotta islamica" (*'usul ash-shari'ya*) (Copertino 2017).

condivisione di un principio autorevole nell'interpretazione delle scritture sacre, secondo il quale queste non autorizzano la violenza in nome della religione. Un *da'ui*, Ridwan, mi riferì un *hadith*, riportato da Abu Dawud, secondo il quale il profeta Muhammad avrebbe ammonito i propri Compagni dicendo loro: “Guai a quelli che si abbandonano agli eccessi! (*al-mutanatti'un*)”. Ridwan contrappuntò il riferimento alla Sunna con una citazione coranica: “Non eccedete. Dio non ama quelli che eccedono” (Cor. 5:87). Come attesta lo statuto della *rabata*, i *du'at* sono impegnati a “diffondere i valori della moderazione (*al-wasatiya*), definire i significati autentici (*gha'aniha al-haqiqiya*) e tentare di purificarli dalle deformazioni (*tashuwiya*) e distorsioni (*tahrif*)”. Secondo *sheykh* Ghannouchi, la cui elaborazione intellettuale è un riferimento costante per i *du'at* della *rabata*,

Il nostro patrimonio lo attesta, l'Islam è una civiltà di tolleranza. Abbiamo vissuto, per tutta la nostra storia, in mezzo a culture e religioni diverse. Invece in Occidente la differenza di culto è stata a lungo osteggiata e ancora oggi, nonostante le rivoluzioni, non è ben accetta, come dimostra l'affare del velo in Francia” (intervista a Rached Ghannouchi, Barrada 1990: 41).

Il discorso autorevole sulla specificità tunisina (*al-khususiyya at-tunisiyya*) ingloba la vita politica nella tradizione discorsiva della religiosità tunisina. Questo discorso, che iniziò ad essere articolato dalle élite vicine ad Habib Bourguiba (per le quali la religiosità tunisina era uno strumento di legittimazione del discorso nazionalistico; cfr. Abbassi 2005) è rielaborato e condiviso dal pubblico islamico e si basa su un vocabolario che permette agli attivisti e intellettuali islamici di parlare in termini religiosi di moderazione (*wasatiyya*), libertà (*hurriya*), diritti umani (*huquq al-'insan*), pluralismo (*ta'addudiyya*), pacifismo (*silmiyya*), giustizia (*'adl*), umanesimo (*'insaniyya*) (Akbarzadeh e MacQueen 2008; Al-Ahsan 2008-2009).

In questo modo, la “specificità tunisina” diventa parte del discorso egemonico islamico e contribuisce all'ampliamento dell'adesione spontanea da parte del pubblico islamico ai modelli comportamentali e argomentativi proposti dall'intelligenza del movimento. Ad esempio, parlando delle relazioni con le altre religioni, Ridwan citò a memoria un passo di un giurista islamico secondo cui “la legge di chi ci ha preceduto è la nostra legge, se non si oppone alla nostra” (*shar' min qublana huwa shar' linna mahi ikhalifna*). Achref contrappuntò quest'idea citando il profeta Muhammad: “Il Profeta Muhammad disse: ‘Non mettetevi tra me e la gente’ (*khallaqu baini wa baina an-nas*). Cioè lasciatemi spiegare agli altri. Questa è libertà. Significa condividere le proprie idee con gli altri”²⁶. Dopo la rivoluzione, il visto per un pae-

26. Conversazione con l'autore, Tunisi, 1 aprile 2015.

se europeo, che in precedenza gli era stato negato, gli fu concesso ed Achref riuscì a recarsi in Lussemburgo, dove soggiornò presso una famiglia cristiana; il viaggio in Europa, finalizzato all'esperienza diretta con ciò che il pubblico islamico concepisce come "l'Occidente", fa parte della formazione degli intellettuali del movimento e ricalca il percorso biografico dello *sheikh* Ghannouchi, il cui lungo viaggio in Occidente ha rappresentato una tappa fondamentale nello sviluppo del suo pensiero e, di conseguenza, del discorso islamico tunisino. Achref mi riferì:

L'unica differenza che notai tra me e i Cristiani era che loro mangiavano la carne di maiale, bevevano il vino e non pregavano. Grazie alla conoscenza delle differenze, riuscii a capire quali sono le specificità dell'Islam, ma capii anche che le differenze possono coesistere. Perché molti musulmani non accettano gli altri, mentre io sono stato accettato?

A questo proposito, Yahia mi disse:

Nell'Islam si possono accettare idee che vengono da altre culture, ad esempio dai filosofi non musulmani, come fece il profeta Muhammad, che a Medina prese gli strumenti per fare la guerra, armi e armature, inventate dagli ebrei. Così noi possiamo prendere la democrazia, i diritti dell'uomo, le elezioni, anche se sono invenzioni occidentali. Alcuni dicono che questo è *haram*, ma si tratta di una visione estremista, che proibisce di osservare altre esperienze e culture; ad esempio è quello che sostiene Ansar ash-Shari'a, che è un movimento salafita jihadista (*as-salafiyya al-jihadiyya*), terrorista secondo il governo, che è contrario alla democrazia e all'Assemblea e vuole un governo islamico (*ad-dawla al-islamiyya*).

Meherzia Labidi, intellettuale e deputata islamista, già vicepresidente dell'Assemblea Nazionale Costituente, mi riferì un episodio della vita dello *sheikh* Ghannouchi:

Un anziano *imam* disse a *sheikh* Ghannouchi: "voi non siete veramente devoti, perché parlate di libertà e non di Islam". Lo *sheikh* rispose: "la libertà è più importante dell'Islam, perché senza libertà non posso interpretare e quindi accettare l'Islam. Quando c'era Ben Ali, forse non avevamo l'Islam? Lo avevamo. Ma non c'era cultura e mancava la conoscenza reale della religione. Perché ciò che mancava era la libertà, non l'Islam"²⁷.

Inoltre, il discorso sulla specificità tunisina prevede il progressivo distacco da parte dell'Islam pubblico tunisino dalle pratiche politiche e discorsive della Fratellanza islamica internazionale e in particolare egiziana (Ounissi 2016; McCarthy 2018). Secondo *sheikh* Ghannouchi, l'evoluzione del pensiero democratico è un elemento che deriva dalla religiosità tradizionale tunisina. Egli ha sostenuto che

27. Conversazione con l'autore: Tunisi, marzo 2015.

una delle ragioni per cui non ho bisogno di appartenere all'Islam politico, è che lo Stato islamico (*Da'esh*) fa parte dell'Islam politico. Lo Stato islamico è uno degli elementi all'interno dell'Islam politico, ed io vorrei prendere le distanze dallo Stato islamico. Sono un musulmano democratico, mentre loro sono contro la democrazia. Lo Stato islamico considera la democrazia un peccato (*haram*). Ci sono molte profonde differenze tra noi e lo Stato islamico. Loro sono musulmani. Non posso dire che non lo siano. Ma sono criminali. Sono dittatori. Lo Stato islamico è un'altra faccia della dittatura. La nostra rivoluzione è una rivoluzione democratica e i valori islamici sono compatibili con la democrazia (citato in Hearst, Osborne 2016).

Nel discorso pubblico islamico sulla specificità tunisina, anche gli ideali che hanno guidato la rivoluzione del 2010/2011 sono collegati alla religiosità tradizionale tunisina. Libertà e dignità (*hurriya wa karama*), infatti, secondo gli intellettuali pubblici islamici, sintetizzano le pratiche e concezioni di democrazia inerenti all'Islam, come la *shura* (l'assemblearità), l'*ijtihad* (la formulazione di pareri legali sulla base dell'interpretazione indipendente delle fonti da parte del singolo studioso), lo *ijma'* (il consenso della maggioranza), la *bai'a* (la delega del potere esecutivo da parte della *umma* ai governanti), la *nasiha* (il consiglio espresso dai sapienti ai governanti, in merito alla rispondenza dei loro programmi politici alla moralità islamica).

Conclusioni

L'osservazione delle sovrapposizioni tra forme di attivismo finalizzate all'intervento diretto in politica e modalità di impegno religioso finalizzato a diffondere il messaggio islamico nella società consente di superare la schematica distinzione tra movimenti islamisti e *da'wa* e di parlare in modo unitario di pubblico islamico. La sovrapposizione avviene a vari livelli, che possono essere messi in evidenza attraverso lo sguardo etnografico. L'*habitus* dell'impegno; l'idea dell'universalità dell'Islam; l'obiettivo della diffusione della moralità islamica nella società; i percorsi formativi secolari e religiosi; la tradizione discorsiva della religiosità tunisina; l'ermeneutica dei principi e i metodi dell'*ijtihad*: tutti questi elementi accomunano l'attivismo islamico di tipo sociale e culturale a quello politico, ambiti tenuti tradizionalmente distinti dall'analisi socio-antropologica e politologica sulle società di recente reislamizzazione. Tuttavia, il "risveglio islamico" (Hefner 2005; Mahmood 2001; Eickelman e Salvatore 2002; Hirschkind 2001, 2012), a partire dagli anni Settanta del Novecento, è stato sin da principio un evento pubblico, sebbene non direttamente politico: lo studio della religione, l'espressione della devozione, la manifestazione dell'identità islamica, la vigilanza sui

principi della fede, sono fatti pubblici. Per la *da'wa* tunisina, l'espressione della fede deve essere pubblica e deve essere sottratta al controllo dello Stato. Essa spinge i *du'at* a vivere da cittadini attivi, motivati dai valori islamici. Le scelte individuali, in questo modo, hanno delle conseguenze nella sfera pubblica. Le pratiche argomentative di tipo islamico, alle quali i *du'at* si sono formati e che diffondono attraverso l'educazione, promuovono il cambiamento sociale e arrivano in questo modo a interessare direttamente la politica. Ripercorrere le storie di vita degli attivisti islamici e di alcuni influenti intellettuali tunisini, alla luce della teoria gramsciana dell'egemonia e della prospettiva prassiologica introdotta da Bourdieu, consente di rendere sfumati i confini tra sfera pubblica e privata, rende anche meno netta la distinzione tra l'Islam sociale della *da'wa* e l'Islam politico degli *islamiyyun*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abbassi, Driss, 2005, *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris, Karthala.
- Aït-Aoudia, Myriam, 2015, *L'expérience démocratique en Algérie. Apprentissages politiques et changement de régime*, Paris, Presses de Sciences Po.
- Akbarzadeh, Shahram, Benjamin MacQueen, eds, 2008, *Islam and human rights in practice. Perspectives across the Ummah*, New York, Routledge.
- Al-Ahsan, Abdullah, 2008-2009, Law, religion and human dignity in the Muslim World today: An examination of OIC's Cairo Declaration of Human Rights, *Journal of Law and Religion*, 24, 2: 569-597.
- Asad, Talal, 1986, *The idea of an anthropology of Islam*, Georgetown University, Washington D. C.
- Asad, Talal, 1993, *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press.
- Ayari, Michael, 2016, *Le prix de l'engagement politique dans la Tunisie autoritaire. Gauchistes et islamistes sous Bourguiba et Ben Ali (1957-2011)*, Tunis et Paris, Edition Karthala et IRMC.
- Barrada, Hamid, 1990, Rached Ghannouchi: "Si j'étais au pouvoir", *Jeune Afrique Plus*, 4, 1: 36-50.
- Ben Achour, Yadh, 2010, *La tentazione democratica: politica, religione e diritto nel mondo arabo*, Verona, Ombre Corte.
- Ben Nefissa, Sarah, 2002, Citoyenneté morale en Égypte. Une association entre État et Frères musulmans, in *Pouvoirs et associations dans le monde arabe*, Sarah Ben Nefissa, Sari Hanafi, eds, Paris, CNRS Editions: 147-179.
- Bobin, Frédéric, 2016, Rached Ghannouchi : "Il n'y a plus de justification à l'islam politique en Tunisie", *Le Monde*, 18/05/2016, www.lemonde.fr/international/article/2016/05/19/rached-ghannouchi-il-n-y-a-plus-de-justification-a-l-islam-politique-en-tunisie_4921904_3210.html, consultato il 01/12/2020.
- Bourdieu, Pierre, 1977, Cultural Reproduction and Social Reproduction, in *Power and ideology in education*, Jerome Karabel, Albert Henry Halsey, eds, New York, Oxford University Press: 487-511.
- Bourdieu, Pierre, 2003, *Per una teoria della pratica*, Milano, Cortina.
- Bowen, John R., 2004, Beyond Migration: Islam as a Transnational Public Space, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30, 5: 879-894.
- Burgat, François, 2003, *Face to Face with Political Islam*, London, IB Tauris.
- Camau, Michel, Vincent Geisser, 2003, *Le syndrome autoritaire: politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences Po.

- Clark, Janine, 2004, *Islam, Charity and Activism, Middle-Class Networks and Social Welfare in Egypt, Jordan, and Yemen*, Bloomington, Indiana University Press.
- Copertino, Domenico, 2017, *Antropologia politica dell'Islam. Da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo*, Bari, Edizioni di Pagina.
- Eickelman, Dale E., James Piscatori, 1996, *Muslim Politics*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Eickelman, Dale E., Armando Salvatore, 2002, The Public Sphere and Muslim Identities, *Archives Européennes de sociologie*, 43, 1: 92-115.
- El Houssi, Leila, 2013, *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, Roma, Carocci.
- Ennahdha, 2016, Management of the Vision: Specialization as a Strategic Choice, Final Motion 2, in *Ennahdha Tenth National Party Congress*, <http://congres10-ennahdha.tn/en/tenth-national-party-conference>, consultato il 01/12/2020.
- Geisser, Vincent, Èric Gobe, 2007, La question de "l'autenticité tunisienne": valeur refuge d'un regime à bout de soufflé?, in *Justice politique et société en Afrique du Nord*, Yadh Ben Achour, Èric Gobe, eds, Dossier de recherche, *L'Année du Maghreb*, 3: 371-408.
- Geisser, Vincent, Michaël Béchir Ayari, 2011, *Renaissances arabes: 7 questions clés sur des révolutions en marche*, Paris, Les éditions de l'Atelier.
- Ghannouchi, Rached, 2016, Islam, Democracy and the Future of the Muslim World, *Huffington Post*, 9/02/2016, www.huffingtonpost.com/rached-ghannouchi/islam-democracy-and-the-f_b_9195344.html?ncid=engmodushpmsg00000004, consultato il 01/12/2020.
- Gramsci, Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino.
- Guazzone, Laura, ed, 2015, *Storia ed evoluzione dell'islamismo arabo: i Fratelli musulmani e gli altri*, Milano, Mondadori Università.
- Hearst, David, Peter Osborne, 2016, Ghannouchi, like Mandela, risks all for reconciliation and democracy, *Middle East Eye*, 13/06/2016, www.middleeasteye.net/news/ghannouchi-mandela-risks-all-reconciliation-and-democracy, consultato il 01/12/2020.
- Hefner, Robert W., 2000, *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Hefner, Robert W., ed, 2005, *Remaking Muslim politics: Pluralism, contestation, democratization*, Princeton-Oxford, Princeton University Press.
- Hirschkind, Charles, 2001, Civic Virtue and Religious Reason: An Islamic Counterpublic, *Cultural Anthropology*, 16, 1: 3-34.
- Hirschkind, Charles, 2012, Beyond secular and religious: An intellectual genealogy of Tahrir Square, *American Ethnologist*, 39, 1: 49-53.
- Kherigi, Intissar, 2016, Ennahdha's Separation of the Religious and the Political: A Historic Change or a Risky Maneuver?, *AlSharq Forum*, 8 September, https://research.sharqforum.org/2016/09/08/ennahdhas-separation-of-the-re-religious-and-the-political-a-historic-change-or-a-risky-maneuver/#_edn1, consultato il 01/12/2020.

- Lapidus, Ira M., 2000, *Storia delle civiltà islamiche*, Torino, Einaudi.
- Mahmood, Saba, 2001, Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival, *Cultural Anthropology*, 16, 2: 202-236.
- Marks, Monica, 2015, *Tunisia's Ennahda: Rethinking Islamism in the context of ISIS and the Egyptian Coup*, Washington, D.C., Brookings.
- McCarthy, Rory, 2018, *Inside Tunisia's al-Nahda: Between politics and preaching*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Merone, Fabio, Ester Sigillò, Damiano De Facci, 2018, Nahda and Tunisian Islamic Activism, in *New Opposition in the Middle East*, Dara Conduit, Shahram Akbarzadeh, eds, Singapore, Palgrave MacMillan: 177-202.
- Mitchell, Richard P., 1969, *The Society of the Muslim Brothers*, London, Oxford University Press.
- Nawaat, 2008, La torture en Tunisie et la loi "anti-terroriste" du 10 décembre 2003, <http://nawaat.org/portail/2008/07/10/la-torture-en-tunisie-et-la-loi-anti-terroriste-du-10-decembre-2003/>, consultato il 01/12/2020.
- Ounissi, Sayida, 2016, *Ennahda from within: Islamists or "Muslim Democrats"?*, Washington, D.C., Brookings.
- Sigillò, Ester, 2016, Tunisia's Evolving Islamic Charitable Sector and Its Model of Social Mobilization, *Middle East Institute*, 15/09/2016, www.mei.edu/publications/tunisia-evolving-islamic-charitable-sector-and-its-model-social-mobilization, consultato il 01/12/2020.
- Soli, Elvie, Fabio Merone, 2013, Tunisia: the Islamic associative system as a social counter-power, *Open Democracy*, 22/10/2013, www.opendemocracy.net/en/north-africa-west-asia/tunisia-islamic-associative-system-as-social-counter-power/#_ftn2, consultato il 01/12/2020.
- Tamimi, Azzam S., 2001, *Rachid Ghannouchi. A democrat within Islamism*, Oxford and New York, Oxford University Press.
- Toscane, Luiza, Olfa Lamoum, 1998, Les femmes, alibi du pouvoir tunisien, *Le monde diplomatique*, giugno, www.monde-diplomatique.fr/1998/06/LAMLOUN/3767, consultato il 01/12/2020.
- Vannetzel, Marie, 2016, *Les frères musulmans Égyptiens. Enquête sur un secret public*, Paris, Karthala.
- Wiktorowicz, Quintan, 2003, *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, Bloomington, Indiana University Press.
- Williams, Raymond, 1983, *Keywords: a Vocabulary of Culture and Society*, London, Fontana.

Domenico COPERTINO, PhD in Cultural Anthropology, is a researcher at the University of Basilicata, where he teaches Anthropology of Religions, Anthropology of the Middle East and Cultural Anthropology. He did ethnographic research in Syria and Tunisia, studying the cultural heritage in the Middle East and contemporary Islamic politics. In addition to several articles that appeared in anthropology journals and volumes, he has published *Cantieri dell'immaginazione. Vita sociale e forme dello spazio in Medio Oriente* (2010) and *Antropologia politica dell'Islam. Da'wa e jihad in Tunisia e nel Medio Oriente contemporaneo* (2017).

domenico.copertino@unibas.it



“È importante essere bravo”

Riflessioni antropologiche su dinamiche linguistiche e accoglienza

Roberta Clara ZANINI

Università di Torino

“It's important to be good”. Anthropological reflection on linguistic dynamics and hospitality

ABSTRACT: This article proposes an ethnographic and anthropological reflection conducted in the context of a sociolinguistic investigation of the linguistic dynamics between locals and asylum seekers in the Aosta Valley. The analysis of language practices involving migrants and local actors offers a series of elements that prove useful, in addition to those deriving from ethnographic observation, in clarifying the relationship between practices and rhetorics of hospitality. Investigating the linguistic dynamics, in fact, allowed to bring out opaqueness, ambiguity and contradictory and ambivalent rhetoric in the narratives of those involved, with varied positions and roles, in the hospitality process. On the one hand, we will highlight a paternalistic language based on an asymmetrical logic of expectations that structures the relationship between different figures, even in a positive context of widespread hospitality. Furthermore, we will focus on how the hospitality system, that structurally relies on voluntary activities, acts through rhetoric and practices of discharging of responsibilities on the individual level, being it represented by a migrant who must demonstrate autonomy, or a volunteer, to whom it is often delegated the difficult task of accompanying the path of integration.

KEYWORDS: ASYLUM SEEKERS; REFUGEE HOSPITALITY; VOLUNTEERING; LANGUAGES; ALPINE REGION.

This work is licensed under the Creative Commons © Roberta Clara Zanini

“È importante essere bravo”: *Riflessioni antropologiche su dinamiche linguistiche e accoglienza*

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 71-95.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4141



Introduzione

Nell'autunno del 2019 ho preso parte, in qualità di borsista, al progetto di ricerca "SALAM – Subalpine and Alpine Languages and Migrations"¹. Il progetto, di matrice linguistica, intendeva studiare i fenomeni migratori che fin dal Medioevo interessano l'area alpina e subalpina occidentale, osservandone le ricadute da un punto di vista linguistico. In una cornice che era di natura sociolinguistica e di lungo periodo, il mio compito di antropologa era quello di indagare sulle pratiche sociolinguistiche che coinvolgono richiedenti asilo, protezione internazionale e residenti locali in Valle d'Aosta, partendo da un interrogativo specifico: in un contesto bilingue come quello valdostano, in cui la lingua francese è tutelata anche a livello politico e amministrativo, gli immigrati africani provenienti da paesi subsahariani francofoni presentano maggiore facilità di integrazione rispetto a coloro che provengono da paesi anglofoni?

La mia ricerca, che prevedeva un periodo di discesa sul campo di soli quattro mesi, era pensata, nel quadro generale del progetto, per essere messa in comparazione con un'indagine condotta da una collega linguista nel corso dell'anno precedente in Val Pellice (Pons, Rivoira 2020)². La natura sociolinguistica del *frame* di ricerca e la necessità di trarre dati comparabili con quanto raccolto da altri, hanno reso le modalità di indagine piuttosto rigide: ero chiamata a realizzare una serie di 25 interviste semi-direttive, nelle quali era necessario che approfondissi una serie di specifiche tematiche, principalmente di carattere linguistico, adottando una postura antropologica. Sono dunque stati selezionati, con modalità su cui tornerò nel prossimo paragrafo, 15 testimoni fra richiedenti asilo di origine subsahariana e 10 residenti valdostani che avessero rapporti consolidati e frequenti con immigrati.

Malgrado non fosse previsto dal progetto, ho inoltre condotto, a margine e negli interstizi dell'indagine sociolinguistica, un'esplorazione etnografica che, per quanto breve, mi pare abbia messo in evidenza due linee tematiche di un certo interesse. Da un lato, infatti, come espliciterò nel secondo paragrafo, con l'avanzare della raccolta delle interviste è diventato sempre più evidente come il processo stesso di ricerca, a partire dalle prime fasi di avvicinamento e individuazione dei testimoni, fosse un oggetto antropologica-

1. Il progetto, coordinato dal prof. Matteo Rivoira del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Torino, era cofinanziato dalla Compagnia di San Paolo. Ringrazio entrambi i revisori anonimi di *Anuac* per i numerosi stimoli e i consigli di lettura che mi hanno aiutata a rivedere il testo.

2. Per una prima analisi comparativa di natura principalmente sociolinguistica si veda Pons, Zanini (2020).

mente denso che meritava di essere osservato e descritto etnograficamente, con una attenzione specifica a tutta una serie di criticità metodologiche ed etiche su cui cercherò di proporre qualche considerazione. In particolare, queste criticità sollecitano a riflettere sul ruolo – e sugli spazi di azione – dell’antropologia in un contesto di ricerca interdisciplinare sempre più frequentemente caratterizzato da progetti che, sebbene ritengano utile uno sguardo antropologico, faticano a comprendere le implicazioni – e le esigenze – metodologiche tipiche dell’etnografia e non di rado tendono a far coincidere l’indagine etnografica *tout court* con un singolo strumento di ricerca, ovvero l’intervista qualitativa.

In secondo luogo, l’indagine sulle pratiche linguistiche che coinvolgono migranti e locali si è rivelata una inattesa chiave di lettura attraverso cui riflettere su alcuni aspetti del sistema di accoglienza. Indagare le dinamiche linguistiche, infatti, ha costituito una via di accesso “laterale” che ha consentito di far emergere opacità, ambiguità e retoriche contraddittorie e ambivalenti nelle narrazioni di chi è coinvolto, con posizionamenti e ruoli variegati, nel processo di accoglienza. Il terzo paragrafo proverà a mettere in evidenza come, anche in un contesto complessivamente positivo di accoglienza diffusa³, un linguaggio paternalistico e basato su una logica asimmetrica strutturi la relazione fra differenti figure. In particolare, rileggere con una lente antropologica le riflessioni proposte da volontari e attori locali impegnati in progetti che intendono favorire l’integrazione, consente di “comprendere le motivazioni dei volontari e i significati che essi attribuiscono alle loro attività” (Vianelli 2011: 89) e di mettere in chiaro come siano “soggetti culturali, che si confrontano nell’opacità irriducibile di sistemi di norme contraddittori, di malintesi linguistici, di stereotipi etnici” (Dei 2017: 22).

Il quarto paragrafo, invece, intende mettere in luce come, nell’appoggiarsi strutturalmente su una multiforme galassia di attività volontarie, il sistema stesso dell’accoglienza di fatto agisca attraverso retoriche e pratiche di scarico e di appiattimento delle responsabilità sul singolo individuo, sia questo un migrante che, in un percorso che alterna dipendenza e autonomia, è tenuto a dimostrare il successo, anche linguistico, della propria integrazione, o uno di quegli attori sociali, operatori o volontari, che “tentano di applicare normative, procedure logiche formulate altrove da altri, così traducendo e interpretando le stesse in relazione al proprio bagaglio di competenze, a conoscenze acquisite o attinte dal senso comune, e a specifiche disposizioni individuali” (Sorgoni 2011b: 24).

3. Le dinamiche osservate sono simili a quanto messo in evidenza da Altin (2019) per alcuni aspetti del contesto friulano.

Il concetto di integrazione non è certamente neutro né privo di ambiguità. Tuttavia, è proprio in virtù di queste sue ambiguità che ho deciso di utilizzarlo consapevolmente in riferimento alle pratiche e alle narrazioni che sono oggetto di questo articolo, poiché mi sembra che, nonostante i propositi – e gli sforzi di chi vi opera – di promuovere una (spesso non meglio definita) “inclusione”, queste stesse pratiche siano incardinate in un sistema che non procede verso una promozione effettiva di ospitalità e convivenza (Remotti 2019; Agier 2020), ma piuttosto verso una gestione emergenziale di fenomeni in realtà strutturali (Pinelli, Ciabbari 2017), che produce un’integrazione assimilante orientata al ribasso e alla sotto-proletarizzazione di chi ne beneficia (Fassin 2018; Di Cecco 2019; Firouzi Tabar 2019).

Posizionamenti: una di loro / una di noi

Le modalità con cui si è sviluppata la mia indagine, che si inseriva all’interno di una cornice interdisciplinare, sono state causa di una intensa riflessione sui vincoli che il contesto progettuale mi poneva sul piano metodologico e in particolare sulle pratiche di discesa sul campo. Il tempo a mia disposizione per la raccolta delle testimonianze, infatti, era di soli quattro mesi: non avevo la possibilità di attuare una discesa sul campo lenta, ma necessitavo al contrario di intermediari che mi supportassero nell’individuare i miei testimoni con una certa rapidità. Da questi presupposti è derivata la decisione di richiedere la collaborazione e il supporto dell’ente valdostano responsabile della gestione dell’ex percorso SPRAR, ora SIPROIMI⁴. Come antropologa ero consapevole non solo di come la ricerca che si andava profilando si allontanasse dai tempi lunghi tipici dell’etnografia, ma soprattutto di come fosse basata su una selezione del campione mediata dall’ente gestore, con le prevedibili ricadute che questo avrebbe comportato sul piano del rapporto di fiducia fra me e i miei interlocutori. Se questo non rappresentava un problema sul piano linguistico, dal punto di vista antropologico dava origine a una serie di problematiche, sia di natura metodologica, sia sul piano etico; nell’economia di una indagine interdisciplinare, tuttavia, la mia postura riflessiva rimaneva in secondo piano rispetto alla necessità di raccogliere i dati sociolinguistici. Le criticità di questo particolare caso di studio mi paiono as-

4. Con l’acronimo SPRAR si intendeva il Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati, costituito dalla rete di enti locali che, in collaborazione con soggetti del terzo settore, si occupa della realizzazione di progetti di integrazione dei richiedenti asilo che prevedano un percorso di accompagnamento linguistico e inserimento lavorativo. L’entrata in vigore del D.L. 113/2018 ha rivisto in maniera restrittiva i criteri di accesso e rinominato il sistema, ora SIPROIMI – Sistema di protezione per titolari di protezione internazionale e per i minori stranieri non accompagnati.

similabili a quanto messo in evidenza da Francesca Declich (2012) a proposito delle esperienze di ricerca applicata, talvolta caratterizzate da un approccio “*quick and dirty*”, da una raccolta di dati veloce e non particolarmente approfondita. Queste insidie, infatti, credo riguardino più in generale tutti quei contesti istituzionali fortemente interdisciplinari in cui l’antropologia sia chiamata ad offrire il proprio contributo, senza tuttavia avere modo di decidere tempi e modalità di indagine, o potendoli negoziare solo in parte. Questa specifica esperienza offre allora l’opportunità di interrogarsi su come sia effettivamente possibile “fare antropologia” in un panorama accademico sempre più spesso orientato ad una progettazione interdisciplinare che, anche per ragioni legate alle modalità di finanziamento, pur richiedendo e valorizzando l’apporto antropologico, prevede tempi di ricerca brevi che tendono a sacrificare l’indagine in profondità a favore della rapidità di raccolta dei dati.

Negli ultimi giorni di ottobre, dunque, iniziai il mio percorso di avvicinamento, prendendo contatto con la coordinatrice dell’ex-SPRAR, spiegandole il progetto di indagine e chiedendole se fosse disponibile a segnalarmi una serie di nominativi di potenziali testimoni da intervistare. Ci accordammo per un incontro di persona insieme all’*équipe*, non prima però di aver condiviso una traccia tematica delle interviste. Era necessario, mi era stato detto dalla coordinatrice, verificare che le mie domande non fossero eccessivamente intrusive o potenzialmente disturbanti per “i ragazzi”⁵. L’avallo arrivò facilmente: i temi che intendevo indagare erano piuttosto innocui e riguardavano le carriere linguistiche degli informatori, sia locali che immigrati, con una attenzione specifica per i momenti di scambio linguistico e per le potenzialità – ipotetiche – del francese come lingua di incontro nel contesto locale. Iniziosi in quel momento una breve ma molto intensa osservazione del processo stesso di ricerca, che ne ha fatto emergere criticità non indifferenti, snodi problematici e una molteplicità di posizionamenti che si andavano via via configurando.

Uscii dal primo incontro con l’*équipe* con una sensazione ambivalente, di gratitudine e disagio: era evidente come la mia richiesta di supporto logistico arrivasse in un momento di grande impegno e frenesia (imparai presto che *ogni* momento era interpretato e raccontato nei termini dell’emergenza e della difficoltà a tenere il passo con l’incedere caotico e frenetico degli impegni), e provocasse quindi un aggravio di fatica. Da qui, il compromesso raggiunto: mi avrebbero segnalato alcuni nominativi di potenziali testimoni, avvertendoli che li avrei contattati e mettendomi a disposizione, se ne avessi

5. Vedremo più avanti come gli utenti dei servizi di assistenza spesso siano oggetto di infantilizzazione (Pinelli 2017; Marchetti 2020).

avuto necessità, una sala per condurre le interviste. A partire da quello avrei potuto completare il mio campione grazie a ulteriori contatti che man mano avrei individuato.

Un settore piuttosto ampio della letteratura antropologica circa il sistema di accoglienza di richiedenti asilo e rifugiati nel contesto italiano è dedicato a riflettere sulle implicazioni etiche e politiche del posizionamento problematico dell'antropologo come operatore dei/nei servizi di accoglienza (Sorgoni 2011a; Altin, *et al.* 2017; Riccio, Tarabusi 2018; Biffi 2018). Un posizionamento interno, operativo, ben diverso da quello che io stavo sperimentando nella mia indagine, che rimaneva su un piano teorico, non applicato. Tuttavia, come messo in evidenza da Tarabusi (2014), anche io vedevo emergere, man mano che procedevo nelle interviste, criticità e difficoltà che derivavano dal mio posizionamento, che era spesso percepito dai richiedenti asilo come ambiguo. Si generavano, infatti, delle confusioni piuttosto palesi: nonostante avessi descritto gli obiettivi delle mie domande e spiegato che ero una ricercatrice dell'università, in nessun modo coinvolta nel sistema di accoglienza, avevo chiarissima l'impressione che almeno alcuni dei miei interlocutori mi collocassero all'interno di quello stesso sistema o mi ritenessero connessa a qualche altra agenzia di controllo. Se, da un lato, questo condizionava fortemente la relazione di fiducia (Firouzi Tabar 2019), contemporaneamente mi offriva l'opportunità di osservare criticamente, da una posizione privilegiata proprio perché ambigua, "di frontiera" (Tarabusi 2014), il contesto in cui mi trovavo. Dunque, se posso immaginare che alcune mie domande siano state percepite come "innocue", vi sono alcuni temi (il progetto migratorio, l'impegno verso l'apprendimento dell'italiano, la percezione del contesto territoriale, le difficoltà dell'abitare) per i quali mi pare evidente che le risposte siano state talvolta influenzate dalla posizione debole e continuamente "messa alla prova" in cui si trovano i richiedenti asilo all'interno del percorso di accoglienza.

Due episodi mi paiono significativi su questo piano: il primo, perché mi ha confermato di essere percepita come "una dell'accoglienza"; il secondo, perché ha reso palese l'assenza di fiducia del mio interlocutore. Entrambi gli episodi si sono svolti all'interno della sede del consorzio. La dimensione spaziale della ricerca si è rivelata tutt'altro che irrilevante: certo, programmare le interviste al di fuori della sede del consorzio era più complicato, poiché non tutti i testimoni erano d'accordo ad accogliermi a casa loro, ma condurre le interviste nella sede dell'ex-SPRAR faceva supporre un posizionamento professionale che non mi apparteneva e che, mio malgrado, mi metteva in una posizione ambigua, indefinita, che oltre a rendere arduo instaurare un rapporto di fiducia, mi faceva percepire una sensazione di disagio profondo.

Una delle prime interviste era con un giovane gambiano, entrato da poco nella seconda accoglienza. Iniziammo a parlare e dopo qualche minuto mi chiese se potessi aiutarlo a capire una cosa. Tirò fuori una busta dallo zaino e mi mostrò una lettera: era stato convocato in questura nella regione in cui risiedeva fino a qualche mese prima. Mi disse che era molto preoccupato perché anche quella mattina, poco prima del nostro appuntamento, aveva ricevuto una telefonata dalle forze dell'ordine valdostane che lo convocavano per fargli alcune domande. “Me lo puoi spiegare tu? Tu sai perché? Cosa vogliono? Io non ho fatto niente di male”. Gli dissi che non ne avevo idea, ma che probabilmente una delle operatrici, che poco prima avevo visto nei corridoi, avrebbe potuto aiutarlo. Mi ringraziò e mi chiese scusa per il fraintendimento: “pensavo che fossi anche tu dell'accoglienza”⁶. Un breve stralcio del mio diario di campo è utile per descrivere il secondo episodio, di poco successivo:

Oggi ho intervistato A. Era molto in ritardo e ormai davo per scontato che l'intervista non ci sarebbe stata. Mentre stavo annotando alcune osservazioni sul mio quaderno è arrivato, si è presentato e mi ha detto che non era sicuro di voler fare l'intervista, perché non sapeva cosa gli avrei chiesto. Ha raccontato di aver trascorso mezz'ora camminando intorno all'isolato, indeciso se entrare o meno. Gli ho spiegato nel dettaglio in che cosa consisteva l'intervista e detto che se non avesse voluto farla non sarebbe stato certo obbligato. Sembrava molto stupito: “Davvero?”, mi ha risposto. Alla mia conferma si è un po' ammorbido, ma ha mantenuto un atteggiamento sospettoso per tutta la nostra conversazione. Alla fine del nostro incontro, appurato che le mie domande riguardavano effettivamente la dimensione dello scambio linguistico e che non ho insistito quando mi ha laconicamente risposto che “va tutto bene” nelle sue relazioni con il contesto locale, mi ha chiesto “ma davvero vuoi sapere solo questo?”⁷. Ho avuto la netta l'impressione che la mia risposta affermativa invece di dissipare il sospetto lo abbia nutrito⁸.

Mi trovavo dunque mio malgrado ad essere etichettata e incasellata dai miei interlocutori, o perlomeno da alcuni di essi. Un meccanismo analogo si verificava anche nella relazione con i testimoni locali, ma con modalità che producevano un posizionamento del tutto differente. Se i richiedenti asilo

6. Int. 18, 4/12/2019, Aosta.

7. Int. 19, 5/12/2019, Aosta.

8. Note di campo, 5/12/2019. Il percorso per l'ottenimento dell'asilo è strutturato su una serie di interrogatori, da parte di vari soggetti istituzionali, a cui il richiedente è sottoposto per verificare la credibilità della propria narrazione, in una cornice caratterizzata da quella che Francesco Vacchiano definisce “disciplina del sospetto” (2011). Non è raro che, a causa della violenza del processo in sé, chi esce dal percorso di accoglienza si rifiuti in seguito di raccontare ulteriormente la propria storia. Su questo si vedano, fra gli altri, Gill, Good (2018) e in particolare Sorgoni (2018).

mi percepivano come “una di loro” (del sistema di accoglienza), gli attori del territorio, volontari o impegnati a vario titolo, tendevano a considerarmi “una di noi”, ovvero davano per assunto il fatto che appartenessimo ad una stessa comunità morale (Fassin 2018). In quanto antropologa che conduceva una ricerca sull’accoglienza dei richiedenti asilo, interessata “per statuto” all’incontro interculturale, dovevo necessariamente condividere il loro afflato umanitario e i suoi presupposti morali. Questa attribuzione di una postura etica, speculare rispetto a quella che mi vedevo attribuire nel rapporto con gli interlocutori immigrati, mi lasciava non meno perplessa e mi imponeva di osservare con ancora maggiore attenzione quanto vedevo emergere dal dialogo e dal confronto con i miei testimoni locali. La relazione con entrambe le categorie di informatori è stata dunque spesso condizionata da un susseguirsi di fraintendimenti, reticenze e malintesi, che svelano il peso delle politiche dell’identità e sono un segnale evidente sia delle aspettative che i miei interlocutori nutrivano nei miei confronti, sia delle rappresentazioni di quello che ritenevano essere il mio posizionamento in rapporto al sistema di accoglienza (Tarabusi 2014).

Prima di procedere è bene dedicare infine qualche riga per mettere in evidenza un ulteriore elemento di criticità. Nei mesi immediatamente precedenti la mia indagine, infatti, è stato recepito nell’ordinamento italiano il GDPR 679/2016, il Regolamento Europeo in materia di trattamento dei dati personali e privacy. Ne è derivata una maggiore attenzione, da parte dell’amministrazione universitaria, nei confronti delle procedure di raccolta e conservazione dei dati personali adottate nel corso delle ricerche, che si è tradotta nell’obbligo di sottoporre a ogni intervistato un’informativa da compilare e sottoscrivere. Mi pare, questo, un buon esempio di quelle che David Graeber definisce “forme noiose, monotone e onnipresenti di violenza strutturale che definiscono le condizioni stesse della nostra esistenza” e che individua in particolare nelle procedure burocratiche (Graeber 2013: 19).

Il rituale della consegna, spiegazione, firma e infine archiviazione dell’informativa sul trattamento dei dati, un paio di paginette scritte in un linguaggio respingente e asettico, introducevano, accompagnate dalle mie scuse imbarazzate, ogni intervista. Se nel rapporto con i testimoni locali il tutto era spiegabile e comprensibile nei termini, piuttosto di senso comune, di un tollerabile fastidio su cui avevamo, sia io che loro, poco margine di resistenza, la situazione era sensibilmente diversa nel rapporto con i richiedenti asilo. Le due pagine, infatti, nella loro banalità producevano due effetti tutt’altro che secondari. Da un lato, infatti, riducevano ulteriormente il capitale di fiducia a mia disposizione, poiché alimentavano il sospetto che io esercitassi una qualche forma di controllo sui miei interlocutori, raccogliendo dati ana-

grafici, residenza, codice fiscale. Inoltre, ma i due aspetti vanno insieme, si configuravano come un dispositivo effettivamente violento, dal momento che riproducevano meccanismi di controllo e coercizione cui i richiedenti asilo sono sottoposti in ogni fase del processo di accoglienza, attraverso un plot burocratico fatto di moduli, informative, firme (Sorgoni, 2011a, 2018; Pinelli 2017). Questo esemplifica bene le dinamiche che Luca Ciabbari attribuisce al “regime di frontiera” in cui sono coinvolti migranti e richiedenti asilo, caratterizzato da “forme di controllo e regolamentazione che operano già prima di essa e che continuano dopo l’ingresso effettivo sul territorio. [...] La frontiera si riverbera così nelle micro-dinamiche quotidiane delle persone, ne struttura le relazioni e le interazioni nello spazio pubblico, vive nelle forme classificatorie, incorporate ed emozionali che queste sottendono” (2020: 98, corsivo mio). Io, che cercavo di tirarmi fuori dall’etichettamento che mi faceva percepire come in qualche modo coinvolta nel sistema e nella gestione burocratica dell’accoglienza, mi trovavo poi, con grande disagio, ad operare esattamente come un burocrate, a richiedere firme, a registrare dati (Graeber 2016).

Asimmetrie e paternalismi: “devono imparare come ci si comporta qua”

Uno dei tratti comuni della letteratura antropologica ed etnografica sul tema dell’accoglienza è quella di dover fare i conti con la dimensione spesso caotica, multiforme, in continuo cambiamento dell’accoglienza, sia sul piano delle politiche nazionali ed internazionali, sia su quello delle effettive pratiche osservabili nei differenti contesti territoriali (Dal Zotto 2017; Galera, Giannetto 2017; Gill, Good 2018; Altin 2019; Ciabbari 2020). Il mio caso non è diverso dagli altri: ho trascorso buona parte della mia ricerca cercando di ricomporre i pezzi del sistema di accoglienza valdostano. L’esperienza dello SPRAR – che procede ora sotto la sigla SIPROIMI – è relativamente recente, poiché risale all’autunno 2017, quando tre Comuni, Saint-Vincent, Saint-Rhémy-en-Bosses e Champorcher, hanno aderito al bando ponendosi di fatto al riparo dall’eventualità che in quegli stessi territori la Prefettura stabilisse, senza possibilità di controllo da parte dei Comuni, ulteriori Centri di Accoglienza Straordinaria oltre a quelli presenti ad Aosta e in altre località della Valle. In questo senso, la decisione di richiedere l’attivazione del sistema SPRAR si configura come una “forma di esercizio del potere che opera costruendo allarme sociale al fine di produrre azioni e atti giuridici, mobilitare risorse e nello stesso tempo guadagnare legittimità e consenso intorno a queste stesse misure” (Ciabbari 2020: 218). Il caso oggetto di questo articolo è un esempio delle dinamiche che assume l’accoglienza in territorio alpino, sulle quali la ricerca si è però finora concentrata adottando una prospettiva

interdisciplinare, guidata da geografi e sociologi, all'interno della quale il contributo antropologico, raramente etnografico, risulta diluito in letture d'insieme o nella ricognizione di esperienze concrete di buone pratiche (Membretti *et al.* 2017; Perlik *et al.* 2019).

La particolarità più evidente del sistema di accoglienza valdostano è la sua intrinseca eterogeneità, dovuta non solo alla compresenza dei due canali istituzionali di accoglienza, CAS ed ex-SPRAR (che di fatto si intrecciano nelle relazioni quotidiane, operative, che attivano con attori del Terzo Settore e associazioni di volontariato), ma soprattutto alle notevoli differenze che si possono individuare nei differenti setting dell'accoglienza. La maggior parte dei CAS valdostani sono localizzati in prossimità del capoluogo o in centri di medie dimensioni posti lungo la direttrice stradale e ferroviaria che collega Aosta con la bassa valle, che viene quotidianamente percorsa dai richiedenti asilo sia per la frequenza dei corsi linguistici e di formazione, sia per motivi lavorativi, visto che l'inserimento lavorativo tendenzialmente avviene nelle aziende del fondovalle o nel settore alberghiero. Lo SPRAR è a sua volta costituito da tre esperienze di accoglienza diffusa in contesti molto diversi fra loro. Mentre Saint-Vincent è collocato nella bassa valle e ben collegato tanto con Aosta quanto con il Piemonte, Champorcher e Saint-Rhémy-en-Bosses sono villaggi molto piccoli, situati ad alta quota in vallate laterali, i cui collegamenti inadeguati con il resto della valle costringono i richiedenti asilo a complesse pratiche quotidiane di pendolarismo, sia per raggiungere il posto di lavoro, sia per recarsi ad Aosta, dove sono maggiori le opportunità di socializzazione. In questi casi, dunque, sarebbe opportuno chiedersi quanto l'esperienza di accoglienza "diffusa" non sia in realtà una pratica di accoglienza "dispersa", per non dire francamente "confinata", che dimostra le intrinseche contraddizioni di un sistema il cui obiettivo reale non sembra essere l'inclusione, quanto la mera ripartizione territoriale del "problema immigrazione".

Indagare le pratiche linguistiche permette di individuare una serie di retoriche che permeano i discorsi degli attori coinvolti nell'accoglienza, raccogliendo narrazioni che restituiscono un immaginario fatto di atteggiamenti contraddittori, ambivalenti, non di rado ambigui e paternalistici. Non si tratta di fenomeni o dinamiche nuovi, ma che al contrario vengono messi in rilievo da molti autori che hanno, con prospettive e posture diverse, descritto ed etnografato il sistema di accoglienza⁹. Parlare con i miei interlocutori di quali strumenti linguistici si usino nell'interazione quotidiana, di quali siano i contesti di scambio linguistico, di come si rappresenti l'apprendimento del-

9. Solo per citarne alcuni, si vedano Urru (2011), Vianelli (2011), Sorgoni (2011b, 2018), Di Cecco (2019).

la lingua italiana e di come invece questo apprendimento avvenga effettivamente nelle pratiche, ha però permesso di utilizzare l’analisi delle dinamiche linguistiche come strumento per far emergere alcuni elementi strutturali del sistema di accoglienza e delle sue concretizzazioni.

In primo luogo, si delineano in modo evidente le criticità di un sistema che fa dell’emergenza la norma e che di conseguenza omette il passaggio di riflessione e discussione politica di alto livello – Fassin afferma che “occulca il politico” (2018: 293) – per collocare in modo immediatamente operativo la responsabilità di gestione su un piano posto a rasoterra (Abélès 2001). Questo livello operativo vede interagire, nel contesto su cui ho avuto occasione di concentrarmi così come in molti altri, una galassia di attori, che esprimono posizionamenti e ruoli diversi e che contribuiscono, ognuno in modo parziale, al funzionamento – o meglio, alla tenuta in vita – del sistema stesso. Per riprendere le parole di un’informatrice coinvolta come volontaria nell’offrire un accompagnamento linguistico a richiedenti asilo¹⁰: “prendiamo la situazione per quello che è”, muovendosi al suo interno e cercando – tendenzialmente – di rendere il miglior servizio possibile a partire dal dato di realtà.

Un sistema di questo tipo, che rientra nella ormai celebre definizione di “governo umanitario” (Fassin 2018), sostanzialmente si mantiene, ancora di più dopo le restrizioni economiche derivanti dalla riforma del 2018 in materia di gestione dell’immigrazione, grazie al coinvolgimento di soggetti, individuali o collettivi, che operano per la maggior parte in regime di volontariato. Le motivazioni, narrazioni e le rappresentazioni dei volontari, dunque, non costituiscono un *corpus* di interpretazioni marginali, tangenziali rispetto alla relazione operatore-richiedente asilo, ma al contrario rappresentano uno snodo centrale per comprendere presupposti culturali e operativi del sistema nel suo complesso.

Un primo nodo critico da mettere in luce è quello relativo alle motivazioni che spingono soggetti con formazioni, storie personali, età, posizionamenti diversi a prestare la propria attività volontaria nell’ambito dell’accoglienza, come insegnanti di italiano in corsi per richiedenti asilo o in una serie di attività piuttosto eterogenee, che vanno dall’organizzazione di eventi volti a promuovere l’“incontro fra culture”, al sostegno in situazioni di emergenza abitativa conseguenti all’uscita dal sistema di accoglienza, al supporto nella ricerca lavorativa. Barbara Sorgoni mette in evidenza come sia necessario ri-

10. Nel corso dell’articolo, per tutelare l’anonimato dei miei testimoni, presenterò le loro parole e i loro profili mantenendo il maggior grado di vaghezza possibile. Questo perché, in un contesto territoriale di piccole dimensioni come quello valdostano, in cui gli attori che si occupano di accoglienza costituiscono una rete con un alto grado di conoscenza interna, inserire elementi personali degli informatori li renderebbe immediatamente identificabili.

flettere su una “ideologia del volontariato come scelta di cura altruistica e disinteressata, sull’idea di dono che questa attiva, sulle dinamiche relazionali che copre, e sulla sedimentazione dei numerosi fraintendimenti che genera” (2011b: 29). Quella di dono è una categoria che torna frequentemente nelle interviste e nelle conversazioni a cui ho preso parte, con configurazioni a geometria variabile. Uno dei miei interlocutori fa risalire la motivazione profonda del suo essere volontario a un personale sentimento di debito nei confronti della vita. Nel corso del nostro primo incontro mi disse che per capire il perché del suo impegno avrei dovuto prima sapere della sua genesi in un momento preciso. Mi raccontò dunque di un incidente domestico che aveva quasi provocato la morte sua e dei suoi genitori e di come solo per un caso fortuito – che non viene evidentemente interpretato come tale – questa eventualità fosse stata evitata: “io quando mi sono fatto una coscienza di questo mi sono detto ‘se sono qui è perché devo fare... ho qualcosa da fare oltre la mia vita, ho qualcosa da fare’ e di lì ho cominciato”¹¹. Quel momento di epifania generativa viene descritto come l’inizio di un itinerario personale, in una logica di restituzione, come volontario in differenti ambiti, culminato con il coinvolgimento nell’organizzazione di attività a supporto del progetto di integrazione.

Pur muovendo quasi sempre da retoriche basate sulla compassione, sulla gratuità, sull’impegno verso il prossimo privo di interesse personale, i miei interlocutori esprimono motivazioni che li vedono, certo, come “datori”, ma anche e contemporaneamente come “riceventi” (Harrell-Bond 2005). Ci mette in guardia, a questo proposito, Lorenzo Vianelli: “sarebbe riduttivo e fuorviante interpretare l’azione volontaria come mera espressione di un ipotetico ‘spirito del dono’ disinteressato e privo di costrizioni. [...] Tutte svelano un desiderio di ricevere qualcosa in cambio, che si tratti di gratitudine, autostima, scambio interculturale o nuove esperienze” (2011: 98). In effetti, in quasi tutte le testimonianze che ho potuto raccogliere la motivazione alla base della decisione di approfondire o ricercare il contatto con i richiedenti asilo viene descritta come di carattere morale, in risposta a un duplice desiderio. Da un lato, si vogliono conoscere e incontrare persone portatrici di culture diverse, e dall’altro si sente la necessità di impegnarsi attivamente nell’accoglienza, di aggiungere un ulteriore tassello – la “carriera” di volontario viene sempre raccontata come una successione di fasi, di esperienze, di contesti differenti che si intrecciano o si susseguono – che contribuisca a rafforzare la propria collocazione attiva nella “comunità morale” a cui si ritiene di appartenere (Fassin 2018).

11. Int. 9, volontario in un’associazione culturale locale, 27/11/2019, Saint-Christophe.

Sia Andrea Muehlebach (2011), sia lo stesso Fassin (2018) hanno messo in chiaro le ambiguità del volontariato e soprattutto del suo essere un elemento strutturale nella programmazione, organizzazione e gestione di servizi assistenzialistici, siano questi rivolti ai richiedenti asilo come nel caso in esame o ad altre categorie ritenute svantaggiate. Queste problematicità si strutturano lungo due assi non del tutto coincidenti. Da un lato, infatti, emerge una rappresentazione del volontariato, e della ragione umanitaria che lo sostanzia, come “buono da pensare” – efficace nello strutturare le identità soggettive del singolo volontario, così come nel dare corpo al sistema di accoglienza – e contemporaneamente da pensarsi necessariamente come buono. Fassin a questo proposito è icastico: “la ragione umanitaria è moralmente intoccabile” (2018: 269). In quanto gratuita (anche se simbolicamente non lo è), in quanto mossa da spirito caritatevole, l’azione del volontario è *di per sé* buona, valida, non criticabile, bensì esclusivamente accettabile nella sua interezza, con gratitudine, a maggior ragione se chi la riceve viene rappresentato con un omogeneizzante “meccanismo produttivo e riproduttivo di soggettività bisognose”, partendo dall’assunto che “qualsiasi cosa un volontario possa offrire a chi è stato privato di tutto sia di per sé sufficiente” (Vianelli 2011: 94).

Il concetto di gratitudine, su cui tornerò, ci consente però fin d’ora di far affiorare la seconda dimensione di problematicità a cui ho fatto riferimento, ovvero quella dell’asimmetria che caratterizza profondamente la relazione fra richiedenti asilo e volontari e che delinearò attraverso le parole dei miei interlocutori. Su questo aspetto Fassin osserva come la tensione fra disuguaglianza e solidarietà sia alla base di ogni governo umanitario (2018: 11-12) e contribuisca a costituire un “ordine radicalmente ineguale che è segno principale della relazione umanitaria, e peraltro in maniera strutturale, ovvero indipendentemente dalla volontà degli attori” (2018: 279).

Vari autori hanno colto questa dimensione relazionale asimmetrica, mettendo in evidenza forme di assistenzialismo e processi di infantilizzazione analoghi a quelli che emergono dall’analisi delle testimonianze che ho raccolto (Urru 2011; Vianelli 2011; Altin 2019; Di Cecco 2019; Marchetti 2020). Le testimonianze dei volontari restituiscono una visione ambivalente dei richiedenti asilo, oscillanti tra dipendenza ed autonomia e, conseguentemente, strutturalmente posti in una posizione asimmetrica, di debolezza e infantilità, che però si interrompe bruscamente nel momento della conclusione del percorso di accoglienza, sia questo dovuto al termine dell’ex-SPRAR o all’uscita dal Centro di Assistenza Straordinario, quando si deve dimostrare di essere “migranti adulti”. Barbara Pinelli, riferendosi al mandato assistenziale degli operatori coinvolti professionalmente nel lavoro di accoglienza, pro-

pone una riflessione interessante: tale mandato “spinto talvolta verso un progetto morale piuttosto invasivo, ambendo alla costruzione di soggettività emancipate e responsabili [...] fa proprio il presupposto d’averne dinanzi persone prive ormai di una loro agency” (2017: 61). Questa considerazione è valida anche in riferimento alle rappresentazioni dei volontari. Le affermazioni di una volontaria in una casa di ospitalità, in particolare, sono significative a questo proposito. Raccontando il proprio primo incontro con uno dei richiedenti asilo con cui aveva un rapporto più stretto si è espressa in questi termini:

Abbiamo iniziato a prenderci a cuore la sua situazione perché dopo che è uscito dal CAS non sapeva cosa fare e quindi... [...] Abbiamo visto che tanti ragazzi usciti dai CAS non sapevano che cavolo fare, allora ci siamo detti “ma scusa, ma non c’è niente dopo, cosa fanno ’sti ragazzi? Vanno a finire in strada, non hanno un contatto”¹².

Ancora, la stessa testimone, raccontando delle difficoltà di apprendimento della lingua italiana da parte di un giovane nigeriano ormai da qualche anno in Italia:

Io ero andata anche ad accompagnarlo al colloquio, forse è stata una mossa un po’ sbagliata perché l’hanno letto forse come un problema suo della lingua e che avesse bisogno di un interprete, anche se non è che io facevo proprio l’interprete, lo aiutavo solo a capire, cioè comunicare di più [...] Ecco questo è stato un limite. Infatti non l’hanno preso la prima volta.

Il linguaggio paternalistico che emerge dalle interviste ai locali è piuttosto netto e se da un lato si manifesta nell’offerta di spiegazioni, delucidazioni, chiarimenti, accompagnamento ai richiedenti asilo, contemporaneamente presuppone una trasmissione di insegnamenti verticali circa quelle che si ritengono le modalità adeguate di inserimento nel contesto locale:

La cosa invece che non riesco a fargli capire, se siamo due di loro e io e parliamo, loro continuano a parlare il bambarà oppure... allora io gli dico no, non è educazione, perché io allora con te parlo il dialetto e te stai a guardare!¹³

Oppure, dalla testimonianza di una volontaria che si occupa di una struttura di accoglienza di matrice religiosa:

Soprattutto perché tante volte gli spieghiamo “quel giorno lì presentati a quest’ora perché è importante, devi andare dall’assistente sociale o devi presentarti lì perché facciamo un’attività”¹⁴.

12. Int. 11, 28/11/2019, Hône.

13. Int. 9, volontario in un’associazione culturale locale, 27/11/2019, Saint Christophe.

14. Int. 11, 28/11/2019, Hône.

Si delinea un quadro in cui la dimensione pedagogica e la volontà educativa si manifestano in modo chiaro e fanno trasparire una serie di assunti di tipo culturalista, talvolta apertamente etnocentrici, su cui si innestano dispositivi di infantilizzazione:

Allora lì cominci a castigare, gli dici “guarda che ti sto dicendo non che devi fare, ti sto dicendo usi e costumi miei che ti portano a vivere meglio. [...] Ma è chiaro che loro vengono con il loro sistema di vita, perché devono sopravvivere, sta a me far capire che si può vivere in modo diverso, più tranquillo”¹⁵.

La testimonianza di un religioso, coinvolto per mandato professionale nel sostegno abitativo, mette bene in luce gli scivolamenti e le ambiguità che possiamo rilevare in narrazioni apertamente differenzialiste:

Poi nel momento in cui queste persone arrivano in culture diverse l’offrire noi delle possibilità di integrazione è positivo dal punto di vista antropologico, umanistico, è positivo. Diventa però frustrante per loro, perché faticano a inserirsi nei contesti culturali nostri europei, si adattano, tollerano il nostro modo di vivere, però non si integrano, anche se poi gli si dà il corso di italiano, gli si dà.... Però in genere la maggior parte non si integra¹⁶.

Le ambivalenze e le contraddizioni che possiamo individuare nelle testimonianze sono molteplici e ci aiutano a restituire una descrizione complessa della relazione fra richiedenti asilo e volontari, che coniuga – e alterna – linguaggio paternalistico e sinceri slanci di affetto, che, tuttavia, a loro volta tradiscono una visione dei richiedenti asilo raramente presentati come soggetti dotati di agentività a cui spettano diritti, ma più frequentemente come vittime bisognose e mancanti. È l’esito, questo, del fatto che spesso i volontari si trovano a operare facendo ricorso a competenze eterogenee, senza sostegni né riferimenti, adottando strategie personali che fanno dell’empatia uno strumento operativo:

Io mi occupo di insegnare la lingua ma anche di fare un po’ da sostegno in queste cose qua [si riferisce alle questioni burocratiche, *nda*] e poi anche a livello “affettivo”, no? nel senso che loro... a loro manca tanto la mamma e io sarò che ne ho tre...¹⁷.

Emergono dunque rappresentazioni e retoriche non lineari né monolitiche e coerenti, ma al contrario dense di ambiguità. Un episodio, a cui si riferisce il brano del diario di campo che segue, evoca bene le intrinseche opacità e asimmetrie che connaturano il rapporto tra volontari e richiedenti asilo e la commistione fra paternalismo, aspettative implicite, coinvolgimento personale:

15. Int. 9, volontario in un’associazione culturale locale, 27/11/2019, Saint Christophe.

16. Int. 7, 20/11/2019, Saint-Vincent.

17. Int. 24, insegnante di italiano volontaria, 11/12/2019, Aosta.

Oggi ho intervistato T., a casa sua. Era appena tornato dal lavoro alla centrale del latte e stava preparando la cena. Mi ha accompagnato B., il volontario che ha aiutato T. a trovare casa. Mi ha raccontato che è stato difficilissimo trovare qualcuno disposto ad affittare a T., nonostante lavori in modo stabile da ormai tre anni, e che ha dovuto garantire per lui con la proprietaria. Appena entrati gli ha fatto i complimenti per la pulizia. L'intervista è stata molto interessante per osservare la relazione tra T. e B. È evidente che sono sinceramente affezionato l'uno all'altro, ma è palese la forte asimmetria del loro rapporto. L'atteggiamento di B. è molto direttivo, ero piuttosto in imbarazzo perché mi parlava di T. come se il ragazzo non fosse presente. Quando siamo andati via B. l'ha salutato ricordandogli il loro appuntamento di domenica e ammonendolo "telefona alla tua mamma e portale i miei saluti"¹⁸.

Occorre, allora, "cogliere certezze ed esitazioni degli attori, la loro cecità o la loro lucidità, i loro pregiudizi e la loro riflessività. La restituzione di queste tensioni dialettiche la dobbiamo anche ai nostri interlocutori, per rispettarli" (Fassin 2018: 23). Proprio questa tensione sotterranea e irrisolta trovo si evinca bene dalle parole di un'informatrice, datrice di lavoro di un giovane titolare di protezione, che sente in modo particolarmente intenso la carica emotiva e la responsabilità connessa all'aiuto:

Quando lui ha iniziato a prendere questo documento la cooperativa non poteva più tenerlo, quindi per fortuna che c'era lo SPRAR per sei mesi, e poi? Cavoli tuoi? Cioè, io dico, *per fortuna che ci siamo affezionati* a questa situazione, perché altrimenti lui sarebbe per strada, quando *merita* più di qualunque altra persona, quando *merita* più di tanti italiani che non hanno né motivazione né voglia di piegare la schiena insomma¹⁹.

Di nuovo, una lettura ambivalente che intreccia empatia e linguaggio vittimizzante, asimmetrie e riflessività sul proprio posizionamento nel sistema e introduce infine una categoria, quella del merito, che incide con modalità spesso strutturalmente violente sull'esperienza dell'accoglienza e a cui è dedicato il prossimo paragrafo.

Aspettative, individualismi e bricolage

Uno degli aspetti principali su cui l'indagine intendeva focalizzarsi era quello del ruolo ipotetico del francese come idioma di incontro in una regione, la Valle d'Aosta, in cui è lingua ufficiale. Nel corso delle mie interviste, sia a richiedenti asilo, sia locali, mi premeva verificare se le pratiche linguistiche effettivamente fossero in linea con il bilinguismo ufficiale, oppure se confermassero piuttosto l'orientamento che caratterizza in generale il siste-

18. Int. 17, 3/12/2019, Jovençan.

19. Int. 16, imprenditrice agricola, 2/12/2019, Aosta.

ma di accoglienza, che attribuisce al richiedente asilo il dovere di impegnarsi attivamente per apprendere l'italiano, in modo da dimostrare di meritare l'accoglienza che gli viene offerta. Dal punto di vista strettamente linguistico le risultanze della ricerca sono piuttosto nette e univoche: nonostante il discorso pubblico valdostano sia fortemente orientato a valorizzare, almeno a livello teorico, l'importanza simbolica del francese come lingua dell'identità locale, sia i richiedenti asilo, sia gli operatori e i volontari dell'accoglienza descrivono la lingua italiana come prioritaria e condivisa nelle pratiche quotidiane. Il ruolo del francese è di natura ancillare, e contribuisce semmai a comporre una sorta di graduatoria di adeguatezza linguistica, come dimostrano le parole di una volontaria:

Come prima cosa sapere l'italiano, saperlo... cioè lo vedi che lo richiedono. Poi diciamo che magari se l'italiano non lo sai... o comunque l'italiano lo sai e sai anche francese è il top²⁰.

Quello dell'apprendimento linguistico adeguato è uno degli aspetti da cui si evincono in modo più chiaro le aspettative che operatori e volontari rivolgono ai richiedenti asilo, in linea con una rappresentazione performativa del rifugiato come soggetto che deve dimostrare di meritare quanto ottenuto (Urru 2011; Marchetti 2020). Tuttavia, anche in questo caso possiamo utilizzare il dato sociolinguistico come lente attraverso cui osservare fenomeni e relazioni che trascendono la sfera strettamente linguistica. Le testimonianze mettono in luce una retorica di schiacciamento delle responsabilità di integrazione sul singolo migrante, su cui cade l'“onere della prova” di dimostrare un atteggiamento proattivo. L'acquisizione linguistica è intesa non tanto come un fattore di inclusione sociale, quanto piuttosto come uno strumento per provare di essere adeguati al contesto lavorativo locale. In questo senso si delinea una visione fortemente normativa dell'apprendimento linguistico, che tradisce un atteggiamento venato di etnocentrismo. Tutti gli interlocutori locali, coinvolti come volontari o per mandato professionale, aderiscono in modo piuttosto acritico alla retorica istituzionale che individua nella competenza linguistica il fattore cardine per raggiungere l'integrazione, che viene fatta coincidere con l'ottenimento di una posizione lavorativa:

È più importante che arrivino puntuali, lavorino, siano educati, rispettino le regole, imparino mentre sono al lavoro. È più importante questo che non il tipo di lingua parlata. E l'ingaggio a parlare italiano, questo è più importante²¹.

20. Int. 11, 28/11/2019, Hône.

21. Int. 10, operatrice nell'ambito dell'inserimento lavorativo, 27/11/2019, Saint-Christophe.

Questo tipo di aspettative sono percepite nettamente dai richiedenti asilo. Intervistato su quanto fosse importante la conoscenza del francese per integrarsi nel contesto valdostano, uno dei richiedenti asilo francofoni ha risposto con l'espressione che dà il titolo a questo contributo: "Per me è essere bravo, tutto questo. Anche se sai inglese o francese, se non sei bravo..."²². Mi preme evidenziare, però, come non si tratti di una piatta accettazione priva di agentività, ma, al contrario, come sia una tattica di adeguamento adottata consapevolmente, come si può osservare anche nelle due testimonianze che seguono:

Io ho una filosofia, mi sono detto, quando arrivi in un posto [...] è meglio per essere accolto dalle persone, devi socializzare, devi incontrare la gente, così loro ti conoscono e capiscono... abbiamo sempre una, diciamo un'etichetta di cattivi, così quando ti conoscono capiscono che siamo persone, così che ho iniziato a incontrare la gente, a parlare, tutte le volte e sono stato aiutato tante volte dal francese perché il francese e l'italiano si assomigliano. [...] Ad Aosta, ma dappertutto non solo ad Aosta, è meglio avere qualcosa da fare, un lavoro da fare, punto²³.

Piano piano le cose devono sistemarsi da sole, non devi forzare le cose, le cose devono venire piano piano²⁴.

Si palesano in modo evidente sia la disuguaglianza nella struttura delle opportunità che caratterizza la posizione dei richiedenti asilo, sia le aspettative, che gli attori locali manifestano nei confronti di chi beneficia dell'accoglienza, di un'adesione docile e priva di conflittualità. Sorgoni a questo proposito mette in luce come le parole dei mediatori delineino spesso "un 'ordine naturale' nel quale un migrante deve necessariamente cercare una collocazione nel mercato del lavoro di più basso profilo, a prescindere da capacità ed esperienze professionali" (2011b: 23). L'inserimento lavorativo orientato al ribasso e alla collocazione in un sottoproletariato precario, privo di riconoscimenti e di tutele è "naturalizzato" e quindi da accettarsi in quanto tale, come si evince dalle parole di una volontaria in una casa di ospitalità:

Hanno trovato lavoro sempre tramite altri nostri volontari in un albergo a fare stagione invernale. [...] Avevano vitto e alloggio perché la stagione la fai su in montagna, ti conviene rimanere lì... pagati pochissimo, abbiamo scoperto che gli ha fatto un contratto part-time e lavoravano 14 ore... guarda, tutti così, tutti. È impossibile. Loro erano comunque contenti perché avevano trovato una sistemazione, quindi abbiamo mandato giù il rospo *et voilà*²⁵.

22. Int. 21, 6/12/2019, Aosta.

23. Int. 4, 18/11/2019, Aosta.

24. Int. 22, 6/12/2019, Aosta.

25. Int. 11, 28/11/2019, Hône.

In altri casi, come emerge dalla testimonianza di una volontaria impegnata nella didattica dell'italiano, le difficoltà di inserimento lavorativo dei richiedenti asilo vengono assimilate a quelle esperite dai migranti italiani nel corso del Novecento:

Qualche ristorante comincia ad avere camerieri africani, ma sono pochissimi, di solito stanno in cucina... però mia nonna faceva la lavapiatti, mio nonno il muratore, per cui io dico a loro “anche i miei nonni 100 anni fa hanno cominciato così come voi, perché era il 1930 e quindi è così: quando ti sposti in un paese straniero è così. Non lo so perché, ma è così”²⁶.

Questa comparazione di esperienze migratorie in realtà profondamente diverse produce uno slittamento storico che porta a individuare la causa di tale posizionamento lavorativo precario e di basso livello non nelle disuguaglianze strutturali del contesto socio-politico ed economico, quanto piuttosto nel vissuto migratorio in quanto tale, ignorando le dinamiche politico-economiche che sono alla base della segmentazione del mercato del lavoro e che sostanziano quegli “immaginari del rancore” esito delle retoriche proibizioniste e securitarie (Ciabbari 2020: 179).

In alcuni casi, come nella testimonianza che segue, le parole dei locali svelano in modo netto i cortocircuiti che conducono alla rappresentazione dei richiedenti asilo come forza lavoro sfruttabile²⁷:

Io gli ho detto: “con 10 di quelli risaniamo il bilancio comunale”, perché con quello che si dava alla cooperativa, con quanto venivano a costare veramente... poi è venuto fuori sto SPRAR, tutto quanto, che solo tre comuni in valle l'han capito, gli altri proprio una chiusura mentale. Avevamo un'opportunità sotto qualsiasi aspetto: umano, anche di guadagno se vogliamo dire, di buon utilizzo di manodopera²⁸.

Il fatto di enfatizzare come l'apprendimento linguistico sia fondamentale per l'inserimento lavorativo – ed effettivamente lo è, ma non è questo il punto su cui mi preme concentrarmi – è una spia piuttosto sensibile di come si faccia coincidere uno spesso temporaneo e precario “successo” lavorativo

26. Int. 24, insegnante di italiano volontaria, 11/12/2019, Aosta.

27. Non è possibile in questa sede approfondire questo tema, che meriterebbe ben altro spazio. Tuttavia, mi preme segnalare come in varie testimonianze di attori locali (volontari, residenti e operatori) le attività di lavoro volontario in cui sono coinvolti i richiedenti asilo – generalmente i Lavori di Utilità Sociale – siano presentate da un lato come un'opportunità che “si offre” al migrante per dimostrare all'opinione pubblica locale di non essere un soggetto pericoloso e, contemporaneamente, come un modo per dimostrare reciprocità e “ringraziare per l'ospitalità”. Non ne vengono mai messe in evidenza, invece, le intrinseche dimensioni di sfruttamento e disciplinamento. Su questi temi si veda Di Cecco (2019).

28. Int. 9, volontario in un'associazione culturale locale, 27/11/2019, Saint-Christophe.

con l'integrazione nel suo complesso e come siano attribuiti al singolo richiedente asilo o rifugiato la responsabilità e il dovere di essere autonomo e meritevole, e di dimostrare dunque l'efficienza del sistema nel promuovere "l'autonomia". Le effettive possibilità di inclusione, sociale oltre che lavorativa, a lungo termine passano in secondo piano e diventano una responsabilità solitaria. Di queste dinamiche distorte sono spesso consapevoli gli stessi volontari:

anche i ragazzi dello SPRAR, io vedo che... è giusto, devono essere protetti, però le cooperative, le istituzioni che se ne sono prese carico non fanno un passo in più per proporre un qualcosa di più di integrazione, se non quello del lavoro. Ok io ti sistemo, ti do un lavoro, ti insegno a parlare italiano. Punto. Finisce lì tante volte secondo me²⁹.

"Finisce lì", dice il mio testimone, il ruolo delle istituzioni. Tuttavia, è proprio nello spazio ambiguo tra ciò che è dentro e ciò che è fuori dalle istituzioni che si collocano le attività di carattere volontario che costituiscono un elemento imprescindibile su cui il sistema stesso si basa. Il ruolo e l'attività del singolo, coordinatore o volontario, è non di rado un elemento di grande peso nell'indirizzare e organizzare le attività. Questo peso della dimensione individuale, dell'impegno del singolo, cela tuttavia un ampio margine di discrezionalità, che è cifra costitutiva del sistema (Urru 2011; Pinelli, Ciabbarri 2017; Altin 2019) e che, talvolta, viene espressa con parole che fanno emergere da un lato una retorica francamente violenta, e contemporaneamente anche la solitudine di dover inventare strategie improvvisate, spesso da *bricoleur*:

Io la prima cosa che ho fatto è stato cercare un leader tra di loro, un capo. Io non discuto. Mettete capo uno di loro: io bastono te capo, sarai tu che mi fai la legge con loro, non io. Non è cattiveria questa, è la realtà. [...] Allora ho cambiato sistema, questo lo facevo a casa mia la sera, venivano, io mi sono comprato dei libriccini che sono facilissimi e così ne facevo fotocopia, leggi, leggo io, leggi te. Una pagina sola. Cos'hai capito? Ah, aveva letto ma non aveva capito! Allora riparti. [...] È questa la difficoltà, ma basta riprenderli³⁰.

Conclusioni: "l'umiltà dell'obbligato"

Pinelli, parlando di come nel percorso di accoglienza la soggettività sociale e politica dei migranti sia spesso non riconosciuta, mette in evidenza come "difficilmente ci si interroga sui percorsi sociali che gli asilanti immaginano per sé, non necessariamente coincidenti con quelli che le istituzioni

29. Int. 6, ospite di una struttura religiosa e volontario, 20/11/2019, Saint-Vincent.

30. Int. 9, volontario in un'associazione culturale locale, 27/11/2019, Saint-Christophe.

pensano siano i migliori per loro” (2017: 63). È a partire da questa riflessione che voglio concludere questo contributo, facendo ricorso a due frammenti di etnografia che mi pare mettano in luce come questi “percorsi immaginati” siano spesso perseguiti nonostante la forza omologante e opprimente che il sistema esprime. Un mio testimone, la cui posizione è ormai piuttosto solida sul piano dell’autonomia, si è così espresso:

Voglio rimanere qua, perché sto iniziando a capire come fare per re-iniziare a studiare all’università. Voglio fare fisioterapia ma il problema è che i miei diplomi non sono riconosciuti. La mia laurea non vale qui. Ho provato anche con la maturità, hanno rifiutato di fare la dichiarazione di valore⁵¹.

Mi sembra un caso, questo, di quella “noiosa”, burocratica, violenza istituzionale che secondo Graeber è rivolta soprattutto “contro coloro che sostengono schemi o interpretazioni alternative” (2013: 47), come il mio interlocutore, il cui personale tentativo di resistenza contro forme di inclusione differenziale si rivela tortuoso. È del tutto simile la storia di un altro testimone, in possesso di una laurea di secondo livello conseguita nel paese di origine, attualmente inserito in un tirocinio nell’ambito della cura alla persona. Parlando con una delle operatrici le confidai come mi sembrasse profondamente ingiusto un sistema che non solo non valorizza quel capitale, culturale e simbolico, ma anzi gli nega riconoscimento. Mi rispose con rammarico: “lo so, e pensa che è uno di quelli a cui è andata meglio. Dovrebbe essere contento...”. Come sostiene Fassin: “quel che ci aspettiamo da lui è l’umiltà dell’obbligato, non la rivendicazione dell’avente diritto” (2018: 12).

Credo, infine, che l’esito più interessante – e in parte inatteso – della ricerca sia stato quello di aver evidenziato come, sebbene imbrigliata all’interno di un’indagine interdisciplinare su minute dinamiche sociolinguistiche locali e alle prese con le criticità metodologiche che derivano dall’aver, in un *frame* progettuale di questo tipo, uno spazio marginale per esprimere il proprio potenziale etnografico, l’adozione di uno sguardo antropologico possa aiutare a “non accontentarsi dell’autorappresentazione ideologica ed egemonica dello Stato, cercando piuttosto di scomporla in una serie di pratiche e di sistemi di significato (micro, locali, vicini alla vita quotidiana)” e a “cogliere simmetricamente le posizioni dei soggetti all’interno di un contesto istituzionale e morale” (Dei 2017: 44). Infatti, ragionare insieme ai miei interlocutori su un tema solo apparentemente privo di criticità come le pratiche linguistiche quotidiane, di livello “micro”, che coinvolgono richiedenti asilo e locali, ha costituito una via di accesso “obliqua” che ha permesso di far emergere due elementi significativi. Da un lato, infatti, ha messo in luce

51. Int. 4, 18/11/2019, Aosta.

il carico di aspettative che struttura la relazione fra le soggettività coinvolte; aspettative, queste, chiaramente espresse dai testimoni locali e che dal piano dell'acquisizione di competenza linguistica si proiettano molto rapidamente su quello dell'adesione accondiscendente a prassi di inserimento lavorativo di cui si sono messe in evidenza le ambiguità. Infine, ha reso particolarmente evidente la centralità – e le criticità che ne derivano – del ruolo dei volontari locali nel dare sostanza alle pratiche quotidiane del sistema di accoglienza, con modalità ampiamente eterogenee, spesso discrezionali, talvolta irriducibilmente ambivalenti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abélès, Marc, 2001, *Politica, gioco di spazi*, Roma, Meltemi.
- Agier, Michel, 2020 [2018], *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Altin, Roberta, 2019, Sostare ai margini. Richiedenti asilo tra confinamento e accoglienza diffusa, *Anuac*, 8, 2: 7-35.
- Altin, Roberta *et al.*, a cura di, 2017, Richiedenti asilo e sapere antropologico, *Antropologia Pubblica*, 3,1.
- Biffi, Davide, 2018, Lavorare con richiedenti asilo e rifugiati; l'etnografia di un ricercatore-operatore, *Educazione interculturale*, 16-1.
- Ciabbari, Luca, 2020, *L'imbroglione Mediterraneo. Le migrazioni via mare e le politiche della frontiera*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Declich, Francesca, 2012, *Il mestiere dell'antropologo. Esperienze di consulenza tra istituzioni e cooperazione allo sviluppo*, Roma, Carocci.
- Dei, Fabio, 2017, Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica, in *Stato, violenza, libertà*, Fabio Dei, Caterina Di Pasquale, a cura di, Roma, Donzelli: 9-49.
- Dal Zotto, Emanuela, 2017, Mare Nostrum e l'onda lunga dell'accoglienza, in *Dopo l'approdo*, Barbara Pinelli, Luca Ciabbari, a cura di, Firenze, EditPress: 131-144.
- Di Cecco, Simone, 2019, *Ringraziare per l'ospitalità? Confini dell'accoglienza e nuove frontiere del lavoro migrante nei progetti di volontariato per richiedenti asilo*, in *Lungo i confini dell'accoglienza*, Giulia Fabini *et al.*, a cura di, Roma, Manifestolibri: 211-235.
- Fassin, Didier, 2018 [2012], *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma, DeriveApprodi.
- Firouzi Tabar, Omid, 2019, L'accoglienza dei richiedenti asilo tra segregazione e resistenze: un'etnografia a Padova e provincia, in *Lungo i confini dell'accoglienza*, Giulia Fabini *et al.*, a cura di, Roma, Manifestolibri: 173-210.
- Galera, Giulia, Leila Giannetto, 2017, L'accoglienza in Italia. Quadro normativo, politiche nazionali e territoriali, in *Per forza o per scelta*, Andrea Membretti *et al.*, a cura di, Roma, Aracne: 67-79.
- Gill, Nick, Anthony Good, eds, 2018, *Asylum Determination in Europe*, Cham, Palgrave Macmillan.
- Graeber, David, 2013 [2006], *Oltre il potere e la burocrazia*, Milano, Elèuthera.
- Graeber, David, 2016 [2015], *Burocrazia*, Milano, il Saggiatore.
- Harrell-Bond, Barbara, 2005 [1999], L'esperienza dei rifugiati in quanto beneficiari di aiuto, in *Rifugiati. Annuario di Antropologia*, Mauro Van Aken, a cura di, 5: 15-48.

- Marchetti, Chiara, 2020, (Un)Deserving refugees. Contested access to the “community of value” in Italy, in *Europe and the Refugee Response. A Crisis of Values?*, Elżbieta M. Goździak, Izabella Main, Brigitte Suter, eds., London, Routledge: 236-252.
- Membretti, Andrea *et al.*, a cura di, *Per forza o per scelta. L’immigrazione straniera nelle Alpi e negli Appennini*, Roma, Aracne, 2017.
- Muehlebach, Andrea, *The Moral Neoliberal. Welfare and Citizenship in Italy*, Chicago, University of Chicago Press, 2011.
- Perlik, Manfred, *et al.*, eds, *Alpine Refugees. Immigration at the Core of Europe*, Cambridge, Cambridge Scholar Publishing, 2019.
- Pinelli, Barbara, Luca Ciabbari, a cura di, 2017, *Dopo l’approdo*, Firenze, EditPress.
- Pinelli, Barbara, 2017, Politiche, persone, immagini, in *Dopo l’approdo*, Barbara Pinelli, Luca Ciabbari, a cura di, Firenze, EditPress: 25-91.
- Pons, Aline, Matteo Rivoira, 2020, Il francese nelle Valle Valdesi: da lingua dell’identità a lingua della diversità, in *Lingue minoritarie tra localismi e globalizzazione*, Silvia Dal Negro, Antonietta Marra, a cura di, Collana Studi AItLA: 137-149.
- Pons, Aline, Roberta Clara Zanini, 2020, “Qui il francese più o meno lo fanno quasi tutti”. Il ruolo del francese nell’integrazione dei richiedenti asilo in Valle d’Aosta e nelle Valli Valdesi, *Éducation et Sociétés Plurilingues*, 48: 13-26.
- Remotti, Francesco, 2019, *Somiglianze. Una via per la convivenza*, Roma-Bari, Laterza Editore.
- Riccio, Bruno, Federica Tarabusi, a cura di, 2018, Dilemmi, mediazioni e opportunità nel lavoro di accoglienza rivolto a rifugiati e richiedenti asilo, *Educazione Interculturale*, 16, 1.
- Sorgoni, Barbara, a cura di, 2011a, *Etnografia dell’accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*, Roma, CISU.
- Sorgoni, Barbara, 2011b, Per un’etnografia dell’accoglienza, in *Etnografia dell’accoglienza*, Barbara Sorgoni, a cura di, Roma, CISU: 17-34.
- Sorgoni, Barbara, 2018, What Do We Talk About When We Talk About Credibility? Refugee Appeals in Italy, in *Asylum Determination in Europe*, Gill Nick, Anthony Good, eds, Cham, Palgrave Macmillan: 221-240.
- Tarabusi, Federica, 2014, Costruzione sociale della migrazione tra servizi e utenti migranti: fare etnografia dentro le politiche, in *Migrazioni e ricerca qualitativa in Italia*, Riccio, Bruno, Paolo Boccagni, a cura di, *Mondi Migranti*, 3: 93-108.
- Urru, Rossella, 2011, Pratiche dell’accoglienza, in *Etnografia dell’accoglienza*, Barbara Sorgoni, a cura di, Roma, CISU: 61-86.
- Vacchiano, Francesco, 2011, Discipline della scarsità e del sospetto: rifugiati e accoglienza nel regime di frontiera, *Lares*, 1: 181-190.
- Vianelli, Lorenzo, 2011, Generosità, altruismo, aspettative. Narrazioni e silenzi dei volontari, in *Etnografia dell’accoglienza*, Barbara Sorgoni, a cura di, Roma, CISU: 87-112.

Roberta Clara ZANINI earned a PhD in Anthropological Sciences at the University of Turin and is currently Research Fellow at the Department of Philosophy and Educational Sciences of the same University. She has taken part in several projects funded by the University of Turin and the EU concerning the demographic changes involving the Alpine area and their social and cultural effects. She has a long experience in ethnographic and anthropological research and has extensively published with a specialization in Alpine anthropology, anthropology of linguistic minority communities and mining communities and anthropology of welfare services in marginal areas.

robertaclara.zanini@unito.it



Positive ideologies ain't enough! (Dis)junctions and paradoxes in minority language protection

Giorgia DECARLI

Università di Verona

ABSTRACT: In 2018, I conducted research on the application of protection measures for two minority language groups (Cimbrian and Mochéno) in Northern Italian schools. The study aimed at describing linguistic learning programs but it slowly turned into something more. The anthropological holistic perspective unveiled profound contradictions and paradoxes in the implementation of minority language policies. Such discrepancies suggest that law can be both a “present and absent” social actor that influences reality in non-immediately perceptible ways. On the one side, purposes of a legislative manifesto can be soundlessly inhibited by bureaucrats’ deliberate inaction or lack of competence. On the other side, an inhibited legislative text still produces undetectable effects and ontologically impacts on individuals. Consequently, positive ideologies ain’t enough if little is known about what happens in everyday operational terms and this cannot be ignored, especially by those who are sincere in their support for linguistic and educational rights. This article endorses a critique of “the justice possible through law” upheld by early law and society research.

KEYWORDS: MINORITY LANGUAGE PROTECTION; LANGUAGE IDEOLOGIES; LEGAL PARADOXES; ETHNOGRAPHY; TRENTINO MINORITIES.

This work is licensed under the Creative Commons © Giorgia Decarli

Positive ideologies ain't enough! (Dis)junctions and paradoxes in minority language protection

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 97-120.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3987



Trento province is predominantly Italoophone with the exception of three language groups whose communication includes – along with Italian and Trentino vernaculars – a distinct minority language¹. Cimbrian, spoken by villagers in Lusérn, and Mochéno, spoken by people from Valle del Fersina (in the municipalities of Vlarotz, Garait and Palai-en-Bernstol), both have German roots although they resulted from colonial expansions with different origins and patterns. Ladin, spoken by inhabitants in Valle di Fassa, despite its many local varieties, holds an autonomous seat among Romance languages.

Based on applying State and local regulations which, by echoing a nationalist ideology, identify minorities through two exclusive criteria – namely “language” and historical “presence on a territory”² – the three groups are officially recognized under Italian law as “linguistic minorities”. This implies that Cimbrian, Mochéno and Ladin are formally safeguarded by a solid multi-layered legislative system, which makes them “super protected languages”³. This system includes (inter)national and regional provisions which, beside recognizing their existence, attempt to fight against the extinction of the three languages.

By complying with European recommendations and national law, Trento provincial legislation seems keen to embrace a genuine approach to preserving the three minority languages⁴. In particular, a promotional (ideal) model was chosen that acknowledges linguistic differences, provides them with rights and removes obstacles that prevent them from reaching substantial equality (Toniatti 1994). This approach is also reflected in the local educational system since language protection is conceived (at all legal levels) as including, among other things, equal rights to education in school. Owing to the risk of educational ghettoization and, above all, to the excessive financial burden compared to the small number of pupils to be protected, Trento province administration rejected school separatism (adopted towards its own linguistic minorities by the neighboring Bolzano

1. I would like to thank *Anuac* reviewers for their positive and instructive comments that helped me to develop this article.

2. See in particular Decree Law 592/1993 and Italian Law 482/1999.

3. Cimbrian and Mochéno languages on the one side, and Ladin on the other, reached their status through different political-historical trajectories.

4. See the articulated but fragmentary soft law with which, in 2018, the European Commission (with the Minority SafePack) aimed at harmonization by creating an organic EU legal framework. See also article 6 of the Italian Constitution and Italian Law 482/1999.

province) and opted for a more socially and economically sustainable model. Therefore, in public schools situated within the traditional settlement areas of the three language groups, education is mainly given in Italian, but minority languages and cultures are taught if explicitly requested by interested parties (Palermo, Woelk 2011).

In the last decade, this configuration has been implemented towards Cimbrian and Mochéno speaking pupils who were the focus of my study.

My analysis particularly focuses on the micro level of classrooms and families but with a view to understanding both the (non)impact of legislation issued at a macro level and what role administrative organization plays at the meso level. The ethnographic data resulted from almost a year's fieldwork in schools and in the children's after school lives⁵. I rejected the use of questionnaires in order to seek long-term interaction with the groups of people being studied. My aim was to produce "on-site, contextualized, cross-cutting findings that are intended to account for the 'actor's point of view', for ordinary representations, for usual practices and their autochthonous meanings" (De Sardan 2009: 29). Without this participation, I would not have been able to witness what pupils learned in their minority languages, nor measure the time devoted to these languages, regardless of the formal school agenda. I would not have been able to capture forms and practices of communication. I could not have answered such questions as "who is talking to who, how and when? How many and what languages children and adults use peer-to-peer, with teachers, with younger and older people, inside the school and on the street"? I could not have accessed the manifold (evident and subconscious) language beliefs and ideologies that exist in both language groups and public institutions.

I scientifically chose them on the grounds of several (geo)political considerations. Although existing legislation, as well as the speakers themselves, generally show positive ideologies towards their cultural and linguistic heritage, the two minority languages enjoy a *de facto* low status. There is a palpable shortage of any institutional support in terms of

5. The fellowship lasted one year and the ethnography covered almost a whole school term (from February to mid-June on the Cimbrian Plateau and from September to mid-December 2018 in Valle dei Mochéni). The study was carried out in four (pre and primary) schools and included ordinary scholastic activities, linguistic labs and modules, educational planning meetings as well as playtime with pupils, coffee breaks with teachers, school excursions and parties in which families were also involved. The fieldwork extended to cover after-school life and included afternoons at playgrounds with children and caregivers, coffees at the bar with parents as well as walks in the woods with teachers. The tools I resorted to were participant observation (with diary notes), ordinary conversations and two focus groups with parents. A collection of oral histories and a partial linguistic mapping of the territories were also compiled.

visibility, of plans for strengthening local economies and, more generally, of investments in the development of “micronational consciousness” (Coluzzi 2005: 251). On the contrary, economic power, along with the increasing equation of language and cultural survival, might explain why *Ladins* in the South Tyrol Province (as well as other minorities) have been more successful in their political struggle for attention, recognition and involvement. Furthermore, the sparse Cimbrian and Mochéno populations⁶ have determined lesser critical masses compared to *Ladin* speakers who form a larger group that, once again, has had greater success in increasing its guarantees and achieving a qualitative mutation. Basically, I regarded Cimbrian and Mochéno as “minor minority languages” which is why I deemed a closer look at the preservation dynamics of their cultural specificities in school and at the language policies usage level all the more interesting.

My study found that although teaching, revitalization and awareness-raising processes are underway in the observed schools, they are, nevertheless, fragile. The amount of time actually spent on these projects is very little and teachers appear to have an over-timid approach, which results from endogenous as well as exogenous causes. In fact, on the one hand, schools are overburdened with a wide variety of disciplines and activities, which leaves little room for new projects. On the other, events taking place outside educational establishments, in the wider communities, affect the relative tentativeness of these activities – something I realized by widening my fieldwork to include people’s collective life. This holistic approach uncovered profound contradictions that are liable to affect safeguarding minority languages in school but, to this day, no meaningful public discussion has taken place.

Minority language protection both in and out of Trentino Schools

Spolsky describes domains as “identifiable sectors of a speech community [...] made up of role-determined participants, social describable locations, and appropriate topics” (2014: 409). Certain rhetoric (rooted in the Euro-American cultural model and often affecting its scientific disciplinary approach) is prone to describing each domain as a resistant, airtight entity. However, domains often reveal shady boundaries which are, at times, deliberately related: see the Educative Covenant of Co-Responsibility jointly sealed by schools and families, which aims at promoting a common educative action and at strengthening respectful and collaborative relation-

6. In 2011 General Census, 1,072 people claimed they are Cimbrian; 1,660 claimed they are Mochéni; 18,550 claimed they are Ladin.

ships. One would expect the bond between domains to result in some degree of participant coherence, especially among those who simultaneously belong to more than one domain (like a mother who is also a teacher), and vice versa. However, beliefs and practices are only supposed to inalterably flow from one domain to another as a result of their connection through individuals. In fact, since everyone plays diverse roles within multiple domains, potentially conflicting attitudes may occur.

Interpreting domains may, therefore, become a challenging activity. When dealing with minority language protection in school, one might be surprised by some unexpected disjunctions between domains that are regarded as tightly intertwined, such as law, school and home. Ethnography, as a (rather invasive) research method, deserves credit for disclosing such – otherwise undetected – disconnections: disconnections that may evolve into actual contradictions. As a result, it enables enacting policies that can no longer escape their responsibilities and that must be closer to the grassroots level.

(Dis)connection law-school

The fieldwork disclosed an initial disjunction that involved the (non)relation between educational and legal domains. There were ongoing language protection projects in the four schools, developed within a *glocal* trend which, since the 1980s has been attempting to resist language shift⁷ in diverse communities and in multiple domains of daily life. These projects also developed within a solid (inter)national and regional legal framework of undeniable strategic importance. This virtuous scenario, however, shows vulnerabilities that cannot be underestimated. This particularly applies to a significant mismatch between the abstract legislative level and the pragmatic educational level. A mismatch that risks making law appear no longer as a problem-solving tool but rather as a problem-hiding tool.

The Alpine schools under observation, attended by Cimbrian and Mochéno pupils, face enormous practical obstacles. The Mayor of Lusérn's pleas for obtaining statutory recognition and effective implementation of a 0-6 school model, have been hitting bureaucratic deadlocks (or worse, indifference) for the last 5 years. In Lusérn, this educational strategy (which might be a mere option elsewhere) is the only way to ensure the survival of the pre-school structure which risks closure every year due to a low birth rate within the Cimbrian community. This school not only improves livability within an impervious mountain area, it is currently the only place

7. In sociolinguistics, language shift is described as the abandonment of one language for another.

where children can be immersed in the minority language on a daily basis. Keeping the school open, however, would not solve all the problems. The institutional diplomacy of silence has also been the answer to bottom up demands for receiving the financial resources required for multiple necessities, such as school supplies: infants are having to sit on adult-sized chairs at high tables because child-friendly facilities are lacking; they also have to negotiate three flights of stairs to move from one classroom to another because the logistics had to adapt to the internal layout of the building which is an old family house donated by a Swiss couple.

Keeping the Vlaroz pre-school open is not at stake but the school still faces economic issues for things that matter, such as drafting and editing pedagogical material in the minority language. Teachers borrow books from the primary school but these are not always suited to the abilities of the younger children. Moreover, this educational equipment is often provided by the primary school teachers themselves, who, on a voluntary basis, have created and published *ad hoc* books, organized into levels and disciplines, in their spare time.

Further to issues affecting each school individually, there is a crosscutting difficulty in staff recruitment, employment, administrative arrangement and substitution (from teachers to special-ed-teachers, from linguistic mediators to auxiliaries) as well as in training new skills, such as multilingual teaching. This is symptomatic of an administrative inertia that affects education as a whole but more so frail projects, like those concerning endangered languages. According to teachers, these projects are given hardly any room within the curricula and would need (at least) continuity and specific skills.

My fieldwork showed that, whereas linguistic ecology, namely “the interactions between any given language and its environment” (Haugen 2001: 57), reacted to stimulations and challenges by changing and adapting (albeit with unpredictable outcomes), local administrative ecology regarding school seemed to have remained unaltered in the face of introducing a legislative framework to protect minority languages.

The children’s after-school life

The same inflexibility also seems to extend to the children’s after-school life, and this provocatively leads to wondering about the sense of the province’s protection law.

There is a greater sense of localism in both Cimbrian and Mochéno communities and a strong connection with the territory (with the relative customs and practices and a sense of fulfillment for having dominated the hostile land where peace has since reigned). Localism seems to be a valid

emic representation of their identities (although it is not the only one). The fact that a mother portrayed the concept of “protection” as the possibility “to stay in the valley”⁸ is meaningful in this regard. However, it is likely that the beliefs and practices that these groups developed in relation to their territories, nurtured the dissemination of ethnic beliefs (i.e. assumptions made by outsiders) which do not fully coincide. In their discourses, urban élites often treat these communities’ sense of localism as the desire for isolation. And, from being only ideally displaced, they have ultimately become segregated owing to a process of marginalization originating from a lack of legal provisions and remedies that, if they had existed, might have soundly facilitated connections and mutual knowledge. Public transport is an example. At the beginning of 2018, Lusérn and Trento (the province capital), which are about 25 miles apart, were connected by four daily buses, all arranged according to a *metropolitan-centric* requirement. Two buses left Lusérn early in the morning and two buses returned in the evening. Lusérn was not perceived as a place where an individual might want to travel to in the morning and stay all day (either for work or pleasure). In order to work in the village, non-resident, unlicensed educators have no other choice but to move there and spend their salaries on rented accommodation (since the apartment historically reserved for the teacher is no longer available). This may be one of the reasons why, when teachers are requested to indicate the institutes they would most like to be employed at, or temporarily assigned to, from a list of provincial schools, Lusérn pre-school is among the last choices⁹.

According to timetables, there are a few more buses from and to Vlarotz connecting it to the closest urban center (not Trento, which can only be reached by an additional train ride). Here, when someone asks for directions to Val dei Mochéni, people indicate the main road, adding a couple of words with a reiterated wave of the hand suggesting a distant destination. As in the past (when local people used to travel by wagon), Mochéno speaking people are still seen as those living “way over there”, while they are actually only 15 miles away. In November 2017, the Alderman for Infrastructure described the introduction of three additional buses running on holy days as “a real revolution”¹⁰.

Isolation eventually affected life within the two communities too. In Vlarotz, apart from school, children have hardly any recreational space where congregating opportunities can be generated or reinforced and where

8. Focus group, 22 January 2019.

9. Private conversation with teachers, 15 June 2018.

10. *Trentino Today*, 3 November 2017, <http://www.trentotoday.it/cronaca/autobus-domenica-val-mocheni-orari.html>, accessed on 10 January 2019.

social and linguistic interchange is possible¹¹. There are no soccer, volleyball or tennis fields, no library, no parish. The latter was replaced by the pre-school (the municipality was faced with a choice). A couple of years ago, a multifunctional center was built but is still waiting to be officially opened due to bureaucratic issues. In the meantime, the community is wondering what will happen to it: if public administration decides to charge people for using it, hardly anyone will be able to pay because one consequence of “small numbers” is often excessive costs that everyone has to bear.

In recent years, a summer camp – *Zumberclub* – has received funds from local administration but only enough for five afternoon encounters throughout the season during which children play together for no more than a couple of hours. The *Zumberclub* is not exclusively open to children but rather to families, who cannot join because of work commitments. The kind of work that interviewed mothers referred to was not part of the high-income tourist business that other valleys in this rich region benefit from but those silent activities (making hay, clearing forests and chopping wood, collecting dung for vegetable gardens, looking after the few remaining animals) that bond individuals to the territory but which are no longer lucrative enough for survival. This work is therefore done during breaks from primary jobs and businesses that are normally carried out in major urban centers outside the valley. Because of that, community members have increasingly less chance to meet. In summertime, even the local choir suspends practice because its members are working in the fields until late. According to one interviewed mother

The future of the Mochéno child... and, therefore, of his minority language... is with one foot in the valley... doing agriculture, pastoralism, carpentry, beekeeping... and the other foot outside his territory. This valley will have a future only if its children do two jobs because they cannot survive with only a few cows... and this is exhausting¹².

Existing legislation seems to rely on a positive ideology in terms of the two minority languages and on a major interest in their preservation. However, the intervention needed to make protection effective (i.e. the enactment, by local authorities, of regulatory acts able to impact and concretely modifying subjective situations) is all but absent. The apparent genuine willingness to value minority languages clashes with a substantive abandonment of schools and municipalities where the two linguistic

11. This is especially true for children living in the most remote *heff* (housing common to the area).

12. Focus group, 22 January 2019.

minorities spend their lives. This leads to a paradox: while there is an apparent desire to preserve a language, the survival of its potential speakers is disregarded as if the two things were not inextricably linked. As in *graffiti* artwork by Banksy, the legislative framework appears to be realistic but, when you look closely, instead of seeing principles governing language protection concretely operating in all possible articulations, you come up against a brick wall: it does not produce a real system metamorphosis and is only an illusion.

(Dis)connection home-school

The second disconnection affects educational and domestic domains and involves parents belonging to the protected linguistic groups. There seems to be a disjointedness between how parents use the minority language with offspring at home and in social networking and the way they speak about its protection in school.

Discourses on safeguarding their respective languages were conducted in different moods (fiery in Lusérn and pondered in Vlarotz) but all interviewed parents appeared to have a high ethnic sense and an interest in protecting their languages. They showed a positive and strong ideology towards what, in local rhetoric, is presented (and often perceived) as the mother-tongue, i.e. the primary language of socialization. However, the school-children said that they almost never spoke the minority language at home¹³. Whether data collected in pre-schools is less reliable (due to children's potential inability to analytically discern between different language codes), the information from the primary school children seemed to be more trustworthy. Intrigued by this study, they themselves often diverted the conversation towards language use, showing their ability to identify the difference in language. The more skilled of them turned it into a game, asking the researcher different questions in different languages, much to their amusement.

Both in Lusérn and Vlaroz, linguistic uses in families include widespread bilingualism as well as radical *Italianization*. In Vlarotz, Italian is almost entirely replaced by Trentino vernacular. According to social actors this is the result of a language shift process, developed within families over three generations, which has led to the near-extinction of minority languages as linguistic vehicles. The same transformation, incidentally, also seems to have spread outside the domestic domain into socialization areas and places providing basic commodities (playgrounds, markets, pubs, restaurants, to name a few). Administrative language also prioritizes the national language:

13. Conversation with pupils at Vlarotz Primary School, 18 October 2018.

bilingualism in safety instructions, public notices, obituaries, etc. is almost inexistent. Opinions in favor of there being more measures in this sense so that children might have more chance to appreciate the minority language (after all, language planning should be pursued on the assumption that belief and ideologies can change) were derided (see, for example, Hadji-demetriou 2014 and Räisänen 2014).

Parents' responses (almost exclusively mothers) when asked about this disjunction, were vague but sincere. Most of them openly acknowledged their own shortcomings in minority language use. Some mothers see the increasing language shift within their own families as a result of intermarriage, i.e. marriages between native speakers and non. Interestingly, however, the shift did not appear to be the result of a hegemonic linguistic relationship where the (alleged) strongest language prevailed. It was more of a consequence of applying a communicative rule that exists in both minority languages. Languages are embedded in a wider culture of communication that, among other things, influences ways of managing the conversation. By agreeing that it is "ill-mannered"¹⁴ to use a language that other people included in the conversation do not speak, these mothers unconsciously made a praxis explicit. Within these marital unions, therefore, having renounced minority language as a means, does not mean renouncing it as a practice.

Other mothers claimed that they feel uncomfortable with the language because they could not speak it correctly. They therefore informally delegated grandparents or fathers who were regarded as "indigenous" to the place. According to the schoolchildren, however, their fathers did not gladly speak the minority language and, in some cases, spoke incorrectly. Being native to a place where a minority language is (one among those) used for socialization purposes, does not automatically make an individual an active or fluent speaker, nor even a good teacher. According to Medgyes (1992), what sometimes makes a teacher able to teach a language is having gone through a formal learning process of that language himself.

An interesting fact is that not even all native-speaking teachers of Cimbrian and Mochéno, use these languages on a day-to-day basis, or transmit them to offspring and grandchildren. The young granddaughter of a native-speaking teacher stated that "she will learn Mochéno when she grows up"¹⁵. Another woman openly acknowledged that, although she regarded herself as a native Mochéno-speaking teacher, she had spoken Italian to her

14. Focus group, 22 January 2019 and Focus group 23 May 2018.

15. Conversation with pupils at Vlarotz Pre-School, 1st October 2018.

kids since when they were born because “it came naturally”¹⁶. According to Marquis and Sallabank (2014), being a minority language teacher valorizes the self-image of those who suffered negative attitudes by affirming their linguistic skills and outweighing the guilt of not having transmitted that language to their descendants. There could be “a blurred line between language revitalization and personal revitalization” (*ibidem*: 158). A further aspect, however, is employment opportunities and economic gain. Some of the teachers and mediators interviewed had held a number of temporary jobs before they considered capitalizing on their linguistic knowledge through teaching.

According to other mothers, especially in Vlarotz, the language shift was the result of being obliged to go to major urban centers for work on a daily basis. They perceived Ladin people as having more chances of remaining in the valley¹⁷. In these mothers’ view, by working and studying within their own territory, Ladins were more inclined to keep speaking their own minority language throughout the day, with no need to use other language media. Two mothers who complained of this, however, worked in the local public administration office and did, therefore, spend their days within the territory but they still only occasionally used the minority language.

Latent answers to the disconnection home-school

Rindstedt and Aronsson (2002:724) coined the expression “paradox of ethnic revitalization” when referring to discrepancies between uses-of and discourses-about minority languages by would-be speakers. In Cimbrian and Mochéno groups, such a paradox seems to result from a combination of factors, some of which have been explicitly set out by would-be speakers themselves. Others, however, take the form of latent beliefs. Most interlocutors appear to have been influenced by what Silverstein (1996: 284) refers to as a “monoglot standard”. *Monoglossia* dominates in the European West, where linguistic and cultural homogeneity is perceived as normal (Jaffe 1999). Such ideology lies at the root of language standardization, which designated specific names, precise norms and national boundaries for each language, therefore turning it into part of a national identity (Silverstein 1996). According to Jaffe (1999), *monoglossia* can also be naturalized by minority language speakers thus increasing their linguistic uncertainty and

16. Private conversation with a primary school teacher, 7 November 2018.

17. The economy of Ladinia is closely related to the natural environment. The combination of mountain scenery and aspects of the Ladin culture (architecture, local cuisine, fairy tales and legends) has led the tourism industry to develop considerably over the years. Most local families are involved in activities for visitors and are therefore rooted to their own territory.

desires to silence other languages. In fact, although they are polyglot (i.e. able to use multiple linguistic systems) almost all the members of the two language groups lean more towards either Italian or a Trentino vernacular. They argue that it is easier to use only one register and that Italian is better suited to modern-day life.

The idea that Italian is a means to modernity might be strengthened by the (un)conscious celebration of a *naïf* rhetoric of the two minority languages, whether in school or in cultural manifestations, to the potential detriment of their value in current non-rural use. This seems to particularly disturb activists within the two communities, who appear to perceive minority languages in terms of “use”. Cimbrian is often presented and taught as the language “of the elders”, of ancient traditions and historical heritage, while Mochéno is associated to the jargon of “farms and forests”. Although genuinely true, such recurring references are likely to develop the perception that these languages are of limited use and unable to adapt to today’s multiple domains. Teachers openly admit that they find it difficult to teach certain topics (like geo-history or astronomy) without revised vocabularies that provide suitable jargons, contemporary words and proper grammatical and phonological elements. But they do not endeavor to overcome this deficiency and at least attempt multilingual teaching, finding it easier to resort to Italian. According to one teacher,

There is no point in addressing all topics using the minority language. On the one hand, [such topics] must also be known in Italian; on the other, so many neologisms are required that understanding by a linguistically heterogeneous group becomes too difficult¹⁸.

This can also happen when teaching sociocultural aspects related to the minority languages themselves. In fact, “identity is not all about assimilating a language, it is also about “knowing who we are” and that purpose can be created and transmitted in many languages”¹⁹.

There is a kind of resistance, especially among older teachers, in addressing the local academic excellence of linguistics, although, either through individual scientific commitment or training courses, it could provide the best linguistic remedies and methodologies for extending the usage of minority languages in school. According to some interlocutors, although there is a need for linguistic adaptation, words that emerge from linguists’ efforts (albeit their extraordinary commitment) do not reflect “the soul of people”. This is particularly evident in some terminological options

18. Conversation with a primary school teacher in Vlarotz, 19 September 2018.

19. *Ibidem*.

used by local TV news channels and also promoted in school, which are perceived as too sophisticated by some Cimbrian and Mochéno speakers. A dominant static perspective of minority languages is likely to reduce any opportunities where a dynamic vision of said languages might otherwise be encouraged: to some extent this is true. However, figuring out a way to bridge linguistic gaps and find methods that everyone agrees with appears to be extremely difficult. It is especially not clear yet whether, and to what extent, the two language groups themselves actually want this adaptation to occur. In fact, to this day, no ethnographic study has been carried out on their emic ideas concerning the nature and models of linguistic change and the meaning of past linguistic usages in their current identity.

The two groups' monoglot practice may also result from a previous diglossic phase. Although Hudson (2002) and Marquis and Sallabank (2014) maintain that low level diglossia does not mean an inferior status, it is possible that younger members of the two communities have inherited the idea that the national language (and its speakers) are allegedly superior. The rarely mentioned memory of a past, when their native languages were vilified in favor of Italian (the latter being used in the highest domains and as the official written language), is still fresh in the minds of adults. Moreover, Cimbrian and Mochéno speakers were stigmatized as half-human and half-beasts due to their strange languages and lifestyles associated with woods and animals. The elderly in Lusérn recall being called "bears"²⁰ by inhabitants from the neighboring suburbs. Several villagers in Vlarotz had experienced insults because of their origins: "We were told: *I want to see what a Mochéno looks like!*"²¹. Not only did the prevalent ideology depict non-national languages as (alleged) proof of sociocultural and economic backwardness but, at a time when human and linguistic rights were basically ignored, those who continued to speak minority languages could sometimes incur serious abuse. A pre-school teacher's memories of being bullied at school due to her cultural origins were so painful that she still could not bear to share them.

Cimbrian and Mochéno languages in a transformed family model

Monoglossia and *diglossia* are both appropriate justifications for language shift in the two groups. However, they may not be sufficient and are likely to reinforce a colonialist portrait of inert societies which passively underwent historical and cultural mutations. On the contrary, native language abandonment could also be seen as the result of a conscious, culturally

20. Among other, conversation with two elderly women in Lusérn, 7 May 2018.

21. Among other, conversation with pre-school teachers in Vlarotz, 8 October 2018.

agentive action by would-be speakers themselves. If so, a further factor that may underlie the home/school disjunction, regards responsibility. It might be easier for parents to support a campaign for introducing the minority language into the school curricula rather than change daily domestic communicative habits and resume speaking the language at home. This could be seen as shelving the responsibility and delegating custody of the language to the school (King 2001). A Mochéno-speaking teacher described the linguistic approach adopted with older scholars as “calibrated, due to greater linguistic articulation of disciplines”²². At the same time, she ironically described the method used with younger pupils as “a bombshell that the school has taken over, since most of them do not speak [the minority language] at home”²³.

This would be consistent with a relatively recent anthropological study on educational responsibility in Northern Italy according to which, the sociocultural framework in which parents now play their roles has significantly changed over time (Biscaldi 2013). On the one hand, a patriarchal system has now become a democratic one, where democracy has also been extended vertically to include children, whose rights proliferate indefinitely. Family has been expropriated of several functions (economic, educational, formative, etc.) along with authority (on this, see also Meyrowitz 1985) to become an exclusive affectivity space. On the other hand, from a solid construction built on lasting and stable relationships, family has now become a fluid entity where everything rapidly changes and where contents have been replaced by negotiations (on this, see also Beck 1986). In this new model, parents are always in a hurry and have less time for letting their children deal with every-day life practices. What is broken (whether an item or a relationship) is replaced: the care dimension has almost disappeared. Parents have lost their role-model in politics and faiths and indifference towards social commitment spreads. Children’s skills, experiences and autonomies seem to have replaced individual and social responsibilities. Parental responsibility appears to have lost its previous sense of daily integration in the social and relational dimension of individual identity. References to community and to shared social projectualities are almost absent (on this, see also Han 2010). One wonders whether, and where, transmitting values and practices, including minority language, and being aware of them, might fit within this screenshot of a transformed sociocultural parenting model.

22. Conversation with a primary school teacher in Vlarotz, 19 September 2018. The same concept was reaffirmed in the conversation of 12 November 2018.

23. Conversations with a primary school teacher in Vlarotz, 19 September 2018.

There were only one or two children in each of the two observed communities who spoke Cimbrian or Mochéno fluently and they were only prone to use the minority language with adults and solely when previously addressed in that language. The same children instinctively used Trentino vernaculars or Italian with peers and siblings, even when the latter were also minority language speakers, in fact, sometimes they used it to speak with one brother but not with another. All the other children could be defined as semi-speakers in that they did not regularly speak the minority language in their daily lives and their receptive abilities were higher than their productive ones (Grinevald and Bert 2011). Most of the children in both communities had a good understanding of Cimbrian and Mochéno insofar as messages were formulaic (on this, see also Marquis and Sallabank 2013), well contextualized and never exclusively verbal. Given the general absence or limited use of the minority language within the home, it is likely that the children improved their receptive skills thanks to hearing the language at school. According to King, however, no scientific evidence shows that children who learn a minority language in school will speak it outside and will realize why they learned it thus developing language consciousness (King 2014). If minority language usage is not reinforced within the domestic domain, it will likely remain as an “additional language”, i.e. an alien language compared to the linguistic repertoire and practices of the speech community. Lave and Wenger (1991) associate learning with social participation: learning is not just a cognitive process of acquiring a set of skills and knowledge but part of participation in practices performed in communities where the latter are intended as both local, tangible, accessible communities and non-immediate social networks, namely, “imagined communities” (Anderson 1991; Wenger 1998). This clearly also applies to language learning. The question is: what communities do these parents envision for their children’s present and future?

Conclusions

The two disjunctions that emerged from the school ethnography reveal a complex situation wherein law plays a controversial role despite not being the only engine that regulates everyday practices. Law clearly intertwines with the geopolitical situation that characterizes the context in which the two communities live their daily lives and it is hard to establish “who influences whom”, without running the risk of coming up against an excess of determinism. In regard to these two groups, law is either a present or absent social actor that influences reality in non-immediately perceptible

ways. Consequently, positive ideologies ain't enough if little is known about what happens in everyday operational terms and this cannot be ignored, especially by those who are sincere in their support for linguistic and educational rights.

On the one hand, the positive ideology underlying current national and local legislation on minority language protection is of major importance but, to a certain extent, it is only words in the wind. The only way a political promise is ever fulfilled is through bureaucracy. According to Handelman (1998), no political system can exist without bureaucracy inasmuch as order is not only created by means but also by actions. However, people seem either to have forgotten that or not been informed of it. Dazzled by the transcendental, formalistic and (allegedly) neutral State personality and its formalized performances, they tend to ignore that implementing the law necessarily requires the action and performative capacity of real people, namely bureaucrats. They are the ones to whom action is delegated and, as such, they become what Herzfeld (2001: 267) defines as “the locus of the arbitrariness” towards citizens (whether positive or negative).

Pervasive State perspectives of social order, mechanistic top-down formulations and formal languages of classification, conceal the actual formative power that bureaucrats have (even when they invoke “the system”) in shaping, altering and controlling change and its effects, which are sometimes in the people's interests, sometimes for personal interest or in the interests of the overlords (Herzfeld 2001). As is often the case, a protection policy suffers this fate. Unless it goes hand in hand with the bureaucrats' interstitial regulatory activity (one that fits between the legislative manifesto and people's everyday lives and accommodates all domains of existence), it is likely to become merely aesthetic: a facade behind which things evolve differently or do not evolve at all. In the latter case, citizens may be unconscious victims of an operation of mimesis under which law exists but does not produce effects.

An initial question therefore arises as to whether or not bureaucrats, who silently play such a fundamental intermediary role, share the same positive ideology contained in current legislation and are serious about pursuing it. Their inaction, in fact, could be interpreted as a way to inhibit the multiple effects on the existing legislative framework by shutting that positive ideology into an invisible metal box.

The same inertia, however, could also result from an (less monstrous but no less significant) inability to deal with the topic. Therefore, a second question arises as to whether bureaucrats know anything about language

itself or about language policies, the politics of language use and its interaction with the complex dynamics of minority language group survival²⁴. The juridical world does not seem to provide guidance on this for at least two reasons.

The first is that it epistemologically and methodologically conceives law as consisting of, and proceeding by, typified aspects of human life, i.e. by reducing certain objective characters into a type (Asaro 2012). This produces a greater sense of order and harmony but often leads to excessive abstraction: a rift between legal and real worlds. The second reason is that legal scholarship anchors State law to essentialist assumptions about culture and language. Methodological essentialism mirrors the broader Euro-American nationalist model, according to which “cultural unity is created through a shared language that expresses the essential spirit of a group” (Freeland, Gómez 2014: 174). On that basis, juridical and legal actors deal with (to be) protected communities “as though they were discrete and homogeneous nation-like entities, identified by, and identifying with, equally discrete, homogeneous languages” (*ivi*. See also Jaffe 1999 and Freeland, Patrick 2004). As a consequence, they avoid taking into account some key aspects of such a complex phenomenon as language. What about “the beliefs [...] that a speech community has about language... in general and its language in particular”? (Schiffman 1996: 5). How do individuals customize political ideas and language ideologies? What power dynamics and local socio-cultural conditions have an impact on maintaining and transmitting a language? How much can economic struggle for survival influence the politics of language use? By never seriously questioning the myth of cultural and linguistic unity, Western juridical discipline maintains, and is itself affected by, a “linguicentric approach” (Spolsky 2004: 104). It continues to focus on “what happens to languages rather than what happens to the people who speak them” (*ivi*). Duranti (2000) points out that grammarians adopt a perspective that sees speakers as representatives of an abstract human species. Legal scholarship does the same although the consequences are different. In fact, while grammar develops and remains on an abstract level, law has a concrete impact on people’s lives.

As a result, bureaucrats may feel confused when they come face-to-face with language in its own fundamental reality, i.e. “a resource to be used in social interaction as well as the outcome of social interaction itself” (*ibidem*: 17). They realize that language group boundaries are constantly redefined and renegotiated through multiple linguistic acts and cannot be exclusively

24. I particularly refer here to “political economy of language” (Grillo 1988: 8; Hetcher 1975).

and prejudicially designated as having one single set of sufficient and necessary (and immediately visible) traits. Members of a language group may identify with the use of the same linguistic medium/a; with a perception of speaking the same language; with a historical-linguistic memory (a past of persecutions, for example); with political use (recognition strategies); with prestige; with an idea of authenticity; with alliance; etc. They may regard none of these traits (and perhaps even others) as essential and sufficient and resort to them in multiple ways, all relevant for self-definition.

Furthermore, language groups vary considerably in their own interpretations of the relationship between the multiple languages they use and in their decisions about whether or not to engage in revitalization efforts. This results from feelings and (sub)conscious beliefs that, although treated as general predispositions, vary enormously from one group to another and, above all, differ greatly within the group itself.

The rule is variability rather than homogeneity. Confronted with this, even the bureaucrat who sincerely supports language protection can get lost and be susceptible to lobbying from authorities or from community members who presume to speak for the group and decide what should be done.

It might be worth adopting a fluid cognitive and methodological approach, which Piasere refers to as a “polyvalent logic” (1998: 4). A nuanced attitude may better describe pluri-linguistic realities and the inner heterogeneity of linguistic practices and ideologies in particular. The latter often result from the interaction of two (equally powerful but potentially contradictory) forces: the individual inclination to coherence and a social proclivity to conformism (Spolsky 2009). By rejecting objective truths and describing cultural processes as liquid and dialogical dimensions, fuzzy logic makes it possible to see them more realistically but the question is: is this what law really wants?

In fact, there is another side of the coin. The legal operation of mimesis can also move in the opposite direction and result in undetectable effects silently produced by law: in other words, law exists but its presence is not perceived. A legislation advocating minority language protection is able to exert indirect forms of influence from a backdrop of general unawareness, even though it is not concretely implemented. The mere existence of a legislative text has the power to shape the interested groups: the legislative manifesto ontologically impacts on individuals who respond to the input they receive. As such, law must be seen as one of the many living forces that influence people’s lives.

The anthropological holistic perspective is based on the assumption that there is no absolute distinction between society and individuals. More profoundly, there is no clear separation between collective and personal ideas or practices – although the individual retains a certain leeway in exercising human agency (namely, freedom of interpretation, understanding and purposing). Legal ideologies and practices are no exception. As such, the monoglot ideology behind existing legislation can influence minority language speakers who eventually act as if linguistic and cultural homogeneity were normal (Jaffe 1999). According to Jaffe (1999) this can encourage individuals to abandon other languages in favor of the national one. This, however, can also encourage them to prioritize (if not pragmatically, at least ideally) their endangered language so that a language group which, according to ethnographic data, shares a repertoire of idioms and variants, can present itself (and often perceive itself) as a group of people who only speak the (to be) protected language. At times, this process can take the form of strategic essentialism, in other words, a conscious “essentialization” of the self that allows the minority group to interface with the majority, which holds political and legislative power (Spivak 1996). By forwarding a simplified or static image of group identity (one that better suits the majority categories), the minority believes it has a greater chance of being understood and of achieving certain goals, such as equality. This might be true for some economically weak and substantially forgotten communities (like the ones in this study) who can see protecting their language as a way to gain attention and support to improve their general condition.

Strategic essentialism, however, is a (not always satisfactory) way-out from a greater truth: State (and by extension autonomous regions) is a political, ideological and administrative project that, whether through repression, consensus, symbols or frontiers, is constantly dealing with the problem of retaining its sovereignty. A piece of legislation that preserves minority language groups sets out how (and with what features), where and when said groups can exist. While this unambiguity facilitates legal recognition, it mainly aids control. This also happens in the democratic State where, it should be remembered, law is in any event “created by the dominant users” (Nader 1984: 951) and supports power structures. According to international standards, every State is entitled to determine its own linguistic regime and to discretionally name languages. The assumption is that defining languages and vernaculars is a fundamental factor in preserving identity (Palermo, Woelk 2011). The whole point, however, is: whose identity? The individuals’ or the nation’s?

What State law establishes can either be a framework for the existence of a cultural identity or a straight-jacket that prevents that identity from evolving and diverging from a given model, on pain of exclusion from the catalogue of fundamental rights. This might result in individuals (even when applying strategic essentialism) turning out to be what State law, prejudicially, decided they ought to be. Like pets, they might be coddled, cared for and deemed to be part of the family (at times they may even be “super-protected”), yet still kept on a leash in order to monitor and limit their movements. In the latter case, the Trentino school might turn out to be a concrete bureaucratic ramification of State ideology... that, under the guise of ideally safeguarding minority languages and cultural pluralism, conceals the actual intent to create “Italian citizens” and delegates bureaucrats’ human agency with the more or less conscious task of preserving a “mono-cultural” context for the pupils’ lives.

REFERENCES

- Anderson, Benedict, 1991, *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso.
- Asaro, Carmelo, a cura di, 2012, *Ingegneria della conoscenza giuridica applicata al diritto penale*, Roma, Aracne.
- Beck, Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft. Auf dem weg in eine andere moderne*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Biscaldi, Angela, a cura di, 2013, *Etnografia della responsabilità educativa*, Bologna, Archetipo Libri.
- Coluzzi, Paolo, 2005, Language planning for the smallest language minority in Italy. The Cimbrians of Veneto and Trentino Alto-Adige, *Language problems & language planning*, 29, 3: 247-269.
- De Sardan, Olivier, 2009, La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia, in *Vivere l'etnografia*, Francesca Cappelletto, a cura di, Firenze, Seid: 27-63.
- Duranti, Alessandro, a cura di, 2000, *Antropologia del Linguaggio*, Roma, Meltemi.
- Freeland, Jane, Donna Patrick, eds, 2004, *Language rights and language survival encounters*, Manchester, Routledge.
- Freeland, Jane, Eloy F. Gómez, 2014, Local language ideologies and language revitalization among the Sumu-Mayangna Indians of Nicaragua's Caribbean Coast Region, in *Endangered languages. Beliefs and ideologies in language documentation and revitalization*, Peter K. Austin, Julia Sallabank, eds, Oxford, Oxford University Press: 164-194.
- Grillo, Ralph, 1988, Anthropology, language, politics, *The sociological review*, 36, 1: 1-24.
- Grinevald, Colette, Michel Bert, 2011, Speakers and communities, in *Cambridge handbook of endangered languages* Peter K. Austin, Julia Sallabank, eds, Cambridge, Cambridge University Press: 45-65.
- Hadjidemetriou, Chryso, 2014, Fluidity in language beliefs. The beliefs of the Kormakiti Maronite Arabic speakers of Cyprus towards their Language, in *Endangered languages. Beliefs and ideologies in language documentation and revitalization*, Peter K. Austin, Julia Sallabank, eds, Oxford, Oxford University Press: 53-74.
- Han, Byung-Chul, 2010, *Müdikeitgesellschaft*, Berlin, Matthes & Seits.
- Handelman, Don, ed, 1998, *Model and mirrors. Towards an anthropology of public events*, New York, Berghahn Book.
- Haugen, Einar, I., 2001 [1972], The Ecology of language, in *The ecolinguistics reader. Language, ecology and environment*, Fill Alwin, Peter Mühlhäusler, eds, London, New York, Continuum: 57-66.
- Hetcher, Michael, 1975, *Internal colonialism. The Celtic fringe in British national development, 1536-1966*, London, Routledge, Kegan Paul.

- Herzfeld, Michael, 2001, *Anthropology. Theoretical practice in culture and society*, Malden, Blackwell Publishing.
- Hudson, Alan, 2002, Outline of a theory of diglossia, *International journal of the sociology of language* 157: 1-48.
- Jaffe, Alexandra, ed, 1999, *Ideologies in action. Language politics on Corsica*, Berlin, De Gruyter Mouton.
- King, Jeanette, 2014, Revitalizing the Māori language?, in *Endangered languages. beliefs and ideologies in language documentation and revitalization*, Peter K. Austin, Julia Sallabank, eds, Oxford, Oxford University Press: 213-228.
- King, Kendal A., ed, 2001, *Language revitalization processes and prospects. Quichua in the Ecuadorian Andes*, Clevedon, Multilingual Matters.
- Lave, Jean, Etienne Wenger, 1991, *Situated learning. Legitimate peripheral participation*, Cambridge, England, Cambridge University Press.
- Marquis, Yan, Julia Sallabank, 2013, Speakers and language revitalization. A case study of Guernesiais (Guernsey), in *Language endangerment. Documentation, pedagogy and revitalization*, Mari C. Jones; Sarah Ogilvie, eds, Cambridge, Cambridge University Press: 167-180.
- Marquis, Yan, Julia Sallabank, 2014, Ideologies, beliefs and revitalization of Guernesiais (Guernsey), in *Endangered languages. Beliefs and ideologies in language documentation and revitalization*, Peter K. Austin, Julia Sallabank, eds, Oxford, Oxford University Press: 151-166.
- Medgyes, Péter, 1992, Native or non-native. Who's worth more?, *ELT Journal*, 46, 4: 340-349.
- Meyrowitz, Jeoshua, 1985, *No sense of place. The impact of electronic media on social behavior*, Oxford, Oxford University Press.
- Nader, Laura, 1984, A User theory of law – The fourth annual Alfred P. Murrah lecture, *Southwestern Law Journal*, 38, 4: 951-963.
- Palermo, Francesco, Jens Woelk, eds, 2011, *Diritto costituzionale e comparato dei gruppi e delle minoranze*, 2nd Ed, Padova, Cedam.
- Piasere, Leonardo, 1998, Le culture della parentela. Un approccio cognitivo fuzzy, in *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*, Leonardo Piasere, Pier Giorgio Solinas, Roma, CISU: 1-202.
- Räisänen, Anna-Kaisa, 2014, Minority language use in Kven Communities. Language shift or revitalization?, in *Endangered languages. Beliefs and ideologies in language documentation and revitalization*, Peter K. Austin, Julia Sallabank, eds, Oxford, Oxford University Press: 97-108.
- Rindstedt, Camilla, Karin Aronsson, 2002, Growing up monolingual in a bilingual community. The Quichua revitalization paradox, *Language in society*, 31, 5: 721-742.
- Schiffman, Harold F., ed, 1996, *Linguistic culture and language Policy*, London, Routledge.

- Silverstein, Michael, 1996, Monoglot “standard” in America. Standardization and metaphors of linguistic hegemony, in *The matrix of language. Contemporary linguistic anthropology*, Donald Brenneis, eds, Boulder, Westview Press: 284-306.
- Spivak, Gayatri C., 1996 [1985], Subaltern studies. Deconstructing historiography, in *The Spivak reader*, Donna Landry, Gerald Maclean, eds, New York, Routledge: 203-235.
- Spolsky, Bernard, 2014, Language beliefs and the management of endangered languages, in *Endangered languages. Beliefs and ideologies in language documentation and revitalization*, Peter K. Austin, Julia Sallabank, eds, Oxford, Oxford University Press: 407-422.
- Spolsky, Bernard, ed, 2004, *Language policy, key topics in sociolinguistics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Spolsky, Bernard, ed, 2009, *Language management*, New York, Cambridge University Press.
- Toniatti, Roberto, 1994, Minoranze e minoranze protette. Modelli costituzionali comparati, in *Cittadinanza e diritti nelle società multiculturali*, Tiziano Bonazzi, Michael Dunne, eds, Bologna, Il Mulino: 273-283.
- Wenger, Etienne, 1998, *Communities of practice. Learning, meaning, and identity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Giorgia DECARLI holds a PhD in Anthropology, History and Theories of Culture from the Italian Institute of Human Sciences. She has carried out legal-anthropological research in both Europe and Africa. Her present research interests include human rights and cultural diversity, cultures and societies of Europe, legal pluralism, Gypsy law and anti-Gypsyism. Her previous studies dealt with law in African societies.

giorgia.decarli@univr.it

This work is licensed under the Creative Commons © Giorgia Decarli

Positive ideologies ain't enough! (Dis)junctions and paradoxes in minority language protection

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 97-120.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3987



Beyond the fingerprints

From biometric to genetics

Pier Giorgio SOLINAS

ABSTRACT: Aside to the demographic screening, a deeper biosocial interest in India can be observed on the scale of groups and subpopulations. Several agencies (university consortia, departments of human forensic genetics), are pursuing the inspection of population bio-history, and genotyping. Most of the results concern the genetic structure, and admixtures, in a phylogenetic net connecting clades and sub-clades. Two large ancestral stocks are supposed at the origin of the demographic mosaic. The first of these, *Ancestral North Indians* (ANI) had its centre in a western Euro-Asian area, and the Middle East. The second, called ASI, *Ancestral South Indians*, centred in the Andaman Islands, but prevalent in South India. Under this perspective, the authenticity is associated, with autochthony: the “true” Indians are those who first populated the territory. Thus, *adivasis* label (aboriginals) designates the “originals”. Their roots, both on the bio-genetic and cultural level, belong to the deepest layer of the variegated Pan-Indian scenario. This simplified version coexists with a divergent theory linked to modernized frames of the classic hierarchical background. In a seminal study M. Bamshad showed as the social pyramid corresponded to a distribution the Y chromosome heritage. The highest rate of markers of haplogroup R1a1 was found among the top castes, and lowest in the Shudras and outcastes. The supporters of Hindu supremacy wear the R1a1 brand as a symbol of identity that confirms the Vedic myth in which society is depicted as a body (where the limbs represent the different classes), supporting a renewed image of national solidarity.

KEYWORDS: BIOMETRICS; ETHNICITY; CASTE AND ANCESTRY; CENSUS OF INDIA.

This work is licensed under the Creative Commons © Pier Giorgio Solinas

Beyond the fingerprints: From biometric to genetics

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 121-139.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3989



The Aadhaar program – a hi-tech register of the adult population of India that stocks in a central computerized database the essential personal numeric and biometric data for the residents in the Country – is now complete. Implemented by the Governmental Unique Identification Authority of India (from now on UIDAI) since 2009 it is conceived as a supreme source of a singular identity, to be assigned to each individual through some coded parameters of uniqueness: an exclusive identity digital code, along with some basic demographic and biometric details, photo, fingerprints, and iris scan.

It took almost ten years to accomplish this gigantic data repository, the largest in the world, hyper-connected in real-time through an electronic system of data sharing, matching control, and remote authentication (from the center to the periphery, from every single office, bank, shop selling subsidized goods to the national data center). A great invisible machine that scans, or should scan, the authentic identity of each cardholder, of every applicant who gets his Aadhaar card and number by the government UID and demands any service to agency, office, bank: borrowed money, basic necessities, a job, a grant, a pension a driving license, a reserved quota of service, ration card, assistance and facility. The slogan “Anytime, anywhere, anyhow” authentication (Noy 2014) clarifies the impetuous program that the inclusion strategy proposes in the social and symbolic space.

The present article does not directly address this imposing program of biometric filing, but approaches other, relatively distinct dimensions, which are nonetheless culturally and politically linked with the debate on “Indian identity” and on ethnic authenticity¹.

Within the demographic screening of the population database, beyond the level of the individual, a major, and deeper field of biosocial interest in India can be observed on the macroscopic scale of groups, classes, and sub-populations. A plethora of research teams, laboratories, demographic and

1. I would like to thank Bruce Lincoln, Giovanni Destro Bisol and *Anuac* anonymous reviewers for their patience and willingness to offer comments and suggestions on an earlier draft of this essay.

anthropologic agencies (University departments and consortia, anthropological surveys, forensic scientists, as well as private companies) are more and more investing their resources to bio-genetic enquiries on the phylogenetic structure of the present populations in the Country, the subcontinent and the whole south Asian area.

Undoubtedly, the purest scientific interest, and a rigorous methodological discipline appears to be assumed as a prerequisite that informs the research no less than the language and epistemic categories used in it. Most of the research reports, and studies published in a number of prestigious reviews, not only in India, but in international journals specify the experimental procedures, their samples' origins and statistical treatments, along with, of course, the specific laboratory tests, the DNA sequencing technologies, markers choice and chronology estimates linked to the phylogenetic dynamics regarding the clusters and demographic units considered: ethnic communities, linguistic areas and branches, status hierarchy degrees and so on.

All such diffused, engaging, and tenacious production of genetic screening, analyses and interpretations aim to shed light on the remotest history of migrations, segmentations, mixtures and genetic flows among different ancestral identities within the extremely complex mosaic of Indian populations. The crucial parameter of "distance" – genetic, structural, and classificatory distances in the genomic cartography – as well as the grades of "likeness" between the multitude of peoples, castes and tribes, resonates today as a silent criterion of identity. Like an intimate source of acknowledgment, a repository of truth authored by the natural code of life, the DNA genomic chart of the self, individual as well as collective, embodies the deepest memory of a long history of generations, admixtures, encounters, stratifications. Hence, a bio-history transcending personal consciousness, printed in the scripts of the bio-chemical genetic code, and connecting the "DNA-Lineages" saturates a dense network of global phylogenetics.

The term so frequently adopted among scientists, "lineage" – genetic lineage, mitochondrial lineage, Y chromosome DNA lineages – requires some comment. As everybody knows, the same term, with its long career in anthropological studies, was strictly interwoven with the inner structure of social groups: as a corporate unity of genealogical solidarity, as a descent group, not less than socially shared principle of identity, the "lineage" principle, or logic, was assumed for long time as the paramount axiom of anthropological comprehension as well as an objective rule embedded in the very structure of traditional societies and cultures.

In India, the equivalent entity, the *gotra*, with its firm rules, its pervasive effects on ritual contexts, familial life, its extensive codes of obligations, solidarity, formal respect, and hierarchy, still maintains an explicit validity. Genealogical practices and know-how, formerly reserved to specialized communities like the *panjikars*, the *pandit* genealogists, are practiced at different levels: like a sort of domestic cult, an amateurs' and devoted practice of ancestral memory. Not only the classic written sources (mainly the *pandits* and brahmans' registers on *vamsa*, the descent chains of the families, the marriage records etc.), but also the modern tools of digital recording, informatic files and databases nourish the *gotras*' identity. Pedigrees and family trees are often present as a sort of symbolic heritage and a space of cult. A number of ritual occasions require the invocation of ancestors' names and symbolic homage to their memory, especially during the *shraddha* funerary ceremonies where purifications of the dead are performed and the whole kinship network (*sapinda*) gathers to celebrate their common devotion to the descent clusters.

As the status and prestige of a lineage increase, so does the intangible quantum of value that varies with the depth of its ancestral roots, especially in the case of the higher castes, brahmans and *kshatriyas*. One can easily understand, thus, how welcome "scientific" evidence would be that might confirm a lineage's longstanding position of superiority in the hierarchical play of Indian society.

Indeed, what was once a formal structure of deference, dependence, subjection, as in the traditional caste system, nowadays has ceased to impose its detestable rules and codes of conduct. Caste discrimination is now illegal and the custom itself is more and more disapproved and contended. Yet, some practices of value-oriented attitudes inherited by the ancient caste psychology continue to inspire cultural and social practices. Above all, the matrimonial market shows the prominent influence of social rank differences and pretensions. A deeply rooted ideal of value, of "purity", in the significance of unmixed, excellent and uncontaminated, directs the search for a partner, and consequently the strategies of reproduction. Nevertheless, the whole framework of the status hierarchy appears seriously weakened, not only under the pressure of a new democratic mentality, but by the ongoing evolution of professional statuses, with the emergence of middle classes and an urban way of life. Thus, although caste culture is not extinct, multiple factors make the contemporary criteria of ranked identities scanning more uncertain.

The essential and elementary questions: “Who are we?”, “What are we?”, as a collective subject that includes the past, present, and future in a persistent sameness, are looking for a renovated idiom, and a new screen, a public screen of expression.

To some extent, the single lineage, and lineage clusters of shared origins and historical autarchy (endogamy, inclusive cohesion, blood communion and even physical likeness...) supply a comfortable answer. And it gains a surplus of proficiency by opposition, in a negative dialectics, since our “us-identity” obtains much of its energy by its specular relation with the “non-us identities”. Nonetheless, neither the micro-scale of kinship area, nor the corporate communities of descent and affinity can embrace the range of the most inclusive macro-identities. It cannot satisfy the extended demand of an encompassing recognition, a collective reference to the super-personal “us”, to a collective ego, unless this is supplied by a sort of external authority, a supreme source of revelation, a scientific judge that has the ability to ascertain the intimate “true nature” of the people.

The naturalization of identity is an old, perverse attitude of a scientific approach that seeks to classify human “nature” through obsessive practices of measuring, typing, selecting that were regularly linked to census and surveys directed by governmental agencies (Trautmann 1997; Dirks 2001). Although the embarrassing heredity of such ethnographic naturalization has been soundly rejected, new spaces and methods have opened fresh perspectives of enquiry for demographic, ethno-demographic and physical anthropology as far as the picture of the “Indian People”, “Indian Nation” and their numerous articulations are concerned.

Ethnogenesis and molecular screening

Ethnic divisions and origins, linguistic affiliations, local and regional differences, religious distances and ritual specificities still affect the social traffic of relations, as well as ranked classes and style of life, not to say professional affinities, client groups and networks. Does this intricate landscape of diverse humanities offer some useful foothold for the work of bio-anthropologists or a meaningful comparison between the socio-cultural and bio-genetic approaches?

As we shall see, the state agencies, from the *Anthropologic Survey of India*² to inter-university consortiums and departments interested in human genetic variation, from forensic genetic database to *The Indian Genome*

2. See DNA Polymorphism in Contemporary Indian Population and Ancient Skeletal Remains, *Anthropological Survey of India*, Ministry of Culture, Government of India, <https://ansi.gov.in/dna-polymorphism-in-contemporary-indian-population-and-ancient-skeletal-remains/>, accessed on 17/08/2020.

Variation Consortium and its *Indian Genome Variation database (IGVdb)*³, to mention only some of the principal poles of research and recording in the field, are actively pursuing the systematic inspection of population characteristics, demographic vital statistics and genotyping. More than extemporaneous programs of data collection: bio-molecular tests and analyses of genetic flows among single demographic unities that identify similarities and clines of genomic differentiations are ongoing over a large scale of areal distributions.

Most of the results that emerge from the research concern the genetic structure, stratifications and admixtures, which are frequently represented as a phylogenetic texture connecting the populations and sub-populations in a given area. In that way, the inclusive network takes the shape of a genetic tree, a sort of universal, or pan-Indian genealogy of peoples and groups, where the ethnic segments are the branches, and sub-branches. Often, the scale is extended to the sub-continental level and the super-tree of connected identities suggesting the idea of a totally connected ancestral coalescence, an original “sameness” encompassing different degrees of cohesive likeness within different phases of segmentation, scission, convergences, immigration over the millennia.

Some crucial points must be recalled before entering the crowded field of phylogenetics (or even “phylogenethics”) in contemporary Indian bio-molecular typing and classifying.

First: two main genetic markers are used for lineage definition: the mitochondrial DNA heritage, and the YDNA heritage, female-and male-transmitted, respectively (although a small portion of Y, the pseudo-autosomal region, may recombine with X chromosome). Based on some small, almost insignificant variations on some specific locus of the genomic sequence, it is possible to follow a specific trait, either along the maternal descent, or the paternal. The selected markers, as peculiar signs of ancestral identity, non-combining and sex-specific, thus become infallible detectors of distinct clusters of ancestral groups. The modal haplotype of a deeply rooted tree of descent, or “haplogroup”, designates what the biologists call a DNA lineage.

Second, the chronology of a specific haplogroup, its “age”, can be determined (an estimated date of origin, based on the frequency of the characteristic mutation linked to its profile). Consequently, the inaugural ancestor of the assumed genealogical cluster (MRCA) may be set in a retrospective chronology, so that all descendants of the hypothetical founder are accorded a distinct space in the global catalogue of genetic lineages.

3. See the *Consortium* homepage, www.igvdb.res.in, accessed on 01/12/2020

Within the last two decades of paleo-genetic and micro-biological researches on extant and extinct groups, a general scheme of demographic and ethnic stratigraphy has been established, a comprehensive landscape of the main components of the Indian mosaic based on a dual ancestral polarity.

Two large stocks of ancestral populations are now said to be at the origin of the entire demographic mosaic of the subcontinent. The first of these original strains, *Ancestral North Indians* (ANI) had its center of diffusion in a western Euro-Asian area, and the Middle East. The second, now called ASI by convention, *Ancestral South Indians*, would be reflected in the Andaman Islands, but is prevalently found in South India (Moorjani *et alii* 2013).

There would be nothing new, at first sight, in the image of the two layers of population and culture. The two great linguistic families, Indo-European in the North, Dravidian in the South, in which the numerous languages spoken in the Subcontinent are still usually classified, at least most of them, constitute a sort of elementary atlas of ethno-cultural order, often implicit, but widespread among scholars. In this overall geography, the disciplinary boundaries move congruous elasticity. Since its appearance, in the late-eighteenth century, the theory of the Arya invasion (Indo-Europeans versus pre-Arya natives or Paleo-Indians) prospered alongside and due to the hypothesis of a common origin of Sanskrit, Greek, Latin and many other Eurasian languages. Peoples were soon associated with languages, and races with peoples. The language tree had to correspond to a homologous phylogenetic network of cultures, and the cultures, with the languages and the people who incorporated their inheritance, were one with the physical characters, with the inheritance of blood that conveyed them continuity up to our time.

Bio-historical appraisals

The “representants” of the first populations, as the extant witnesses of a purportedly primordial cultural stage and original carriers of the most archaic identity, are supposed to have preserved and transmitted a primeval genetic heritage under the multiple strata of historically successive migration waves, conquests, colonizations, demographic flows that saturated the peninsula. That’s why generally the researchers assemble in a sort of primordial gallery a cluster of three pre-Arya components located on the marginal areas of more recent hinduisation of the continent. First, the “tribal” groups of the south, on the bottom of the peninsula farthest from the source of Vedic culture and Indo-European hegemony (and more obscure, for the skin of its inhabitants, and for the esoteric, “animistic”

character of its cults). And once more, the linguistic families irreducible to the Indo-European and Sanskritic heritage: Austrasiatic, Dravidian. The conclusions of a paradigmatic article (not only for what it says, but for those who say it, a large group of researchers who report to the Anthropologic Survey of India) summarize this point:

Our results suggest that tribes of southern and eastern region along with Dravidian and Austro-Asiatic speakers of central India are the modern representatives of earliest settlers of subcontinent. The Last Glacial Maximum aridity and post LGM population growth mechanised some sort of homogeneity and redistribution of earliest settlers' component in India. The demic diffusion of agriculture and associated technologies around 3 kyBP, which might have marginalized hunter-gatherer, is coincidental with the decline of earliest settlers' population during this period (Kumar *et alii* 2008).

Among the best known, and perhaps the most authoritative researches we can mention is an essay by Toomas Kivisild and many others (Kivisild *et alii* 2003), but among the authors figure names of weight, first of all Luigi Luca Cavalli Sforza, and Peter Underhill. A research that dates back fifteen years, which most recent studies have expanded, and in many ways exceeded, but remains exemplary for its approach, a reading of the origins founded on genetic profiles presumed to be latent in the most isolated indigenous communities, like precious deposits in the residual niches of the oldest population.

The central object of the investigation was two marginal groups, officially labeled as tribal, which inhabited two rather isolated areas of Andhra Pradesh. Different in their demographic consistency, the two populations, the Chenchu and the Koyas (respectively about seventeen thousand the first, more than three hundred thousand the second), had all the requirements to appear on the list of *adivasi* communities, still recognized in the official censuses as non-Hindu ethnic minorities. As in many *adivasi* communities, especially in the remote regions, largely covered by tropical forest, their economy was based on subsistence agriculture, at least traditionally, if not on itinerant agriculture, as well as (especially the Chenchu) on hunting and gathering. Of Dravidian language, polytheistic-animist religion (a rather stale but still current term), and "Australoid" morphology (another pearl of the colonial period vocabulary, "Chenchu are described as an Australoid population, when physical anthropological features are used as criteria"): in short, a concentrated living ideal of primitiveness offered for biogenetic inspection. And then, duly accompanied by the informed consent forms, eighteen hundred samples of DNA arrive in the laboratory, in the form of blood samples taken from as many donors, all in good health and declaring

to be unrelated to each other. To this database are then added other stocks of samples: from donors of different caste in West Bengal, from Brahmins of Bombay (at the time not yet completely Mumbai), from Gujarat, from Punjab, to Sri Lanka: A wide variety of mitochondrial haplotypes that helps to compare and possibly connect the ramifications in the mosaic of the genotypic identities that cross the two tribal groups. At the end of the work, six main lines emerge from the mass of comparisons, six mitochondrial lineages that make up a sort of constellation of elements, all connected to each other, partly of exclusively indigenous origin, in part propagations of large lineages extended between Asia and Europe. The first, the most branched one, is the “M” lineage, well known to paleogenetic scholars. It is a species of great *primigenium* trunk: if not its first progenitor, a very deep-rooted stem, close to the great passage from Africa to Asia. In prehistoric India, this primary vector is a crucial step, an irradiation node from which stem secondary segments of M that detach themselves from the matrix lineage during the long phylogenetic history.

Kivisild and his collaborators estimate a coalescence time for this zero node around sixty-two thousand years, plus or minus twelve thousand. This does not mean, of course, that the two ethnic groups, the Koyas and the Chenchus, exist as such as observed today since that date, or that their genetic complexion has remained unchanged for the tens of millennia that separate us from the Pleistocene, while around them other flows of people colonized the physical and demographic space. What comes to light, rather, is a densely branched tree of genetic marks (secondary mutations) that are transmitted from one generation to another, from mother to daughter, and which continue to cover the biological fabric of the tribal population, splitting and giving origin to new sub-clades (sub-lineages), in turn designated with specific abbreviations (the M2, M3, M6, M2a, M2b). The temporal span that can be read in this long process of mitochondrial branching crosses the entire South Asian prehistory. Between forty and twenty thousand years ago, across the upper Paleolithic, and the Mesolithic, new cladistic segments appear (the haplogroups N, R, and others derived from the first M), reflecting perhaps an accelerated demographic rise that accompanied the development of the first societies and the “economies of the stone age”, up to the spread of agriculture, whose outposts began to appear in the Indus valley around the ninth millennium BC.

This first reference axis, which we will designate (with some hesitation) as ethnicity, or rather of ethnic depth, relies on the relationship between the phases of demographic evolution and bio-genetic inheritance. It is on this assumption that the definition of *adivasis* (aboriginals) is intended to expand

its meaning to include both bio-genetic and cultural factors. According to this perspective, the chrism of authenticity may be associated, if not identified, with autochthony: the “true” Indians are those who first populated the territory, those who have their roots in the deepest common layer of the variegated Pan-Indian scenario.

Yet, as we shall see soon, the connection between antecedence of settlement and identity supremacy does not get the role of a cardinal principle, neither on the level of cultural competition, nor on that of genetic “legitimacy”. *Adivasis*’ DNA can certainly be the oldest, the most original, but it is not construed as the repository of the most genuine Indian identity. Rather, its traces are theorized only as residual veins in the extraordinary amalgam of ethnic variety that the Indian nation exhibits.

As everyone knows, in fact, the “genuine” Indian identity, the one that claims to incorporate ethnic groups, castes, communities, as well as the traditional customs and law (*dharma*), like a basic ethos infused into a cohesive body of belonging, claims its roots in a ritual fabric of customs and characters, in a civilization complex which is called “Hinduism”. The Brahmanic dominance over this immense heritage of “origins” obviously pushes its roots in religion and ideology, but in parallel, a specific genomic dimension has come to be seen as intertwined with the social, ritual and demographic history of caste hegemony, a centuries-old hegemony and, according to the self-image it produced, utterly full and pervasive. But, unavoidably, such a compact cohesion as the dharmic order imposes on its subjects, demands a connective, a glue that does not tie together the various parts of the social body by a reciprocal integration between equally valued components; it is rather the body metaphor, with its organic hierarchy of roles and functions that dictates the whole framework.

Genethnics

A third axis of reference, therefore, the status hierarchy, appears in our review, also on two levels (or two registers): that of social value and that of genomic distinction. This intersection, it should be pointed out, demands particularly subtle attention, because it raises two crucial questions. The first concerns the biological nature of the distinction: in particular, the inheritance of special qualities that it is customary to attribute (or rather to self-attribute) to higher castes. Can we identify markers in the DNA pool of this or that category or class that are exclusively transmitted within its ancestral chain? The question is strengthened, even in the eyes of researchers, by the fact that caste endogamy seems to have ensured for many

generations a sort of eugenic selection, an identity self-sufficiency that tends to avoid any mixing between heterogeneous lineages. Here, the moral and spiritual “purity” merges with the purity of blood: the similar reproduces itself with the similar and tends to resist allogenic interference.

The second question, even more troubling, concerns the possible social origin of selection: can we look at Hindu India as a great genetic laboratory in which a rigorous system of control over mating produced (or stiffened) a number of “natural” classes of identity, so that, in short, the social hierarchy has generated a genetic hierarchy?

Nothing allows us to imagine that a perspective of this kind is the order of the day, but significant research conducted over many years, shows important correlations between the genetic typology and the hierarchical structure inherited from the caste system. Twenty years have passed since Michael Bamshad published a team study in which he showed with abundant bio-statistic surveys that the status curve in the Indian social pyramid corresponded to a precisely graduated distribution of some markers of the Y chromosome. In a nutshell, from the observation of Y-chromosomal DNA samples in a remarkable collection of records, showing that the highest concentration of markers typical of haplogroup R1a1 was found in the samples collected among the top castes (brahmans and *kshatriya*), while it was much less present among the outcastes and the Shudras. Since then supporters of Hindu supremacy and uniqueness have rallied around the R1a1 bio-molecular brand as a symbol of identity that confirms the Vedic origin myth in which society is depicted as a body (where the arms, legs, chest, head represented the different classes and different “natures”, *jati*), supporting a renewed language of national solidarity and hierarchy.

The correlation between status hierarchy and genetic distinction did not stop at the markers in the DNA of the Y chromosome. The data that Bamshad reported brought to light other aspects, no less relevant. First, the profound similarity between the most frequent genetic profiles in high castes and those characteristic of lineages in the West, in Europe. Second, but in close connection, the different distribution between the mitochondrial inheritance and the Y one; in simpler words, the divergent impact of maternal and paternal contributions in the composition of the genetic identity of the Indian population.

These two aspects deserve a slightly more careful comment. We must start by saying that the markers the scientists deal with when they identify a “genetic lineage” have nothing to do with substantial aspects: they are not genes that synthesize proteins or command phenotypic characters, physical or psychic. They are minuscule variants that are completely irrelevant and

generally confused in a mass of residual nucleotide sequences. But since they function as markers of continuity from one generation to another and do not recombine in unilinear polymorphisms of mtDNA and Y chromosome, they serve perfectly to trace identity lines through many, many generations.

These two traits, parallel and complementary, gave the biogenetic history of Indian demography, and even more, the ethnic or *genethic* map, if the neologism is allowed, a rather precise configuration. The upper classes, social and biological elites at the same time, appeared mainly based on a patrilineal hegemony (“male driven” according the formula coined by molecular biologists), tendentially allochthonous and extremely closed. The lower classes, on the contrary, were more anchored to the native origins, subordinate, or genetically colonized by the more powerful and “noble” part of the population. The mitochondrial component, however, had to be considered as the fecund and generalized humus that lay at the base of all or almost all parts of the population. The profile defined by the mitochondrial, maternal markers, the haplotype “M” observed in all the samples, appeared from one end of the scale to the other, albeit in different proportions, and inverse with respect to the hierarchical gradient. Simplifying the framework, and reducing it to a perhaps too elementary scheme, the result would be more or less this: the entire demographic “body” of the Indian population is like a large cone, at the base of which are social and genetic categories, inferior carriers of the most ancient, indigenous and tributary mitochondrial inheritance (maternal). At the top, on the other hand, was the dynamic, fertilizing component of “Indo-European” origin, the bearer of highly selected genetic pools protected by an intransigent endogamic strategy.

This would be the official part of the story, however. The less official one, in a certain sense removed, leaves many pores open in the osmotic barrier between high and low castes: the very fact that the maternal part of native origin is widely diffused also towards the upper castes indicates that in the long history of the population a constant flow of hypergamy, women moving from bottom to top, silently accompanied the reproduction of the entire system.

The contradiction between the reproductive closure of the Hindu elite and indigenous hypergamy is not easy to resolve. Nevertheless, much evidence supports the hypothesis that, together with the exclusive continuity of a genetic inheritance linked to the most illustrious Brahmanic lineages (R1a1), a flow of fertile women from below available as secondary partners has constantly supplied the system of reproductive energies. In essence, we would thus have a complex of antinomies: autochthonous/ allochthonous;

status superiority/inferiority; patri-linear/matri-linear inheritance, functional antinomies that integrate each other to give life to a cohesive, vertical body, a well-ordered, selective “organism” based on a double hegemony, social- and sex-oriented.

In recent years, however, the hypothesis of the allochthonia has faded away, to the advantage of a theory that attributes the origin of the Vedic-Hindu roots, of the most distant founding lineages, to native sources (Sharma *et alii* 2009). The great controversy surrounding the question of the “Arya Invasion” also passes through these complicated alternatives involving not only historical research, comparative linguistics, prehistory, but, as we can see, the exploration of biogenetic traces in the deepest recesses of the ancestral inheritance. Such drastic alternatives are more concerned with the question of the primacy and authenticity or, to be clearer, the monopoly of the “Hindu” brand, *hindutva*, than of the historical precedence, of the roots. Just think of the cases of some illustrious and powerful Brahmanic descent corporations, now enlarged as great communities, extended and branched, like that of the Chitpavans. This famous cluster of lineages, which was able to influence the history of the country like few others, and to occupy a decisive hegemonic role in political and social life, is proud of its genomic identity, given that it can boast its complex of markers R1a1 ... almost like an archetype of deep Indianness.

Certainly, neither Bamshad nor other authors of ethno-genetic inquiries would accept the reading that we, rather boldly, have proposed. The interest of bio-cellular, genetic-molecular reviews does not go beyond statistical recognitions and diachronic reconstructions of large flows. For the scholars, what is of interest is to investigate the times of coalescence, the phylogenetic networks in which the large population groups are distributed, the migrations. There is no essentialist implication in these programs. The fact remains that around their discoveries, and the hypotheses that derive from it, a complex of currents and passions is stirred up.

Yper-biometrics... towards the columns of Hercules

The research landscape we have briefly mentioned is certainly much more extensive and richer in interest. We must, however, stop the review here, necessarily, because in the space that remains available, we will devote our attention to other areas of study and programs. Programs that are closer to the field of sample databases, almost typological censuses, promoted by Indian institutes and consortia that have produced and recorded relevant collections of biological materials in recent years, including numerous panels of DNA samples that they make available to laboratories and research

centers. The existence of these data repositories gives us the opportunity to look, so to speak, at the borders of the Aadhaar operation, given that, since the initial stages of the UIDAI program, the issue of collecting genetic profiles has been ventilated, and feared, from many parts.

A precise indication in this sense is captured, very explicitly, in the words of Pam Dixon (2017):

Biometric data in The Aadhaar Act is defined as: *'biometric information' means photograph, fingerprint, Iris scan, or such other biological attributes of an individual as may be specified by regulations.* Should the government of India decide in the future to begin linking DNA information to the Aadhaar system under The Aadhaar Act, the language of this definition would allow for it under the phrase *Other bio-logical attributes.* Given the broad access of the government to the Aadhaar database, including for law enforcement purposes, and the ability of the Indian government to link DNA data to the card at a future date, combined with the lack of privacy protections in The Aadhaar Act, it is regrettable that the National Identification Authority of India Bill 2010 – which contained privacy provisions – was quietly withdrawn from Parliament after the passage of The Aadhaar Act, thus making it even more difficult for the Indian government to debate and pass a privacy bill for Aadhaar.

The fear of this militant author, known in the United States for her campaigns in defense of the protection of privacy and against the exploitation of personal biometric data, does not seem unfounded when one looks at the recent positions taken by the judiciary in India, which, in fact, several times wondered about the limits of protection for bio-genetic information and the risk that the various databases, the completed Aadhaar, and the biodata collected from research institutes or medical files, can communicate with each other. More still, if the law that establishes and regulates the collection of biometric data for the Aadhaar card, does not leave an explicit gap open to the acquisition of information on the subjects' DNA⁴.

4. However, a decree of the High Court, pronounced in a session in April 2018, by a five-judge constitution bench headed by Chief Justice Dipak Misra, opens an unequivocal legal passage to the acquisition of bio-genetic data ("biological attributes"): "The bench meanwhile has said 'biological attributes' are open-ended and the authorities may expand and include some more biometric features in the Aadhaar scheme in future and asked whether it would not amount to 'excessive delegation of powers' by Parliament. Blood, urine, DNA may be added, but that will be subject to examination by the courts, just like right now the court is examining whether collection of fingerprints and Iris scans are a violation of privacy [...] The power of UIDAI to decide what is 'biological attributes' and the method of collecting it has to meet the test of proportionality, the bench said". See *The New Indian Express*, 4 April 2018, www.newindianexpress.com/nation/2018/apr/04/possibility-of-aadhaar-getting-more-biometric-features-like-dna-would-give-excessive-power-to-parlia-1797003.html, accessed on 17/08/2020.

An exhaustive review of the many databases of a genetic nature, collected today by researchers, or by screening agencies, not to mention the archives of DNA samples controlled by forensic or police institutes, on sub-populations, on location or other parameters, would certainly show a dense patchwork of filing cabinets, inventories, and bio-molecular catalogues. In most cases, the identity of the donors is, or should be, protected by anonymity, but this certainly does not guarantee perfect protection. More important, however, is the fact that the plans on which these researches are developed and the one on which the completed UIDAI repertoire extends are very different and very difficult to communicate. A few references to the more properly scientific methods and programs will help to better define these two different realities.

The IGV (*Indian Genome Variation Consortium*) classifies the populations of the subcontinent, or better, of the country, according to the four usual memberships for linguistic family: Indo-European, Dravidic, Tibeto-Burmese, Austrasiatic. Complementary to the distribution by language, a second system of classification orders the Indian population on the basis of a rough “morphological” typology:

All the four major morphological types – Caucasoid, Mongoloid, Australoid and Negrito, are present in the Indian population (Malhotra 1978). The “Caucasoid” and “Mongoloid” populations are mainly concentrated in the north and northeastern parts of the country. The “Australoids” are mostly confined to the central, western and southern India, while the “Negritos” are restricted to the Andaman Islands (IGVC 2005: 3).

Apparently the typology makes reference to racial criteria that today have very little anthropological value, positing a correspondence to linguistic categories (Caucasoids>>Indo-Europeans; Australoids>>Dravidians...), and geographical loci: Caucasoids in the North and North-west, Australoid-Dravidian in the South and Southeast, Mongoloids in the North-east. The objectives that the project IGVdb (*Genomic Map of India Database*) aims to pursue are mainly of a medical and epidemiological order: to identify a series of polymorphisms and to elaborate a database of amplitude extended to the whole of India, to build haplotype maps based on multi-generational family and parental complexes. With the aim of acquiring the profiles of fifteen thousand individuals, perhaps in the wake of what the international HapMap project launched in the early 2000s, the *Consortium* essentially proposes to trace the genetic profile of the whole nation, extracting from its survey the characteristic genotypes for every single group, caste or ethnicity. A project that, at the time the program was launched, saw the participation of research centers, laboratories and government institutions in every part of the country. A vast platform of records opens to consultation, offered and

still offers the possibility of inserting samples and observing on chromosome maps, allelic variants contained in the database and exploring mutations related to pathological, pharmacological, metabolic, etc. characters.

It is not the only, nor the most challenging of the extensive screening programs that exist in India. We have mentioned in a previous note the program of the Anthropological Survey of India, a government institution of ancient presence and diverse activities throughout the country. Several cultural commitments characterize this complex of research centers: ethnography, paleo-ethnology, statistical studies, event promotion, etc. Its *DNA Polymorphism program in Contemporary Indian Population and Skeletal Remains* represents today, at least in its intentions, another line of exploration in what the specialists call “Molecular anthropology”. The Survey, according to the initial platform of its research project, “begins to develop a resource cell lines and DNA samples to study DNA sequences in contemporary Indian Populations”, to define the “phylogenetic architecture” and the population’s genomic diversity in the lines traced through both the mitochondrial and Y-DNA markers⁵. An ambitious program, which, among other things, was projected onto an extended diachronic distance: the vast osteological collection deposited at the Institute allows the comparison of current DNA samples (acquired in large numbers by living donors, in the form of blood samples) with the most ancient genomic profiles in a sort of time travel through the phylogenetic history of Indian identity. An open and searchable, centralized database would have allowed the scientific community to access India’s most important bio-repository.

The current state of the stock of bio-genetic samples and cellular records dispersed in a myriad of centers and laboratories, not to mention the clinical institutions or archives of forensic medicine, cannot be traced through a banal review of places and agencies. The Icelandic model is perhaps far away, and it cannot be said that it can ever be applied. A complete cataloging model of the entire population, its family genealogies and related genomic profiles, on which important pharmaceutical companies have invested capital and experimental activities (Pálsson 2007). Nonetheless, the potentially available space for the flow of bio-data now open in a country of

5. “Currently, Anthropological survey of India has studied 75 communities comprising 7,807 blood samples from different parts of the country under this project”, see DNA Polymorphism in Contemporary Indian Population and Ancient Skeletal Remains, *Anthropological Survey of India*, Ministry of Culture, Government of India, <https://ansi.gov.in/dna-polymorphism-in-contemporary-indian-population-and-ancient-skeletal-remains/> (accessed on 17/08/2020).

one billion and two hundred million inhabitants, is so boundless that it certainly cannot escape the market and research actors. Imagining this as a “resource”, as an extraordinary source of biological capital, and of scientific investment is something that is part of the globalized game of competition, health policies, scientific progress. To quote an incisive critical commentary by Yulia Egorova (2013: 298):

As Sunder Rajan has observed, various Indian actors, such as clinical research organisations (CROs), the pharmaceutical industry and various regulatory and educational agents envisage India as a major experimental site in international clinical trials and welcome more and more global clinical trial activity into the country (2010). [...] The story of clinical trials in India is thus much more complicated than that of Western entrepreneurs exploiting Indian populations, and requires analyzing the efforts that the Indian state itself makes to turn the country into a global experimental site. However, as Sunder Rajan has demonstrated, though Indian actors strive to surround clinical research with capacity-building initiatives and ethical safeguards, their efforts fail to mitigate the structural violence that clinical trials involve in Third World contexts, where due to structural inequalities, there are more ‘bioavailable’ (Cohen 2001, 2005) bodies ready to act as experimental subjects (Sunder Rajan 2010).

No one can say today that the Aadhaar program, the latest and most sophisticated expression of the centuries-old history of censuses and classifications that India has known, is predisposed to merge with the scattered networks of biogenetic information. Indeed, both the law and technology applied in the formation of the UIDAI database seem prepared to avert these risks. Nevertheless, the intrinsic strength of the communicative machine, as well as the inexorable logic of the systems of conservation, expansion and control of databases, are not such as to allow themselves to be contained, or to be governed by the ethical management clauses that governments, judges or ethics of the scientists right now want to publicly ensure.

REFERENCES

- Dirks, Nicholas B., 2001, *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton NJ, Princeton University Press.
- Dixon, Pam, 2017, A Failure to “Do No Harm” – India’s Aadhaar Biometric ID Program and its inability to protect privacy in relation to measures in Europe and the U.S., *Health Technology*, 7, 4: 539-567.
- Egorova, Yulia, 2013, The substance that empowers? DNA in South Asia, *Contemporary South Asia*, 21, 3: 291-303.
- IGVC 2005, The Indian Genome Variation Consortium, The Indian Genome Variation database (IGVdb): a project overview, *Human Genetics*, 118: 1-11.
- Kivisild, Toomas *et alii*, 2003, The Genetic Heritage of the Earliest Settlers Persists Both in Indian Tribal and Caste Populations, *The American Journal of Human Genetics*, 72, 2: 313-332.
- Kumar, Satish *et alii*, 2008, The earliest settlers’ antiquity and evolutionary history of Indian populations: Evidence from M2 mtDNA lineage, *BMC Evolutionary Biology*, 8, 230.
- Moorjani, Priya *et alii*, 2013, Genetic Evidence for Recent Population Mixture in India, *The American Journal of Human Genetics*, 93, 3: 422-438.
- Noy, Itay, 2014, State and society reimagined: India’s novel Unique Identification Scheme as a State hi-tech fantasy, *The South Asianist Journal*, 3, 1: 102-119.
- Pálsson, Gísli, 2007, *Anthropology and the New Genetics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sharma, Swarkar *et alii*, 2009, The Indian origin of paternal haplogroup R1a1* substantiates the autochthonous origin of Brahmins and the caste system, *Journal of Human Genetics*, 54, 1: 47-55.
- Trautmann, Thomas, 1997, *Aryans and British India*, Berkeley, University of California Press.

Pier Giorgio SOLINAS has taught Cultural Anthropology and Ethnology for many years at the University of Siena, and in several universities abroad. He has carried out ethnographic fieldwork in Italy and India focusing on issues related to kinship, social structures, demography, and cultural identities. Among his recent publications are: *Spazi di alleanza. Aree di matrimonialità nella Toscana meridionale* (with Simonetta Grilli, CISU, 2002), *L'acqua strania. Il declino della parentela nella società complessa* (Angeli, 2004), *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie* (Carocci, 2010), *Ancestry. Parentele elettroniche e lignaggi genetici* (Ed.it press, 2015), *Lettere dagli antenati. Famiglie, genti, identità* (Rosenberg & Sellier, 2020) and several journal articles and chapters in books.

piergiosolinas@gmail.com

This work is licensed under the Creative Commons © Pier Giorgio Solinas

Beyond the fingerprints: From biometric to genetics

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 121-139.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-3989



NOTE CRITICHE

Quel sentiero che nasce camminando

Un'antropologia per un altro mondo possibile

Dario BASILE

Università di Torino

Anand Pandian | *A possible anthropology. Methods for uneasy times*, Duke University Press, Durham and London, 2019, pp. 160.

Tim INGOLD | *Antropologia. Ripensare il mondo*, traduzione di Gaia Raimondi, edizione italiana a cura di Matteo Meschiari, Meltemi, Milano, 2020, pp. 112 (ed. or. *Anthropology: Why it matters*, Cambridge, Polity Press, 2018).

“Nessun uomo è un’isola, completo in sé stesso; ogni uomo è parte della terra, una parte del tutto. E quindi non chiedere mai per chi suona la campana: suona per te”. Così scriveva il poeta John Donne, esortando le persone alla responsabilità individuale e alla collaborazione. L’antropocene e le diverse crisi in corso (sanitarie, ambientali, sociali) rendono il futuro dell’umanità quantomai incerto e, per questo, sarebbe auspicabile un drastico cambio di rotta. La grande ideologia dello sviluppo si sta dimostrando sempre più fragile e insostenibile e l’etica della crescita infinita, tipica del capitalismo, è forse arrivata a fine corsa. Come ci ha ricordato Thomas Hylland Eriksen (2017), la modernità ha ingranato la marcia più alta e va a velocità massima nella maggior parte degli ambiti, generando in questo modo una situazione instabile e, in ultima istanza, distruttiva.

Ma, nonostante queste evidenze, non si intravedono delle importanti svolte all’orizzonte. Stiamo assistendo a un profondo paradosso: in un mondo sempre più accelerato, interconnesso e surriscaldato i cambiamenti si susseguono in maniera repentina, ma sembrano seguire tutti gli stessi binari.

This work is licensed under the Creative Commons © Dario Basile

Quel sentiero che nasce camminando: Un'antropologia per un altro mondo possibile

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 151-160.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4430



Le società urbane moderne, aumentando la loro complessità, hanno contemporaneamente perso di flessibilità, ovvero quella potenzialità di fare le cose in modo diverso sia a livello individuale sia a livello comunitario. Ci troviamo, quindi, di fronte a una pressante e complicatissima sfida: recuperare flessibilità e elaborare con fantasia e creatività delle alternative allo *status quo*. In altre parole: occorre ripensare un altro mondo possibile. Può l'antropologia candidarsi per questa complicatissima impresa recuperando, in tal modo, anche quella influenza politica già auspicata da Didier Fassin (2017)? È questa la domanda implicita a cui cercano di rispondere i due recenti libri che metterò a confronto: *A Possible Anthropology. Methods for Uneasy Times* di Anand Pandian e *Anthropology: Why It Matters* di Tim Ingold, recentemente pubblicato in Italia con il titolo *Antropologia. Ripensare il mondo*.

L'urgenza di cambiare rotta

“Come dovremmo vivere?” è una domanda apparentemente banale eppure, come ci ricorda Tim Ingold, gli esseri umani si sono incessantemente posti tale quesito. Ma la curiosità verso le possibilità alternative, raramente si traduce in azioni concrete. Sia a livello individuale sia a livello collettivo si preferisce generalmente la continuità rispetto al cambiamento repentino. Il percorrere strade già battute è rassicurante. È però forse giunto il momento di imboccare un sentiero diverso, ancora tutto da scoprire. Un “sentiero che nasce camminando”, come scrive lo stesso Ingold in una delle pagine più belle del suo testo:

Vivere è questione di decidere come si vive, e racchiude in ogni momento il potenziale diramarsi in molteplici direzioni, nessuna delle quali è più normale o naturale delle altre. Così come il sentiero nasce camminando, allo stesso modo dobbiamo continuamente improvvisare modi di vita per andare avanti, cambiando rotta anche quando seguiamo le orme dei predecessori. Agiamo in questo modo, comunque, non in isolamento, ma in compagnia degli altri (Ingold 2020: 11).

Anche Anand Pandian (che insegna antropologia presso la Johns Hopkins University) è animato da un forte spirito riformatore. Pandian, già attivista ambientale, si avvicina all'antropologia con un profondo desiderio di cambiamenti sociali. Per lui il sapere antropologico non può essere semplicemente una neutra riflessione sul mondo, perché non si può essere antropologi senza essere direttamente coinvolti nelle vite degli altri (Pandian 2019: 112). Ciò che più gli sta a cuore è il valore pragmatico della disciplina, perché è proprio nei momenti più bui che occorre trovare dei modi diversi di vedere il mondo e l'antropologia si adatta bene a questo scopo. “Quando cala la not-

te gli antropologi non devono semplicemente promettere l'alba che verrà – scrive Pandian – ma devono agire nella consapevolezza che, quando ciò accadrà, il mondo sarà diverso” (*ivi*: 121).

Come abbiamo detto, il pianeta sta attraversando un momento critico: foreste vengono distrutte, l'attività estrattiva ha eroso la terra e il consumo massiccio di combustibili fossili sta influenzando il clima mondiale, aumentando la probabilità di eventi potenzialmente catastrofici. Tutto ciò ci impone di ripensare la modernità e il modo di abitare il mondo. E per questo Tim Ingold non usa mezzi termini:

Come mai prima d'ora, le certezze esistenziali su cui è stata fondata l'era moderna hanno portato il mondo sull'orlo del baratro. Dobbiamo forgiare approcci alternativi al problema di come vivere, per provare a sanare la rottura tra modalità di conoscere il mondo e modi di abitarlo, tra scienza e natura. Questa guarigione è un passo necessario verso un futuro aperto e sostenibile (Ingold 2020: 28).

Il libro di Ingold – come scrive Matteo Meschiari nella nota all'edizione italiana – non va inteso come un congedo di un rispettabile professore a fine carriera, ci troviamo piuttosto tra le mani un piccolo pamphlet programmatico. L'intento che pervade il testo è quello di far capire che l'antropologia non è una disciplina accademica come tante altre, ma si candida come pratica culturale e sociale per eccellenza per rispondere a un'impasse globale.

Una critica propositiva

Ma perché proprio l'antropologia dovrebbe indicare una strada nuova? Ci sono diversi motivi che rendono la disciplina una candidata potenziale per questo ruolo. Come è noto, gli antropologi possono spiegare meglio di chiunque altro che esistono altri modi di vivere nel mondo contemporaneo. Ma – e questo è un punto centrale – se si vuole parlare dell'antropologia come di un sapere che sia in grado di rendere possibile un altro modo di essere e di sentire, occorre ripensare anche l'idea del cosiddetto “sapere critico”. Di questo ne è convinto anche Pandian. L'antropologia deve distinguersi come un sapere propositivo, che si nutre delle aperture e indica delle possibilità, tra le alternative già presenti nel mondo. Pandian invoca quindi un cambio di prospettiva: anziché indicare ciò che è assente e che dovrebbe invece essere presente occorre cercare, con generosità, quel potenziale che già esiste nel mondo. L'antropologia dispone delle risorse per farlo. In questo senso l'etnografia è vista sì come una pratica di osservazione critica, ma allo stesso tempo anche di immaginazione. La disciplina può, infatti, sfruttare le sue risorse per tracciare – seguendo le crepe della terra – i contorni di un al-

tro mondo possibile. E quindi, le potenzialità individuate sul campo, possono poi essere impiegate in modo creativo per contrastare alcuni fenomeni negativi come la violenza politica, lo sfruttamento economico e la forte disuguaglianza (Pandian 2019: 117-118).

In questa direzione sembra andare anche Tim Ingold quando scrive che l'antropologia deve sapersi proporre come un sapere collettivo, che si nutre della saggezza e dell'esperienza di tutti gli abitanti del mondo. "Una filosofia che include le persone" – la definisce Ingold – e mai come in questo momento storico questo tipo di sapere è tanto necessario. Non si tratta, si badi bene, di trovare il segreto del "come vivere" in una particolare visione indigena del mondo e neanche di cercare una soluzione definitiva. La ricerca deve essere continua (il sentiero nasce camminando) e, considerando la portata della sfida, serve la collaborazione di tutti, anche di coloro che non vengono generalmente ascoltati.

Il sapere e la saggezza

Un altro aspetto che, secondo Ingold, fa dell'antropologia la candidata ideale a raffigurare un'alternativa allo *status quo* è che la disciplina non è coinvolta nel business della "produzione del sapere", poiché aspira a una relazione del tutto diversa con il mondo (Ingold 2020: 16). In un'epoca ossessionata dal "progresso del sapere" gli antropologi si distinguono, infatti, per il loro desiderio di imparare anche da coloro che vengono generalmente ignorati e liquidati in quanto illetterati, analfabeti o ignoranti. Non si tratta, naturalmente, di opporsi alla scienza in quanto tale, si tratta piuttosto di orientarsi verso un modo diverso di praticare la scienza, in una maniera più umile, più umana e, in fin dei conti, più sostenibile di quanto accada oggi. Per questo Ingold prova a distinguere il sapere dalla saggezza: "Il sapere fissa e mette la nostra mente a riposo; la saggezza è irrequieta e instabile. Il sapere è armato e controllato; la saggezza disarmata e si arrende" (Ingold 2020: 17).

Il sapere, che viene prodotto nelle cittadelle della conoscenza, è ovviamente necessario ma forse non è sufficiente. C'è sempre il rischio di perdere di vista ciò che avviene fuori. La saggezza, al contrario, è un processo collettivo che include le persone. L'osservazione partecipante permette all'antropologo di studiare non le persone ma con le persone. È questo il metodo che consente di elaborare dei nuovi modi di vita possibili insieme agli altri. In un mondo al limite non possiamo, quindi, permetterci di disperdere questo tipo di saggezza diffusa, che è presente ma viene spesso ignorata. Come afferma, ad esempio, Joy Hendry nel suo libro *Science and Sustainability* (2014), le tra-

dizioni delle popolazioni indigene del mondo potrebbero aiutarci ad affrontare i numerosi problemi globali e contribuire a costruire un mondo sostenibile.

La forza dell'inaspettato

“Per essere saggi bisogna avventurarsi nel mondo e correre il rischio di esporsi a ciò che sta accadendo in quel momento” (Ingold 2020: 11). In queste righe si può leggere da un lato una critica di Ingold verso quell'antropologia che ha alzato il ponte levatoio, rifugiandosi nel sicuro recinto accademico, ma dall'altro si può intravedere anche un elogio alla disciplina che ha fatto del potere dell'inaspettato una delle sue caratteristiche distintive. Una peculiarità che potrebbe rivelarsi molto utile per contrastare l'impasse globale. Questo è uno snodo centrale anche per Anand Pandian.

Pandian focalizza la sua attenzione su quattro attività essenziali per l'antropologo: la lettura, la scrittura, l'insegnamento e la ricerca sul campo. Azioni che all'apparenza appaiono molto diverse tra di loro ma che sono accomunate da un'unità di approccio: la propensione creativa a confrontarsi con l'inaspettato. Per dimostrare questa tesi, come antropologo tra gli antropologi, Pandian decide di osservare all'opera alcuni dei suoi colleghi, ciascuno impegnato in una delle suddette attività. Pandian parte dall'incontro a Parigi con la moglie di Claude Lévi-Strauss. Si ritrovano a conversare in quello stesso studio (protetto da una grossa porta simile a quella di un caveau), dove Lévi-Strauss passava le ore studiando i miti amerindiani. Monique Lévi-Strauss ricorda che quello che il marito cercava nei testi della sua libreria era proprio l'esperienza dell'inaspettato. Il marito leggeva come un antropologo: profondamente immerso nel testo scritto, allo stesso modo in cui poteva esserlo tra i passeggeri di un bus. Il testo antropologico dà ai propri lettori una conoscenza, che conserva una carica di sconosciuto e l'esperienza di Lévi-Strauss ci conferma che la lettura può essere considerata come una sorta di continuazione della ricerca sul campo. Scrive Pandian:

Leggere un testo di antropologia è come entrare in uno spazio di incontro continuo e aperto. Ciò che accade qui potrebbe ispirare noia piuttosto che sicurezza, un senso di incomprendimento piuttosto che la sensazione di avere una presa sicura su qualcosa che vale la pena acquisire. Leggere in antropologia è come accedere a ciò che Lévi-Strauss ha descritto come “un tipo di intelligenza neolitica”, che “a volte mette a fuoco delle aree inesplorate” (Pandian 2019: 55)¹.

1. Le traduzioni dei passi di Anand Pandian sono dell'Autore.

Gli ingredienti per un “altro mondo possibile” non vanno quindi solo cercati nella contemporaneità, gli antropologi possono attingere anche al vasto patrimonio di conoscenza raccolto nei testi dei predecessori ed elaborarlo in maniera creativa. Anche Tim Ingold afferma che l’antropologia non può coincidere esclusivamente con l’etnografia. Non basta, scrive Ingold, fornire i dati sulle “culture altre”, bisogna attingere da ciò che abbiamo appreso per immaginare condizioni e possibilità di vita diverse (Ingold 2020:17).

Ma la forza dell’inaspettato è anche osservabile durante le lezioni universitarie. Pandian assiste, seduto in un banco tra gli studenti, ad una lezione di Jane Guyer. L’antropologa sta spiegando ai suoi allievi quanto sia importante, durante le lezioni, lavorare insieme ai concetti, così come fanno gli artigiani con la materia grezza. “Stiamo lavorando con il materiale che abbiamo letto insieme”, spiega Guyer ai ragazzi, “io posso conoscere più cose di voi, ma non sono un’autorità in questo campo” (Pandian 2019: 64). Non tutti gli studenti sono entusiasti di questo metodo di insegnamento, ma secondo Guyer il procedimento riflette deliberatamente una sintonia con ciò che non si conosce e spinge a ulteriori riflessioni. La forza dell’inaspettato nasce, quindi, dal lavoro che viene svolto insieme. La materia creata durante le lezioni può così formare tanto gli studenti quanto i professori.

La convergenza tra scienza e arte

Un altro aspetto che emerge con chiarezza in entrambi i libri qui analizzati è la componente creativa dell’antropologia, che la rende per questo adatta a immaginare un altro mondo possibile. Nella scrittura l’antropologo è simile a uno scultore, che forgia i propri pensieri esercitando pressione sulla tastiera, come afferma Michael Jackson, con cui Pandian trascorre qualche giornata, per assistere in diretta alla composizione di un testo scritto. Pandian collega il proprio pc a quello di Jackson in modo da poter vedere l’apparire e lo scomparire delle parole sullo schermo, nello stesso momento in cui vengono digitate (Pandian 2019: 58). Vedendo Michael Jackson all’opera si ricava l’impressione di un artista o di un artigiano che scava, puntella, gratta e rifinisce.

Ma quindi – si domanda Tim Ingold – questa antropologia è più simile a una scienza o un’arte? Cita a questo proposito la massima di Paul Klee: “L’arte non ripete le cose visibili, ma rende visibile”. Una definizione che si adatta perfettamente anche all’antropologia. Non è compito né dell’arte né dell’antropologia fare da specchio al mondo e, come l’arte, l’antropologia non può limitarsi alla mera descrizione o all’analisi delle cose per ciò che sono, deve provare a immaginare delle alternative (Ingold 2020: 106). Questo

non vuol dire che l'antropologia debba trasformarsi in arte ma, condividendo degli obiettivi, può avviare un dialogo proficuo con il design, il teatro, la danza e la musica (*ivi*: 94).

Di questo ne è anche convinto Pandian, che scrive:

Attivisti, artisti e scrittori, per esempio: come concepiscono gli orizzonti di un'umanità che deve ancora venire? Quali forme di critica e d'immaginazione morale ispira l'antropologia in altri ambiti della vita pratica come la politica, l'arte e la narrativa? [...] Ora dovremo vagare più lontano, oltre i confini professionali in cui ci siamo fermati finora (Pandian 2019: 84-85).

Per esplorare le potenzialità di questa collaborazione, Pandian ci conduce a conoscere due artisti, Richard Lang e Judith Selby Lang, che dal 1999 raccolgono i rifiuti di plastica sulle spiagge dell'Oceano Pacifico. Questi frammenti vengono poi trasformati in opere d'arte, che testimoniano una delle emergenze del nostro pianeta. Una di queste composizioni è anche stata scelta da Pandian come l'immagine di copertina del suo libro: si vedono vari oggetti di plastica assemblati, uno spazzolino da denti, un cucchiaino e un piccolo contenitore per liquidi. Il mare e il sole li hanno lavorati, rendendone così i colori opachi e la superficie porosa. In un'altra loro opera, chiamata "The plasticene discontinuity", i due artisti – come degli archeologi del futuro – immaginano uno strato (corrispondente alla nostra epoca) formato solo da oggetti di plastica. Ognuno di quei frammenti dice molto della nostra cultura (*ivi*: 94).

La verità tra esperienza e immaginazione

Come gli artisti con le loro opere, anche gli antropologi incorporano dei significati simbolici nei loro racconti. In una società dove l'autorità scientifica è di primaria importanza, la strada verso la verità si trova separando la realtà dalla fantasia. "Ma non potrebbe essere altrimenti?" – si chiede Ingold. "E se la verità trovasse dimora nell'unisono tra esperienza e immaginazione?" (Ingold 2020 25). Prendere gli altri sul serio vuol dire accettare la sfida ed essere disposti a mettere in dubbio le nostre supposizioni sul mondo che abitiamo e sul modo in cui funzionano le cose. Occorre prendere in seria considerazione le credenze, anche quelle che a nostro avviso sono più irrazionali, come le pietre viventi. Ingold cita il dialogo tra l'antropologo Alfred Irving Hallowell e William Berens, capo degli Anishinaabe del Fiume Berens, sul fatto che alcune pietre siano vive. Berens asseriva che alcune pietre potevano muoversi di loro iniziativa e persino produrre dei suoni simili a un linguaggio. Un'affermazione che evidentemente ci appare completamente irrazionale e bizzarra. Eppure:

Dopotutto, le pietre vagano, rotolando da pendii ricoperti di ghiaia, mosse dal proprio peso, o trasportate dall'acqua, dal ghiaccio o dalle onde dell'oceano. E producono dei suoni quando vengono colpite l'una contro l'altra o da altre cose. È come se ogni pietra avesse una voce distintiva, come accade per gli esseri umani (*ivi*: 26).

D'altronde, come ci ha spiegato Eduardo Kohn (2013), anche le foreste possono pensare (Kohn 2013). Le pietre non sono in vita, ma sono nella vita. Sfruttando la nostra intuizione rispetto ai flussi, che modellano il mondo, possiamo testimoniare la vitalità delle cose, anche delle pietre². Tutto ciò presuppone la capacità di guardare al mondo con altri occhi ma, scrive Ingold, questo significa anche “pensare alla vita in modo molto diverso da quello immaginato dalla scienza”.

Per concludere

“La donna accanto a me appoggia il viso sul tronco, avvolgendo il suo respiro in un caldo abbraccio” (Pandian 2019: 67). La donna in questione è Natasha Myers, antropologa dell'università canadese di York, che sta conducendo le sue indagini nel parco di Toronto, uno spazio verde situato in mezzo al traffico urbano. Grazie anche ai suoi studi in biologia, per diversi mesi l'antropologa ha guidato dei gruppi di residenti locali in un “tour multisensoriale”, invitando i partecipanti a osservare, disegnare, ascoltare e immaginare la condizione della vita vegetale. Seduti all'ombra di una quercia Natasha Myers racconta a Pandian alcune storie di scienziati, desiderosi di essere trasformati dalle cose che cercano di capire. Niente di più lontano dall'idea della scienza esatta, risultato della distanza e del controllo (*ivi*: 70). In fondo la ricetta per immaginare un altro mondo possibile potrebbe essere semplicemente questa: credere nel potere trasformativo dell'incontro, un incontro all'interno delle società umane ma anche di quello che nel suo più recente lavoro *Correspondences*, Ingold definisce l'inestricabile intreccio “of human and other than human being in the world” (Ingold 2020b).

2. Si veda a questo proposito il recente libro di Hugh Raffles (2020), nel quale l'antropologo traccia la biografia di diverse pietre.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Eriksen, Thomas Hylland, 2017, *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Torino, Einaudi.

Fassin, Didier, ed, 2017, *If Truth Be Told. The Politics of Public Ethnography*, Durham and London, Duke University Press.

Hendry, Joy 2014, *Science and Sustainability: Learning from Indigenous Wisdom*, London, Palgrave Macmillan.

Ingold, Tim 2020b, *Correspondences*, Cambridge, Polity Press.

Kohn, Eduardo 2013, *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*, Berkeley, University of California Press.

Raffles, Hugh 2020, *The Book of Unconformities. Speculations on Lost Time*, New York, Pantheon.

Dario BASILE, PhD candidate in Anthropology at the University of Turin, has for several years carried out research about urban areas focusing on internal Italian migrations. Recently he has focused his research on public anthropology and on how to develop and improve the communication of the discipline outside academia. His last publications include *Avanzi di città. Una lettura antropologica della marginalità urbana* (*La Ricerca Folklorica*, n. 71, 2016) *Le vie sbagliate. Giovani e vita di strada nella Torino della grande migrazione interna* (Unicopli, 2014).

dario.basile@unito.it

NOTE CRITICHE

On the middle class

Auto-anthropology and social class

Carlo CAPELLO

Università di Torino

Hadas Weiss | *We have never been middle class*, London & New York, Verso, 2019, pp. 176.

Caitlin ZALOOM | *Indebted: How families make college work at any cost*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2019, pp. 280.

Reading Hadas Weiss's and Caitlin Zaloom's books gave me the opportunity to further reflect on some of the methodological and political features that emerged during the inquiries I undertook as I prepared my *Ai margini del lavoro. Un'antropologia della disoccupazione a Torino* (Capello 2020). I am referring to the potentialities and risks involved in any auto-anthropology envisioned as ethnography at home, as well as to a renewed interest in social class in contemporary anthropology (Carrier, Kalb 2015). These two questions – closely interrelated – represent some of the main strengths of the books under discussion which both aim to construct – almost from scratch – an anthropology of the middle class.

My inquiry among the unemployed was born from an urban anthropology project about Turin – the city where I've been living and working for many years. The choice of unemployment as the main subject was an attempt to surmount some of the difficulties of any urban "ethnographic homework". My original interest was in the mutation of the city's social and economic scenario – a constant decline ideologically depicted as a simple change – but I was in doubt about the fieldwork. Even for this reason, I chose to focus my ethnographic eye on the adult, working-class unemployed. The latter indeed emerged as the living symbol of contemporary Turin, which is characterised –

This work is licensed under the Creative Commons © Carlo Capello

On the middle class: Auto-anthropology and social class

2020 | ANUAC. VOL. 9, N° 2, DICEMBRE 2020: 161-169.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4431



just like them – by a liminal condition of waiting and a lack of identity. The decision to concentrate my fieldwork on the stories and problems of people rejected at the very margins of the world of employment reflects the most common strategy among anthropologists who investigate their own society. Anthropologists tend, in fact, to look at social reality from the margins and from the bottom, offering in this way representations that differ from and oppose the hegemonic discourse. Although the potentialities of such an approach are clear (Malighetti 2012), we can still ask ourselves: since the scholars – due to their cultural, symbolic (and more often than not, economic) capital – don't share the same social environment of their subaltern class interlocutors, can we still talk in this case of auto-anthropology or of ethnography at home? In other words: don't we risk, without the appropriate awareness, substituting the classic cultural difference with social distance? And last but not least, is studying from the bottom and the margins – as fruitful as it is – really the only method at our disposal in critically investigating our own society? Weiss's and Zaloom's volumes also raise some questions about these methodological (and political) issues, showing the potentiality of anthropological research conducted, not among the subaltern, but rather in the "middle" – the potentiality of an anthropology of the middle class and its myths.

However, it is not easy to speak of perspectives from below and in the middle, of subaltern classes and middle classes. With regard to this kind of class definition and analysis, our conceptual limits converge with the complex subjectivities of our interlocutors. My ethnographic subjects, for example, were not prone to think of themselves in terms of class, and when I pushed them, they tended to describe themselves as "middle class" or, in their own terms, as simply "normal people" (Capello 2020). Doing this, they were following a widespread trend, well synthesized by Weiss (2019: 3): "By and large, many more people self-identify as middle class than would be so identified by any other criteria". We can then ask, along with her: why, in late capitalism, does almost everybody tend to see themselves as part of the middle class? And what, exactly, does "middle class" even mean?

Weiss's line of inquiry revolves around that noun, "class", which the comfortable adjective "middle" tends to disguise. The focus on the "middle" and on social mobility conceals the inequalities of power, resources and opportunities of the economic structure that are at the centre of her critical inquiry. This is why the scholar dedicates the first part of her book to a brief but radical analytical reconstruction of capitalism, as a system based on the accumulation of surplus, and of the concept of social class, shown as the main expression of a social hierarchy of constraints and possibilities.

Because of her interest in the structural dimensions of capitalism, Weiss's analysis reminded me of the important book edited by Carrier and Kalb (2015), with whom she shares the project of going beyond an exclusively ethnographic approach to open up a wider – anthropologically minded – theoretical discourse on the contemporary capitalist mode of production. Furthermore, both works testify a renewed interest in anthropology for the social class – as an analytical tool as well as an object of inquiry. Although social inequalities have never disappeared from the anthropological horizon, only in recent years has the issue of class returned to the forefront. At least in part, the reduced interest in class analysis was due to the fact that the idea of social class shifted, since the 1980s, from being an “experience-near” concept to an “experience-distant” one. In political movements and protests, the rebellion against economic dominance and exploitation left room for other political claims and slogans, declined in terms of race, ethnicity, gender or ecology. At the same time, less and less people identified themselves in terms of class. However, although the issue of class subjectivity remains problematic, the long economic global recession begun in 2008 – which has done so much in showing the dark side of capitalism – has in part contributed to a new rise in interest in the concept of class (Kalb 2015). Within this frame of re-emergence, the middle class matters could play a crucial role. If, in fact, subaltern classes experience the inequalities of the economic system directly, within the “normality” of the middle class the contradictions of neoliberal ideology manifest perhaps themselves even more clearly.

This is exactly Weiss's point of departure. The effects of the prolonged global crisis, pervasive job instability, as well as the alarmist discourses about the shrinking or disappearance of the middle classes are all expressions of a simple truth, one that is consistently concealed by dominant representations: the plain fact that “we have never been middle class”, because actually “the middle class does not exist. For all the time we spend talking about it, much of what we say is contradictory” (Weiss 2019: 1). Let's consider, first of all, the difficulty in defining the middle class in itself and establishing who is part of it and who is not. Actually, Weiss notes, there is no sound parameter of classification and, in particular, no criterion working both within advanced economies and in emergent countries. The kind of occupation, qualifications, level of study, income – all appear to be, to a critical eye, imprecise criteria with a strong political connotation. Similarly, self-definition is even less trustworthy, since almost everybody sees themselves as middle class, nowadays a synonym for “normality” in everyday discourse. The idea of middle class is, therefore, rather vaporous;

yet it enjoys enormous popularity, above all among politicians and mainstream economists, who are always ready to praise its virtues and defend its interests. All this stands, in Weiss's opinion, as evidence that an ideological discourse is at work. The middle class is an ideology. What Weiss aims to do, then, is show the meaning and function of this ideology, above all to an "implicated" audience, to a readership already influenced by the middle-class rhetoric.

In this sense, Weiss is proposing true, critical and engaged "auto-anthropology", based on her personal experience, enriched by ethnographic fieldwork in her home-country – Israel – and in Germany. "Auto-anthropology" that speaks to a public identified not in cultural or national terms, but explicitly by class. To an "us", as she states in the Introduction, who could eventually be defined as middle class, due to the level of cultural capital for example – and that for this reason could be easily deluded. Thus, by deconstructing the same idea of middle class, she wants us to reflect on this ideological illusion and its consequences for our political subjectivities. What Weiss demonstrates is, in fact, that the middle class is the effect of a false representation, centred on an individualistic and meritocratic logic, which leads us to believe that our social standing, our economic security and our wellbeing depend only on us, on our personal efforts; the effect of a delusory discourse affirming that social mobility is simply a consequence of our choices and our investments, instead of being determined by unequally distributed opportunities. The dominant discourse represents the middle class as a clearly defined social standing that we can access thanks to our personal qualities and merits. In this way, it conceals the systemic nexus of constraints and opportunities, legitimizing the social and economic hierarchy.

To illustrate the illusory essence of this discourse, Weiss closely examines some of the pillars of middle-class standing – such as private property, "human capital", civic spirit – revealing their incongruence and inconsistencies. At the core of middle-class ideology lies the idea that individual effort, by way of hard work and savvy investments, is a guarantee of social mobility and economic security. This meritocratic discourse depicting sacrifice as the primary bourgeois virtue, however, nowadays falls short with regards to both residential property and higher education. In the era of financial capitalism, property no longer guarantees concrete economic stability: buying a house, for example, can easily become a bad investment, leading to various forms of debt. But above all – putting aside the individual case – the entire debt machine is directed towards the appropriation of surplus by the financial system, in a way that exacerbates the general

economic turbulence. Something similar can be seen in the realm of education and in that of sociability, both reduced by the dominant ideology to “human capital”: a clear instance of reification of people’s lives and relations. Weiss shows that, notwithstanding our efforts, any personal investments in these such distinctive realms in middle-class identity, actually produce more and more anxiety and debt, instead of success and security.

The awareness that the investments which define the middle-class lifestyle are less and less profitable puts into question the rhetoric of mobility, and in this way helps us to acknowledge that, far from being well-off entrepreneurs of themselves, most members of the so-called middle class are in fact exploited and indebted workers, to whom the system concedes mere scraps of wealth and the illusion of self-determination. The function of middle-class ideology is now clear: presenting social inequalities as the effects of our personal choices and actions, it tries to legitimize generalized competition, concealing the structures and contradictions of contemporary capitalism.

Weiss’s auto-anthropology is above all a piece of critical theory, using ethnography mostly as a point of departure for her argumentation; in many ways, Caitlin Zaloom’s book is the perfect complement thereto, offering us an original in-depth ethnographic description of the middle class and its contradictions. Zaloom investigates the middle class by focussing on the huge problem of the rising costs of higher education in the United States and the resulting student and familial debts¹. The ethnography vividly exposes the absurdity of a university system that, having fallen prey to finance and neo-liberal ideology, turned into a source not of social mobility but of insecurity and anxiety for so many families. *Indebted* could then be seen as a development of the author’s previous work: as if, after having studied the world of finance by means of the ethnographic description of the stock exchange system (Zaloom 2006), the anthropologist had felt the need to look at its tangible impact on the lives of American people.

Zaloom has, then, noteworthy experience in the realm of auto-anthropology: of the study of her own society. In her new book, however, the auto-ethnographic dimension is more evident: being a professor at New York University, one of the most prestigious and expensive American universities, and a member of the (upper) middle class, the contradictions

1. An important issue even for the American political debate: one of the main points of Bernie Sanders’s program is the cancellation of students’ debts, as well as free access to state universities and colleges.

she investigates concern her directly. Indeed, as she explains in the Introduction and in the Methodological Appendix, the research project was born out of a personal interest for the predicament of her students, from whose situations the inquiry started before extending to other colleges and universities.

Since the inquiry aimed at understanding the opinions of middle-class families about university and its growing costs, Zaloom's first problem was to find an effective criterion to establish middle-classness. She finally decided to define middle-class every family whose income was above the threshold for receiving grants, but who then required loans and mortgages in order to pay the university fees and taxes. Besides its methodological usefulness, the chosen criterion is indeed interesting because debt – rather than college attendance, for example – is presented as the true sign of contemporary American middle class.

The families Zaloom met are faced with a dilemma. Reporting the words and opinions of many interlocutors, the anthropologist shows how higher education is important for them, for many different reasons. First of all, we find a number of pragmatic motives: university is, above all, a means for social status, since higher education is deemed mandatory for young people to find a good job and a successful career. Furthermore, sending children to college is, in itself, a distinctive badge of middle-class identity. Alongside these kinds of reasons, however, we can also find some more “idealistic” ones: from the point of view of these families, university is indeed an investment, but first and foremost it is an investment in the human and intellectual “potential” of their children. Giving their children the opportunity to cultivate their potential becomes, then, a primary value superseding any economic calculation.

Still, economic and pragmatic calculations are necessary in any case because university and college costs are so exorbitant that middle-class families end up in a real predicament – made up of student loans and family debts – that directly affects their projects and their future. Due to political decisions influenced by a merely economic vision, over the past decades university costs have reached levels considered unbelievable by us Europeans: even in a public state university – without even considering elite private colleges – fees and enrolment costs amount to more or less \$35,000 a year. Zaloom carefully reconstructs the history of the political and ideological changes that led to such a situation: if, following the Second World War and for many decades afterwards the public politics aimed to make higher education – seen as a public benefit because of its positive

effects on society as a whole – accessible to as many people as possible, since the 1980s neoliberalism has completely overtaken the university system, emphasizing its elitist nature. Higher education is now portrayed in the dominant discourse as a private resource, or even as a mere commodity finalised to job and career, and then as an exclusively personal investment. This neoliberal representation of the educational system has led costs to skyrocket, due to the cut in public spending for the university system and the drastic reduction in public funding for students.

All this is the source of a dramatic aporia for middle-class families, who are in a way obliged to balance their ambitions with economic strategies, and to think of their children's potential in terms of human capital to be invested in, with less and less assurance of actual economic gain. Above all, debt – personal and familial – goes against what they deem the main purpose of higher education: personal autonomy. Because of the level of debt incurred, far from becoming autonomous young graduates have more limited options with respect to their career plans and, above all, remain dependent on their families for many years.

Due to neoliberal hegemony higher education, which should be a collective resource for the growth of civic spirit as well as a solid opportunity for the young, has turned into a trap for too many people. This means, for Zaloom, that the influence of finance over university has led to a betrayal of the true democratic values with regards to education and personal freedom.

Even in this regard, then, we can detect some analogies and differences between her inquiry and Weiss's book. Both scholars are engaged in a critical denunciation of the effects of financial capitalism on common people, whose lives are more and more insecure and indebted. However, while Zaloom seems to share the values of her middle-class interlocutors – bemoaning their betrayal by a political system subjected to the neoliberal credo – for Hadas Weiss these same values are in large part ideologically-loaded and contradictory in themselves.

This difference is strictly linked to the political stances of the two authors, leaning towards the anti-capitalist left, in the case of Weiss, and towards the liberal left in the case of Zaloom. I stress this point, because I deem that any auto-anthropology – whatsoever we may mean by the term – should necessarily take a clear political position. Exactly as it should take into account – as we have seen – the class nature of our social system.

REFERENCES

- Capello, Carlo, 2020, *Ai margini del lavoro. Un'antropologia della disoccupazione a Torino*, Verona, Ombre Corte.
- Carrier, James, Don Kalb, eds, 2015, *Anthropologies of class: Power, practice, and inequality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kalb, Don, 2015, Introduction: Class and the new anthropological holism, in *Anthropologies of class: Power, practice, and inequality*, James G. Carrier, Don Kalb, eds, Cambridge, Cambridge University Press.
- Malighetti Roberto, 2012, La centralità dei margini, in *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Alex Koenler, Amalia Rossi, a cura di, Perugia, Morlacchi: 7-11.
- Zaloom, Caitlin 2006, *Out of the Pits: Traders and Technology from Chicago to London*, Chicago, Chicago University Press.

Carlo CAPELLO is Associate Professor of Cultural Anthropology at the University of Turin. He is doing research on neoliberalism and unemployment from an anthropological and ethnographic point of view. Among his recent publications: *Clinica del non-soggetto. Disoccupazione, sofferenza sociale e neo-liberismo morale a Torino* (*Illuminazioni*, n. 48, 2019); *L'etnografo e il narratore* (*Filosofia*, n. 65, 2020); *Ai margini del lavoro. Un'antropologia della disoccupazione a Torino* (Ombre Corte, 2020).

carlo.capello@unito.it

RECENSIONI

Francesco BACHIS | *Sull'orlo del pregiudizio. Razzismo e islamofobia in una prospettiva antropologica*, Cagliari, Aipsa Edizioni, 2018, pp. 174.

Il libro di Francesco Bachis si propone di decifrare ed esplorare i processi di razzizzazione che stanno alla base della produzione di discorsi pubblici circa la figura del migrante (sempre più spesso, musulmano), in Italia così come in un panorama europeo più ampio. Lo fa focalizzandosi sulle pratiche discorsive in ambito politico, giornalistico e della rete in relazione a quattro casi specifici, ognuno trattato in uno dei capitoli del libro. La prospettiva antropologica del lavoro non risiede quindi nell'osservazione degli effetti sociali e istituzionali che il razzismo esercita sui migranti, ma nel tentativo analitico di "scavare all'interno dei discorsi, sviscerarne le premesse, le condizioni storico-politiche, [e] la performatività" (p. 11). Nello scandagliare questi casi, Bachis ripercorre le trame dell'evoluzione del discorso razzizzante, le sue metamorfosi ed inversioni nel discorso pubblico contemporaneo, nonché le modalità tramite cui esso crea – performativamente – l'opposizione fra un "noi" e un "loro".

Tramite un'analisi dettagliata delle tecniche di produzione di ciascuno dei discorsi presi in considerazione, il testo dimostra che seppur espresse in forme nuove come il razzismo e il fondamentalismo culturale, le dinamiche di razzizzazione continuano a mantenere un rapporto simbiotico tanto con le gerarchizzazioni proprie del razzismo biologico "classico", quanto col differenzialismo culturalista novecentesco – che intendeva superare il primo, ma che ha spesso finito per reificare la cultura così rendendola altrettanto generativa di opposizioni e gerarchizzazioni. In quest'ottica il lavoro di Bachis pone l'attenzione sulle linee di continuità esistenti tra il razzismo biologico e il fondamentalismo culturale attuale dimostrando come anche l'eventuale superamento del primo sul piano scientifico – aspetto ancora tutto da provare, dato il riemergere di studi di antropologia fisica che rievocano le fondamenta biologiche della nozione di razza – "non sia di per sé una garanzia del superamento della sua operatività 'strutturata e strutturante' nelle relazioni sociali" (p. 23).



Nel primo capitolo, Bachis prende in considerazione gli atti parlamentari di esponenti della Lega Nord durante l'iter di modifica della legislazione in materia di voto degli italiani all'estero sul finire degli anni Novanta. Da essi emerge una contraddizione, ancora irrisolta, fra una prospettiva centrata sulla "territorialità", quindi sulla residenza delle persone come criterio fondamentale per acquisire i diritti di cittadinanza, e una che privilegia la discendenza di sangue. Tuttavia, dimostra Bachis, a cavallo degli anni Novanta e Duemila si assiste a una graduale enfasi sullo *ius sanguinis* che si manifesta nell'affievolirsi dell'antimeridionalismo a vantaggio di una più aperta denuncia contro l'immigrazione e la società multietnica, che si nutre di forme moderne di fondamentalismo culturale.

Il secondo capitolo si concentra su alcuni articoli apparsi sul quotidiano *la Repubblica* nel 1997, anno chiave nel dibattito nazionale sulla migrazione a causa dello scoppio della cosiddetta crisi albanese e la successiva emanazione della legge Turco-Napolitano. Mettendo in luce il ruolo decisivo esercitato dai mass media sulla strutturazione delle modalità di percezione e costruzione della figura del "clandestino", Bachis mostra come anche un quotidiano nelle intenzioni progressista come *la Repubblica* abbia contribuito, ospitando pezzi con una forte presenza di terminologie neocoloniali e patologizzanti, a diffondere una visione totalizzante della figura del migrante come pericolo, nonché problema da affrontare all'interno delle estemporanee politiche dell'emergenza.

Anche se non è resa oggetto di un'analisi approfondita, la sovrapposizione di retoriche dell'estrema destra con quelle delle frange più laiciste della sinistra europea, è uno dei temi più originali toccati dal libro. Essa emerge con più nitidezza nel terzo capitolo, nel quale vengono descritti i meccanismi di essenzializzazione tramite cui l'islam diviene una categoria totalizzante che cancella la pluralità delle esperienze dei migranti musulmani "per edificare un *homo islamicus*, contraltare del 'noi'" (p. 119). Qui Bachis punta anche ai limiti di alcuni lavori europei sull'islamofobia, che a suo avviso rischiano di non cogliere la specificità che il fattore religioso conferisce al fenomeno rispetto ad altre forme di razzismo. Analogamente, Bachis mette in luce, seppur in breve, il trasferimento di stereotipi e strategie retoriche dall'antisemitismo all'islamofobia, chiarendo allo stesso tempo l'utilità che la nozione di razza continua a conservare per la comprensione di entrambi.

Questi punti vengono chiariti e meglio definiti nel quarto e ultimo capitolo, basato sull'analisi semiotica e delle fonti bibliografiche – perlopiù provenienti dalla galassia neo-con, filo-israeliana, e fondamentalista-cattolica – di *Muslim Demographics*: un video di denuncia della presunta imminente isla-

mizzazione dell'occidente apparso su Youtube nel 2009. L'insistenza che viene posta dal video sui maggiori tassi di natalità della popolazione musulmana immigrata in Europa e Stati Uniti d'America rispetto a quella autoctona costituisce quell'elemento biologico che lega più chiaramente questo tipo di retoriche islamofobe al razzismo europeo di vecchio stampo. Tuttavia, a distinguere l'islamofobia dalle forme di razzizzazione rivolte ai gruppi migranti in generale, oltre alla specificità religiosa, è il trasferimento dell'opposizione fra "noi" e islam sul piano globale. Sebbene le paure continuino a essere coltivate a livello locale, in linea con una logica huntingtoniana, l'islam diviene la minaccia globale per la sopravvivenza e continuità della "cultura europea" e occidentale più in generale.

In nuce, tramite un'analisi semiotica e processuale di alcuni "testi" presi dal discorso politico, giornalistico, e della rete italiano e non, il libro di Bachis sviscera le forti analogie e continuità di fondo esistenti fra il razzismo di stampo biologico e i processi di razzizzazione contemporanei. In chiave differente, ma analoga alla fantasia lacaniana secondo l'interpretazione del filosofo Slavoj Žižek, che sopravvive all'analisi, alla critica, e alla decostruzione conscia poiché generativa di attaccamenti inconsci verso l'oggetto originario del desiderio, così – Bachis sembra dirci – il razzismo sopravvive l'opera decostruttiva compiuta dalla ricerca scientifica, prima, e dall'emergere di un discorso pubblico antirazzista, poi. Seppur mutato nelle sue formulazioni, il razzismo persiste, seppur sotto nuove declinazioni, alimentandosi di quell'inclinazione storica delle società occidentali a etichettare, reificare, classificare, e subordinare l'"altro" che trova le sue radici nelle forme di dominio (politico e scientifico) inaugurate dal colonialismo europeo, come evidenziato anche da Bachis in alcuni passi del libro.

Il testo è sicuramente ricco per quanto riguarda la diversità dei discorsi presi in analisi e degli approcci interpretativi adottati, spesso mutuati anche dall'analisi dei media, dagli studi postcoloniali e dalla sociologia. Esso rappresenta anche un importante documento per la conservazione di una memoria storica del razzismo in Italia. Ciò diventa tuttavia un limite nel momento in cui la diversità e frammentarietà dei casi considerati non lascia spazio a un'analisi organica dei fenomeni. Si nota anche la predilezione per l'analisi del discorso politico e mediatico a scapito di una considerazione delle forme di razzismo popolare e istituzionale, alle quali si sarebbe potuto forse dare maggiore spazio esplorando la letteratura sul tema e/o tramite l'analisi di commenti ad articoli e video online come quelli analizzati. Al di là di queste note, il libro rimane una lettura importante e consigliata, colma di spunti di rilievo, che mette bene in luce le dinamiche di razzizzazione che

continuano a sottendere le pratiche discorsive tanto di settori della destra come della sinistra italiana ed europea, nonché la loro traslazione in chiave islamofobica. In tale ottica il libro fornisce un contributo di sicuro rilievo alla letteratura scientifica sul razzismo contemporaneo, soprattutto in ambito italiano, dove il tema dell'islamofobia, in particolare, è ancora in gran parte da esplorare.

Fabio VICINI |
Università di Verona
fabio.vicini@univr.it

RECENSIONI

Caterina Di PASQUALE | *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Bologna, Il Mulino, 2018, pp. 257.

Chiunque si sia imbattuto, nel proprio percorso di ricerca, con il tema della memoria condividerà l'impressione di essersi addentrato all'interno di un campo di studi di grande complessità, ricchissimo di casi di studio, di prospettive analitiche, di approcci metodologici spesso profondamente differenti. In tale vastità di riferimenti il rischio, non remoto, è quello di perdere rapidamente l'orientamento. Il libro di Caterina Di Pasquale offre ora una bussola tematico-bibliografica che accompagna il lettore all'interno di una letteratura densa, che sta vivendo una stagione, ormai piuttosto lunga, di intensificazione degli studi e delle ricerche, soprattutto in ambito anglofono. Da questo punto di vista, la valida rassegna offerta dall'autrice contribuisce a riempire un vuoto e fa immaginare, e auspicare, la diffusione di questo lavoro anche oltre i confini nazionali. Caratterizzato da una struttura chiara, omogenea e organizzata e da una scrittura agile, sintetica ma ricca di informazioni e riferimenti, il volume può costituire uno strumento di notevole efficacia anche sul piano didattico.

Il libro, fondato su un'accurata discussione della letteratura, si presenta non solo come una ricostruzione genealogica dello studio sulla memoria, ma soprattutto come una sintesi critica in chiave antropologica, con l'ambizione di evidenziare come una prospettiva solidamente antropologica possa contribuire al dibattito scientifico sul rapporto fra memoria e cultura e "riconoscere al ricordo l'identità che gli spetta, quella spuria: tanto particolare quanto universale, tanto culturale quanto naturale, tanto individuale quanto collettiva, tanto meccanica quanto creativa" (p. 17). Il volume è suddiviso in tre parti, ognuna dedicata ad uno specifico sguardo disciplinare attraverso il quale la memoria è stata osservata a partire dalla fine dell'Ottocento. Gli autori presentati vengono contestualizzati sul piano storico e disciplinare ed inquadrati in una lettura complessiva volta a ricostruire la relazione fra memoria, natura e cultura e a guidare il lettore in un percorso che gli permetta di comprendere come, nel corso di un secolo e mezzo, si sia passati da una



logica classificatoria e da una lettura fisiologica dei meccanismi del ricordo, ad una postura più attenta alle dinamiche processuali, relazionali e intersoggettive della memoria. La prima parte del libro è dedicata agli studi di carattere psicologico, la seconda a quelli storico-sociali e la terza, conclusiva, al più recente paradigma multidisciplinare. Le prime due sezioni sono ulteriormente suddivise in tre capitoli, che seguono l'evolvere cronologico delle teorie presentate, mentre la sezione conclusiva è costituita da un unico denso capitolo che assume un connotato maggiormente propositivo nel prefigurare le ragioni che rendono infine una teoria antropologica della memoria non solo possibile, ma auspicabile. Chiude il volume un ricchissimo apparato bibliografico, che non solo non ha carattere ancillare o di appendice, ma al contrario si presenta come un elemento costitutivo essenziale dell'opera, aumentandone il valore di sintesi.

Nella prima parte Di Pasquale si concentra sugli studi psicologici sulla memoria, offrendone una solida rassegna critica, il cui obiettivo dichiarato è quello di

scovare la cultura e la relazione che i soggetti ricordanti hanno con la cultura: una cultura rimossa o volontariamente dimenticata agli albori del discorso scientifico, il cui presupposto teorico era la naturalizzazione del processo mnemonico e la sua definizione universale e oggettiva" (p. 22).

L'obiettivo dell'Autrice è infatti quello di segnalare al lettore opere e autori che hanno gettato un ponte fra una visione naturalizzata del fenomeno del ricordo e una sua interpretazione più orientata alla dimensione sociale e culturale. A queste figure chiave – Halbwachs, Vygotskji, Bartlett, Tulvig – sono dedicate pagine di approfondimento che ne mettono in luce il ruolo seminale nel muovere verso una teoria antropologica della memoria e il posizionamento spesso e non casualmente marginale nel panorama disciplinare di appartenenza. Come bene segnala Di Pasquale, gli studi di carattere più strettamente psicologico hanno per lungo tempo promosso una lettura individuale del ricordo e una interpretazione organica, fisiologica – *naturale* – del ricordare. Solo a partire dagli anni Venti del Novecento, infatti, al modello naturalista si inizia a contrapporre una lettura della memoria intesa come processo di elaborazione del passato ed esito delle interazioni fra individuo e comunità e fra società e cultura, anche se si dovranno attendere gli anni Sessanta e Settanta per osservare il diffondersi di studi di carattere comparativo sulle forme sociali del ricordo e sulle pratiche collettive ad esso connesse.

Nella seconda parte del volume l'Autrice si concentra sugli studi storico-sociali sulla memoria, indagando in profondità il rapporto fra oralità e scrittura, approfondendo il legame fra memorie, simboli e identità e infine sof-

fermandosi sul tema del trauma, delle memorie divise e del problematico rapporto fra giustizia e memoria. Il lavoro di approfondimento bibliografico consente all'Autrice di osservare come anche le scienze sociali – storia, storia orale, sociologia e la stessa antropologia – abbiano raramente, e spesso con difficoltà, focalizzato la propria attenzione sulla memoria prima dell'esplosione dei *memory studies* degli anni Novanta. Il percorso di letture, come nella sezione precedente, è complesso e non banale e, più che offrire una rassegna sistematica onnicomprensiva, suggerisce piuttosto una visione critica delle ambiguità che sono emerse nel dialogo interdisciplinare, delle differenze metodologiche, delle non coincidenze terminologiche. Ampio spazio è dedicato al dibattito, iniziato a partire dagli anni Ottanta, sulla memoria collettiva e sul suo ruolo funzionale nel forgiare lo stato-nazione attraverso un intreccio complesso di mito, rito e plot narrativi. Di Pasquale procede nella rassegna tematica concentrandosi in particolare su come autori differenti, ma solidamente ancorati alla prospettiva socio-antropologica, abbiano orientato l'attenzione, a partire dagli anni Novanta, sugli usi politici del passato come elemento di rivendicazione identitaria e di costruzione di comunità di memoria che fanno della pratica commemorativa un elemento di auto-definizione e di rafforzamento dell'appartenenza. L'Autrice, però, ci ricorda anche di come sia stato complesso e non lineare il percorso che ha infine portato ad una lettura problematizzante della memoria e delle sue dimensioni morale e ideologica nello spazio pubblico.

La terza parte costituisce il punto di arrivo del percorso storico e tematico ed è dedicata al paradigma interdisciplinare che si è sviluppato a partire dalla fine degli anni Duemila nell'ambito dei *memory studies*. Ricostruendo fedelmente la storia della fondazione della rivista omonima, l'Autrice ci ricorda come uno degli elementi all'origine di tale svolta sia il convergere fra la riflessione sulla dimensione performativa del ricordo collettivo (Paul Connerton), quella sulla dimensione narrativa (Elizabeth Tonkin) e quella sugli aspetti processuali culturalmente e socialmente costruiti del ricordare (David Middleton e Derek Edwards). Di Pasquale mette in chiara evidenza gli elementi problematici dell'ambizioso progetto editoriale e accademico cross-disciplinare dedicato alla memoria, che si traducono nella difficoltà di far dialogare prospettive e posizionamenti assai diversi, a detrimento soprattutto di impostazioni che differiscono da quella di matrice anglosassone che connatura intimamente il progetto stesso. In questo senso il capitolo conclusivo assume una valenza più esplicitamente "politica", poiché rivendica con forza l'utilità e il valore di una teoria culturale della memoria. Pur consapevole del rischio, ben segnalato nel celebre saggio di David Berliner sugli "abusi" della memoria in antropologia (2005), di una sovraestensione del

concetto di memoria, che lo renderebbe ambigualmente sovrapponibile a quelli di identità e cultura, l'Autrice ci esorta a considerare come si possa e si debba riflettere antropologicamente sulla memoria, a partire da una sua rappresentazione volutamente e consapevolmente *soft*, perché "mimetica, istrionica, multidimensionale, perché soggettiva e collettiva e ovviamente contestuale" (p. 227).

Roberta Clara ZANINI

Università di Torino

robertaclara.zanini@unito.it

RECENSIONI

Francisco MARTÍNEZ (ED) | *Politics of recuperation: Repair and recovery in post-crisis Portugal*, London and New York, Bloomsbury, 2020, pp. 256.

A austeridade despedaçou Portugal. Ao longo da última década foi necessário voltar a colar o país, peça por peça. Mas como e para quem? Editada por Francisco Martínez, esta antologia oferece-nos um retrato etnográfico das micro-práticas culturais mobilizadas para recuperar da austeridade, sublinhando o carácter político do quotidiano e a importância da dimensão material na resposta social às múltiplas crises que ocorreram em Portugal. Frequentemente excluído da política, o trabalho quotidiano com a materialidade é neste livro reconsiderado como fundamental na regeneração de relações afetivas e no esforço para afirmar possibilidades alternativas de transformação social, económica e epistemológica.

Organizada em nove capítulos, na introdução da obra Francisco Martínez operacionaliza a ideia de recuperação, conceito que permite reconhecer a dimensão política do quotidiano e o papel dos pequenos gestos no compor e recompor do mundo. A recuperação é uma micro-prática que pode reproduzir ou contestar estruturas, reforçar laços sociais e prefigurar subjetividades dominantes ou alternativas. Mais importante, esta ideia abre a possibilidade de reconsiderar os grupos mais vulneráveis da sociedade não como vítimas passivas da crise e da austeridade, mas como agentes criativos engajados em abrir espaço para a sua contestação e transformação. É sobre este tema que se debruçam os capítulos seguintes.

Em Pires transporta-nos ao Monte da Pedra, registando a forma quase poética como a crise potenciou gestos de empatia, solidariedade e lealdade que reconfiguraram o espírito de comunidade e as relações entre os habitantes. Pelos olhos de Margarida, Alberta e Josefina, a autora mostra como a recuperação nas zonas rurais, onde as crises são regra e não exceção, se materializou através de uma lógica de reciprocidade, patente tanto em simples trocas de serviços e pequenos empréstimos ou em relações de clientelismo.

André Novoa debruça-se sobre a Cooperativa Fruta Feia, projeto que prefigura um modo alternativo de distribuição e consumo e onde a recuperação se materializa na construção de uma rede de colaboração inter-espécies que



abarca produtores, consumidores e a própria fruta. Todavia, ao concentrar-se apenas na recuperação dos excessos do capitalismo, sem questionar a necessidade de reduzir os crescentes níveis de produção, consumo, ou movimento que o tornam possível, este projeto acaba por contribuir para otimizar mais do que contestar o status-quo.

Giacomo Pozzi explora a recuperação habitacional em Santa Filomena, onde a apropriação da terra e a edificação improvisada de habitações informais serviram para reduzir a vulnerabilidade e construir uma identidade partilhada. A bibliografia social destes edifícios oferece-nos um ponto de vista privilegiado sobre o potencial transgressivo do urbanismo improvisado, mostrando como a identidade coletiva e as relações sociais entre os habitantes do bairro se consolidaram em paralelo com a progressiva utilização de materiais cada vez mais resistentes na sua edificação, do cartão, à madeira, ao cimento.

Chiara Pussetti e Vitor Barros percorrem a trajetória do EBANOCollective, um projeto que pretende democratizar a cultura e promover o direito à cidade. Olhando para três exemplos, explicam como as práticas coletivo foram gradualmente apropriadas por políticas culturais cujos efeitos não só contribuem para a gentrificação da zona como aceleram todo o processo. Para além de exporem a dualidade da arte urbana, entre modo de resistência e prática de resiliência, revelam como Lisboa é um local particularmente fértil para compreender a crescente subordinação da cultura ao capital.

Marcos Farias Ferreira e Francisco Martínez exploram os esforços regenerativos para transformar uma antiga fábrica de tecidos num espaço cultural e criativo, onde se encenam formas radicais de ser e de estar no mundo e no qual a recuperação de um espaço coincidiu com a recuperação da esperança e do político. Da dança ao teatro, do cinema à pintura, a Fábrica de Alternativas serviu de palco a um processo quase terapêutico de convívio, intercâmbio e regeneração coletiva. Forjada por uma sequência de gestos improvisados, a forte componente material da fábrica foi determinante para que em meses fosse possível transformar uma peça do capitalismo num espaço de resistência.

O impacto social do urbanismo neoliberal é o tema abordado por Luís Mendes e André Carmo, que rastreiam a genealogia do modelo neoliberal de planeamento urbano em Portugal e o seu efeito como multiplicador de desigualdade e insegurança sistémica. Em seguida, analisam os esforços recuperativos da Habita, associação cujas práticas visam ampliar o acesso ao espaço público e o direito à habitação, promovendo o planeamento urbano assente numa lógica mais horizontal, participativa e inclusiva.

Inês Lourenço explora a relação entre as dimensões simbólicas e materiais da recuperação, seguindo de perto todo o processo que levou à edificação de um novo templo Hindu em Santo António dos Cavaleiros. Fruto de um intenso processo de negociação e sujeito às contingências financeiras, o planeamento e construção do templo contribuiu para restabelecer relações e valores entre a diáspora, criando as condições materiais que necessárias para fortalecer o diálogo intergeracional e ampliar a sua inclusão e visibilidade na sociedade portuguesa.

Maria Manuela Restivo e Luciano Moreira analisam as tensões inerentes à recuperação da arte popular portuguesa, mostrando como os esforços para recuperar, regular, certificar e reclassificar a arte popular não se têm necessariamente manifestado na melhoria das condições sociais e materiais dos artesãos. Apesar do seu potencial transformativo, a recuperação das práticas artesanais portuguesas foi orientada por uma lógica de mercado que visa permitir aos turistas aceder, comprar e encontrar pessoas, locais e objetos autênticos. Torna-se necessário questionar o que estamos a recuperar e com que propósito.

Livia Jiménez Sedano leva-nos até ao mundo dos aficionados pelo *quizomba*. A forte componente ritualística, o seu ritmo lento e proximidade física tornam esta dança numa prática potencialmente transgressiva que desafia a crescente imprevisibilidade, aceleração e enfraquecimento dos laços sociais do quotidiano urbano. A obsessão pelo *quizomba* é uma forma de tentar forjar relações, de contestar o isolamento, de experienciar um sentimento de pertença, de recuperar a o controlo sobre a sua vida e sobre o seu corpo. Contudo, para os aficionados dançar não é entendido como uma estratégia para resistir à crescente precaridade e insegurança económica, mas como um mecanismo para as tornar suportáveis.

Por fim, Tomás Sánchez Criado realça a importância que as micro-práticas de recuperação podem assumir no esforço coletivo para reimaginar não só as sociedades mais drasticamente afetadas pela crise como responder aos desafios do projeto político Europeu. É essa também a mensagem de Isabel David, para quem a recuperação merece ser explorada em escalas mais alargadas, indispensáveis para compreender o contexto da crise em Portugal, e a forma como esta perpetua um sentimento generalizado de insegurança ontológica.

Esta antologia oferece um dos mais sofisticados relatos antropológicos sobre a sociedade portuguesa no pós-crise. Para além da inovação teórico-conceptual forjada pelas ideias de recuperação e reparação, o livro dialoga com uma agenda epistemológica cada vez mais interessada em desenvolver metodologias pós-antropocêntricas, que exaltam a agencialidade das coisas e a

sua capacidade para reproduzir ou transformar estruturas, relações e subjetividades. Além disso, abre novas linhas de investigação nos debates sobre a resposta à crise no contexto português, reforçando a necessidade de ir além da esfera pública e mapear os esforços regenerativos materializados no seio da vida privada. Por estes motivos, trata-se de uma obra indispensável para antropólogos, sociólogos, geógrafos, e cientistas políticos que se interessem pelas recentes transformações da sociedade portuguesa e queiram perceber o complexo repertório cultural mobilizado neste contexto.

João TERRENAS

CEI/ISCTE-IUL / University of York

jdmts@iscte-iul.pt

RECENSIONI

Berardino PALUMBO | *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, Bologna, Marietti, 2020, pp. 176.

Professore ordinario di antropologia sociale e culturale a Messina, Berardino Palumbo è un importante antropologo italiano da tempo impegnato in ricerche di lungo periodo. La sua antropologia è densa, critica, gramsciana. Le sue etnografie si sono sempre fondate sulla straordinaria capacità di impostare dialoghi creativi in Campania e in Ghana, in America e in Sicilia.

A partire da una ricca esperienza di osservazione partecipante e di interpretazione antropologica, condotta in Sicilia orientale nei decenni che uniscono gli ultimi due secoli e testimoniata da numerosi saggi già “classici” e ponderose monografie più o meno recenti, Palumbo ci dona ora un nuovo libro sul rapporto tra mafia e religione: *Piegare i santi. Inchini rituali e pratiche mafiose*, apparso presso l’editore Marietti di Bologna. È un testo di 176 pagine che, con un’introduzione, sei capitoli, una conclusione e un’ampia bibliografia, studia la questione degli “inchini” che le statue di santi trasportate dai fedeli in processione fanno, talora modificando le stazioni, per fermarsi dinanzi alle residenze dei capimafia. Da questa etnografia ripensata, l’antropologia religiosa di taglio italiano esce decisamente rivoluzionata. È un punto di vista “superantropologico”, per così dire, che proviene da una regione nazionale posta più a sud del sud. Chiamiamolo *effetto Sicilia*.

Ferragosto è passato da tempo, ma sarà difficile per Messina dimenticare l’assenza in città della processione della Vara per la Festa della Madonna Assunta. L’estate 2020, a causa della diffusione del Coronavirus, la manifestazione religiosa è stata soppressa dall’Arcidiocesi e sostituita da altre cerimonie più o meno rituali. Con i colleghi che lavorano nell’ateneo locale, da tempo impegnati nello studio delle politiche cittadine, ci eravamo detti che forse la sospensione del rito avrebbe alimentato i conflitti urbani. Personalmente, avevo immaginato che tutto potesse avvenire come accaduto ad Agri-



gento, la prima domenica di luglio, allorché san Calogero, il “santo nero”, è stato trasportato dai bambini con una piccola *vara* che, forzando il divieto sanitario nella gioiosa sorpresa dei fedeli, ha circolato rapidamente nel borgo dei templi per qualche ora, prima di essere fermata dalla polizia.

Non è successo così sullo stretto. Forse non c’era bisogno di nuovi dissidi in città. D’altronde, in tutta l’Europa Cristiana, e in particolare al Sud, l’estate è da sempre la calda stagione delle processioni e dei conflitti religiosi. Le tensioni messinesi, pertanto, non sono solo dovute alla pandemia. Si tratta di inquietudini politiche che da sempre caratterizzano le pratiche religiose di tutto il Mezzogiorno italiano ed europeo. *Politiche dell’inquietudine* fu il felice titolo di una delle monografie antecedenti di Palumbo, pubblicata a Firenze undici anni fa.

In *Piegare i santi* Palumbo mostra, ancora una volta, la sua notevole capacità di scrittura e di comunicazione pubblica dell’antropologia nel proporre un’analisi molecolare dello Stato nazionale italiano, etnograficamente osservato in Sicilia a partire dalla pianificazione urbana di Messina e dagli intrecci mafiosi e religiosi che l’hanno influenzata. Il libro esamina, più in generale, proprio la relazione tra Stato, Chiesa, mezzi di comunicazione, mafia e religione mostrando come il rituale cattolico in Italia – forse più che altrove – non evochi una pacifica e creativa soluzione dei conflitti, ma al contrario possa diventare uno strumento per fare la guerra, se non per imporre, talora, una pace sottilmente inquietante. Nel suo rapporto con la religione, sembrerebbe che la mafia continui a esercitare il rituale con altri mezzi, per parafrasare il celebre aforisma di von Clausewitz.

Questo è un libro di uno studioso dalla grande dimestichezza antropologica, in grado di prendere le distanze critiche da letture normative che della mafia hanno dato altre discipline, per adottare fino in fondo lo sguardo dell’etnografia. Grazie all’antropologia palumbiana, comprendiamo in profondità le influenze determinate dalle mafie sulla religione, le cogliamo cioè al livello microfisico, a partire dall’esperienza agentiva e performativa di persone reali accanto alle quali l’etnografo sa collocarsi attingendo e diffondendo conoscenza. Ciò è possibile grazie alle raffinate doti scientifiche che l’autore sa perfettamente usare, “curvando” all’etnografia la sua consapevolezza. Ci troviamo così a leggere pagine che più di altre scritture mostrano con estrema chiarezza cosa può il corpo dell’etnografo, come, cioè, l’antropologia riesca a orientarsi allontanando e avvicinando la realtà socioculturale esplorata, per osservarne le rifrazioni, investigando i margini sovrapposti di campi differenti:

Quello dell'antropologo/etnografo, che sia decisamente estraneo, totalmente interno o parzialmente partecipe al mondo indagato, è sempre un posizionamento conoscitivo *in-between*, che attraversa e disloca lo sguardo, da sé stesso all'altro e attraverso lo specchio dell'altro nuovamente su sé stesso. Un tale posizionamento e la disposizione critico-genealogica che a esso inevitabilmente si accompagna mi pare potrebbero offrire degli spunti conoscitivi utili anche a rinnovare le letture dei rapporti tra religione, ritualità e mafie fornite dalla letteratura specialistica (pp. 10-11).

Straniata dallo sguardo dell'antropologia palumbiana la realtà stessa ci si disvela, mostrando che per capire qualcosa degli altri occorre osservare noi stessi. In fondo la complessità può essere popolarizzata, anche leggendo. *Piegare i santi* è un libro in grado di agire direttamente sul senso comune attuale, che tutto semplifica. Ma semplicità non è semplificazione. Esaminata a fondo da occhi attenti, la realtà sociale che ci sta intorno risulta molto più complessa. In Sicilia la difficile tematica dei rapporti tra mafia e religione, Stato e Chiesa, politici, sacerdoti, fedeli, studiosi, giornalisti, pellegrini e santi, è alla portata di tutti coloro che alla lettura di questo libro riscontrino quella "semplicità che è difficile a farsi" celebrata dal poeta tedesco Bertolt Brecht.

La scrittura di Berardino Palumbo non è addomesticabile. Essa attinge al reale, proprio perché sa criticare il sistema in cui siamo nati e cresciuti. È autorevole, potente, credibile, perché si fonda sia su una profonda intimità di conoscenza dovuta ai lunghi periodi di permanenza etnografica sul campo siciliano sia sulla capacità di mettere in discussione i riferimenti pratico-teorici. Anche quelli della propria tradizione scientifico-accademica. Quante volte abbiamo letto che le "oscillazioni" delle statue religiose portate in processione sono da interpretarsi come movimenti "tipici" o come tratti di un'"identità culturale"? Non è così. Proprio un eroe siciliano della nostra democrazia come Peppino Impastato ci ha insegnato che la cultura non è certo obbligatoria. E questa etnografia palumbiana mostra che sotto le *vare* c'è chi tira da un lato e chi dall'altro. È un rapporto di forza. Nasce da qui l'oscillazione. Essa non è affatto una questione di identità, casomai è l'esito di uno scontro politico.

Diversi mezzi di comunicazione di massa, dinanzi ai cosiddetti "inchini" dei santi al cospetto dei mafiosi, hanno reagito scandalisticamente. Eppure, se si vogliono cogliere all'opera le relazioni di potere che sottendono i fatti religiosi non si può dare luogo a forme di scandalismo: ingenuo o interessato che sia, lo scandalo attiene sempre a un'insicurezza, ispirata pubblicamente all'indignazione, ma incapace di produrre analisi profonde, le uniche utili a

elaborare l'antidoto giusto. Non si tratta certo di rifiutare o sospendere il proprio giudizio morale. Piuttosto l'antropologia in questo caso può offrirsi all'uso sociale rivelandosi come un sapere scientifico in grado di portare la critica a vantaggio della moltitudine. A patto però che si voglia capire, che si sia sinceri. Che si sia, cioè, in buona fede.

Giovanni PIZZA |
Università di Perugia
giovanni.pizza@unipg.it

RECENSIONI

Giovanni PIZZA | *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Roma, Carocci, 2020, pp. 182.

Mai come nel 2020 probabilmente si è stati costretti a riflettere sui nessi problematici tra corpo, ambiente, salute e loro gestione statale liberista. Sono temi sui quali l'antropologia, come altre discipline scientifiche, riflettono da tempo, nonostante la complessità delle loro intersezioni sembri irrisolvibile ed in continua mutazione. È proprio tale mutazione a interpellarci sui rapporti storici tra le forze in campo, sulla non fissità delle categorie interpretative che spesso si – e ci – confondono con la “realtà”. L'elaborazione dei saperi è stata frequentemente irrigidita in artificiose o convenzionali separazioni che mal ci fanno rispondere a quell'esigenza conoscitiva del rapporto, storico, materiale e spirituale, tra uomo e cultura, tra corpo e natura. Il volume di Giovanni Pizza è un invito alla riflessione critica sui nessi teorici e concreti che si presentano anzitutto all'antropologia medica ed all'antropologia contemporanea in generale, il cui rinnovamento, concordiamo, non può eludere tra i suoi riferimenti la figura di Antonio Gramsci.

L'antropologia di Gramsci è appunto il titolo del volume pubblicato da un antropologo che rilegge Gramsci e lo legge come un antropologo, come un teorico critico che elabora “concetti vicini all'esperienza” (Clifford Geertz) di molteplici soggettività storiche. Pizza sottolinea da anni ormai la necessità di ri-leggere Gramsci, di attualizzarne la vocazione antropologica e l'insegnamento per e nel “laboratorio italiano” delle scienze umane e sociali, per lo stimolo che costantemente offre

la vastità della rete testuale intricata di nessi problematici, concreti e inattesi, che testimoniano della sua sensibile metodologia di analisi. Timore, trepidazione, ma anche fascino, gioia e altre emozioni ancora coinvolgono inevitabilmente chi si avvicini alla prosa gramsciana, dolcissima e complicata, lucidissima e implacabilmente riflessiva, grandiosa e terribile come il mondo nella sua interezza (pp. 17-18).



È proprio la passione conoscitiva dell'intellettuale e politico sardo a esortare le scienze sociali ad approfondire e applicare la sua metodologia d'analisi, volta non solo a capire gli interstizi del potere, la politicità dei corpi in cui sono impresse le tracce della storia, ma a indicare quanto la pratica conoscitiva sia principio – e auspicabilmente volontà – di trasformazione dell'esistente.

Nel primo capitolo Pizza evidenzia la potenza dell'intuizione anticipatrice di Gramsci sui temi della socio-antropologia del corpo (collegandoli ai concetti di *habitus* di Pierre Bourdieu e di microfisica del potere di Michel Foucault), e sull'articolazione di nessi problematici collegati, ma ancor prima alla propria esperienza di corpo sofferente che inevitabilmente suscitò nel giovane Gramsci una capacità di auto-scrutinio, un "conosci te stesso" imprescindibile per la pratica antropologica ed etnografica. Il secondo capitolo ripercorre la storiografia dell'antropologia medica, critica e militante, in Italia, con le figure dei maestri Tullio Tentori, Carlo Tullio-Altan e Tullio Sepilli e la loro rilettura di Marx e Gramsci. Secondo Pizza, il concetto gramsciano di cultura nutre l'adesione "metodologica e etica, scientifica e politica" (p. 49) di tali antropologi nell'analizzare i fatti sociali nella loro eterogeneità (come le nozioni di medicina popolare, o della fattura), ma sempre "all'interno di specifici rapporti sociali, di peculiari relazioni di potere e in determinati contesti storici" (p. 55).

In questa luce emerge la centralità del corpo (cap. 3), con connessioni tra egemonia, salute, istituzioni, crisi del welfare state. Anche in antropologia la parola egemonia è tra le più presenti (non senza fraintendimenti) tra i lemmi gramsciani, sia per via dei vari usi che Gramsci ne fa, sia per riconoscere il carattere processuale e dialettico di ogni rapporto di forze, le cui contraddizioni si manifestano sin nei nostri corpi. Ciò si ricollega alla "filosofia della prassi" che è per Gramsci un'antropologia, una co(no)scienza della propria visione del mondo finalizzata a esercitare una nuova egemonia "attraverso la capacità critica di denaturalizzare, a partire dal corpo, l'azione modellante dello Stato" (p. 73) sui cittadini. Eppure delle trasformazioni avvengono quotidianamente, lentamente, molecolarmente, sino a sfociare talvolta in cambiamenti improvvisi nella società, notava Gramsci. Un processo sottile che osservava su se stesso in carcere, ma anche nella diffusa incorporazione di norme ed effetti del potere, tradotte in disuguaglianze sociali. Se si è prestata poca attenzione alla critica gramsciana della corporeità, sostiene l'Autore, è tempo di recuperare per riflettere – ed agire – sulle storture del mercato capitalistico e sulla loro "influenza diretta sui processi di salute-malattia" (p. 96). Il rapporto dialettico tra corpo e Stato, l'interiorizzazione e il farsi corpo delle "abitudini di ordine", la creazione dunque di una seconda

natura (cap. 5), possono manifestarsi nella patologizzazione dell'età senile o nelle trasformazioni generate dalla diagnosi della malattia di Alzheimer di cui si descrive uno studio etnografico.

L'Autore riflette poi sulle possibili riverberazioni della teorizzazione di prima e seconda natura nell'era geologica dell'antropocene, discussa (cap. 6) relativamente alle forme locali di resistenza all'espansione neoliberista globale, accennando però anche alle conseguenze di una "coscienza contraddittoria" (p. 118) degli uomini.

Un altro aspetto giustamente evidenziato è dato dai "gramscismi impliciti e indiretti presenti nelle diverse prospettive di studio sociale e culturale" (p. 121), ahimè testimoniabile da tanti di noi negli anni della formazione universitaria o da un riduttivo citazionismo. Non mancano applicazioni anche originali, come l'*affective governance* di Nitzan Shoshan (pp. 124-125) ispirata dal richiamo gramsciano del necessario contatto sentimentale e ideologico tra Stato e moltitudini. In effetti oggi Gramsci è letto in oltre quaranta lingue, dando vita a un laboratorio internazionale di idee, interpretazioni e applicazioni del suo insegnamento da non sminuire, nonostante i percorsi divergenti dalla sua fonte.

L'ultimo capitolo è dedicato all'uso di Gramsci dei termini zingaro, zingaresco, re degli zingari, vita zingaresca, zingari della politica o accampamenti zingareschi, generalmente riferiti alla frammentazione della classe operaia e all'idea di nomadismo politico ovvero di avventurierismo di intere masse popolari o di borghesi rurali, che non riescono ad organizzarsi politicamente, a diventare organici a dei gruppi. L'utilizzo di tali espressioni invita però a esplorare il contesto storico, poiché ricorda Pizza, nel 1920 la stessa metafora fu utilizzata da Mussolini come figura retorica pregiudizialmente positiva (p. 143) a indicare il carattere nomade, di movimento e non di partito, del fascismo nascente. La ricostruzione passa velocemente e con alcune imprecisioni sulla presunta relazione sentimentale di Mussolini con Leda Rafanelli, "zingara-anarchica" e importante figura dell'anarchismo italiano, che lo istruiva su alcuni temi come l'islam e la spiritualità orientale durante i loro incontri a Milano, interrotti dalla svolta interventista del duce. Perciò Pizza rilegge l'utilizzo gramsciano del vocabolario zingaresco come un'allusione all'avversario fascista, ma anche in riferimento al movimento sociale e culturale francese della bohème, tendenza letteraria e artistica e stile di vita teoricamente prossimo al "popolo" (o invece all'aristocrazia per Bourdieu). Si tratta di un esempio tra le "costellazioni" gramsciane di concetti correlati, che si articolano intorno a dei problemi chiave, come appunto l'egemonia della classe borghese ed i suoi effetti visibili in "molteplici naturalizzazioni irriflesse della condizione di povertà e di un occultamento delle sue cause

storico-sociali” (p. 138). Gramsci criticava l’idealizzazione romantica dei *bohémians* e di chi non riuscisse ad elaborare e organizzare dei “modelli umani alternativi a quelli dominanti” (p. 151), a contrastare insomma il rischio di disgregazione delle masse “subalterne”, frequente soggetto di indagine etnografica.

L’antropologia di Gramsci è dunque un testo agile e utile anche a chi non esercita l’antropologia. Il tentativo di sistematizzazione e raccordo di pubblicazioni precedenti di Pizza in questo volume forse indica come l’invito a rileggere gli scritti originali sia rimasto inascoltato da tanti, e si auspica che siano sempre più giovani generazioni a vivificare l’antropologia gramsciana del futuro.

Alessandra MARCHI

Università di Cagliari

alessandra.marchi2012@gmail.com

RECENSIONI

Giuseppe PROFETA | *L'acqua e il vaso nella vascolarità universale*, Ortona, Menabò, 2020, pp. 116.

Dedicato “ai maestri insigni Paolo Toschi, Giovanni Bronzini, Alberto Cirese”, preceduto da una bella Prefazione di Pietro Clemente, si apre questo ultimo libro di Giuseppe Profeta. *L'acqua e il vaso*, porta decisamente a compimento interpretativo lo studio che diede vita a un importante contributo apparso sulla rivista antropologica *Lares* nel 1973, con il titolo “La logica del recipiente: ricerca su funzionalismo e antropomorfismo vascolari”. Uno scritto dove peraltro la metafora corporea, fondante nella lettura antropologica comparata dei vasi, era già perfettamente individuata, tanto da dare luogo a un libro apparso l'anno successivo in Abruzzo.

L'Abruzzo è la terra dalla quale Profeta scrive sempre dosando perfettamente le sue interpretazioni simboliche con la sensibilità per lo studio dei materialismi culturali. Quando eccedeva con la prima opzione era talora anche rispettosamente criticato. Si vedano ad esempio le discussioni nelle varie opere di Profeta fra l'autore e lo storico delle religioni italiano Alfonso M. di Nola. Nel rapporto con di Nola, studioso che a sua volta tanto amava i santi d'Abruzzo e san Domenico di Cocullo in particolare, Profeta era intervenuto prima con brevi scritti e poi con ponderosi volumi nei quali, come ricordavo anni fa, instaurò un dialogo fermo e fecondo con l'etnografo e storico delle pratiche religiose popolari abruzzesi. Esso si fondava su un profondo rispetto reciproco, ancorché sulla non condivisione delle rispettive posizioni interpretative. Uomini d'altri tempi, si direbbe.

Nondimeno la profondità dell'analisi e l'accortezza del metodo, mosse entrambe da una conoscenza enciclopedica, si percepiscono notevolmente anche adesso, leggendo queste nuove pagine.

Il libro è organizzato in nove parti, che, stante una certa agilità del volume (116 pp.), corrispondono essenzialmente ad altrettanti densi capitoli, secondo il seguente indice: 1. Parte prima: L'acqua entra nel vaso che la accoglie e le dà forma, evitando la dispersione. Parte seconda: Il vaso riceve l'ac-



qua e la salva poi, insieme, creano il sistema idro-vascolare che anima il globo terraqueo. Parte terza: Riflessioni e divagazioni su aspetti particolari della vascolarità. Parte quarta: Vari tipi di vascolarità: biologica, sonora, ecc. Parte quinta: Estetica e iconismo del vaso. Parte sesta: Meccanica ed estetica, ovvero utile e bello. Parte settima: Influsso della vascolarità sulle strutture del globo. Parte ottava: Filosofia vascolare. Parte nona: Riflessioni finali. Infine, a tali tematiche si aggiunge, dopo la Bibliografia essenziale, in un'Appendice che fa da postfazione, un'utile riflessione di Elisabetta Gulli Grigioni sul collezionismo oggettuale culturale, inquadrata nella cornice antropologica proposta da Profeta (i vasi a forma di cuore), dal titolo "Il vaso cardiologico nell'ambito della logica del recipiente".

Come si vede dagli argomenti affrontati, questo lavoro, pur concentrato in poco più di cento pagine, non salta mai sul terreno della semplificazione. Tutt'altro. Esso denota, piuttosto una consapevole capacità di approfondimento sintetico, motivata dall'esigenza di sottolineare la pertinenza logica della proposta teorico-pratica: la cognizione del ciclo fisico dell'acqua tende a esaltare l'indole materiale di nozioni astratte come, ad esempio, quella dell'animismo, idea antica, ma che, nel ragionamento e nel suggestivo lessico di Profeta, trova una nuova vita concettuale e pratica, connessa alla produzione, alla soggettivazione e all'animazione di utensili ordinari: l'animismo diviene la "capacità di agire" di oggetti quotidiani.

Con Profeta è ignorato del tutto, volutamente e credo giustamente, il metodo adottato da quanti puntano a sviluppare un'esposizione che si arricchisce di riferimenti anche pertinenti, ma in fin dei conti dispersivi. Piuttosto egli predilige indulgere sulle intime logiche della ricerca stessa. Sui vasi e sull'acqua, sul recipiente e il suo contenuto. E anche sulle loro risonanze filosofiche. Ma la *filosofia vascolare* proposta non è una scienza umana accademica o manualistica. Piuttosto è la saggezza popolare, l'originario amore per un sapere fondato su un "pensare realistico e accorto" (p. 89).

In effetti troviamo in queste pagine l'ideale conclusione di uno studio di lungo periodo. Per questo esse sono di grande competenza: è una compiuta antropologia comparata dell'acqua e della vascolarità. Se al tempo delle antropo-logiche del recipiente, allora affrontate già in un'ottica comparativa, la lettura era rivolta al contenente e alle sue forme, ora invece si osserva prevalentemente il contenuto: l'acqua. In questo passaggio necessariamente Profeta tempera l'analisi strutturale, lo studio dell'arte e della cultura espressiva, della comunicazione poetica metaforica, con una maggiore sensibilità materialistico-culturale, anche se evidenzia pur sempre in maniera privilegiata il sistema di relazioni che in chiave sociale i tropi stabiliscono nei

discorsi e nelle pratiche umane universali. Tutto avviene come se le affermazioni di Profeta trovassero fondamento negli *elemetargedanken* di un Adolf Bastian, cioè nella piena consapevolezza (quasi presocratica, ma in grado di prefigurare le strutture elementari della mente di un Claude Lévi-Strauss), che l'acqua costituisca un elemento naturale fondativo e indispensabile per la vita umana e per il pianeta intero. Una risonanza, quest'ultima, che rende il libro di Profeta ancora più attuale al tempo in cui si dibatte dell'ambiente in termini di "antropocene o no?".

È interessante notare come l'arte si offra bene alla comprensione antropologica su questi argomenti. Come, ad esempio, quando si riflette sulle figurazioni cubiste di Picasso e della sua creatività pittorica per scoprire che lì si cela l'intuito di quella che è più di un'analogia tra vaso e corporeità, umana e animale. D'altronde, questa potenza simbolica dell'acqua, che nel nesso con il corpo umano riesce a metaforizzare anche l'amore, era già tutta compresa in un canto armeno tradotto nell'anno 1961 da un giovane Alfonso M. di Nola: "Vorrei liquefarmi, / in acqua mutarmi, / confondermi ai fiumi dall'ondata abbondante, / risalire alla sorgente dei fiumi. / E la mia bella verrebbe a riempire la brocca, / nella brocca fluirei gorgogliando. / Ella sosterebbe la brocca sulla spalla: / io le sgocciolerei per i seni" (*Canti erotici dei primitivi*, Parma, 1961, p. 74).

Il libro fa un salto di ulteriore qualità allorché Profeta amplia la sua analisi ed emerge che il contenuto liquido, l'acqua, allo studio delle relazioni con il suo contenente, il vaso, su un piano globale spinge l'autore a osservare la fabbricazione sul pianeta terraqueo del sistema idro-vascolare. Questo si rivela in grado di agire sulla vita umana e sul mondo naturale indipendentemente dalle variabili storiche e culturali. Profeta studia, cioè, con efficacia comparativa, la circolazione delle acque, l'affinità simbolica che si va a instaurare tra vaso, corpo e mondo in un intreccio non solo metaforico, ma anche fisico. Egli estende così le sue ricerche alla vascolarità meccanica, aspetto appena accennato in quei lavori precedenti, che avevano privilegiato la forma estetica dei vasi e sottovalutato le tecniche della loro produzione. Vi è ora una maggiore attenzione, quasi marxiana, alla produzione materiale dei vasi.

A mio modesto avviso questa ampia ricerca comparata sui contenuti liquidi dei recipienti vascolari nel mondo, o sui sistemi che garantiscono la circolazione della preziosissima acqua, avrebbe potuto estendersi anche alla dimensione intimamente politica di questo elemento, fino a toccare eventi importanti come i referendum popolari italiani sul paradosso della privatizzazione dell'acqua, che ne decretarono la natura di bene comune indispensabile.

Secondo Profeta:

L'acqua liquida penetra e inonda il vaso solido, che la riceve e contiene, mentre insieme creano il grande sistema idro-vascolare che, favorito dalla gravità universale, dall'eterno ritorno dei liquidi, dal ritmo dinamico polifunzionale "Empire gli spazi vuoti e vuotare gli spazi pieni", anima la vita del globo terraqueo parallelamente e in comunione con l'eterno ritorno degli astri e delle stagioni (p. 19).

Qui categorie avversate talora dai marxismi nostrani – come quella dell'*eterno ritorno* – vanno a braccetto con l'esigenza, più volte indicata, di passare da uno studio privilegiato della sovra-struttura estetico-iconica a un'analisi della struttura meccanica, ed economica, aggiungo. Un monito da parte di un grande maestro a coniugare passione e ragione, che forse le antropologie contemporanee internazionali farebbero bene ad ascoltare maggiormente.

Giovanni PIZZA

Università di Perugia
giovanni.pizza@unipg.it

RECENSIONI

Ivan SEVERI | *Quick and dirty. Antropologia pubblica, applicata e professionale*, Roma, Carocci, 2020, pp. 182.

Quick and Dirty di Ivan Severi offre una mappa con cui orientarsi nel dibattito storico, teorico e metodologico che riguarda l'antropologia pratica nelle sue declinazioni di antropologia pubblica e applicata. Con un linguaggio accessibile e una rigorosa analisi della letteratura pertinente, il libro analizza in quattro capitoli tematici il dibattito che ha visto definirsi dell'antropologia pratica in America e in Europa, concentrandosi nello specifico sull'Italia, costruendo cronologicamente un discorso che delinea le principali differenze fra l'antropologia applicata *problem-oriented*, e quella pura, interna all'università e votata allo sviluppo teorico e l'allargamento dell'orizzonte conoscitivo della disciplina.

Il libro si apre con una prefazione di Antonio Colajanni che fa una critica del volume e delle posizioni teoriche dell'Autore, e situa il lavoro di Severi nella difficile situazione che l'antropologia attraversa nei paesi occidentali dove si è formata, data dalla necessità di rispondere a problemi sempre più complessi inerenti a processi di globalizzazione, dalla concorrenza di altre discipline sociali e, soprattutto in Italia, dal mancato ricambio generazionale dei docenti, connesso alla riduzione dei finanziamenti alle università "che ha consentito l'assorbimento nel mondo accademico di uno scarsissimo numero di ricercatori forniti di dottorati specifici o lauree magistrali" (p. 7). Sembra infatti ormai chiaro che il moltiplicarsi di specializzazioni e corsi di laurea in seno alla disciplina antropologica ha prodotto un conseguente aumento di antropologi molto specializzati, che per numero e competenze difficilmente possono essere tutti impiegati dagli atenei come docenti e ricercatori universitari. Questo ha spinto antropologhe e antropologi qualificati a cercare fuori dagli atenei spazi di applicazione delle proprie competenze, affrontando molteplici difficoltà causate dalla mancanza di un dialogo fra gli atenei e imprese private, istituzioni pubbliche, e organizzazioni non governative.



Nel primo capitolo, l'exkursus storico guida il lettore nella genesi dell'antropologia pratica e della *Applied Anthropology*, sua sotto disciplina, attraverso i nodi problematici che si sono venuti a creare negli ultimi vent'anni, soprattutto in America del nord, dopo l'avvento della *Public Anthropology* promossa da Borofsky che segna una cesura con la prima, nel suo essere "praticamente" connotata verso i problemi sociali reali. Il capitolo mostra come sia difficile rintracciare posizioni chiare e definitive in seno a questi due ambiti, e delinea le differenze tra il ruolo degli antropologi e delle antropoghe come intellettuale pubblico in America del nord e in Europa. Inoltre, in questo capitolo, attraverso una disamina della celebre controversia che ha visto protagonista l'antropologo Napoleon A. Chagnon, introduce i tre temi principali di cui si occuperanno i capitoli successivi: una riflessione sulla metodologia nel secondo capitolo, sulla questione etica nel terzo, e sul rapporto tra ricercatore e il proprio campo nel quarto.

Significativa è, a mio parere, l'analisi dei metodi che nell'antropologia applicata "superano la generica formulazione di osservazione partecipante e che si allontanano dallo stereotipo della ricerca solitaria" (p. 77), come la Ricerca Azione, che si attua attraverso una ricerca partecipata che implica l'intervento di ricercatori e ricercatrici all'interno di una comunità o gruppo sociale i cui membri vogliono mettere in atto un cambiamento, o la Cultural Action, o ancora la Participatory Rural Appraisal (pp. 107-120). In questa parte del libro è importante l'uso degli esempi e casi studio, uno su tutti quello di Spillius, nell'isola polinesiana di Tikopia, che spiega come alle particolarità del campo si debba rispondere con approcci metodologici ad hoc, e come le linee guida dei manuali di metodologia della ricerca etnografica siano spesso limitate, limitanti, e debbano essere adattate caso per caso. I casi trattati sono una delle parti più interessanti del libro e costituiscono una base solida per il discorso intessuto da Severi sulla necessità di pensare l'antropologia come applicata, e rivendicarne uno spazio riconosciuto distinto, ma non in conflitto con quella dell'antropologia pura.

Come spiega l'Autore nella parte centrale del libro, negli ultimi tempi la distinzione tra questi due ambiti di ricerca si è ulteriormente complicata rendendo difficile riconoscere il confine che li divide, reso ancora più labile dalla crescente scarsità di finanziamenti pubblici che ha portato le università a rivolgersi direttamente ai privati, prendendo di conseguenza in appalto ricerche che possono comportare problematiche etiche. È in questa parte del libro che l'Autore sviluppa l'argomento più interessante e fa una storia della disciplina disseminandola di casi "in cui l'antropologia ha operato al servizio di qualcuno" (p. 130). Partendo dall'antropologia durante il colonialismo,

fino a casi recenti e molto dibattuti come il progetto *Human Terrain System* dell'esercito degli Stati Uniti d'America (pp. 155-161), l'autore analizza le forme di "engaged anthropology" per dimostrare la portata innovativa dell'antropologia che sceglie di interfacciarsi, e cita esempi illuminanti come quello di Wacquant a Chicago e Favret-Saada nella Mayenne, che conducono a riflessioni in merito al ruolo di antropologi e antropologhe sul campo, al metodo, l'etica e l'epistemologia della disciplina nel suo senso più ampio.

In questa parte, l'attivismo di chi conduce questo tipo di ricerca in relazione al ruolo pubblico della disciplina e il rapporto tra ricerca e militanza avrebbe meritato un ulteriore approfondimento – la citazione di Graeber è in qualche modo dovuta, ma molti altri e altre hanno avuto un ruolo importante in questo ambito, che ha contribuito ad allargare lo spazio in cui l'antropologia pura e quella applicata coesistono. Inoltre, l'Autore afferma che "nell'antropologia pura gli interlocutori spesso forniscono informazioni sensibili senza ottenere in cambio nulla di evidente" (p. 151); tuttavia, è importante ricordare come l'antropologia visuale (che non viene menzionata nelle sue molteplici applicazioni pratiche) ha aiutato a diminuire il divario con la "restituzione" a chi partecipa alla ricerca, ad esempio attraverso la costituzione di archivi visuali pubblici, risolvendo così alcuni problemi di diffusione e comunicazione del sapere antropologico.

Il quarto capitolo si distingue dagli altri in quanto traccia una storia recente dell'antropologia applicata in Italia e riprende il punto di vista dell'Autore, accennato nella breve introduzione, spiegando il suo coinvolgimento pratico come presidente dell'Associazione Nazionale Professionale Italiana di Antropologia (ANPIA), un gruppo di ricercatori che cerca di aprire una via all'antropologia come professione fuori dalle università. Attraverso il dibattito tra antropologi teorici e pratici in Italia, quest'ultimo capitolo descrive una storia recente della disciplina nel contesto nazionale che aiuta a comprendere l'urgenza non solo di forme pratiche di inserimento lavorativo dei giovani laureati in antropologia, ma anche di un ripensamento dell'apparato teorico della disciplina. Alla luce di questa descrizione approfondita e ragionata non si può che concordare con la breve conclusione: è un monito che ribadisce che la strada per un'antropologia di uso pubblico "è appena cominciata e c'è ancora molto da fare" (p. 281).

Come riconosciuto dallo stesso autore, gli ambiti delle applicazioni in antropologia sono sterminati e "non è stato possibile citarne la totalità, si veda ad esempio l'assenza della ricca letteratura in merito alla *Business Anthropology* settore in rapidissima espansione" (p. 29) che sta assorbendo un numero crescente di antropologi (si veda il report *Global Business Anthropology*

Summit 2018 redatto da Allen Batteau). Un'analisi ragionata su questo aspetto avrebbe indubbiamente arricchito il lavoro di Severi; ma nonostante questa omissione, *Quick and Dirty* apporta un contributo significativo nella letteratura delle scienze sociali in Italia, e fornisce un importante quadro d'insieme e spunti di riflessione per antropologi di lungo corso e per chi si è appena avvicinato alla disciplina da studente.

Matteo SALTALIPPI
Independent scholar
mtslt@gmail.com