

ANUAC

JOURNAL OF THE ITALIAN SOCIETY OF CULTURAL ANTHROPOLOGY

EDITORIAL

F. M. ZERILLI, *Editoriale*

IN MEMORIAM

S. PONTRANDOLFO, *In memoria di Patrick Williams (1947-2021)*

P. ALVES DE MATOS, A. DEIANA (EDS), *David Graeber: Antropologia, anarchia, attivismo*; D. DALAKOGLU, *David Graeber (1961-2020): An anarchist and anthropological farewell to a “sudden thinker”*; S. BONI, *Graeber sull’anarchia*; P. ALVES DE MATOS, *Building new horizons of value, care and freedom*; A. DEIANA, *David Graeber: l’antropologia impossibile e l’anarchia possibile*; N. DUBROVSKY, *It has been almost a year.*

THEMATIC SECTION: RIPENSARE L’AGENCY: TRAUMA CULTURALE E VIOLENZA POLITICA

R. BENEDEUCE, S. TALIANI (EDS)

R. BENEDEUCE, S. TALIANI, *Il corpo intimo dell’agency*; L. D’ORSI, *Soffrire per non dimenticare: Agency, nostalgia e lutto nella sinistra in Turchia*; C. MAGLIACANE, *Struggling lives and symbolic boundaries: Violence, young people and trauma in post-conflict Belfast*; N. MANGHI, *L’autolesionismo nel CPR Brunelleschi di Torino: Campo, agency, soggettivazione*; S. RAWASH, *Not even a word: Politics of speech and silence in Palestinian memories.*

ARTICLES

A. BRIVIO, *Assoggettamento da juju? Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria.*

ESSAYS

A. SMART, J. SMART, *Posthumanist perspectives on transhumanist marketing: More than human genes, more than market promotion*

INTERVIEWS

T. SEPELLI, R. D. C. G. SOUZA LIMA, *Rischio epidemiologico e politiche della salute: Un’intervista a Tullio Seppilli*; R. D. C. G. SOUZA LIMA, *Quando prevalece a alteridade: Pérolas de Tullio Seppilli à pesquisa qualitativa brasileira*; C. PAPA, *La salute come bene comune*; A. MARTÍNEZ-HERNÁEZ, *La conciencia y la vida: Un homenaje a Tullio Seppilli*; M. MINELLI, *Rischio, vulnerabilità, partecipazione.*

REVIEW ARTICLES

M. MINELLI, *Antropologia e mutazioni globali del tardo capitalismo: Note al margine di Teoria dal sud del mondo di Jean e John L. Comaroff.*

BOOK REVIEWS

E. TOGNETTI, Constantin Bărbulescu, *Physicians, peasants and modern medicine: Imagining rurality in Romania, 1860-1910*; F. D’ALOISIO, Carlo Capello, *Ai margini del lavoro: Un’antropologia della disoccupazione a Torino*; V. LO RE, Carlo Capello, Giovanni Semi, a cura di, *Torino: Un profilo etnografico*; D. DI ROSA, Fabiana Dimpfleier, *Il giro lungo di Lamberto Loria: Le origini papuane dell’etnografia italiana*; A. SIMONETTI, Douglas R. Holmes, *Integralismi europei: Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo*; S. PEIROLO, Francisco Martínez et al., eds, *Peripheral methodologies: Unlearning, not-knowing and ethnographic limits*; F. LAI, Antonello Ricci, a cura di, *L’eredità rivisitata: Storie di un’antropologia in stile italiano*; S. BONFANTI, Simona Taliani, *Il tempo della disobbedienza: Per un’antropologia della parentela nella migrazione*; D. SALVUCCI, Jean-Louis Tornatore, ed, *Le patrimoine comme expérience: Implications anthropologiques*; R. ZECCA CASTEL, Silvia Vignato, *Le figlie delle catastrofi: Un’etnografia della crescita nella ricostruzione di Aceh.*

This work is licensed under the Creative Commons

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021.

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

Andrea Pedri, Università di Siena, Italia

Elisa Serra, Università di Cagliari, Italia

Site Administrators

Sandra Astrella, Università di Cagliari, Direzione servizi bibliotecari

Maria Franca Lorenzoni, Università di Cagliari - Sistema Bibliotecario di Ateneo

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. 10, N° 1, GIUGNO 2021

Editorial

Editoriale

Filippo M. Zerilli 3

In memoriam

In memoria di Patrick Williams (1947-2021)

Stefania Pontrandolfo 9

David Graeber: Antropologia, anarchia, attivismo

Patrícia Alves de Matos, Alessandro Deiana (eds) 15

David Graeber (1961-2020): An anarchist and anthropological farewell to a
“sudden thinker”

Dimitris Dalakoglou 17

Graeber sull’anarchia

Stefano Boni 23

Building new horizons of value, care and freedom

Patrícia Alves de Matos 31

David Graeber: l’antropologia impossibile e l’anarchia possibile

Alessandro Deiana 37

It has been almost a year

Nika Dubrovsky 45

Thematic section: Rethinking agency: Cultural trauma and political violence

Il corpo intimo dell’agency

Roberto Beneduce, Simona Taliani 49

Soffrire per non dimenticare: Agency, nostalgia e lutto nella sinistra in Turchia

Lorenzo D’orsi 67



Struggling lives and symbolic boundaries: Violence, young people and trauma in post-conflict Belfast	
Chiara Magliacane	93
L'autolesionismo nel CPR Brunelleschi di Torino: Campo, agency, soggettivazione	
Nicola Manghi	115
Not even a word: Politics of speech and silence in Palestinian memories	
Sara Rawash	139
Articles	
Assoggettamento da juju? Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria	
Alessandra Brivio	161
Essays	
Posthumanist perspectives on transhumanist marketing: More than human genes, more than market promotion	
Alan Smart, Josephine Smart.....	209
Interviews	
Rischio epidemiologico e politiche della salute: Un'intervista a Tullio Seppilli	
Tullio Seppilli, Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima	211
Quando prevalece a alteridade: Pérolas de Tullio Seppilli à pesquisa qualitativa brasileira	
Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima	225
La salute come bene comune	
Cristina Papa	231
La conciencia y la vida: Un homenaje a Tullio Seppilli	
Ángel Martínez-Hernández	237
Rischio, vulnerabilità, partecipazione	
Massimiliano Minelli	241
Review articles	
Antropologia e mutazioni globali del tardo capitalismo: Note al margine di Teoria dal sud del mondo di Jean e John L. Comaroff	
Massimiliano Minelli	247

Book reviews

Constantin Bărbulescu, <i>Physicians, peasants and modern medicine: Imagining rurality in Romania, 1860-1910</i> , traduzione di Angela Jianu, Budapest, Central European University Press, 2019, pp. 308	
Eugenia Tognotti	257
Carlo Capello, <i>Ai margini del lavoro: Un'antropologia della disoccupazione a Torino</i> , Verona, Ombre Corte, 2020, pp. 182	
Fulvia D'aloisio	259
Carlo Capello, <i>Giovanni Semi</i> , a cura di, Torino: <i>Un profilo etnografico</i> , Milano, Meltemi, 2018, pp. 268	
Vincenzo Luca Lo Re	263
Fabiana Dimpflmeier, <i>Il giro lungo di Lamberto Loria: Le origini papuane dell'etnografia italiana</i> , Roma, CISU, 2020, pp. 383	
Dario Di Rosa	267
Douglas R. Holmes, <i>Integralismi europei: Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo</i> , edizione italiana e traduzione a cura di Berardino Palumbo e Giovanni Pizza, Milano, Meltemi, 2020, pp. 382	
Alberto Simonetti	271
Francisco Martínez, Lili Di Puppò, Martin Demant Frederiksen, eds, <i>Peripheral methodologies: Unlearning, not-knowing and ethnographic limits</i> , Abingdon and New York, Routledge, 2021, pp. 199	
Silvia Peirolò	275
Antonello Ricci, a cura di, <i>L'eredità rivisitata: Storie di un'antropologia in stile italiano</i> , Roma, CISU, 2019, pp. 655	
Franco Lai	279
Simona Taliani, <i>Il tempo della disobbedienza: Per un'antropologia della parentela nella migrazione</i> , Verona, Ombre Corte, 2019, pp. 207	
Sara Bonfanti	283
Jean-Louis Tornatore, ed, <i>Le patrimoine comme expérience: Implications anthropologiques</i> , Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2019, pp. 298	
Daniela Salvucci	287
Silvia Vignato, <i>Le figlie delle catastrofi: Un'etnografia della crescita nella ricostruzione di Aceh</i> , Milano, Ledizioni, 2020, pp. 247	
Raúl Zecca Castel	291

Editoriale

Filippo M. ZERILLI

Università di Cagliari

Apriamo anche questo nuovo numero di *Anuac* con la sezione *in memoriam* per ricordare due colleghi recentemente scomparsi. Stefania Pontrandolfo racconta l'insegnamento, la vita, i principali contributi di ricerca e il proprio incontro con Patrick Williams, uno tra i più brillanti antropologi di gruppi rom/"zingari", la cui scomparsa crea un vuoto di cui non diciamo nulla, per rispetto. A Patrícia Alves de Matos e Alessandro Deiana della nostra redazione dobbiamo la cura di un forum in omaggio a David R. Graeber, morto prematuramente lo scorso settembre a soli 59 anni, a Venezia, probabilmente di Covid-19, come ha scritto su Twitter la moglie Nika Dubrovsky di cui pubblichiamo un contributo nel nostro ricordo collettivo, che vuole essere anche un primo tentativo di riflettere sul lavoro di ricerca e l'impegno pubblico di un autore il cui importante lascito è fonte di ispirazione ben oltre i confini dell'antropologia. Insieme al testo di Nika Dubrovsky, artista e attivista attualmente impegnata a portare avanti una serie di progetti collettivi pensati insieme a Graeber¹, riproponiamo l'ultimo saluto che Dimitris Dalakoglou ha condiviso nei giorni del lutto, un testo su Graeber e l'anarchia di Stefano Boni, autore che ha contribuito a diffondere il lavoro di Graeber in Italia², e poi ancora gli scritti di Patrícia Alves de Matos e Alessandro Deiana, che in modo diverso hanno incontrato Graeber nei rispettivi percorsi di studio e ricerca.

1. Pensiamo in particolare a Museum of Care (<https://museum.care/>) e Anthropology for Kids (<https://a4kids.org/>), entrambi riconducibili alla David Graeber Foundation, al cui sito web rinviamo per maggiori informazioni anche su altre iniziative in corso, oltre che per accedere ai principali libri, articoli, interventi pubblici, video, ecc. di Graeber (<https://david-graeber.org/>).

2. Cfr. Stefano Boni, David Rolfe Graeber (12 febbraio 1961 – 2 settembre 2020), *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3/2020: 515-519.

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

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 3-7.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4675



Una parte consistente del nuovo numero è riservata alla sezione tematica che pubblichiamo di seguito: *Ripensare l'agency: Trauma culturale e violenza politica / Rethinking agency: Cultural trauma and political violence*, a cura di Roberto Beneduce e Simona Taliani, composta da un saggio introduttivo e quattro articoli, due in italiano e due in inglese, frutto di lavori originariamente presentati nell'ambito del convegno perugino *Una teoria per capire, per agire, per impegnarsi*, dedicato a Tullio Seppilli a un anno dalla scomparsa. Si tratta di esiti di ricerche sul terreno svolte in contesti etnografici diversi, accomunati dall'agire di persone e luoghi che hanno a che vedere con eventi traumatici e forme diverse di violenza politica e istituzionale: dalle vittime del colpo di stato degli anni Ottanta in Turchia (Lorenzo D'Orsi), alle ex detenute, prigioniere politiche palestinesi nel sistema carcerario israeliano (Sara Rawash), dai giovani dei quartieri più poveri e degradati della periferia di Belfast (Chiara Magliacane), ai gesti autolesionistici di migranti e rifugiati trattenuti nel Centro temporaneo per il rimpatrio di corso Brunelleschi a Torino (Nicola Manghi), oggi tristemente noto alle cronache per il recente suicidio di Moussa Balde, il giovane guineano di 23 anni che proprio lì, il 23 maggio scorso, si è tolto la vita. Di queste e altre forme di violenza e reclusione ragionano Beneduce e Taliani nel saggio introduttivo che fa da cornice teorica alla sezione tematica, che nel complesso suggerisce di oltrepassare alcune concettualizzazioni convenzionali dell'*agency*, invitando a ripensare questa nozione rigenerandola a partire dall'esperienza intima e quotidiana di donne e uomini che sperimentano condizioni estreme di emarginazione, subalternità, sofferenza sociale.

Il numero prosegue con un articolo di ricerca di Alessandra Brivio e un saggio sul transumanesimo di Alan Smart e Josephine Smart. In *Assoggettamento da juju? Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria*, Brivio affronta la questione dell'assoggettamento e dello sfruttamento sessuale delle migranti nigeriane in Italia a partire da un esame della dimensione magico-religiosa e dell'influenza che essa esercita sul discorso pubblico. Muovendo da una esperienza diretta come antropologa consulente di un tribunale italiano, Brivio ricostruisce il quadro all'interno del quale un insieme di credenze e pratiche rituali note come *juju* si sono storicamente sviluppate e consolidate, e nel contempo esplora la correlazione tra dipendenza e debito nel quadro di un percorso analitico che consente di mostrare come nel contesto italiano il dispositivo *juju* contribuisca a riprodurre discriminazioni di genere, generando sofferenze e rappresentazioni razziste.

In *Posthumanist perspectives on transhumanist marketing*, Alan Smart e Josephine Smart si propongono di esaminare il transumanesimo (talvolta transumanesimo), movimento che preconizza e promuove l'incremento delle

abilità umane attraverso le nuove tecnologie e le scoperte scientifiche al fine di fronteggiare eventi indesiderabili come le malattie o l'invecchiamento. Rivendicando l'utilità di una prospettiva postumanista (nozione che ingloba il transumanesimo ma anche altri modi in cui gli umani possono essere trasformati da esseri non umani), gli autori si soffermano in particolare sulla capacità del transumanesimo di creare opportunità di mercato redditizie. Il saggio propone una tipologia delle motivazioni che inducono al consumo di beni e servizi transumanisti e una lettura critica del marketing transumanista, mettendone in luce i limiti attraverso l'esempio del marketing delle informazioni sanitarie in risposta alla pandemia da Covid-19.

Nella sezione che segue presentiamo una intervista inedita a Tullio Seppilli da cui emergono considerazioni e proposte di notevole interesse sul rapporto tra valutazione probabilistica del rischio e politiche della salute, tema intorno al quale abbiamo riunito una serie di commenti di colleghe e colleghi in vario modo legati al percorso del grande antropologo medico: Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima, la collega brasiliana che una decina di anni fa, durante i propri studi dottorali su rischio e salute ha sollecitato l'incontro con Seppilli, di cui offre una puntuale contestualizzazione; Cristina Papa, che coglie qui l'occasione per circoscrivere il concetto di salute come bene comune, collocandolo all'interno del percorso politico e di ricerca di Seppilli; Ángel Martínez-Hernández, che ragiona sul connubio di razionalismo critico e impegno etico-politico caratteristico dell'antropologia medica di Seppilli; infine Massimiliano Minelli, il cui commento mette in luce la complessità della relazione tra rischio probabilistico, politiche della salute e vulnerabilità sociale, aprendo uno spazio di riflessione fecondo anche per immaginare come Tullio Seppilli avrebbe saputo impostare un'analisi di antropologia medica critica rigorosa del modo in cui la pandemia del Covid-19, malgrado la sua dimensione globale assuma specifiche configurazioni in contesti e processi attraversati da relazioni di potere, rapporti di classe e disuguaglianze sociali che occorre comprendere per impostare politiche sanitarie adeguate e partire dalle "condizioni materiali di esistenza".

Nella sezione dedicata alle note critiche Massimiliano Minelli ci consegna anche un commento sulle trasformazioni contemporanee del capitalismo a partire da una lettura dei lavori di Jean e John Comaroff, e in particolare del loro *Teoria dal sud del mondo. Ovvero, come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa*, recentemente tradotto in italiano per Rosenberg & Sellier. Chiude il numero il consueto spazio dedicato alle recensioni di libri recenti in italiano, inglese e francese.

Dedichiamo questo numero di *Anuac* al nostro caro collega Alberto Sobrero, scomparso improvvisamente il 18 febbraio scorso a Roma, la città dove ha vissuto e insegnato per oltre quarant'anni. Alberto è stato uno dei soci fondatori dell'Associazione nazionale universitaria degli antropologi culturali (ANUAC), società scientifica poi confluita nella SIAC di cui pure era un socio attivo e partecipe. Un affettuoso ricordo di Alberto degli allievi Lorenzo D'Orsi e Federico Scarpelli, con una scelta degli scritti principali, è apparso sul sito della SIAC³, mentre sappiamo che altre iniziative editoriali a lui dedicate sono attualmente in preparazione. Qui vogliamo ricordarlo con un ritratto che Pietro Clemente ha condiviso su Facebook nell'immediatezza del cordoglio:

Come si fa a riassumere la vita di un amico più giovane, morto anzitempo? A superare il dolore e poi a evocarlo per dare ad esso parole? Si riesce male e con angoscia. Si frammenta in piccole storie la vita dell'altro, in ricordi, si fa autobiografia. La prima volta che Alberto venne all'Università di Siena, non aveva nemmeno trent'anni, era un giovane di bell'aspetto, vivace, amichevole. Gli piacevano i nostri bimbi, quelli di Piergiorgio e le mie, che avevano tra i 4 e i 7 anni. Si parlava di contadini e di marxismo. Non era ancora stato a Capoverde. Era recente la sua tesi su *Le comunità rurali dell'Umbria*, si era laureato con Tullio Tentori ma poi era entrato nel gruppo dei collaboratori volontari romani del Professor Alberto Cirese, che erano di casa anche a Siena. Lui era tra quelli. Poi i miei ricordi si limitano ai seminari che facevamo a Santa Marinella in una casa di amici e alla Fondazione Basso di Roma, per una antropologia marxista, incontri che furono poi interrotti dal femminismo e dalla fine delle "grandi narrazioni". Archeologia del pensiero. Alberto sempre amichevole, lavorò per alcuni centri di ricerche sociali, poi il salto per una lunga ricerca con la FAO (una ricerca applicata ai temi dell'informazione e della cooperazione rurale) nell'arcipelago di Capo Verde dove risiedette per quasi un anno. Non so bene di lui allora. Si era separato da Diana con la quale restarono le due figlie assai care. Era diventato ricercatore all'Università di Roma. Capo Verde fu una grande esperienza, ma con una uscita di scena dolorosa per la puntura di un insetto, una infezione, un malessere, un ritorno repentino a Roma. Forse un cattivo ricordo. Nel 1991/92 cominciavo a insegnare a Roma, e lì ci ritrovammo. Facemmo un corso indimenticabile sui mondi contadini: lui su quelli di Capoverde, io sui mezzadri toscani. Avemmo, negli anni, l'attenzione di giovani studenti appassionati e aperti all'ascolto. Nel 1996 usciva il suo libro su Capoverde: *Hora de Bai. Antropologia e letteratura delle isole di Capoverde* (Argo ed.). Il suo rapporto coi capoverdiani a Roma continua-

3. Cfr. Lorenzo D'Orsi, Federico Scarpelli, *In memoria di Alberto M. Sobrero*, 7 marzo 2021, www.siacantropologia.it/in-memoria-di-alberto-m-sobrero/ consultato l'8/03/2021.

va. Per queste isole di emigranti da sempre, l'Italia fu una tappa importante. In quegli anni notammo che le colf capoverdiane a Roma avevano sostituito le sarde, e ne avevano occupato i luoghi di incontro. Dai nostri incontri nacque anche il libro di Maria De Lourdes Jesus, voce dei capoverdiani a Roma, *Racordai* (Sinnos, 1996). Fino al 2001, quando mi trasferii e cominciai l'insegnamento a Firenze, avemmo anni di grande e complementare amicizia. Di crescita e confronto intellettuale, di dialogo con studenti e colleghi. Ma anche dopo restò un affetto costante, un dialogo. Alberto non mi perdonò di essermene andato da Roma, mentre io gli rimproveravo di non avere capito che non ce la facevo più. Ma eravamo entrati già in una fase nuova. *Hora de Bai* era ormai un ricordo. Alberto aveva lasciato al margine la ricerca sul campo e avviava un grande progetto teorico, già iniziato con il libro su *Antropologia della città* (Carocci, 1992) che aveva al centro dialoghi tra antropologia e filosofia, letteratura, neuroscienze, e su grandi e autonome figure di pensatori come Pasolini, Polanyi, De Certeau. Stava lavorando su quest'ultimo, gesuita e sociologo eterodosso degli anni delle rivolte giovanili, ma l'uscita del libro, ormai quasi pronto, è stata bloccata dalla sua morte improvvisa. Ci siamo incontrati varie volte in questo ventennio di amicizia, anche fuori dell'Università: nella nostra casa di famiglia al mare, nella sua di Viterbo e poi di Bolsena; a Siena, anche con Vincenzo. Siamo stati amici anche di Susanna, sua moglie, cui aveva dedicato la sua prima monografia *Hora de Bai*. Abbiamo progettato tante cose con lui insieme a Vincenzo Padiglione, Sandro Simonica e Fabio Dei, anche se poche le abbiamo portate a termine. Abbiamo discusso, ma mai litigato, abbiamo scherzato sui nostri difetti in un rapporto fraterno. Che non vuol dire semplice, tutt'altro. Alberto ha scritto libri importanti che hanno lasciato a noi antropologi, ma anche ai mondi della letteratura, della economia, della sociologia, dell'urbanistica domande che attendono risposte. Gli stavamo preparando un libro di saluto per il suo pensionamento, proprio per dialogare con lui su queste domande. Diventerà un libro di ricordo. Alberto mi rispettava, mi aiutava e sosteneva, forse perfino mi ammirava, ma non mi faceva mancare all'occorrenza il suo sguardo ironico. Mi piace ricordare che in una conferenza che feci a Roma, forse in una fase di interpretativismo un po' esagerato, citai dal libro di George Steiner (*Dopo Babele*) l'idea che, sulla base dell'etimologia, la parola "dis-astro" potesse assumere il valore positivo di "una pioggia di stelle sull'umanità". Era troppo per lui e mi fece questa fulminante battuta: "allora si potrebbe anche definire la dis-perazione come una pioggia di pere sull'umanità". Troppo bello per dimenticarlo. Ma ormai non posso che porre al centro la sua morte, e il mio, il nostro dolore⁴.

4. Pietro Clemente, *Hora de Bai. È ora di andare. Un ultimo saluto ad Alberto Sobrero*, Facebook, 21 febbraio 2021, www.facebook.com/pietro.clemente.79/posts/1866726573503102, consultato il 21/02/2021.

IN MEMORIAM

In memoria di Patrick Williams (1947-2021)

Stefania PONTRANDOLFO

Università di Verona

Ricordare, raccontare Patrick Williams per chi l'ha conosciuto non è un'impresa facile a così poca distanza dalla sua scomparsa. La sua scomparsa, avvenuta il 15 gennaio del 2021, ci ha colpito profondamente, sentiamo e sentiremo la sua mancanza. Proverò a raccontarlo in un modo a lui caro e familiare, non avendo timore delle ripetizioni, alternando ed esplorando registri linguistici e modalità narrative, nel tentativo di riportare in un breve testo almeno una parte della sua complessità e ricchezza come essere umano e come ricercatore, almeno una parte delle importanti eredità che ci ha lasciato, per condividerle con altri antropologi e lettori italiani e per invitarli a leggerlo, a rileggerlo, in qualche modo a incontrarlo.

La rencontre d'abord

Patrick Williams, con le sue inestricabili esperienze di vita e di ricerca, è stato uno dei più significativi rappresentanti di una visione che mette l'etnografia alla base di qualsiasi teorizzazione antropologica, un approccio che, collocandosi a distanza dagli eccessi tanto del positivismo oggettivista quanto del post-modernismo soggettivista, assegna priorità all'esperienza piuttosto che alla speculazione nei processi di cognizione e interpretazione. Una priorità che si rivela essere nei suoi lavori allo stesso tempo metodologica, epistemologica, ermeneutica, estetica, etica e politica. Le innovazioni teorico-concettuali introdotte da Patrick Williams nascono tutte da un particolare approccio epistemologico (la fedeltà all'esperienza dell'incontro) e da quello che lui stesso ha definito particolarismo metodologico (una certa visione dell'etnografia e del suo ruolo nella produzione della teoria antropologica).

This work is licensed under the Creative Commons © Stefania Pontrandolfo

In memoria di Patrick Williams (1947-2021)

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 9-14.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4803



L'opera di Patrick Williams ha dialogato in maniera forte e autorevole con il dibattito antropologico contemporaneo, lasciando emergere l'importanza di una riflessività praticata sul campo, condivisa con le persone incontrate, che interroga l'autorità dell'antropologo e della sua conoscenza, così come le categorie culturali che incorpora. Oltre a questo, il lavoro di Patrick Williams si è configurato come precursore e anticipatore di una serie di questioni su cui il dibattito internazionale in antropologia si sarebbe interrogato in maniera più sistematica dieci-quindici anni più tardi, soprattutto nella cosiddetta antropologia post-strutturalista, come i concetti di distinzione tramite sfasature, equivocità e relazionalità delle costruzioni identitarie.

Secondo Williams (1989) ogni comunità zingara-rom può essere osservata sempre e soltanto a partire dalla sua prospettiva e in riferimento al tempo e al luogo in cui essa vive, poiché ciascuna comunità è frutto di particolari contingenze storico-sociali. Gli zingari-rom sono "pura circostanza". È da questo processo di costruzione della differenza culturale nella "circostanza" e nella "situazione" che nasce quella che Williams (1984) definiva "l'esigenza metodologica di particolarismo" nello studio delle comunità zingare-rom. Per capire chi sono gli zingari-rom che stiamo incontrando è necessario interrogarsi sull'insieme delle relazioni presenti nella particolare situazione in cui si svolge l'incontro etnografico: questo insieme di relazioni comprende il gruppo che si sta osservando, i non zingari-rom e gli altri zingari-rom con cui condividono le circostanze della loro vita.

Ma Williams va anche oltre riprendendo il concetto di "semiosi illimitata" di Peirce per cercare di rendere conto della super-diversità degli zingari-rom (inedito). I gruppi zingari-rom e i non zingari-rom compongono la stessa società, illustrandone diverse potenzialità: "Ni 'Gadjé' ni 'Tsiganes' n'existent en soi mais dans la relation qui les lie, leur declinations, leur conversation dans la société" (inedito: 168). E l'etnografia con i rom e i sinti non è che un esercizio ermeneutico continuativo di ridefinizione di queste configurazioni di relazioni sociali.

Vita e opere

Patrick Williams (2 maggio 1947-15 gennaio 2021) nasce e vive gran parte della sua infanzia a Gouzon, nel dipartimento della Creuse in Francia, dove conosce e frequenta i suoi amici manuš. È da questo incontro che nasceranno alcuni dei suoi lavori più importanti, in particolare il suo libro *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches* (Williams 1993), "un'etnografia retrospettiva" (Piasere 2002), un vero capolavoro della letteratura antropologica, tradotto in italiano, inglese, bulgaro, spagnolo (in

Messico). Si trasferisce a Parigi per studiare Lettere, per laurearsi con una tesi su un autore, Blaise Cendrars, che ha amato per tutta la vita (si veda per esempio Williams 1989). È a Parigi che decide di seguire, parallelamente ai suoi studi di Lettere, l'insegnamento di lingua *romanès* all'epoca tenuto da Georges Calvet presso il Centre universitaires des langues orientales vivantes (oggi Institut national des langues et cultures orientales - INALCO), ed è lì che incontrerà per la prima volta la sua futura moglie Juliette Maximoff e l'intera comunità locale di rom kalderaš di cui entrerà a far parte con il suo matrimonio (1972). Tutti questi incontri rappresentano per lui delle epifanie. In quegli anni (1975-1981) insegna francese presso le scuole medie di Juilly, ma risale al 1973 il suo incontro con l'etnografia. Questo avverrà nei mesi in cui va a vivere con sua moglie nell'appartamento dell'amico antropologo Alban Bensa, impegnato in una ricerca sul campo con i kanak della Nuova Caledonia. In quei mesi si appassionerà alla lettura delle etnografie presenti nella biblioteca del suo amico, ed è una nuova epifania. Decide di intraprendere un percorso di dottorato di ricerca in *anthropologie sociale*. La sua tesi, sostenuta nel 1979 presso l'Università di Paris III-Sorbonne Nouvelle, pubblicata presso L'Harmattan nel 1984 come *Mariage tzigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris* e vincitrice del Premio *Romanès* dell'associazione Etudes Tsiganes nel 1987, è allo stesso tempo un resoconto dettagliato della cerimonia di fidanzamento tra i rom di Parigi e l'impostazione di quel particolarismo metodologico e di quell'approccio antropologico ancorato all'esperienza che porterà avanti sempre con coerenza. Questo lavoro gli permetterà di accedere al Centre national de la recherche scientifique (CNRS) nel 1985, presso il Laboratoire d'anthropologie urbaine (di cui sarà anche direttore dal 1996 al 2009). Dopo aver insegnato all'INALCO (1981-1984) e all'Università di Paris X-Nanterre (1985-1989), come *directeur de recherche* dirige diverse tesi di dottorato, e per circa dieci anni co-dirige insieme a Jean Jamin il seminario "Jazz et anthropologie" presso l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) di Parigi. Membro dell'Association pour la recherche en anthropologie sociale (APRAS) dal 1988 (per un periodo ne è stato anche presidente), riceve nel 1997 la medaglia d'argento del CNRS.

Pubblica molti lavori, all'interno dei quali continuano a dialogare con modulazioni diverse i suoi interessi di una vita: l'etnografia, la musica, la letteratura. Scrive articoli in riviste di antropologia e monografie etnografiche, dirige convegni e curatele di antropologia su tematiche molto diverse che riguardano gruppi rom e sinti in Europa, si occupa di identità, religione, lingua, rapporto tra oralità e scrittura, relazione tra nomadismo e sedentarietà, modi dell'organizzazione sociale, pratiche musicali. Scrive molti articoli di antropologia del jazz, ma anche di critica musicale (in riviste riconosciute

del settore come *Jazz Magazine* e *Jazz 360°*). Su Django Reinhardt scrive un saggio antropologico (1991), poi un romanzo (2010), realizza inoltre delle performance teatrali con il suo amico musicista Raymond Boni (2010).

Negli ultimi anni della sua vita, scrive l'opera in tre volumi *Certains personnages inconnus qu'on appelle: Gitans, Tsiganes, Bohémiens, Roms, Rroms, Romanichels, Gypsies, Gens-du-voyage, Romanos, Manouches, Rabouins...*, vol. I *Souvenirs*, vol. II *Définitions*, vol. III *Littératures*, al momento ancora inedita. L'esperienza autobiografica, la riflessione antropologica e la critica letteraria vengono in quest'opera portate a compimento e riunite in una visione complessiva in cui diversi linguaggi si alternano e si ricongiungono. È in questi volumi che Patrick Williams propone una nuova teoria, una semiologia di ispirazione peirceiana, per interpretare le modalità di presenza dei rom e dei sinti nelle nostre società.

Il mio incontro con Patrick Williams

L'incontro con l'antropologia, da giovane studentessa dell'Università di Bari nella seconda metà degli anni '90, è avvenuto per me attraverso l'incontro con l'antropologia dei gruppi rom e sinti, seguendo gli insegnamenti di Leonardo Piasere, che per primo mi ha fatto leggere alcuni lavori di Patrick Williams, e soprattutto il suo capolavoro *Noi, non ne parliamo. I vivi e i morti tra i Manuš* (1997, prima traduzione, in italiano, dell'opera del 1993). L'emozione della scoperta dell'antropologia ha coinciso nella mia vita con l'emozione dell'incontro con l'etnografia e con i rom e i sinti, a cui tutta la produzione scritta di Patrick Williams ha saputo restare fedele. Quello che i lettori sentono, condividono sempre, con questo autore è la sua emozione, di fronte a uomini e donne che esercitano la loro libertà di essere nel mondo, a modo loro.

La scelta di intraprendere il percorso di un dottorato di ricerca mi ha portato quasi naturalmente a Parigi, a conoscere Patrick, che è diventato il mio direttore di tesi e con cui ho avuto la fortuna di poter condividere altre e nuove esperienze di incontro, questa volta personali, con altri rom e sinti.

Credo che la chiave di lettura, la cifra distintiva di tutta la produzione scritta di Patrick Williams stia nella sua capacità di restare fedele all'emozione dell'incontro con altri esseri umani, che non si perde mai, pur nell'analisi sempre profonda e nell'innovazione teorico-concettuale che deriva da quell'incontro.

“La rencontre est première”, “la rencontre est une expérience que la vie apporte et non une expérimentation de savant” ci ha lasciato scritto nel suo ultimo lavoro inedito, come un programma a cui tenere fede, una linea a cui tutta la sua vita ha tenuto fede (Williams inedito: 9, 7).

Tutte le persone che l'hanno conosciuto, ricordano l'impossibilità di distinguere la sua vita, le sue esperienze personali, le sue grandi passioni, dalla sua esperienza di ricercatore.

Gli ho sentito raccontare, e trasmettere, molte diverse emozioni provate nei suoi incontri con i manuš (gli amici della sua infanzia e giovinezza nella Creuse), e con i rom kalderaš di Parigi (che sarebbero diventati la sua famiglia), o ancora emozioni che nascevano dalla sua passione per certi musicisti (alcuni amati, ascoltati, da una vita, come Django Reinhardt, altri di più recente scoperta, come Paolo Fresu), o per certi scrittori (adorava Blaise Cendrars, ma anche il nostro Carlo Emilio Gadda). L'ho sentito raccontare con emozione del suo primo incontro con l'etnografia e con l'antropologia (attraverso le letture dalla biblioteca del suo amico e antropologo Alban Bensa). L'ho sentito parlare con rispetto e ammirazione dell'antropologia italiana contemporanea, conosciuta e coltivata attraverso il suo duraturo sodalizio amicale e intellettuale con Leonardo Piasere. Definiva l'antropologia italiana "fresca e innovativa" (come la musica di Fresu) e "profonda e precisa" (come la scrittura di Gadda).

E poi, leggendolo, ho ritrovato tutte le riflessioni che nascevano da quegli incontri, che trasformavano quelle emozioni in qualcosa di comunicabile e intellegibile anche ad altri.

Sapeva entrare in empatia, sapeva comunicare questa empatia, sapeva riconoscere e apprezzare la creatività umana e sapeva coglierla negli incontri che la vita gli ha donato. Sapeva, in tutto ciò, cogliere la posta in gioco più importante per l'antropologia contemporanea. Senza mai cedere ad alcuna forma di narcisismo o di arroganza del sapere. Mi hanno sempre colpito di lui la sua intelligenza e contemporaneamente la sua umiltà.

Mi sono commossa più volte leggendo i lavori di Patrick Williams. Mi ha sempre colpito la capacità di questi lavori da una parte di rendere intellegibile con precisione, acutezza, profondità il lavoro simbolico di civilizzazione del mondo dei protagonisti delle sue etnografie, dall'altra di renderli umani, prossimi, ai lettori.

In quella commozione che tocca il suo lettore sta la forza dei lavori di Patrick Williams, autore capace di emozionarsi e di trasmettere la sua emozione agli altri tramite la sua scrittura. Nelle parole di Alban Bensa: "Rompre avec la neutralité distante: tel fut l'apport décisif de Patrick Williams à l'intelligibilité ethnographique" (2021).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bensa, Alban, 2021, Patrick Williams (1947-2021), <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2021/02/04/hommage-patrick-williams/>, consultato il 30/05/2021.
- Piasere, Leonardo, 2002, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Bari-Roma, Laterza.

PRINCIPALI PUBBLICAZIONI DI PATRICK WILLIAMS

- 1984, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*, Paris, L'Harmattan-Selaf.
- 1989, a cura di, *Tsiganes: Identité, évolution*, Paris, Syros.
- 1989, Les nomades de la porte Gitans dans les "Rhapsodies gitanes", *Cahiers de sémiotique textuelle*, 15: 65-85.
- 1991, *Django*, Marseille, Editions du Limon [nuova edizione 1998, Editions Parenthèses].
- 1993 *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme [nuova edizione 2016].
- 1994, a cura di, Jeux, tours et manèges. Une ethnologie des Tsiganes, *Etudes Tsiganes*, 2.
- 1996, *Les Tsiganes de Hongrie et leurs musiques*, Arles, Cité de la Musique/Actes Sud.
- 2010 [con Jean Jamin], *Une anthropologie du jazz*, Paris, CNRS Editions.
- 2010, *Les quatre vies posthumes de Django Reinhardt. Trois fictions et une chronique*, Marseille, Editions Parenthèses.
- 2011 [con Michael Stewart], a cura di, *Des Tsiganes en Europe*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Inedito, *Certains personnages inconnus qu'on appelle: Gitans, Tsiganes, Bohémiens, Roms, Rroms, Romanichels, Gypsies, Gens-du-voyage, Romanos, Manouches, Rabouins...*, vol. I Souvenirs, vol. II Définitions, vol. III Littératures.

PRINCIPALI PUBBLICAZIONI DI PATRICK WILLIAMS IN ITALIANO

- 1991, Noi non ne parliamo... Le relazioni tra i vivi e i morti in una comunità Manuš della Francia, in *Europa zingara*, Leonardo Piasere, a cura di, *La ricerca folklorica*, 22: 75-87 [traduzione di Leonardo Piasere].
- 1995, Parigi-New York: l'organizzazione di due comunità zingare, in *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Leonardo Piasere, a cura di, Napoli, Liguori: 295-314 [traduzione di Fabio Viti].
- 1997, *Noi, non ne parliamo. I vivi e i morti tra i Manuš*, Roma, CISU [traduzione di Fabio Viti].
- 1998, La scrittura tra l'orale e lo scritto, in *Per iscritto. Antropologia delle scritture quotidiane*, Daniel Fabre, a cura di, Lecce, Argo: 79-99 [traduzione di Anna Iuso].
- 2012, *Il miracolo e la necessità. Lo sviluppo del movimento pentecostale fra gli zingari in Francia*, Roma, CISU [traduzione di Sabrina Tosi Cambini e Ciro Pizzo].
- 2016 [con Jean Jamin], *Un'antropologia del jazz*, Firenze, SEID [traduzione di Virgilio Carrara Sutour e Stefania Pontrandolfo].

IN MEMORIAM

David Graeber: antropologia, anarchia, attivismo

David Graeber: Anthropology, anarchy, activism

A cura di / Edited by

Patrícia ALVES DE MATOS

CRIA/ISCTE Instituto Universitário de Lisboa

Alessandro DEIANA

Università di Cagliari



David Graeber. (Photo courtesy of Nika Dubrovsky).

Contributi di / Contributions by

Patrícia ALVES DE MATOS, Stefano BONI, Dimitris DALAKOGLU, Alessandro DEIANA, Nika DUBROVSKY.

This work is licensed under the Creative Commons © Patrícia Alves De Matos, Alessandro Deiana (eds)

David Graeber: Antropologia, anarchia, attivismo

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 15-48.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4707



Il 2 settembre 2020, prematuramente e inaspettatamente, David Graeber ci ha lasciati. Graeber è stato uno dei migliori antropologi della sua generazione e uno dei più influenti e stimolanti dei primi vent'anni del XXI secolo. Ma Graeber era anche un anarchico. Attivo nei movimenti contro la globalizzazione capitalista, è stato uno dei promotori del movimento Occupy Wall Street. Uno dei frutti più notevoli della sua doppia vocazione, antropologica e anarchica, è stato, coerentemente, la proposta di ciò che lui ha chiamato (frammenti di) un'antropologia anarchica. I frammenti di questa antropologia li possiamo trovare lungo tutto il suo lavoro e sono l'annuncio di qualcosa che non c'era ancora stata, almeno in modo così esplicito e profondo, nella storia dell'antropologia mondiale. Qualcosa che non è ancora un indirizzo consolidato, né strutturato e tanto meno pronto ad avere un suo spazio nei manuali di antropologia. Ma è un indirizzo dove pensiamo che molte cose interessanti ci possano attendere. È un'indicazione di rotta. Questo forum non ha l'ambizione di ricostruire e analizzare da cima a fondo l'operato e il pensiero di Graeber, ma di ricordarlo a partire da alcuni aspetti del suo lavoro che gli autori e le autrici che hanno contribuito a questo forum hanno tenuto a mettere in evidenza per la loro ricchezza, per la loro audacia e anche per la loro problematicità. Lanciamo alcuni spunti di riflessione e forse qualche provocazione. Un'articolata disamina del suo lascito e una presa in consegna delle sue idee saranno sicuramente un compito per il futuro. Desideriamo ringraziare coloro che hanno accolto il nostro invito a partecipare a questo forum, e in modo particolare la compagna di Graeber, Nika Dubrovsky, che ci ha donato un ricordo personale del suo David. (P.A., A.D.).

On 2 September 2020 David Graeber passed away, prematurely and unexpectedly. Graeber was one of the best anthropologists of his generation and one of the most influential and inspiring of the first twenty years of the 21st century. But Graeber was also an anarchist. Active in movements against capitalist globalization, he was one of the promoters of the Occupy Wall Street Movement. One of the most notable outcomes of his dual vocation, anthropological and anarchist, was, coherently, the proposal of what he called (fragments of) an anarchist anthropology. The fragments of this anthropology can be found throughout his work and they are the signs of something that had not yet been in the history of world anthropology, at least in such an explicit and deep way. Something that is not yet a consolidated or structured direction, much less ready to have its place in anthropology handbooks. But it is a path where we think that many interesting things can await us. It is an indication of the course. This forum does not have the ambition to reconstruct and analyze Graeber's work and thought in all its breadth, but to remember him starting from some aspects of his work that the authors who have contributed to this forum have been keen to highlight for their richness, for their audacity and also for their problematic nature. Let's hurl some food for thought and perhaps some provocation. A more detailed reflection on his legacy and taking over his ideas will certainly be a task for the future. We would like to thank those who accepted our invitation to participate in this forum, and especially Graeber's partner, Nika Dubrovsky, who gave us a personal memory of her David. (P.A., A.D.).

David Graeber (1961-2020)*

An anarchist and anthropological farewell to a “sudden thinker”

Dimitris DALAKOGLOU

Vrije Universiteit Amsterdam

When a friend messaged me a few days ago to ask me if I had heard about David’s death, before the news had been published, my initial reaction was to search for my cell phone to call him and laugh about the fake news.

Two or three years ago David and I were having a picnic in a London park. When I teased him about his fame, with his usual black New York humour he responded that until fake news of your death circulates, you are not famous enough. He laughed his distinctive laugh, tilted his head slightly, stared into the distance with his vivid eyes half-closed and then looked at me as he was continuing talking. I knew he was about to tell me something he was excited about and he duly shared an idea for a book that would address a theme on such a scale that it would have frightened the vast majority of anthropologists, but not David and his brilliant mind.

This is how I’d always known David. I still remember, in 2009, discussing the revolt of December 2008 in Athens. He started telling me about the book on debt that he was finishing and what an obscure idea debt is, but instead of presenting the book’s premise, he was interweaving the Greek case, the ancient Greek history of debt and the history of money throughout the Mediterranean in ways that only David’s mind could, drawing spontaneous connections between phenomena that the rest of us would need days of reading and drafting to bring together. I asked him to write a chapter for the book that our collective, *Occupied London*, was preparing about the revolt of

* Thanks to Anna Christofides, Ursula Meany Scott, Theodoros Rakopoulos and Rajko Mursic for their help with this obituary. [Originally published in the website *Freedom*, September 8, 2020. <https://freedomnews.org.uk/2020/09/08/david-graeber-1961-2020-an-anarchist-and-anthro-pological-farewell-to-a-sudden-thinker/>].

This work is licensed under the Creative Commons © Dimitris Dalakoglou

David Graeber (1961-2020): An anarchist and anthropological farewell to a “sudden thinker”

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 17-22.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4876



December. He generously contributed a chapter entitled, *The Greek debt crisis in almost unimaginably long-term historical perspective*. A few months later, David published what is the most widely read book an anthropologist and an anarchist has written in the last four decades, if not longer: *Debt: the first 5000 years* (2011).

At the moment of our picnic, *Debt* was still a best seller in various languages and featured on many authoritative Top 10 lists. The first years after its initial publication you would walk in front of big bookstores from London's Charing Cross to Athens, Berlin, Amsterdam or NYC and see the book displayed in the front window. His book on bureaucracy *The Utopia of Rules* (2015) had also been recently published around the time of our meeting and was already becoming popular and influential and was being translated into several languages.

The entire discipline of anthropology has David's work to thank for much of its current popularity among younger generations who grew up in the post-2008 crisis world and the state of exception that has become a permanent form of governance. This generation are fed up with capitalism, and that American anarchist and anthropologist with the funny voice, who often dressed in extravagant second-hand clothes bought in the Portobello flea market, was writing in a way that spoke to them. David's books were introducing anthropological and radical political ideas to the general reader and at the same time innovating our entire discipline, teaching many of us not to be afraid to mix our politics with our anthropology. We are indebted to David for his novel approach to thinking and communicating that can be simultaneously scholarly, engaging and politicised.

As is well known, David grew up in a working-class family in NYC. His father fought in the Spanish civil war with the international brigades against Franco's fascists, then worked as a lithographer, while his mother was a garment worker actively involved in her union. David mastered Mayan hieroglyphic reading as a child and was therefore offered a scholarship from a private high school. He did his Bachelor in Anthropology at SUNY and his PhD in Chicago University, carrying out his ethnography in Madagascar – *The Disastrous Ordeal of 1987: Memory and Violence in Rural Madagascar*. As is the fashion in anthropology, he published this monograph a decade or so after completing the PhD, thereby offering us what many consider his best book: *Lost People: Magic and the Legacy of Slavery in Madagascar* (2007). This came a few years after the influential *Toward an Anthropological Theory of Value: The False Coin of Our Own Dreams* (2001) and the celebrated *Fragments of an Anarchist Anthropology* (2004).

From 1998 to 2007 David was working as assistant and associate professor at Yale from where he was fired due to his politics both off, but mostly on, campus. Although Yale never admitted this, there are few who believe otherwise. Petitions and letters of support were signed by entire departments of anthropology all over the world, defending David in his struggle to retain his job.

In spite of the outcry however, and regardless of the fact that David had not broken any rules of academia or Yale, he spent two years applying for jobs in North America and not being shortlisted. Both progressive and conservative academia manages to ostracise and entrap its members who are classified as challenging the authority of those who hold managerial power within the academic workplaces, and this often has wider consequences in the job market. Yet it was very clear to most of us that if he was not already, he would soon become one of the most influential thinkers within the discipline, regardless of being refused academic positions. That was an experience David never forgot, and I know from first-hand experience that when he heard of colleagues who were facing trouble in their workplaces due to their politics on and off campus, he was there to help.

The department of anthropology in Goldsmiths College offered him a refuge in 2007. I still have vivid memories of a rainy Sunday when we first met in London. He had just arrived from the US to start the Goldsmiths job. I do not remember if he reached out to *Occupied London* or if we contacted him. But at that time, the magazine, with Antonis Vradis as its heart, was one of the best known anarchist publications in the British capital and beyond, so it made sense for both parties to be in touch. He came with his companion, smiling and waving from the end of the street as Antonis and I pointed to them from a distance. At that time I was still having Athenian anarchist mindset, and as he walked towards us, I remember saying to my companion that he looked to me like all those nutty American anarchists we had met the previous decade in the big alter-globalisation marches against the IMF, the WB and the G8 in Prague, Genova etc. He was a nutty American anarchist, but he was a very special one.

In London, David's presence did rock the boat of a well-established anthropological scene that was very set and rigid, having its Big Men and Big Women, as he came full of a new mix of ideas and energy that we desperately needed. Many European colleagues and comrades were excited to have him with us. The European Association of Social Anthropologists in 2008 was held in Ljubljana. One of the organisers, fellow anthropologist and anarchist, Rajko Mursic, asked me for David's contact details in order to invite him to be the plenary speaker. I passed it to him with a warning: "You will really

have to remind him and keep him in the loop, he is a creative spirit and his brain is full of good ideas, but he's travelling all the time for demos, for work for personal reasons and he is not always the most organised person in the world". David was announced as the keynote plenary speaker, but he had never made it to Slovenia, for personal reasons, to the explicit disappointment of more than 1,200 delegates from all over the world, with some of them coming to the huge lecture hall looking forward to hear him.

A good friend from the US anarchist scene told me a few years ago: "If you see Graeber in an American Anthropological Association meeting, give him a punch from me." In 2009 his ethnography of direct action groups came out. It is a rich and very pleasant ethnography, introducing and popularising ideas about direct action and even teaching such anarchist activist practices. Yet, some of our finest comrades were not happy with David; he did not efficiently anonymise them, and in the homeplace of the FBI and NSA, this can have serious consequences.

Fearless or reckless, that was David in times. In November of 2010, as the student movement in the UK was on fire due to the rise in student fees and many years of the Tories holding power dismantling everything, and as our throats were rough from screaming "Tory scum!" all morning, a large group of people ended up in the headquarters of the Conservative Party in Millbank. Soon the familiar sound of the smashing tempered glass was heard and the headquarters of the governing party of Great Britain were being stormed. An ecstatic crowd of 1,500-2,000 pushed forward in the building, cheering loudly in an atrium with echo that multiplied the sound ten times over. During that incredible moment I suddenly found David again in front of the building - I had seen him earlier outside the LSE. The most typical reaction of an experienced activist in such cases is to cover their face, but his face was uncovered and he was picking up a thick piece of broken glass from the smashed windows, putting it into his pocket, smiling. "Why is your face not covered? And why are you putting evidence of a felony in your pocket?" "Souvenirs!" he responded, and laughed loudly.

In 2011 came the Arab Spring, Indignados in Spain, Syntagma square in Athens, clashes with the police everywhere. People were increasingly resisting the authorities and their decisions worldwide. David was in *Occupy Wall Street*. His involvement with the *Occupy Wall Street* had cost him a painful eviction from his apartment in the city where he had grown up. He was credited as one of the leaders of the movement, a title I believe he was not very comfortable with, he was simply one of the knowledgeable, high profile people who happened to be there at the beginning of it all, he had mentioned once.

We did disagree often with David during our chats, mostly on politics, sometimes over anthropological issues, occasionally we also agreed, but it was always an interesting and rewarding experience talking with him. Although some people may disagree with me, I think David was modest and accessible for someone with his fame as you should expect from a person with an egalitarian ethos. He had many close friends within anthropology and the activist world, and many people had his phone number and knew him in a personal capacity. He was getting very excited that people read his books and by his participation in political projects, most recently his solidarity with Rojava and the movement for the liberation of Kurdistan, but otherwise he would not claim authority and would be one of us in those various contexts.

In 2013 David moved from Goldsmiths' to take a well-deserved full professorship in London School of Economics. He continued his writing and travelling to various fronts of the global resistance against capitalism and fascism and he will be remembered by many as a friendly, clever American intellectual and activist.

I did not share the information of his death immediately as I was very numb. I only could write "RIP" and upload a video of him from May 2020 giving a short talk about Covid and bullshit jobs. A newspaper approached me to write an obituary but I was not ready and I also know his feelings about newspapers – a feeling many anarchists are sharing: if the papers can get something out of us they will remember us, if not they will ignore us. Most recently I remember that, although it had hosted his op-eds many times, he was livid with the *Guardian* and its role in undermining Jeremy Corbyn. Then *Freedom* kindly approached me to write an obituary forcing me to absorb the news. *Freedom* feels right and cosy, an anarchist London-based magazine run by friends and comrades. Yet I do feel that no obituary can possibly do justice to David. What to refer to? David as an intellectual? As a comrade? As an anarchist grassroots activist? As an anthropologist? As a friend? As a personality? He was larger than life.

David was gifted in so many ways. Many people will talk about his magnetic personality and captivating ways of talking, which could also be scattered at times, but simultaneously full of good ideas that he explained clearly. He knew his anthropology, his history, his political science, his political economics, his history of art, and so much more – he would always surprise you with his depth of knowledge about subjects and phenomena you would never expect him to be aware of. He could operate at the abstract and theoretical level as easily as he could pin down, skilled ethnographer that he was, ideas grounded in the real life experience of regular people.

After I left England for Amsterdam in 2015 we no longer met that often, but each time would always feel as though we were simply continuing conversations from our previous meeting, ten months ago or more, as if we had met only the day before. In order to write this obituary, I went through the painful task of looking through our written communication. In July 2018, I received an email from David with the title “sudden thought”. It reads: “Hi Dimitris, I’m off to Greece for a couple of weeks. Mainly going to be hiding on islands but just in the very off chance you are around for summer ... David”. That was David full of sudden thoughts that were good thoughts and many people I know are already missing him and his sudden thoughts that would occur to him and he would not hold them back, but would instantly share them.

David Graeber’s brilliant mind will live through his writings and the legacy of his political actions for generations to come. He became one of the most influential thinkers of the Left of our time and he died in a hospital in Venice on the 2nd of September 2020. He is survived by his wife, the writer and artist Nika Dubrovsky.

Graeber sull'anarchia

Stefano BONI

Università di Modena e Reggio Emilia

David Graeber ha offerto numerosi spunti innovativi sia rispetto a quelle che in antropologia sono state spesso denominate società “acefale” o “senza Stato”, sia rispetto alla genealogia dell’anarchia atlantica contemporanea. Di seguito mi soffermo su quelli che mi paiono le sue caratterizzazioni più interessanti dei contesti con uno spiccato egualitarismo e un contenuto utilizzo di mezzi di coercizione sociali sul singolo. Illustro i contributi di Graeber affiancando passaggi dalle sue diverse opere in modo da offrire uno sguardo sinottico del suo pensiero.

Per Graeber il rapporto tra anarchia e antropologia si nutre di una evidente “affinità” nella curiosa esplorazione di possibilità culturali anche radicalmente distanti da ciò che si è affermato con l’avvento dello Stato moderno, per questo “anarchismo e antropologia si muovono sulla stessa traiettoria, le loro teorie tendono a rimbalzare l’una sull’altra” (Graeber 2020a: 20). Uno dei principali punti di attenzione convergente è l’analisi delle dinamiche sociali e politiche in contesti, per usare il linguaggio struttural-funzionalista, in cui “il mantenimento dell’ordine sociale [avviene] al di fuori delle strutture dello Stato” (*ibidem*: 25); questa corrispondenza di interessi è esemplificata dal sottotitolo della traduzione italiana di *I Nuer. Un’anarchia ordinata* (Evans-Pritchard 1975).

Graeber (2012: 39-41) distingue tre forme di anarchismo. Come “dottrina e [...] visione delle possibilità umane” è un discorso proposto dai padri fondatori in Europa a partire dal Settecento; come “attitudine” si esprime invece in ribellioni, diffuse su tutto il globo, che “rifiutavano l’autorità dei governi e ritenevano auspicabile un mondo senza gerarchie”; infine, si concretizza come “istituzioni, usanze e pratiche”, ad esempio in contesto Nuer o Piaroa, “caratterizzate da forme egualitarie di organizzazione”. Il modo migliore di

This work is licensed under the Creative Commons © Stefano Boni

Graeber sull’anarchia

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 23-30.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4877



pensare l'anarchismo è “proprio come il movimento dall'una all'altra di queste realtà [...] una relazione, un processo di purificazione, ispirazione e sperimentazione”.

Sebbene Graeber insista a più riprese sulla centralità del “*ethos* egualitario” nelle varie forme di anarchismo, correttamente nota che

nessuna di queste società [quelle che adottano modi di vita anarchici] è completamente egualitaria: rimangono sempre alcune forme di dominio, quanto meno quelle dei maschi sulle femmine e degli anziani sui giovani. La natura e l'intensità di queste forme varia enormemente (2020a: 40-41; cfr. 2012).

L'anarchia è quindi una tendenza; anche quando assume la forma di prassi ordinaria, come ad esempio in molte società di caccia e raccolta, non genera una perfetta distribuzione del valore e del potere. Graeber (*ibidem*: 70; cfr. 2012: 217-220) è di conseguenza critico rispetto alle semplificazioni dell'anarchia primitivista, argomentando che “Non penso che si perda qualcosa se si ammette che gli uomini non hanno mai vissuto nel giardino dell'Eden”¹. Quello che interessa a Graeber (*ibidem*: 32, 33) non è riprodurre un ideale utopico di anarchia ma riconoscere la continua tensione espressa da chi non vuole “concedere ad altri il potere di minacciarli fisicamente se non fanno ciò che viene loro ordinato” o detto altrimenti,

quando i membri di un gruppo obiettano a qualche tipo di dominio, e ciò li porta ad immaginare un mondo senza dominio, e ciò, a sua volta, li porta a riesaminare e cambiare le relazioni tra loro [...] quella è anarchia (Graeber 2020b: 15).

Trova questa pulsione libertaria tra gli amerindi amazzonici cari a Clastres ma anche in innumerevoli altri contesti a noi più simili. Caratterizzata in negativo, l'anarchia è quindi “il tentativo di scansare la dialettica [tra legge e forza]” (*ibidem*: 24), definita in positivo è la volontà di praticare “auto-organizzazione, associazione volontaria, mutuo appoggio” (Graeber 2012a: 31) o detto in modo sintetico “si può semplicemente parlare di società libere” (Graeber 2020b: 124).

Le premesse: egualitarismo, spazi interstiziali e creatività interculturale

L'anarchia per Graeber è incompatibile con lo Stato, con tutte le forme di governo e pianificazione centralizzata: è quindi negli interstizi fuori dal controllo di istituzioni autoritarie che l'egualitarismo può esprimersi compiutamente e consolidarsi come modo di vita, proponendo “valori di tolleranza e

1. Graeber negli ultimi anni della sua vita aveva collaborato ad un'analisi dei riti funerari nel Paleolitico superiore per sostenere che una gerarchia sociale fosse allora già presente (Wengrow, Graeber 2015).

di mutuo accordo [...] sorti in un complesso spazio interculturale esterno a un qualsivoglia potere statale” (Graeber 2012a: 70-71). Per Graeber la storia è costellata di queste “piccole utopie [...] marginali” (Graeber 2004: 81): si tratta di “oasi” commerciali nell’Oceano Indiano ma anche di città portuali atlantiche in cui “trovano rifugio [...] un gruppo eterogeneo di liberti, marinai, prostitute, rinnegati, antinomiani e ribelli” (Graeber 2012a: 81, 85); navi pirata e zone forestali come l’Amazzonia di Lévi-Strauss e Clastres o il Chiapas contemporaneo; frontiere ed in particolare quella nord-americana dove tra Seicento e inizio Settecento interagiscono orizzontalmente coloni e indiani, nonché tratti di costa, come ad esempio quella del Madagascar nord-orientale dove si ibridano pirati e comunità malgasce (Graeber 2021). Anche dove Stato e Capitale prevalgono in modo pervasivo lasciando interstizi limitati e precari, come oggi su gran parte del globo, spazi di anarchia si ripropongono ostinatamente come insieme di valori messi in pratica quotidianamente, sebbene spesso poco visibili (Graeber 2020a: 44-45).

In contesti anarchici il rapporto tra parti e tutto, tra componenti sociali e visione di insieme, non si struttura sulla identità ma sulla differenza: “[nelle assemblee] parti dall’assunto che la prospettiva di ciascuno è almeno in parte incommensurabile. E ciò è bene; quel tipo di differenza è un valore di per sé” (Graeber 2020b: 41). L’anarchia, nella forma che prende nelle mobilitazioni contemporanee, è presentata come “una miriade di comunità, associazioni, reti, progetti, su scala quanto mai variata, che si sovrappongono e intrecciano in ogni maniera immaginabile” (Graeber 2020a: 52). Non si tratta quindi di essere tutti uguali ma di riconoscere l’irriducibile diversità dell’umano, e di conseguenza pensarlo come di pari valore: “La diversità era funzione della forma decentrata di organizzazione, e questa forma di organizzazione era l’ideologia stessa del movimento” (*ibidem*: 107). Liberata da forme di categorizzazione statale, da un governo che classifica il reale in cerca di dati su cui tarare pianificazioni centralizzate, la produzione di affinità assume un carattere transitorio e caotico. La dinamica politica anarchica quindi richiede e genera “spazi di improvvisazione interculturale” (Graeber 2012a: 80), intesi come fecondo e pacifico meticcio, fluida assimilazione e frammentazione nel molteplice. Tale dinamica è caratteristica di contesti egualitari e dei “momenti rivoluzionari”, quindi nell’anarchia intesa come attitudine ribelle (Graeber 2004: 46).

Questa dinamicità identitaria, restia ad essere incasellata in etichette, permane nel terzo millennio. Graeber nota che non solo il movimento anarchico (inteso come dottrina) – a differenza di quello marxista che definisce le correnti in termini di identificazione con leader (Stalinisti, Maoisti, Leninisti, Trozkisti, etc.) – si frammenta su linee programmatiche (Anarco-sin-

dacalisti, Primitivisti, Individualisti, Ambientalisti, etc.) ma che la maggior parte degli attivisti tende a percepirsi come “anarchici con la a minuscola”, ovvero riluttanti a identificazioni settarie, quindi in grado di promuovere momenti assembleari inclusivi (Graeber 2012, 2020a). L’identità anarchica è quindi principalmente performativa: non va cercata in essenze dottrinali o in denominazioni militanti ma nella pratica elettiva di “unità pragmatiche, su specifiche linee di azione” (Graeber 2020b: 42). Si è anarchici se e quando si portano avanti i principi di un egualitarismo fondato sull’auto-determinazione del singolo. Ciò comporta riconoscere come pratiche anarchiche anche esperienze proposte da chi non si identifica con tale etichetta:

Mi interessa [...] la convergenza tra lo sviluppo di nuove forme di democrazia diretta e la dedizione ai principi dell’azione diretta. Molti di quelli che hanno contribuito all’ascesa dell’anarchismo in America di fatto non si consideravano anarchici. Ma erano, si può sostenere, anarchici in pratica (Graeber 2010: 124).

La tecnica: assemblearismo per un’anarchia ordinata

Una delle caratteristiche distintive dell’anarchismo è l’attenzione alla radicale diffusione del potere nei processi decisionali, spesso nella forma di assemblee sostenute da un’estesa partecipazione inclusiva piuttosto che dalla delega. Descrivendo l’emergere della pratica di democrazia diretta sulle navi e negli insediamenti pirata di inizio Settecento, Graeber sottolinea che l’incontro di tradizioni diverse permette il consolidamento di processi assembleari:

C’erano verosimilmente conoscenze di prima mano su un’ampia gamma di istituzioni basate sulla democrazia diretta, che andavano dai *things* svedesi alle assemblee di villaggio africane e ai consigli dei nativi americani come quelli che avrebbero portato alla Lega delle Sei Nazioni (2012: 79).

La confederazione che si afferma nel Madagascar nord-orientale adotta come forma organizzativa assemblee dette *kabary* che ibridano pratiche ed elementi simbolici autoctoni e pirati (Graeber 2021). L’assemblea è lo strumento che permette – spesso unendo sensibilità che bilanciano razionalità ed emozioni - di promuovere decisioni collettive e di disinnescare i conflitti in modo egualitario e libertario.

Queste società anarchiche non ignorano la propensione umana alla vanità e alla rapacità, non più di quanto gli americani contemporanei ignorino la propensione umana all’invidia, all’ingordigia o all’infingardaggine. Molto semplicemente, non reputano questi sentimenti un buon fondamento per la loro civiltà. Di fatto considerano questi fenomeni moralmente pericolosi e dunque organizzano gran parte della loro vita sociale intorno a un progetto teso a limitarne i danni (Graeber 2020a: 33-34).

I presupposti alla base della organizzazione assembleare sono, da un lato, il ripudio dell'individualismo esasperato e dall'altro la

reale convinzione che la gente comune, seduta insieme a deliberare, sia capace di gestire le proprie faccende meglio delle élites che le gestiscono a loro nome e che impongono le decisioni prese con la forza delle armi (Graeber 2012a: 106).

La procedura su cui convergono i processi assembleari egualitari è la lenta costruzione del consenso, attraverso la mediazione e la negoziazione pubblica,

finalizzate a trasformare questa agitazione in quelle situazioni sociali (o, se preferite, in quei valori) che la società considera più desiderabili: convivialità, unanimità, fertilità, prosperità, bellezza [...] comunque le si voglia chiamare (Graeber 2020a: 47-48).

Uno dei temi su cui Graeber ha più insistito è stata la distinzione tra Stato burocratico retto da una democrazia elettorale repubblicana e democrazia diretta, sinonimo di anarchia. Questo distinguo attraversa molte delle opere di Graeber di inizio terzo millennio quando un'ondata di movimenti in diverse parti del globo portavano a maturazione la critica alla interpretazione istituzionale della democrazia (Graeber 2002, 2012a, 2012b, 2014, 2015; Grubic, Graeber 2004). Negli scritti di Graeber tra il 2002 e il 2013, anno in cui il ciclo di movimenti si raffredda, è palpabile un entusiasmo inaspettato nel vedere che varie mobilitazioni in giro per il mondo convergono su un'organizzazione interna costituita da "reti orizzontali [...] fondate sui principi di una democrazia decentrata, non gerarchica e consensuale" (Graeber 2002: 70). Graeber assume un ruolo di pubblico pedagogo che spiega e difende l'inaspettata esplosione di forme di

democrazia diretta [...] era il tipo di democrazia che molta gente avrebbe desiderato [...] e ha funzionato così bene che i dipartimenti di polizia di una città dopo l'altra erano assolutamente confusi e non sapevano cosa fare (Graeber 2020a: 106-107).

Per Graeber (2002: 62) ciò segna l'entrata in scena dei "nuovi anarchici": le pratiche libertarie erano "il cuore" e "l'anima" delle mobilitazioni che avrebbero raggiunto il loro culmine con il movimento *Occupy*. Quella di Graeber è una ricerca militante che si muove su più piani: agisce come portavoce del movimento nei media *mainstream* per denunciare le ipocrisie del sistema elettorale; partecipa come attivista alle riunioni, elaborazioni e mobilitazioni: "ho passato una buona parte della mia vita in gruppi organizzati su principi anarchici" (Graeber 2020b: 8); al contempo, produce come ricercatore una documentazione etnografica ricca e dettagliata sulla pratica assem-

bleare degli attivisti (in particolare della *Direct Action Network*). La ricerca è intesa come una offerta di spunti di auto-riflessione per il movimento, ed in particolare su come eliminare i lasciti del colonialismo, razzismo e maschilismo che minacciavano l'egualitarismo dei cerchi assembleari (Graeber 2012). Ciò ci porta all'ultimo punto.

La prospettiva: decolonizzare l'anarchia

Un tratto ricorrente dell'opera di Graeber (2002, 2004, 2007, 2012a, 2020b: 50-58, 2021) è mostrare come istituzioni, valori e dottrine nobilitanti di cui "l'Occidente" rivendica la paternità (quali la democrazia, lo Stato-nazione, la libertà e l'Illuminismo), siano state innescate da interazioni tra diverse tradizioni culturali. Questo fertile dialogo è spesso negato in ricostruzioni storiche parziali, se non faziose, che tendono a presentare le innovazioni moderne come frutto di genealogie culturali "pure". La messa in discussione di un approccio coloniale che investe le rappresentazioni accademiche e di senso comune – riconoscendo invece i molteplici e ibridi protagonismi a fondamento di idee e prassi – è stata applicata anche all'anarchia. Per Graeber (2012) una tensione anarchica, intesa come ripudio della gerarchia e la sperimentazione di un *ethos* egualitario, ha sempre accompagnato l'umanità, ma solo nell'Ottocento si avvia in Europa ed America Settentrionale un processo di denominazione e teorizzazione.

Graeber mette in relazione l'anarchismo inteso come teoria a quello che si è espresso come ribellione e prassi culturale ordinaria per rendere pienamente conto delle dinamiche polifoniche, culturalmente variegata e storicamente sedimentate di una dottrina.

Molti storici dell'anarchismo [...] presentano l'anarchismo come il parto delle menti di alcuni pensatori del XIX secolo – Proudhon, Bakunin, Kropotkin, etc. – che ha poi ispirato le organizzazioni operaie [...] I "padri fondatori" del XIX secolo non pensavano peraltro di avere inventato niente di nuovo. I principi fondamentali dell'anarchismo – l'autogestione, l'associazione volontaria e il mutuo appoggio – facevano riferimento a forme del comportamento umano che erano considerate vecchie quanto l'umanità (Graeber 2004: 8-9).

Questo programma di decentramento prospettico viene condotto mostrando le analogie e le somiglianze tra le presunte invenzioni occidentali e forme sedimentate di pratica sociale diffuse in altri angoli del mondo:

Dovremmo far saltare in aria quei ragionamenti arroganti e impulsivi secondo i quali [noi moderni] non abbiamo niente in comune con il 98 per cento degli esseri umani che sono vissuti sul pianeta [...] prendere almeno in considerazione l'idea che non siamo poi tanto speciali come ci piacerebbe credere (*ibidem*: 61).

Il nesso tra creatività interculturale e anarchismo viene riproposto in varie declinazioni per contrastare un persistente eurocentrismo che riconduce le innovazioni più feconde sempre all'“Occidente”. Il passo successivo è quindi ammettere che, ad esempio per quel che riguarda le procedure assembleari, abbiamo tratto ispirazione da chi aveva più pratica ed esperienza. Con riferimento alla internazionalizzazione delle mobilitazioni di inizio millennio nota:

C'è un contrasto evidente tra l'internazionalizzazione attuale e quelle precedenti. Quelle passate normalmente esportavano modelli organizzativi Occidentali al resto del mondo; in questa il flusso è stato in direzione opposta. Molte, forse la maggior parte delle tecniche caratteristiche – tra cui la stessa disubbidienza civile – sono state per prima sviluppate nel Sud globale (Graeber 2002: 65-66).

Per concludere questa breve rassegna delle caratterizzazioni dell'anarchia in Graeber, ricordo che per l'autore la conoscenza si nutre di un continuo confronto dialettico e di riscontri nella pratica. Gli spunti che Graeber ci lascia sull'anarchia sono frutto di un pensiero-azione in continua implementazione, relazione e correzione impedendo qualsiasi teoria forte dell'anarchia, come destino, identità pura, perfezione o anche solo come forma di organizzazione totalitaria. Le riflessioni qui sistematizzate, generate esse stesse da una ibridazione tra una tensione politica finalizzata alla diffusione del potere e gli strumenti dell'antropologia accademica, si limitano ad offrire stimoli, orientamenti, strumenti su come costruire spazi di egualitarismo nel presente. Teoria e prassi si abbracciano in una circolarità maieutica, alimentando sia l'azione sociale emancipatoria che le riflessioni su di essa.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Evans-Pritchard, Edward Evan, 1975 [1940], *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli.
- Graeber, David, 2002, The new anarchists, *New Left Review*, 13: 61-73.
- Graeber, David, 2012 [2009], *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, Milano, Rizzoli.
- Graeber, David, 2010, The rebirth of anarchism in North America, 1957-2007, *Historia Actual Online*, 21: 123-131.
- Graeber, David, 2012a, *Critica della democrazia occidentale. Nuovi movimenti, crisi dello stato, democrazia diretta*, Milano, elèuthera.
- Graeber, David, 2012b, *La rivoluzione che viene. Come ripartire dopo la fine del capitalismo*, Firenze, Manni.
- Graeber, David, 2014 [2013], *Progetto democrazia. Un'idea, una crisi, un movimento*, Milano, Il Saggiatore.
- Graeber, David, 2015, *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, Milano, Elèuthera.

- Graeber, David, 2020a [2004], *Frammenti di antropologia anarchica*, Milano, Elèuthera.
- Graeber, David, 2020b, *Anarchy — in a Manner of Speaking. Conversations with Mehdi Belhaj Kacem, Nika Dubrovsky, and Assia Turquier-Zauberman*, Zurigo, Diaphanes.
- Graeber, David, 2021 [2020], *L'utopia pirata di Libertalia*, Milano, Elèuthera.
- Grubic, Andrej, David Graeber, 2004, Anarchism, Or The Revolutionary Movement Of The Twenty-first Century, Znet, theanarchistlibrary.org/library/andrej-grubic-david-graeber-anarchism-or-the-revolutionary-movement-of-the-twenty-first-century, consultato il 4/06/2021.
- Wengrow, David, David Graeber, 2015, Farewell to the 'childhood of man': ritual, seasonality, and the origins of inequality, *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 21, 3: 597-619.

Building new horizons of value, care and freedom

Patrícia ALVES DE MATOS

CRIA/ISCTE – Instituto Universitário de Lisboa

I met David Graeber in 2009 at Goldsmiths in London. I had started my PhD in 2006 and returned from the field in 2009. In those days, there were many corridor talks among students in the department regarding the recent arrival of the anthropologist and anarchist David Graeber. I remember talking with students from other departments on the campus and realising how thrilled they were about the possibility of listening to, speaking to and learning from someone who students considered to be a brilliant mind and engaged activist. Since the beginning of his arrival at Goldsmiths, I always had the feeling that students were enthusiastic about the many possibilities that thinking with David Graeber offered. He was a lively presence in our weekly PhD seminars in the department. I met him often throughout the 2010 student protests in the UK against spending cuts in higher education and increasing the cap on tuition fees. I remember once that students at Goldsmiths decided to occupy the library and arrange a public assembly at the hall of entrance. I remember seeing him and thinking to myself, “good to know he is here”. Students admired David, and this was one of the reasons: exercising solidarity, caring with and for us, and making us feel that our struggles were valuable. In this brief piece, I want to pay tribute to David Graeber for how he articulated the relation between value, care and freedom as a path toward more equal and fair livelihood horizons. I will consider the broad contribution of one of his most widely read books about value and more recent short pieces and public interventions about care and freedom.

During 2009 and 2010, my days were mostly filled with writing up my dissertation on neoliberal precarity, value and call centre labour in Portugal. The dynamics, expansion and internal premises of neoliberalism was a central focus of anthropological attention. David Harvey’s *Brief history of neoliberalism* (2005) and his update of Marx’s theory of primitive accumulation

This work is licensed under the Creative Commons © Patrícia Alves de Matos

Building new horizons of value, care and freedom

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 31-36.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4878



through the notion of accumulation by dispossession was a particular used tool to contextualise and explain the inherent contradictions of neoliberal forms of value extraction in time and space. I was trying to reconcile the brilliance of Harvey's analysis with Silvia Federici's *The Caliban and the Witch: Women, the body and primitive accumulation* (2004) and her astute suggestion that capital accumulation is not only accumulated labour, it is also "an accumulation of differences and divisions within the working class, whereby hierarchies built upon gender, as well as 'race' and age, become constitutive of class rule and the formation of the modern proletariat" (Federici 2004: 63-64). I have to admit my disquiet and irritation for realising how Harvey's notion of accumulation by dispossession was getting so many converts while Federici's impressive and historically detailed re-reading of Marx's notion of primitive accumulation by looking in particular at women's bodies during the witch hunt had much fewer disciples. At this point, I began re-reading Graeber's *Towards an anthropological theory of value* (2001). I wanted to subject Harvey and Federici different takes on capitalism and value extraction to the ethnographic record, within and beyond capitalism.

Each chapter of Graeber's book on value is a testimony to his writing capabilities of marrying theoretical erudition with ground-to earth commentaries of daily life, constantly signalling to the reader, this is also about you, not just about going through old theories which need to be amplified and renovated. Amid my writing-up ordeal, Graeber's book kept me enthusiastic, intrigued and curious about his proposal to understand value as "the importance of actions" (Graeber 2001: 49-89). To my mind, Graeber's proposal was at the same time theoretically sophisticated, elegant and straightforward: value should be understood as consisting of all the socially embedded actions human beings enact with the intention and purpose of pursuing and expressing what a meaningful life is or should be. Before arriving at this simple reasoning, Graeber revisits Marx, linguistic theory, critical realism, the classical monographs of Jane Faján and Terry Turner. But he does so without making the reader losing sight of the most crucial thing an anthropological theory of value should retain: how human beings are creatures of meaning, intentionality, purpose and imagination. Reading Graeber's book was essential for me not only because of the ways it enlarged my knowledge about the value question in anthropology but perhaps more importantly because of how it offered me the opportunity to start reflecting about the irreducible logics, calculus, and affects through which people pursue horizons of value, with and against a present which often doesn't seem to offer the possibility of a valuable life for the largest majority of the population.

Before Graeber's book, the value question was not unexamined in anthropology. But as Jane Collins (2016) recently noted, although there were important debates around the labour theory of value in anthropology throughout the 1970s and 1980s, the theme of value suddenly disappeared. This was perhaps a consequence of the (unintended?) mutual reinforcement of post-modern theory and neoliberal doctrine. Arguably if there is one aspect which neoliberal ideology was particularly effective was in its efforts to make us believe, by any means necessary (including extreme violence as the one experienced in Chile), that the whole world, people, relations and capacities could be reduced to a single standard of value: the market. David Graeber's book reinstated the value question in contemporary anthropological debates with a strong and explicit political critique. There is a passage of the book to which I often return:

The ultimate stakes of politics, [...], is not even the struggle to appropriate value; it is the struggle to establish what value is. Similarly, the ultimate freedom is not the freedom to create or accumulate value, but the freedom to decide (collectively or individually) what it is that makes life worth living. In the end, then, politics is about the meaning of life (Graeber 2001: 88).

The most outstanding achievement of capitalist neoliberal hegemony has been to convince us that value begins and ends in the commodity, thus preventing us from seeing that it begins and ends with people's intentions, practices, motivations, purposes. "The importance of actions" and how they come to be recognised or sidelined in particular culturally recognised forms is at the core of the struggle to define what value is, what is it that makes life worth living.

Graeber's ambitious projects of articulating a synthesis from anthropological theories of value anticipated and encouraged works, within and beyond anthropology, which in more or less recent years have expanded reductive notions of value and valuation processes, focusing, for instance, on valuation struggles (De Angelis 2007), the entanglement of value realms in flexible capitalism (Narotzky 2015), the dynamics of re-evaluation projects (Collins 2017) and socio-environmental conflicts (Pusceddu 2020). Graeber may not have been the only inspiration for these later works. Still, I often feel that his early re-examination of the value question in anthropology has left an underground current of inspiration, only waiting for others to pick it up, expand it, and update it.

I left London in 2011, returned to Lisbon for three years and then moved to Barcelona. Throughout the years, I kept following Graeber's prolific publications, including his major work on debt or the more recent book on the phenomena of bullshit jobs. However, often it was some of his public

interventions focused on care that caught my attention. In 2014, when austerity was devastating the livelihood possibilities of so many people in Europe and beyond, Graeber wrote a short commentary for *The Guardian* titled *Caring too much. That's the curse of the working classes*¹. In this piece, Graeber starts with the often-heard question, made by wealthy people, on why people were not rioting on the streets against the violence of austerity. Graeber suggests quite simply that one of the reasons is related to the fact that contrary to wealthy people, the working classes are much less self-obsessed, they care for one another, they care for their families, friends and communities:

If you think about it, is this not what life is basically about? Human beings are projects of mutual creation. Most of the work we do is on each other. The working classes just do a disproportionate share. They are the caring classes, and always have been. It is just the incessant demonization directed at the poor by those who benefit from their caring labour that makes it difficult, in a public forum such as this, to acknowledge it.

For Graeber, austerity had not only deprive people of the essential instruments to satisfy basic human needs, but it had also severely undermined and demonised the labour of solidarity, support and mutuality of the “caring classes”: “Our caring has been weaponised against us. And so it is likely to remain until the left, which claims to speak for labourers, begins to think seriously and strategically about what most labour actually consists of, and what those who engage in it actually think is virtuous about it”.

In 2018 Graeber gave a conference at the Collège de France titled *The Revolt of the Caring Classes*², in which he invites the audience to rethink and reimagine the working classes as a class of people whose primary work is care work, broadly defined as the work put into augmenting or expanding people’s capabilities of freedom. He asks: what kind of economy would we have if we focused on care as the primary basis of human freedom? and further, if we were to reimagine the working classes around care, what kind of claims could be made? It is inspiring to hear Graeber aligning himself with a long tradition of feminist perspectives and struggles to reinstate the political potentials of care. In the early days of the Covid-19 pandemic, when narratives about “essential labour” and “essential workers” started to

1. Cfr. www.theguardian.com/commentisfree/2014/mar/26/caring-curse-working-class-austerity-solidarity-scourge, accessed on 17/6/2021.

2. Cfr. www.college-de-france.fr/site/grandes-conferences/David-Graeber.htm, accessed on 17/6/2021.

emerge, I remember a poster circulating on the internet showing a group of nurses with the sentence “we don’t want clapping what we want is a wage rise”. This sentence, and recent works on the relevance of care (The Care Collective 2020), made me go back to Graeber’s talk. Listening to him has helped me think about care as something that enables survival and human flourishing and what ultimately enables people’s agency needs of livelihood conditions of being and possibilities of becoming by nurturing their abilities of interdependence, relationality, obligation and affect.

The vital thread connecting the themes of value, care and freedom in Graeber’s academic work and public interventions was recently revealed to me by a 1st year undergraduate student in anthropology. In the fall of 2020, I began teaching an undergraduate course on Themes of Anthropological Thought to first-year students in anthropology at the New University of Lisbon, with one of the classes being focused on neoliberalism and value. I was worried that first-year undergrad students would not yet be prepared to deal with the complexities of Graeber’s synthesis of anthropological theories of value. I highly underestimated the reach of students intuition, and Graeber’s work appeal to a non-specialist audience. During a seminar session, one student, referring to Graeber’s work on value, commented: “I had to read that chapter more than once (referring to chapter 4) but in the end I was struck to realise how value is only an illusion, what really counts are OUR values, and the capacities we have to put them into action for ourselves and for others in the present and the future”. In his way and vocabulary, the student was stressing what I think is an important thread connecting Graeber’s synthesis of anthropological theories of value up to more recent work on the caring classes: his immense hope in human being’s capabilities of being at their best when they are given the possibilities of caring for and imagining a different and better livelihood horizon for oneself and for others. I like to believe that David Graeber would have liked to know that his ideas, writings, political interventions, and proposals are being cared for and helping others imagine and build new horizons of value, care, and freedom.

REFERENCES

- Collins, Jane L., 2016, Expanding the labor theory of value, *Dialectical Anthropology*, 40: 103-123.
- Collins, Jane L., 2017, *The Politics of value: Three movements to change how we think about the economy*, Chicago, Chicago University Press.
- De Angelis, Massimo, 2007, *The beginning of history: Value struggles and global capital*, London, Pluto Press.

- Federici, Silvia, 2004, *Caliban and the witch: Women, the body and primitive accumulation*, New York, Autonomedia.
- Graeber, David, 2001, *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*, London, Palgrave Macmillan.
- Harvey, David, 2005, *A brief history of neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Narotzky, Susana, 2015, The payoff of love and the traffic of favours: Reciprocity, social capital, and the blurring of value realms in flexible capitalism, in *Flexible Capitalism: Exchange and ambiguity at work*, Jens Kjaerulff, ed, Oxford, Berghahn Books: 268-310.
- Pusceddu, Antonio Maria, 2020, Grassroots ecologies of value: Environmental conflict and social reproduction in Southern Italy, *Antipode*, 52, 3: 847-866.
- The Care Collective, 2020, *Care Manifesto: The politics of interdependence*, London, Verso.

David Graeber

L'antropologia impossibile e l'anarchia possibile

Alessandro DEIANA

Università di Cagliari

All'apparire della figura di David Graeber nell'orizzonte degli studi antropologici, per me nella seconda metà degli anni 2000, fui entusiasta, come quando i tuoi ideali vengono intercettati da un'opera intellettuale che da loro una consistenza teorica: finalmente un antropologo rivoluzionario, pensai. Confesso candidamente che Graeber mi interessò prima come anarchico che come antropologo, secondo un ordine di priorità che ancora oggi rivendico per me stesso. Infatti conosco meno il Graeber studioso del Madagascar, del valore e del debito, e più quello che ha teorizzato un'antropologia anarchica, che ha studiato i movimenti sociali e soprattutto ne ha fatto parte. Certamente non mi bastava che fosse un anarchico (ce ne sono tanti e spesso teoricamente insoddisfacenti), ma mi piaceva che fosse un antropologo anarchico (ce ne sono così pochi!). Pur avendo egli delle remore a definirsi tale, dato che considerava l'anarchismo qualcosa che si fa, non che si è. Allo stesso tempo tutto quello che ha scritto e che ha fatto ha lasciato intendere che lo fosse, o perlomeno di aver preferito l'anarchismo a tutte le altre filosofie politiche e che attraverso di esso ha provato a costruire un possibile nuovo indirizzo dell'antropologia. Ad ogni modo, mi piaceva che un pensiero rivoluzionario come l'anarchismo avesse trovato un'intesa con una scienza sociale come l'antropologia. Che una trasformazione rivoluzionaria dell'esistente potesse accordarsi con un sapere rigoroso della realtà. Con queste riflessioni in memoria di Graeber vorrei condividere qualche pensiero (assolutamente provvisorio e privo di ogni pretesa di esaustività) su alcuni dei momenti della sua opera che mi hanno particolarmente colpito, e mi hanno colpito perché mi pare mostrino contemporaneamente taluni limiti oggettivi dell'antropologia (ma in fondo di ogni scienza sociale) – limiti che si sono

This work is licensed under the Creative Commons © Alessandro Deiana

David Graeber: L'antropologia impossibile e l'anarchia possibile

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 37-44.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/ANUAC2239-625X-4879



posti dinanzi a Graeber al di là delle sue intenzioni e forse a sua insaputa – e la forza nascosta di una filosofia politica come l’anarchismo, che Graeber ha contribuito a riscoprire. Mi riferisco alla sua etnografia militante dei movimenti sociali e alla sua idea di comunismo della vita quotidiana: la prima mi fa ritenere che esista un’antropologia impossibile; la seconda invece che l’anarchia sia possibile.

Graeber si è messo in luce, tra le altre cose, come studioso militante dei movimenti sociali. In particolare del movimento anarchico e delle pratiche di azione diretta nel Nord America a cavallo tra il vecchio e il nuovo millennio, negli anni di maggiore espansione del cosiddetto movimento contro la globalizzazione. Devo subito ammettere che da una iniziale fascinazione per le ricerche sui movimenti sociali, soprattutto quelli radicali o rivoluzionari¹, sono passato a nutrire delle forti perplessità verso questo tipo di studi. Innanzitutto nei confronti di tutti quegli approcci, solitamente politologici e sociologici, che assumono i movimenti come oggetti empirici di analisi da rappresentare e spiegare da un punto di vista esterno ad essi. Trattando ecumenicamente i movimenti come un fenomeno sociale tra i tanti, questi studi è come se fermassero i movimenti in una immagine di nome “oggetto di ricerca”: è perlomeno curioso che tale fermo-immagine oggettivista sia attuato su ciò che viene chiamato “movimento”. In fondo è come se nel conflitto sociale dal cui esito dipende anche la vita dello studioso quest’ultimo pretenda di starne fuori per osservarlo meglio. È stato Graeber a notare acutamente che “anarchists and direct action campaigns do not exist to allow some academic to make a theoretical point or prove some rival’s theory wrong (any more than do Balinese trance rituals or Andean irrigation technologies)” (Graeber 2009: VIII). E aggiungerei che nemmeno esistono perché se ne faccia un’etnografia. Non so se Graeber sia stato il primo antropologo a praticare una partecipazione osservante rispetto ai movimenti sociali, ma di sicuro già venti anni fa egli era allo stesso tempo attivista e studioso dentro i movimenti sociali. Per me il fatto che lo studioso e il militante si unissero sul campo nella stessa persona era il solo modo per superare la divisione binaria tra soggetto e oggetto, e così rompere con la rassicurante postura secondo cui si possa fare di un movimento sociale semplicemente un oggetto di studio tra i tanti. Questo però non bastava, perché rimaneva ancora da rispondere a una domanda per me fondamentale: perché fare etnografie, sia pure militanti, dei movimenti sociali? Le risposte date dagli antropologi militanti sono essenzialmente tre e spesso intrecciate tra di loro: per descrivere e

1. È a questi che riferirò tutto il mio discorso, per dei motivi precisi che espliciterò nel corso del mio ragionamento.

spiegare il punto di vista interno a forme di vita antagoniste rispetto all'ordine dominante e così restituirle come alternative possibili e praticabili; per dare un contributo ai movimenti sociali tramite l'apporto critico e riflessivo dell'etnografia; per tessere e tradurre forme di co-sapere frutto dell'unione di attivismo e scienza. Mi sembra che Graeber abbia optato soprattutto per la prima (Graeber 2006: 17), ma forse inevitabilmente ha sperimentato anche le altre due. Queste risposte potrebbero essere abbastanza soddisfacenti. Tuttavia, a ben vedere, lontano, sullo sfondo di queste risposte si colloca l'esito finale del lavoro di ogni antropologo (e di ogni studioso, qualunque sia la sua disciplina), ovvero la produzione di conoscenza. Qualsiasi risposta gli antropologi militanti si daranno sul perché fare etnografia dei movimenti essa si tradurrà sempre in produzione di conoscenza. Ora, metto da parte le questioni se per produrre una conoscenza giusta e solidale dei movimenti sociali sia necessaria l'etnografia e se la diffusione di questa conoscenza si possa attuare senza considerare la potenza di fuoco dell'industria mediatica e culturale privata, nonché degli apparati mediatici ed educativi di stato, che normalmente producono conoscenze opposte. Vorrei invece soffermarmi su una questione che potrei definire di epistemologia politica. Mi pare che l'antropologia dei movimenti sociali non abbia tratto le dovute conseguenze da due problemi: che tipo di oggetto è un movimento sociale e in che mani può finire il sapere antropologico su tale oggetto? Questi due problemi sono connessi tra di loro da un problema intermedio: che significa trasformare un movimento in un oggetto? Innanzitutto i movimenti sociali radicali (rivoluzionari, progressivi, comunisti, anarchici ecc.) – e qui si dà il motivo per cui prendo in considerazione questi e non altri – rappresentano una singolarità antropologica: la loro azione non è finalizzata a riprodurre un dato ordine sociale e culturale (Escobar 1992; Koensler, Rossi 2012), e nemmeno ad adattarsi o a resistergli nascostamente (cfr. De Certeau 2001; Scott 2006). La loro è una singolarità radicale poiché rappresentano, nei confronti dell'ordine costituito, una rottura e un'alternativa dichiarate, organizzate e collettive. E sono una rottura e un'alternativa di ordine rivoluzionario, non reazionario: per questo non prendo in considerazione i movimenti fascisti o di estrema destra, che pure esistono: peraltro – e questa è un'altra ragione per cui non mi riferisco a questo tipo di movimenti sociali – non mi risulta che ci siano antropologi reazionari che militino in tali movimenti e che li studino etnograficamente (anche se non mi sento di escluderlo totalmente!). L'antropologo che dunque decide di studiare o che vuole lavorare con i movimenti – che aderisca allo status quo, che propenda invece per una sua alternativa, o che voglia rimanere neutrale – è comunque coinvolto: questa chiamata in causa non è qualcosa da cui egli si può esimere quando vuole, poiché

il movimento è quel soggetto singolare che lo coinvolge più di qualunque altro oggetto. Il movimento dunque va inteso in questi termini di singolarità radicale, che non si dovrebbero ignorare quando esso diventa un oggetto di studio. Quando infatti un movimento, come qualunque altro fenomeno umano, diventa oggetto di studio diventa anche un oggetto in quanto tale, ovvero letteralmente qualcosa che sta di fronte a noi e di cui noi possiamo in qualche modo fare uso. Ma questo oggetto è un particolare tipo di oggetto, cioè un oggetto-di-sapere. Costruire un oggetto di sapere difficilmente viene considerato altro se non un pre-requisito fondamentale di ogni scienza. Penso che questo dipenda dal fatto che siamo abituati ad intendere illuministicamente la conoscenza come qualcosa che dissipa le nebbie dell'ignoranza, o che svela menzogne e mistificazioni. E che quindi si giustificerebbe da sé. Ma la conoscenza non è solo questo. Il sapere costituisce un dispositivo complesso e storicamente condizionato il quale genera effetti di varia natura che vanno ben oltre l'intenzionalità di chi il sapere lo produce. Esso può essere considerato anche uno strumento, un'arma, una risorsa che può essere impiegata da diversi soggetti per diversi scopi. Pertanto il movimento diventato oggetto di sapere può diventarlo anche per chi intende utilizzare quel sapere contro i movimenti e le loro istanze di liberazione, può diventare cioè sapere di polizia. Creare oggetti-di-conoscenza e quindi soggetti-a-conoscenza è infatti anche l'obiettivo di qualunque dispositivo di intelligence. Così il movimento sociale, soggetto radicalmente singolare per definizione perché antagonista all'ordine costituito, dal momento che diventa oggetto di sapere può diventarlo anche per chi l'ordine costituito lo difende. Qua e là capita che degli antropologi si pongano il problema che dati e resoconti etnografici possano essere usati dall'autorità o da forze avverse contro i soggetti studiati, non necessariamente movimenti sociali (Nader 1979: 284; Bourgois 1990: 48-49; Forte 2009: 10)². Potrei sbagliarmi, ma non mi pare

2. In effetti, è un problema insito nell'etnografia in quanto tale quello di rischiare di mettere in pericolo l'incolumità, la riservatezza o i diritti di un determinato gruppo che si studia. Tuttavia, penso esista una gradazione di rischio che va, schematicamente, dal rischio minimo se studio qualche potente élite (in quel caso semmai rischia l'antropologo) al rischio massimo se studio soggetti particolarmente esposti a repressione, rappresaglie o persecuzioni. In quest'ultimo caso vedo i movimenti sociali rivoluzionari come un s/oggetto-limite, perché la loro sfida all'ordine costituito è insita nel loro essere e nella loro stessa definizione (mentre, per esempio, dei rifugiati, dei migranti, o un "gruppo etnico", che possono rischiare tantissimo, anche più di un movimento, tuttavia non hanno nella loro ragion d'essere quella di "cambiare il mondo e trasformare la vita"). Per questo parlo di singolarità radicale dei movimenti e per questo ritengo che con loro l'impossibilità dell'antropologia raggiunga il massimo e costituisca una sorta di concetto-limite con implicazioni di varia natura, anche perturbanti o sovversive.

che Graeber abbia affrontato direttamente questo problema, anche se si è premurato di tenere anonima l'identità dei suoi interlocutori-compagni (Graeber 2009). Eppure questa cautela non è stata sufficiente visto che, come racconta Dimitris Dalakoglou nelle belle pagine che ha scritto in memoria di Graeber, alcuni compagni non si sono sentiti sufficientemente protetti dall'anonimato nella sua etnografia e temono serie ripercussioni³. Quindi questo problema ha riguardato anche il lavoro etnografico di Graeber. Ma non si tratta solo della questione di garantire l'anonimato delle proprie fonti e dei propri interlocutori. Di fatto è l'intero oggetto-movimento che diviene quasi totalmente trasparente, arrivando così ad assecondare, pur senza volerlo, il lavoro di quei poteri che vogliono gestire le contraddizioni sociali anche attraverso una conoscenza capillare che ambisce alla perfetta trasparenza cognitiva del mondo: il movimento può cioè essere illuminato da una conoscenza totale, esponendo la sua vita intima allo sguardo di chiunque, polizie, militari e servizi segreti compresi. I pericoli a cui possono andare incontro questi compagni – ma anche i movimenti, le organizzazioni e i gruppi sociali di cui fanno parte – possono essere considerati un prezzo da pagare per avere in cambio degli eccellenti resoconti etnografici sulla vita e le pratiche dei movimenti? Io penso di no. E penso che anche a Graeber sia capitato di rimuginare su questo problema. Il punto è che risulta impossibile creare un oggetto di sapere e mantenere il monopolio della sua conoscenza: una volta creato questo oggetto, non possiamo controllare in che mani andrà a finire. È impossibile fare l'etnografia di un movimento antagonista senza offrire questo stesso sapere a quelle forze che fanno tutto l'opposto di questi movimenti. Per questo definisco impossibile l'antropologia, ancorché militante, dei movimenti sociali. Impossibile è l'antropologia che ha fatto Graeber. E che oggi fanno molti antropologi attivisti. Un'antropologia che misura la sua impossibilità sulla radicalità del suo oggetto. Più questo incarna istanze rivoluzionarie e meno sarà possibile approcciarsi etnograficamente ad esso senza esporlo al sapere di polizia: maggiore sarà il livello di conflittualità del movimento e del contesto in cui agisce e maggiore sarà il livello di guardia nei confronti di figure esterne come un antropologo, per quanto simpatizzante o solidale. Mentre meno sarà presente questo aspetto di rottura radicale e più sarà possibile (o sarà meno impossibile) fare di esso l'etnografia: del resto, molta antropologia dei movimenti si occupa di soggetti circoscritti con obiettivi altrettanto circoscritti, certo battaglieri e progressivi, ma che non hanno come scopo quello di proporre e di sperimentare forme di società radicalmente alternative, e in quanto tali preoccupano meno i tutori dell'ordine costituito. L'antropologia dei movimenti sociali si trova così necessaria-

3. Si veda il contributo di Dalakoglou in questo forum.

mente di fronte a dei limiti politici posti al sapere antropologico in quanto sapere scientifico, accademico e pubblico. Sono i limiti che la stessa rivoluzione pone, se vogliamo riferirci soprattutto ai movimenti rivoluzionari e se con la rivoluzione ci vogliamo confrontare: ma sono limiti che la rivoluzione pone per la stessa ragione per cui altri ne travalica. Impossibile, però, non vuol dire che non si può fare: come diceva Bakunin, solo inseguendo l'impossibile si può raggiungere il possibile. Tuttavia, in questo anelito verso l'impossibile bisognerebbe considerare che cosa si è disposti a giocare e quali sono le priorità nella propria vita: che posto assegnare al mondo come conoscenza e quale al mondo come vita vissuta, quale ai propri doveri di scienziato/a e quale ai propri doveri di uomo e di donna? Un antropologo anarchico come Graeber è forse l'esempio più fulgido dei nostri tempi della ricerca di questo delicatissimo equilibrio. Ciò nonostante, o forse proprio per questo, la sua antropologia, e tutta l'antropologia attivista dei movimenti sociali, resta un'antropologia impossibile.

L'antropologia attivista dei movimenti sociali, dunque, non può garantire né l'anonimato dei compagni e delle compagne, né che lo stesso sapere etnografico che produce sia al riparo a sua volta dalla presa di un'altra conoscenza, ovvero quella delle intelligence. L'anonimato e la libertà da questa presa ritrovano invece tutta la loro forza in un altro momento dell'opera di Graeber, ovvero nella sua riflessione sui concetti di anarchia e di comunismo, e sul loro stretto legame. Graeber aveva dell'anarchia una concezione molto elastica e aperta, per non dire situazionale e pragmatica: l'anarchia è laddove si pensa e si agisce in un certo modo. Solo in un secondo momento, storicamente parlando nell'Europa del XIX secolo, si è deciso di chiamare anarchia un determinato modo di concepire i rapporti sociali e la sua relativa visione del mondo (Graeber 2012a: 34-49). Così, come ci mostra l'antropologia culturale, c'è qualcosa di simile all'anarchia tra i nuer, i vezo, i piaroa, e tanti altri. Forse non è esattamente l'anarchia che hanno immaginato i classici dell'anarchismo, che peraltro hanno vissuto e si sono formati nella società borghese europea. Ma questa prospettiva getta una luce differente sul concetto di anarchia così come solitamente transita nel senso comune: essa inizia ad apparire meno come un'utopia e più come una cosa concretissima che si può dare sotto i nostri occhi senza che nemmeno ce ne accorgiamo. Una conseguenza di questa concezione dell'anarchia è quella che secondo me è una delle idee più interessanti di Graeber, ovvero l'idea che l'anarchia è già qui e ora, nella forma anonima di un "comunismo della vita quotidiana" (Graeber 2012b: 93-100; Graeber. s.d.: 88-89, 92). Un comunismo senza nome e senza volto, il quale, non essendo nominato e non essendo visto, è come se non esistesse (innanzitutto si può notare che risulta inesistente per

qualsiasi sapere di polizia). In realtà questo comunismo, come sostiene Graeber, nei fatti esiste. Tutte le volte che lavoriamo assieme secondo principi egualitari, di solidarietà e mutuo appoggio, qualunque lavoro facciamo, dal più complesso al più banale, lì si avvera il comunismo. Probabilmente non è un'idea nuova e altrettanto probabilmente Graeber ha trovato ispirazione in alcune tesi di Toni Negri secondo cui il capitalismo sfrutta forme di cooperazione che esistono in buona parte a prescindere da esso. A me ricorda l'idea marxiana per cui quando l'umanità si pone dei problemi significa che è in grado di risolverli (Marx 1969: 6), che è un altro modo per dire, sempre con Marx, che il capitalismo possiede già in sé le condizioni del proprio superamento. Devo dire che anche io, prima di conoscere il pensiero di Graeber in merito, ho iniziato a pensare che esistesse quella che tra me e me ho chiamato "anarchia disseminata". Solo che, diversamente da Graeber, ho pensato questa anarchia nei termini di una sorta di evoluzione storica, cioè come il portato, incompleto e inconcluso, delle conquiste umane in seguite alle lotte per la libertà e la giustizia, ovvero alle lotte di classe. Così, per esempio, la libertà di espressione nelle nostre società, certo molto relativa, fino a un passato non lontanissimo appariva senza dubbio anarchica. Penso che Graeber non escludesse questa interpretazione, ma penso anche che lui facesse un ragionamento inverso: qualcosa di simile all'anarchia è esistita per gran parte della storia dell'umanità (si pensi alle società di caccia e raccolta); poi è parzialmente sopravvissuta in molte società contadine o extra-industriali; oggi questa dimensione anarchica dell'umanità è sfruttata e messa al lavoro in modo perverso dal capitalismo. Pur tuttavia, secondo Graeber, questa anarchia continua ad esistere. Ecco, questa, a mio avviso, è l'anarchia possibile, poiché il comunismo c'è già, in quanto ciò che anonimamente rende possibile la stessa società umana (Graeber 2012b: 95, 98). Si tratta, secondo Graeber, di riappropriarsi del comunismo, di sottrarlo alla presa del capitalismo. Si potrebbe anche dire che si tratta di espropriare chi ha espropriato il comunismo all'umanità. In effetti Graeber ci mostra in senso trans-culturale la natura pratica, molecolare e incorporata del comunismo anonimo. Probabilmente questa sua natura lo tiene fuori anche dalla portata del sapere delle intelligence: in quanto non ci sono fatti circoscritti, né circoscrivibili dal procedimento analitico tipico di un tal genere di sapere. Coerentemente con questa impostazione Graeber evidenzia la tensione pratica, organizzativa ed etica dell'anarchismo come discorso politico. L'anarchismo infatti, secondo Graeber, mira a sperimentare concretamente le idee di uguaglianza, solidarietà e libertà nella loro forma sostanziale. A questo riguardo rovescia i termini del rapporto col marxismo: ai suoi occhi quest'ultimo appare fondamentalmente come raffinata teoria, e più idealista di quanto si

vuol far credere; mentre l'anarchismo è innanzitutto prassi, e quindi meno utopico di quanto solitamente si ritiene (Graeber 2012a: 38). Per questo, secondo Graeber, il comunismo è un principio morale prima ancora che una questione materiale. E non sembri questo in contraddizione con l'idea che l'anarchismo è mosso innanzitutto da ragioni pratiche: la morale, infatti, è pratica. Certo, il rovesciamento dei rapporti tra anarchismo e marxismo rimane azzardato (non fosse altro che è assai parziale identificare il marxismo solamente con una teoria e che la rilevanza pratica dell'anarchismo ne esce ridimensionata dal confronto col socialismo realizzato). Tuttavia, intesa in questo modo, l'anarchia è veramente qualcosa a portata di mano, sebbene possa sembrare che sfugga di continuo. Questo ribaltamento di prospettiva operato da Graeber immette nuova linfa vitale alle idee di emancipazione reale dell'umanità: se l'anarchia è un invariante antropologico della storia umana e se il comunismo si inverte tutte le volte che si realizza l'essenza della socialità umana, perché non dovremmo ritenere che l'anarchia (o il comunismo) sia possibile? Questa nuova apertura sul possibile la dobbiamo a David Graeber.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bourgois, Philippe, 1990, *Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America*, *Journal of Peace Research*, 27, 1: 43-54.
- De Certeau, Michel, 2001 [1980], *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Escobar, Arturo, 1992, *Culture, Practice and Politics. Anthropology and the Study of Social Movements*, *Critique of Anthropology*, 12, 4: 395-432.
- Forte, Maximilian C., 2009, *Militarizing Anthropology*, *Culture*, 2, 2: 7-10.
- Graeber, David, 2006 [2004], *Frammenti di antropologia anarchica*, Milano, Elèuthera.
- Graeber, David, 2009, *Direct Action. An Ethnography*, Oakland-Edinburgh, AK Press.
- Graeber, David, 2012a [2009], *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, Milano, Rizzoli.
- Graeber, David, 2012b [2011], *Debito. I primi 5000 anni*, Milano, il Saggiatore.
- Graeber, David, s.d., *Tactical Briefing*, *Menelique*, n. 0: 82-92.
- Koensler, Alexander, Amalia Rossi, 2012, *Introduzione: comprendere il dissenso*, in *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali*, Alexander Koensler, Amalia Rossi, a cura di, Perugia, Morlacchi: 13-32.
- Marx, Karl, 1969 [1859], *Per la critica dell'economia politica*, Roma, Editori Riuniti.
- Nader, Laura, 1979 [1972], *Antropologia cambia rotta! Prospettive dello studio di chi sta in alto*, in *Antropologia radicale*, Dell Hymes, a cura di, Milano, Bompiani: 275-299.
- Scott, James C., 2006 [1990], *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbali segreti" dietro la storia ufficiale*, Milano, Elèuthera.

It has been almost a year*

Nika DUBROVSKY

Artist and writer

It has been almost a year since David died, and it is still hard to believe it.

For the last five months of his life, he had been ill and complained of several strange symptoms, but nothing significant or life-threatening had been found by the doctors he had been seeing about it.

The shock I felt when within hours of feeling ill that fateful afternoon, on the beach in Venice, on the Lido, where Luchino Visconti's *Death in Venice* was filmed, where I watched my husband collapse, still hasn't faded.

Before David's, I had never seen a corpse. My grandparents died, but for all sorts of reasons, I never saw their dead bodies. A childhood friend of mine died in a car accident, but when he was buried, I stood far away and tried not to look at his corpse.

So in that hospital in Venice, my husband's was the first corpse I had ever seen. To me, he looked as though he had just fallen asleep, calm and even smiling a little.

I remember how I met David, years ago, long before we married. It was in downtown New York. We went out for coffee at noon and walked the city around all day, talking for hours.

We were so different, he and I: I was born in the Soviet Union, and he was raised in the "enemy's heart" of New York City. But I immediately had the feeling upon meeting David that I had known this man all along, that despite the distance between us, he was now my brother, an old friend, a comrade. Many who knew David personally described him having made a similar impression. Most people usually don't open themselves up so fully and quickly to strangers. David almost always did.

When I lived for a time in Jerusalem, I was surprised to learn that what Jesus refers to as hell in the Gospels is not some underground S&M dungeon staffed by devils and full of horrors. Christ was instead referring to a very

* *With kind permission of Nika Dubrovsky, we publish an excerpt from her upcoming longer text about her late husband David Graeber [N.d.R].*



specific place known to all during his time in Jerusalem: the garbage dump, where the corpses of the poor, the homeless, and the criminals were burned and their bones left to be scavenged away by dogs and other animals. When Christ warned sinners, “you will burn in hell”, he was issuing to those who stray from the light a very specific warning: if you do not invest your life with the living, you will die unloved and your corpse will be abandoned, fed to wild dogs.

As an anthropologist, David knew that societies are largely defined by their relationship towards the dead. Our rituals of caring for the dead, the celebration of their life, and the management of grief that follows loss, this is culture, this is what makes us human.

David Graeber was my husband, but he was also an amateur guitar player, a lover of Japanese and Kurdish food, an anarchist, a science fiction enthusiast, a professor, a writer, and, in a seemingly impossible way, a kismet friend to hundreds if not thousands of people all over the world. Given the outpouring of condolences that I have received since his passing, I have never once in this past year feared that David was at risk of going to hell, of being left forgotten among the bodies of so many others. Not with him living on in the hearts and spirit of so many people.

Shortly after his death, my friend Simona Ferlini explained to me the etymology of the word “corpse”. It refers to a body of laws or a collection of works. That I would soon after our marriage find myself dealing with both David’s corpus as well as his actual corpse is, of course, a great personal tragedy. I have to go through and probably will have to spend the rest of my life experiencing the destruction of most of what was dear, familiar, and precious to me. Locked as I was for an entire year in a small studio in the middle of pandemic-stricken London, I spent most of my time going through David’s archives, the writings he did not have time to publish, his diaries, his correspondence. The effluvia of any great thinker like David.

And even here I can see he lives on, I find as I am continually unable to contain my admiration to David Graeber and my joy of looking through what had made him who he was, what he laughed at, what fueled his courage, and how curious and unexpected it all seems in aggregate, on this side of his death.

Actually, it is a perversely happy feeling.

David Graeber was what the French might have called a *homme de lettres*. He lived to share his ideas and experimented with as many ways of expressing them as he could. Much like other noted anarchist scholar, Noam Chomsky, David made himself available to those outside of the academy and would speak almost everywhere he was asked. He poured over his lectures

and was writing virtually all the time. Anyone who knew David, who understood what motivated him knew that this was not out of vanity. Rather, it was a project to change the world, as well as change himself and the others, through ideas, texts, lectures, and speeches.

I believe his project is quite a success. He indeed made our world a slightly better place.

After David's death, this process must continue. Especially today, when changing the world is not a matter of ideological design, but of direct survival for everyone on earth.

David left an enormous archive – more than 100 notebooks, many notes, letters, unpublished texts.

But how do I do this correctly in a digital age?

There are many different traditions of how to treat the corpse. Unfortunately we live in a late capitalism with its brutal structures of symbolic powers and dominations.

Partly it connected to the old catholic way of “caring” for their dead saints. Endless body: bones, fingers, and so on, would be dragged around to various churches and put on display. Like always with the church, money and profit get involved. In our time, all this could be briefly called dismemberment and privatization of corpses.

I truly hope that this can be avoided with David Graeber's body of work.

So I plan to split David's archive into two parts: a physical one and a virtual one. The physical documents, along with his symbolic academic capital, should be kept (and protected) by a meaningful academic institution. After all, David's life has always been very much connected to academia.

But there must yet be another part – the non-academic one. David and I have written several essays called *Art Communism*¹. In particular, it describes the concept of “culture and the reproduction of culture” introduced by Alexander Bogdanov, the founder of the “Proletkult”. “Proletkult” worked to create horizontal links, interdependent relationships between teachers and students, and most importantly, a new ways of knowledge production and reproduction. The future free humans would be understood not as romantic creators, not as professional-intellectuals, but as amateur (or DIY, *samodeyatelnostl* in Russian) proletariat. Much of what Bogdanov and his allies described was later realized in the best part of the Wikipedia project.

I am looking at David's texts – his archive – as a very generous framework that provides space for horizontal connections, with open questions, doubts, unexpected links to different thoughts, with entry points for the reader-commentator almost anywhere.

1. Cfr. www.e-flux.com/journal/102/284624/another-art-world-part-1-art-communism-and-artificial-scarcity/

I am thinking about creating a wiki environment for all who would be interested to join, including and above all non-academics, so that we can not just read his texts or look at scans of David's (very beautiful) diaries, but have a space to complete, rewrite, compose and develop his works, and thereby create our own.

In other words to set up some version of the "International Proletkult", using David's texts as a basis.

Perhaps this will continue the space of sharing content, creating conditions for working together that David was arranging all his life. Through his texts David's magical power to form direct emotional and intellectual connections with people, in person or through his texts, will make his legacy a living and constantly evolving project in which all of us, his readers, will be involved. By commenting, thinking about and developing his projects, his thoughts, we will constantly shift the boundaries of public and private using our own experiences, our bodies and minds.

I would like to believe this kind an open to collectivity body of David's work is most consistent with the type of care he would practice and approve.

Il corpo intimo dell'agency

Roberto BENEDUCE

Università di Torino

Simona TALIANI

Università di Torino

The intimate body of agency

ABSTRACT: Subjectivity, forms of subjectivation, domination, forms of resistance and other analogous concepts are at the heart of a vibrant debate, that runs through anthropology and social sciences since many years. This introduction aims to rethink some issues of the so-called Critical Theory and contribute to “regenerate” the extenuated notion of agency. At the same time, our analysis wants to introduce the four articles of the dossier *Anuac Journal* devoted to a panel of the conference *Una teoria per capire, per agire, per impegnarsi. La lezione di Tullio Seppilli (A theory to understand, to act, and to be engaged. The Legacy of Tullio Seppilli)*, Perugia, held in 2018. The assumption of our notes is the very social nature of psychism’s forms and individual experience, showing how critical medical anthropology can dismantle the neoliberal vocabulary of terms such as “choice”, “change”, “opportunity”, as well as the late capitalist rhetoric, where “agency” only translates the art of survival, the violence of adaptation, and the new expressions of subjugation.

KEYWORDS: AGENCY; SOCIAL SELF; MELANCHOLY; SHAME; SOCIAL VERDICT.

This work is licensed under the Creative Commons © Roberto Beneduce, Simona Taliani

Il corpo intimo dell'agency

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 49-65.

ISSN: 2239-625X – DOI:10.7340/anuac2239-625X-4710



Tutti dicono
che sono un ragazzo di poche parole
e non lo nego.
Ma in verità
che io parli o meno
sarò sempre in conflitto
con questa società

Xu Lizhi, *Conflitto*, 2013

Continuare a guardare all'agency come a un costrutto buono per pensare i rapporti tra l'individuo e la struttura sociale (o le strutture sociali) di cui fa parte, è necessario ad una condizione, che è bene – per noi che abbiamo curato il Panel *Agency, soggettività, violenza: vite di traverso, figure del riscatto* durante il secondo convegno nazionale della SIAM, tenutosi a Perugia nel 2018¹ – esplicitare subito. È la condizione di “differenza” (e “distinzione”: Bourdieu 2001) costitutiva dei soggetti con i quali si fa ricerca, immersi nella negatività e nella vulnerabilità, come è spesso di coloro che appartengono a classi sociali subordinate o gruppi non abbastanza protetti, che permette di intercettare *agencies* inedite. Incontriamo qui quelle strategie volte a ridare valore alla vita in contesti in cui essa sembra non averne alcuno: *agencies* di soggetti che tentano di esistere controvento, transcendendo l'inconveniente di essere-lì o, semplicemente, di essere nati², ostinatamente lottando per non occupare il solo ruolo che la storia sembra aver loro offerto. Da questo desiderio di veder riconosciuta la propria esistenza sociale bisogna dunque (ri)partire per comprendere antropologicamente l'agency come un progetto volto ad affermare il proprio Sé in quanto Sé sociale, nella sua complessità e contraddittorietà, nella sua totalità di persona intera.

Di “persone intere” aveva parlato Ernesto De Martino in un articolo pubblicato sulla rivista *Il Rinascimento d'Italia* nel 1952, da cui prende le mosse la riflessione di Eugenio Imbriani.

1. Numerosi dei contributi dei partecipanti al convegno *Una teoria per capire, per agire, per impegnarsi. La lezione di Tullio Seppilli* sono stati pubblicati tra il 2019 e il 2021. Ringraziamo Anuac per aver accettato la nostra proposta editoriale, che raccoglie quattro dei contributi discussi nel corso di due sessioni tematiche del Panel da noi coordinato: *Conflitto, memorie traumatiche, istituzioni del controllo* (D'Orsi, Magliacane, Rawash) e *Migrazione: politiche della diagnosi, della cura e della morte* (Manghi). Altri contributi dello stesso Panel hanno trovato spazio su *Antropologia pubblica* (2019) e su *Antropologia* (2021). Per una introduzione più ampia al tema dell'agency si rimanda a Beneduce e Taliani 2021.

2. Pensiamo qui a *La tentazione di esistere* di Emil Cioran (1984) e al suo altro celebre lavoro, *L'inconveniente di essere nati* (1991), pubblicati in Italia da Adelphi.

Egli spiegava che i contadini lucani e pugliesi, malgrado le condizioni di miseria economica e psicologica nella quale erano costretti, malgrado non possedessero gli strumenti della lettura e della scrittura, “come persone intere, non si erano mai rassegnati a recitare nel mondo la parte degli incolti”, ma “sotto la spinta dei momenti critici dell’esistenza, la nascita, il cibo, la fatica, l’amore e la morte, avevano costruito un sistema di risposte, cioè una vita culturale, formando così, di fronte alla tradizione scritta della cultura egemonica, la tradizione orale del proprio sapere” (Imbriani 2013: 417).

L’impegno che ci siamo assunti, seguendo la lezione che da Tullio Seppilli ci ha ricondotti a Ernesto De Martino, è stato quello di proporre una riflessione sull’agency che – a partire dalle ricerche realizzate in campi etnografici difficili – ha evitato di ridurla ad uno dei tanti concetti neoliberali che rischiano di intossicare il nostro immaginario disciplinare (sfogliando il motore di ricerca JSTOR e inserendo la parola “agency”, compaiono oltre un milione di occorrenze), rischiando di banalizzare con un termine abusato la lotta di quanti devono fare affidamento solo su di sé nel confronto quotidiano con la minaccia, il terrore, il silenzio (o con un potere che, anche quando non assoluto, rischia di annichilire comunque).

È anzi a partire dal potere capillare, per come è stato descritto da Michel Foucault, e da tutte le colonie interiori, di cui hanno parlato Gilles Deleuze e Félix Guattari, che riteniamo si debba muovere con forza una critica a quelle forme di “agency neoliberale” (Gershon 2011) a cui gli studiosi delle scienze sociali rischiano di assuefarsi, al pari dei loro soggetti di ricerca, piegandosi a un comune immaginario e a una minacciosa “aria del tempo”.

Dalle pagine di *Current Anthropology*, Gershon torna a promuovere il dibattito, non privo di attrito, sulla pericolosa valorizzazione delle competenze individuali del “nuovo subalterno” (l’espressione è di Spivak 2012) che la sociologia e l’antropologia – al pari di una psicologia che ha consolidato alla fine dell’Ottocento l’invenzione di un regime del Sé “moderno” perché “privato” (Rose 1990) – propongono da qualche tempo come espressione della sempre rinnovata capacità di agire dell’oppresso in un mondo che lo esclude (il mondo del mercato, della realtà digitale, della salute mentale globale: Beneduce 2019). Agili e flessibili alla perfezione (meglio: allo sfinimento), i nuovi subalterni (contadini, operai, corrieri e *riders*, precari della conoscenza...) che rientrano dalla finestra per essere rimessi l’istante successivo alla porta sapranno nuovamente rialzarsi, “resilientemente” dimenticare il fallimento, ricominciare... Queste immagini, lo sappiamo, dominano il campo sociale ed educativo disegnando ormai il Sé come una mera “collezione di abilità o tratti” (Gershon 2011: 539) da governare e promuovere sul mercato

delle opportunità sociali, non diversamente da quanto viene da tempo ribadito in ambito sanitario per ciò che concerne la salute e il potere del nostro sistema immunitario (Martin 1990, 2000)³.

Se la forza ermeneutica della nozione di agency fosse ridotta alle capacità con cui la gente impara a “farsi i propri interessi”, interpretando ragionevolmente il neoliberismo come una opportunità di successo, affermazione, “riuscita” (*the will to empower* di cui parlava Cruikshank 1999), non ci resterebbe che accusare una battuta d’arresto e riconoscere che abbiamo esaurito il potenziale ermenutico-interpretativo dell’antropologia. A tutto ciò resistiamo con forza. Può essere logorante pensare all’agency come l’unico modo di vivere che resta quando viene negata al soggetto una esistenza sociale nel senso autentico di questa espressione. Ci sono certamente rischi metodologici e costi psichici da considerare (inclusi la fatica e i dubbi di chi fa ricerca sul campo) di fronte a comportamenti che sembrano privi di qualsivoglia coerenza strategica o potere di trasformazione delle condizioni reali di esistenza, privi persino di quella dimensione infra-politica sul cui valore aveva attirato la nostra attenzione Scott (2006); o meglio di fronte a discorsi e lotte che spesso finiscono con l’essere dirette paradossalmente solo contro se stessi, contro le proprie relazioni familiari o la propria cultura (nel senso più ampio del termine). Eppure, questa fatica e questi rischi ci appaiono come i soli strumenti in grado di resistere alla seduzione dei modelli *prêt-à-porter* delle scienze umane e sociali. Pensiamo che i contributi di Lorenzo D’Orsi, Chiara Magliacane, Nicola Manghi e Sara Rawash qui pubblicati siano riusciti nell’intento e, prima di mettere la riflessione nelle loro mani, ci sembra importante nel presentarli farli dialogare con altri terreni di ricerca, anch’essi contraddistinti da un’impressionante violenza e da un impunito consumo di vite umane.

3. In linea con questi argomenti, Nikolas Rose (1996) aveva scritto sul “Sé neurochimico” e i modi attraverso cui le categorie diagnostiche plasmano la nostra esperienza. Potremmo aggiungere tra queste opportunità sociali e sanitarie anche quella più recente del self-tracking, su cui riflette criticamente Sartori in “Siamo una ‘classe’ di pazienti”, dalle pagine del sito *Le parole e le cose*². “Il self-tracking sanitario [...] fa precipitare in quel pronome riflessivo – nel sé – tutti i pericoli e le opportunità (tutte le contraddizioni) della medicalizzazione capillare della vita, del *bíos*. ‘Siamo tutti potenziali *self-tracker*: basta utilizzare un’app per correre o per controllare i passi sullo smartphone’ [...], o ancora per auto monitorare tramite l’accumulo e la comparazione di dati il diabete o l’obesità, ad esempio. Tuttavia, in queste pratiche di quantificazione del sé, che riguardano non solo il benessere fisico ma anche la salute mentale (vi sono app che quantificano pure l’eventuale disturbo bipolare degli individui), noi non esercitiamo semplicemente la nostra libertà di autodeterminarci [...]. Nel divenire ‘imprenditore di se stesso’, come si esprimono Maturo, Mori e Moretti, il *self* s’assoggetta a una logica neoliberista del consumo” (Sartori s.d.; cfr. anche Moretti 2020).



Fig 1: *Evin, de près et de loin. Collages de prison (Evin, Teheran)*. © Fariba Adelhah.

Il 13 maggio 2014 a Soma, in Turchia, trecento e uno minatori persero la vita in un incidente, o meglio in quello che Sarah Bracke dice non essere stato un incidente (*Ceci n'est pas un accident...*). Nel suo *Is the subaltern resilient? Notes on agency and neoliberal subjects*, l'autrice ricostruisce l'episodio e si chiede:

Does neoliberalism entertain fantasies of resilience beyond death? And what would these look like? Perhaps mere death is a more acceptable simulacrum of the "original state" so valued in the current ethos of resilience, than angry, heart-broken, and soul-crushed bodies assembling in the streets? (Bracke 2016: 11).

Prima di fornirci strumenti analitici per comprendere il complesso rapporto tra subalternità e agency, Bracke precisa che quel giorno a Soma morirono molte più persone delle “trecento e una” ufficialmente registrate, e che l’esplosione e il successivo crollo della miniera furono causati dalla scelta, governata dall’alto, di non sprecare tempo (i quindici minuti necessari tra l’arrivo di un ascensore e la discesa di quello che avrebbe dovuto portare al lavoro il turno successivo di operai). Sulla immediata posizione di Erdoğan (“Accidents happen”)⁴, l’autrice precisa: gli incidenti non capitano, ma sono il prodotto di precise scelte politiche di stampo neoliberale, che hanno portato alla privatizzazione nel 2005 della miniera di Soma e alla riduzione delle misure di sicurezza sul posto di lavoro. Se questi volti, con le maschere di ossigeno attaccate alle loro bocche, rimangono ancora una volta senza voce, cosa raccontano i loro corpi morti? E cosa ci rivelano della subalternità gli sguardi delle vedove e i sussurri delle orfane, degli orfani e di tutti coloro che sopravvivono alla erosione di una popolazione disponibile e abusabile?

La prontezza con cui l’episodio è stato rubricato nell’elenco neutrale degli “incidenti” denuncia una politica del lutto, del trauma e della memoria succube, secondo Bracke, di un “crescente ethos egemonico della resilienza”, legittimato scientificamente come nuova tecnologia di Soggetti amnesici al servizio di società che non ricordano (meglio: che si è deciso non debbano ricordare)⁵.

Accidents do happen, so get over it. Be prepared. Acquire the skills to deal with the situation. Don’t mourn too hard, too long, too loud; or too dangerously. Don’t be undone, and don’t undo. Bounce back. Take the impact – the fire, the

4. Nel suo discorso, Erdoğan si è rifatto alla storia britannica, ricordando il numero dei morti per un crollo in una miniera nel 1938 e, ancora prima, nel 1866 e nel 1894; a quella statunitense, dove nel 1907 vi morirono 361 minatori, a quella francese, cinese, giapponese e, infine, alla stessa storia degli incidenti nelle miniere turche dal 1942 a oggi, concludendo: “Queste sono cose che accadono”.

5. Il riferimento è a Connerton (1989) oltre che, per ciò che concerne il rapporto fra agency neoliberale e “ritrarsi dello Stato”, a David Harvey (2005). Impossibile qui riprendere il dibattito sulle politiche della memoria (Ian Hacking, Paul Antze e Michael Lambek, Paul Stoller, ecc.). Andrea Agliozzo ritorna sull’importanza data negli anni Sessanta da Franco Fortini al “meccanismo della dimenticanza” come strumento di controllo, nell’introduzione all’antologia da lui curata e dedicata a Sartre, Adorno, Fanon, Lévi-Strauss, Foucault. In *Profezie e realtà del nostro secolo* (1965), Fortini individuava in questo oblio “il vero strumento di controllo del potere egemonico, l’arma totale che ‘soccorre sempre la causa peggiore’; e lo poneva in relazione all’organizzazione delle lotte sociali: ‘non per nulla’ – dichiarava in chiusura – ‘uno dei massimi problemi dei movimenti di emancipazione è riuscire a stabilire una continuità di memoria fra le generazioni degli oppressi’” (Agliozzo s.d.).

heat, the suffocation – and bounce back. To your original shape, if you can. But this time better prepared for the next accident, always waiting to happen. [...] But what if all the talk of resilience hinders us from seeing that there is no “previous state” to go to? And what would it mean to recover from loss and trauma as if they didn’t happen? To embody a self that remains unmarked by what she has lived through? Why would that even be desirable? And to whom? *Cui bono?* (*ibidem*: 12).

Non accettando di doverci preparare al peggio, pensiamo che l’agency, nei contesti che stiamo esplorando grazie a questi contributi, debba necessariamente farsi anche azione “dentro” il lutto e non a prescindere da esso; “dentro” una memoria che interroga le ragioni di quanto è successo, e non accoglie come soluzione l’oblio e l’elaborazione del trauma; “dentro” la disperazione e a partire dall’analisi critica di quei “verdeti sociali” (Eribon 2017) che malgrado la loro “assurdità” contribuiscono a definire chi siamo stati, chi siamo e chi saremo, ossia tutto il nostro destino.

For those who stand in society but are not fully of society, for those for whom difference is not an option of existence but the definitional fact of being – the projects of regenerating agency undertaken by these people may be substantially different from the one Taylor calls for (Kim 2007: 86).

In *Melancholic Freedom. Agency and the Spirit of Politics*, David Kyuman Kim propone una disamina scrupolosa dei lavori di Charles Taylor e Judith Butler, per approdare a un pensiero sull’agency come azione che si origina nella e dalla differenza (*the agency that difference makes*), ciò a cui Taylor aveva dato minor attenzione nel suo *What is human agency?*, e che invece la Butler enfatizza nei suoi lavori “rigenerando”, secondo Kim, una nozione destinata altrimenti a parlare sempre e soltanto di azioni alienate, tanto di quelle dei dominanti quanto di quelle dei dominati (quelle azioni, cioè, che le strutture politiche e economiche impongono all’individuo, promuovendo identificazioni con Sé tanto “ragionevoli” da diventare acritici e passivi, meri reagenti)⁶.

Seguire le traiettorie di una riappropriazione di sé a partire da esperienze melanconiche (Butler) o da nominazioni ingiuriose (Eribon), permette di guardare al lutto, alla vergogna, allo sconforto, alla rabbia, alla disperazione, allo scompensamento che in questi brandelli di vita prendono corpo, come a delle “strutture di sentimenti” (Kaplan 2007) irrisolti, lanciati nell’arena sociale e,

6. Per Kim, entrambi i filosofi sono stati enormemente influenti nel plasmare i discorsi contemporanei su agency, Sé e soggettività, e hanno partecipato, seppur da prospettive differenti, a quei progetti “di rigenerazione dell’agency” che qui non possiamo approfondire (Kim 2007: 5).

dunque, resi pubblici nell’attesa che una qualche forma di nuova articolazione simbolica e di inedito riconoscimento sociale possa accadere. In questa spinta a trascendere la perdita, l’ingiuria ed ogni altra forma di violenza non accidentale, ma intenzionale e carica di una volontà nociva e mortifera, risiede il potere intimo di una agency trasformativa e creatrice che Zakaria Rhani ha recentemente definito l’“energia del sopravvissuto” (Rhani 2019: 185).

Parlando di Kawni, un insegnante ritrovatosi ad un certo punto della sua vita inaspettatamente⁷ detenuto a Tazmamart – la prigione segreta costruita nei primi anni Settanta nel Sud del Marocco e diventata simbolo della violenza sovrana durante gli Anni di Piombo (1956-1999)⁸ – l’autore ne descrive la metamorfosi avvenuta al prezzo di una incredibile “forza agita su di sé” (o, verrebbe anche da dire, contro di sé e il proprio corpo). Kawni, che in arabo significa “Io cosmico”, riesce a affermare la vita “sacrificando gioiosamente” il suo corpo umano, accedendo a una esistenza altra, cosmica appunto, e arrivando a trasformarsi in altro da sé, fuori da sé. Kawni chiamerà questo secondo corpo distaccato dal primo “piccolo animale” (*ibidem*: 196), delineando i contorni di una caleidoscopica mutazione che gli altri detenuti riconobbero e ancora oggi ricordano⁹ quando lo descrivono emergere dal Blocco 2 come “fosse un dinosauro” (*ivi*) o rievocano gli *youyous* mattutini, gridati con una possente voce in una effervescente quanto surreale atmosfera festiva, “like a woman” (*ibidem*: 193).

7. Kawni dirà all’antropologo in diverse occasioni di essere una vittima di ingiustizia al 100%. All’età di ventiquattro anni, mentre ancora stava insegnando, fu prelevato dalla classe della scuola dove lavorava e condannato a scomparire dalla società per 18 anni, “sepolto vivo” a Tazmamart. Quando più oltre parliamo di un “sacrificio gioioso” ci riferiamo a quanto Rhani stesso sostiene nel suo lavoro: “Kawni’s experience, I argue, [...], articulating a will, a joyful sacrifice of the self, a bodily metamorphosis, and its dilatation into a cosmic ego, kawni, in Arabic” (Rhani 2019: 186).

8. Dai dati ufficiali si stima che 35 persone siano morte a Tazmamart, anche se Rhani riporta che, durante la sua visita nel 2014, ebbe modo di vedere soltanto 33 tombe senza nome. Dei due Blocchi, da 29 prigionieri ciascuno, il Blocco 2 fu certamente quello con le condizioni più proibitive e dure: soltanto 4 furono i sopravvissuti, tra cui figura Kawni stesso.

9. Rhani riprende passaggi tratti dalle autobiografie di alcuni sopravvissuti del carcere di Tazmamart, ribattezzato “Tazmamort” da Aziz Binebine (nel suo *Taz Ma Mort. Dix-huit ans dans le bagne de Hassan II*). Cfr. anche Ahmed Marzouki (*Tazmamart, cellule 10*) e Mohamed Raïss (*De Skhirat à Tazmamart: retour du bout de l’enfer*). A differenza di questi compagni di solitudine e isolamento, Kawni non ha mai dato peso né senso alla testimonianza autobiografica e sembra che sia stato nell’incontro etnografico, e nel dialogo con il ricercatore, che ha potuto valorizzare la sua metamorfosi e ascesa a un Io cosmico.



FIG 2: *Les trois pèlerines. Collages de prison (Evin, Teheran).* © Fariba Adelhah.

Kawni si sottrae al potere distruttivo della detenzione liberandosi dalla condizione di s/oggetto (su cui il potere può avere presa) attraverso un vero e proprio atto di radicale rivoluzione culturale (un divenire altro). Il suo è stato un immane sforzo di trasfigurazione del senso dell'esperienza e della relazione tra vittima e carnefice: una ricostituzione, un'incessante inaugurazione e dilatazione di sé e dei confini dei significati che avviano e orientano l'azione.

The revolution, which is concomitant with Kawni's metamorphosis, designates a process of turning a situation upside down: power into desire, suffering into joy, imprisonment into a vital impulse, corporeal death into a transcendent corporeality, madness into wisdom, cultural belonging into universal amplitude. A universal being – Kawni (*ibidem*: 203).

Kawni sostiene di aver potuto accedere “all'universale (*El-Kawn*)” attraverso un processo di spoliazione e al contempo ricomposizione, rigenerando “a modo suo” azioni culturali disparate e a volte contraddittorie: inventando e manipolando – ma si potrebbe anche dire reinventando e rimanipolando senza tregua – il materiale simbolico (materiale e immateriale) a sua disposizione. Rhani riconoscerà nel suo vocabolario “rovine” sufi (*khalwa*, *ishq*), frammenti di buddismo lasciatigli in eredità dagli *jnoun* che con lui vivono nella cella (e gli proibiscono di radersi la barba), pratiche di yoga, storie hindu, letture del Corano... “Possiamo ancora parlare di un idioma culturale?”, si chiede l'autore. “Sì, ma solo se si prende in considerazione l'ecumenismo culturale di Kawni” (*ibidem*: 200).

Thus, despite its apparent apolitical stance, everything in Kawni's experimentation, and how I myself embody it, is eminently political: radically political and revolutionary, in the sense that it lays down the meaning and the relationship of/to the political differently (*ibidem*: 189).

“Eminentemente politico”. Questo passaggio merita di essere ricordato perché ci consente di cogliere nell'esperienza del divenire altro, del “divenire animale” (Deleuze), profili che talvolta rischiano di essere trascurati, e che anche altri autori hanno inteso esplorare: come Langford (2013), che nel riprendere Derrida, ha suggerito come dai racconti di violenza e di terrore dei sopravvissuti alle violenze in Laos e in Cambogia si dischiudesse una possibile “zoopolitics of morality and animality” (*ibidem*: 223).

Queste esperienze e queste voci però talvolta faticano, anche all'interno della riflessione antropologica, a essere riconosciute come quelle di soggetti politici “interi”: capaci cioè di agire e presentarsi al mondo con un Sé distinto, e ciò anche perché tutta o buona parte della loro esistenza è stata contrassegnata da un qualche tratto di distinzione, di differenza. Restano allora solo i vocabolari della sofferenza (e della medicalizzazione) a nominare e far esistere socialmente questi soggetti come persone affette da disturbi disso-

ciativi, o di natura traumatica. Dentro questo orizzonte di amputazioni, l'agency si presenta allora sempre e soltanto come conato di azione, comportamento atto a trarre dal mondo un qualche "vantaggio secondario", o mera forma di (ri)adattamento e amnesia.



FIG 3: *Quand rien ne chante pour toi, chante pour toi même... Collages de prison (Evin, Teheran).* © Fariba Adelkhah.

Ci sembra invece che l'agency – questa forza che ci si autoinfligge e ci smuove spesso a partire da una perdita, una mancanza, un insulto, dal sentimento di vergogna o di rabbia, da un verdetto implacabile, dentro una istituzione che corrompe e imputridisce – conduca a forme di riappropriazione dei propri Sé sociali quando è concepita come progetto capace di agire sui mondi culturali e ricompone i frammenti. È quanto provano a fare le donne palestinesi ex-prigioniere politiche incontrate da Sara Rawash, sforzandosi di reinventare un senso culturalmente condiviso del *sumud*, del “silenzio”, che dal silenzio del memoricidio imposto al momento della *Nakba* dalle retoriche israeliane ufficiali ed egemoniche si svincola facendosi scelta di resistenza nel corso degli interrogatori. Ed è quanto cercano di fare anche gli immigrati “trattenuti” di cui parla Nicola Manghi nella sua etnografia su un CPR a Torino, che con i loro corpi-granelli tentano di inceppare la macchina della detenzione ingiustificata e ingiusta, rendendosi “non idonei” al campo: attraverso delle forme di un autolesionismo interno, e non a fior di pelle, risignificano il martirio del corpo che da liberazione dal peccato si fa strumento di fuga verso una possibile libertà. In filigrana, nell'uno e nell'altro caso, Rawash e Manghi ben lasciano intravedere le istituzioni e i dispositivi dietro le cui sbarre la vita non arretra ma incalza, provocando lo sconcerto o il fastidio di chi, da burocrate, quella struttura di potere deve pur mandare avanti (e lo fa con tecnica feroce, come nel caso degli aguzzini israeliani che parlano in arabo o evocano poeti e proverbi della tradizione araba e palestinese per confondere, provocare terrore o vergogna nelle prigioniere; o con ignoranza, come i medici e gli infermieri italiani¹⁰). Relativamente alla cinica astuzia dei primi, ricordiamo qui lo scritto di Jamal e Lavie (2020), in cui gli autori esaminano la politica di appropriazione culturale operata dalle produzioni cinematografiche in zone di conflitto, e le modalità con cui i lavoratori palestinesi dell'industria mediatica israeliana costruiscono sul posto di lavoro forme di agency subalterna (molto discussa in questi ultimi mesi è stata la serie *Fauda*, termine che in arabo significa “caos”, ormai giunta alla terza stagione e approdata su Netflix, e che attraverso una narrazione filo-sionista fa entrare nelle case la verità di una routinizzazione della tortura e della violenza in Cisgiordania da parte di infiltrati israeliani membri del *Mista'arvim*). Una potente immagine di agency, qui non esplorabile nel dettaglio, è senza dubbio

10. Non possiamo approfondire qui l'uso del termine “ignoranza” per descrivere i discorsi di medici e infermieri di cui lascia una vivida e limpida traccia Nicola Manghi. Ci permettiamo di rimandare alla nozione di “epistemologie dell'ignoranza” e di “ingiustizia epistemica” riprese in Beneduce e Taliani 2021.

anche quella dei prigionieri palestinesi nelle carceri israeliane, impegnati in un “traffico di sperma” con le loro mogli all’interno di quella che Hamdan (2019) definisce una forma di “resistenza bio-nazionale”¹¹.

I lavori di Lorenzo D’Orsi e Chiara Magliacane si propongono invece di guardare alla trasmissione generazionale del trauma storico a partire, nel primo caso, dal colpo di stato turco del 1980 e, rispettivamente, dal periodo dei “Disordini” che hanno scosso il Nord dell’Irlanda dal 1969 al 1998, in società che sembrano essere andate avanti nonostante la loro “atomizzazione” (l’espressione è di Arendt 1967). Nel contesto turco la sofferenza per un futuro che non è arrivato è ciò che orienta le azioni dei militanti di sinistra, che non si stancano di nutrire la memoria dei martiri rivoluzionari, anche a costo di veder radicalmente trasformata la loro azione: che se un tempo fu politica, diventa oggi pallida pedagogia verso dei giovani che non è scontato vogliano vivere “nostalgicamente”. D’Orsi ben analizza l’emergere di soggetti che non esistono prima dell’azione ma si costruiscono a partire da grammatiche simboliche e filtri morali condivisi: da una “cultura sul potere” che si è costruita a caro prezzo, e sulle rovine di un’esperienza segnata da perdite significative e nel momento in cui la lotta voleva essere di classe. Queste “melanconie della differenza”, come le chiama Kim nel lavoro sopra citato, ci permettono di guardare a queste persone (per le quali l’essere diversi dentro la loro società non è stato un passaggio transitorio, ma una condizione dell’essere) non come pazienti soffocati da un lutto inconsolabile e patologico, ma come soggetti attivi, che affermano una contro-cultura dei morti, convocandoli testardamente perché continuino ad agire, a infestare il presente e maledire quei politici che vorrebbero un cordoglio addomesticato e privato¹².

I giovani descritti da Chiara Magliacane sono, dal canto loro, decisamente riluttanti a ricordare (e poi, i ricordi di chi?), ma è la città tutta, e la violenza che l’ha incisa e continua a segnare da parte a parte le strade e i perimetri dei suoi murales, a ricordare per loro. È questo un contributo dove ben emerge anche l’impotenza ermeneutico-interpretativa delle categorie medico-psichiatriche (il disturbo post-traumatico da stress e i suoi correlati terapeutico-riabilitativi, tra cui la resilienza sopra criticata) di fronte a processi sociali complessi e trasformazioni urbanistiche che trasformano questi giovani in piccoli consumatori di sostanze stupefacenti prima, di psicofarmaci poi, in un perverso sistema di *coping* che va dall’accurata valutazione di percorsi

11. Sulla violenza delle prigioni israeliane, sulla valorizzazione della solidarietà tra gli oppressi palestinesi (come elemento necessario per la salute mentale dell’individuo e della comunità) si rimanda anche a Jabr 2019.

12. Su questi temi si rinvia allo splendido libro di Gordon 1997.

ammessi all'esclusione di quelli pericolosi, sino alla scelta degli abiti da indossare per non finire *pick and mix* sotto i colpi minacciosi di una banda paramilitare qualunque. Se la violenza si è solo trasformata ma abita ancora minacciosamente muri, strade e mappe mentali, quali forme di dissidenza i giovani potranno mai esprimere al di là di quanto sembra già essere loro prescritto? La Belfast narrata con le parole dei giovani da Magliacane, schiacciata dalla depressione, dall'abuso di alcolici o di sostanze, dalle diagnosi di disturbo post-traumatico da stress, marcata nelle sue strade dalla memoria del dolore e della violenza, ricorda l'Irlanda cattolica di Scheper-Hughes (1979) e il suo altissimo tasso di "schizofrenici", e insieme rivela come i traumi storici operano nel tempo trasformando soggettività, esperienze, sentimenti.

La sfida di questi lavori, là dove aderiscono alle parole, ai corpi e ai sentimenti dei soggetti incontrati, è far immaginare un uso non routinario della nozione di agency e forme di soggettività non sottomesse: che non si piegano né alla violenza dello Stato né alle tragiche ipocrisie del neoliberismo.

Post scriptum

Questa Introduzione è dedicata all'amica e collega Fariba Adelkhah, prigioniera scientifica in Iran dal 5 giugno 2019. A più di due anni dalla sua detenzione condividiamo con i lettori di *Anuac* tre dei suoi *collages de prison*, realizzati nel carcere di Evin, a nordovest di Teheran, conosciuto negli anni Settanta anche sotto il nome di "Università di Evin" per la presenza massiccia di intellettuali che vi erano detenuti.

Pensare all'opera artistica di Fariba è per noi anche un modo per seguire il cammino tracciato dagli autori che invitano a "resistere alla resilienza", e pensare l'atto creativo degli oppressi ben oltre quell'ethos egemonico che anche in esso prende forma, tra "anestesia culturale" (Feldman 1994) e amnesia. Nel lento trascorrere di queste "annate immorali", di queste notti che sembrano non passare mai, Fariba resiste e inventa le sue espressioni di agency che "accusano un senso" nel momento in cui sono rese pubbliche, e a condizione di essere condivise.

Sans doute y a-t-il une vie après Evin, mais à Evin, il y en a une aussi dans laquelle il faut continuer d'espérer, de chanter, de résister. Au bout d'un an et demi, c'est de cette vie, de la façon dont on y survit, dont j'ai envie de parler avec vous qui soutenez ma cause : sauver la recherche. En vous disant MERCI!¹³

13. Queste sono le parole di Fariba Adelkhah, pubblicate il 5 dicembre 2020, a un anno e mezzo dalla sua detenzione (citato in Laban 2020). La collezione di questi *collages de prison* è accessibile qui: <https://faribaroland.hypotheses.org/9573>, consultato il 28/03/2021.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agliozzo, Andrea, s.d. [2019], Soggettività come ritorno. Sui “principes d'une pensée critique” di Didier Eribon, Blog *Le parole e le cose*². *Letteratura e realtà*, www.leparoleele cose.it/?p=36206, consultato il 28/03/2021.
- Arendt, Hannah, 1967, *L'origine del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità.
- Beneduce, Roberto, 2019, “Madness and Despair are a Force”: Global Mental Health, and How People and Cultures Challenge the Hegemony of Western Psychiatry, *Culture Medicine & Psychiatry*, 43: 710-723.
- Beneduce, Roberto, Taliani, Simona, 2021, Agency, soggettività, violenza: vite di traverso, figure del riscatto, *Antropologia*, 8, 1: 7-26.
- Bourdieu, Pierre, 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino.
- Bracke, Sarah, 2016, Is the subaltern resilient? Notes on agency and neoliberal subjects, *Cultural Studies*: 1-17.
- Cioran, Emil, 1984, *La tentazione di esistere*, Milano, Adelphi.
- Cioran, Emil, 1991, *L'inconveniente di essere nati*, Milano, Adelphi.
- Connerton, Paul, 1989, *Come le società ricordano*, Roma, Armando editore.
- Cruikshank, Barbara, 1999. *The will to empower*, Ithaca/New York, Cornell University Press.
- De Martino, Ernesto, 2019, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, nuova edizione a cura di Giordana Charuty, Daniel Fabre, Marcello Massenzio, Torino, Einaudi.
- Eribon, Didier, 2017, *Ritorno a Reims*, Milano, Bompiani.
- Feldman, Allen, 1994, On Cultural Anesthesia: From Desert Storm to Rodney King, *American Ethnologist*, 21, 2: 404-418.
- Fortini, Franco, 1965, *Profezie e realtà del nostro secolo. Testi e documenti per la storia di domani*, Bari, Laterza.
- Gershon, Ilana, 2011, Neoliberal Agency, *Current Anthropology*, 52, 4: 537-555.
- Gordon, Avery, 1997, *Ghostly Matters: Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Hamdan, Mohammed, 2019, Every Sperm is Sacred: Palestinian Prisoners, Smuggled Semen, and Derrida's Prophecy”, *International Journal Of Middle East Studies*, 51, 4: 525-545.
- Harvey, David, 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Jamal, Amal, Lavie, Noa, 2020, Subaltern Agency in the Cultural Industries: Palestinian Creative Labor in the Israeli Series Fauda, *International Journal of Communication*, 14: 2403-2421.

- Jabr, Samah, 2019, *Dietro i fronti. Cronache di una psichiatra psicoterapeuta palestinese sotto occupazione*, Roma, Sensibili alle foglie.
- Kaplan, C. Sara, 2007, Souls at the Cross roads, Africans on the Water: The Politics of Diasporic Melancholia, *Callaloo*, 30, 2: 511-526.
- Kim, David Kyuman, 2007, *Melancholic Freedom. Agency and the Spirit of Politics*, Oxford, Oxford University Press.
- Imbriani, Eugenio, 2013, Persone intere. Su alcuni materiali dell'Archivio di Ernesto de Martino, in *Atti del Convegno Sud e nazione. Folklore e tradizione musicale nel Mezzogiorno d'Italia*, Eugenio Imbriani, a cura di, Lecce, Università del Salento: 417-430.
- Laban, Lisandru, 2020, Fariba Adelhah, prisonnière scientifique depuis 18 mois: collages de prison, Blog *Fariba Adelhah & Roland Marchal Support Committee*, <https://faribaroland.hypotheses.org/9559>, consultato il 28 marzo 2021.
- Langford, M. Jean, 2013, Wilder powers Morality and animality in tales of war and terror, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3, 3: 223-44.
- Martin, Emily, 1990, Toward an Anthropology of Immunology: The Body as Nation State, *Medical Anthropology Quarterly*, 4, 4: 410-426.
- Martin, Emily, 2000, Mind-Body Problems, *American Ethnologist*, 27, 3: 560-590
- Moretti, Veronica, 2020, *Sociologia del paziente. Diseguaglianze sociali, salute digitale e nuove forme di partecipazione in sanità*, Milano, Franco Angeli.
- Rhani, Zakaria, 2019, The Inmate's Two Bodies: Survival and Metamorphosis in a Moroccan Secret Prison, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 120: 183-208.
- Rose, Nikolas, 1990, *Governing the soul: the shaping of the private self*, London, Routledge.
- Rose, Nikolas, 1996, *Inventing our selves: psychology, power, and personhood*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sartori, Andrea, s.d. [2020], Se siamo una classe di pazienti, Blog *Le parole e le cose*². *Letteratura e realtà*, www.leparoleelecose.it/?p=40210, consultato il 28/03/2021.
- Scott, C. James, 2006 [1990], *Il dominio e l'arte della resistenza. I "verbali segreti" dietro la storia ufficiale*, Milano, Eleuthera.
- Scheper-Hughes, Nancy, 1979, *Saints, Scholars, and Schizophrenics. Mental illness in Rural Ireland*, Berkeley, University of California Press.
- Spivak, Gayatri, 2012, The new subaltern: a silent interview, in *Mapping subaltern studies and the postcolonial*, Chaturvedi Vinayak, ed, London, Verso: 324-340.
- Xu, Lizhi, 2013, *Mangime per le macchine*, s.l. Istituto Onorato Damen.

Roberto BENEDEUCE, PhD, MD, anthropologist and psychiatrist, is Professor of Medical and Psychological Anthropology at the University of Turin, and founder of the Frantz Fanon Center (Turin), a centre devoted to research and clinical intervention in the area of migration, refugees, and asylum seekers. His research engages various intellectual terrains and fields, including the history of ethno-psychiatry, violence and the religious imaginaries, and local healing knowledge in sub-Saharan Africa (Cameroon, Mali, and Mozambique). His articles have been published in different international journals and he recently authored the books *L'histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique* (Academic Press, 2016) and, with N. Gibson, *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics* (Rowman & Littlefield, 2017).

roberto.beneduce@unito.it

Simona TALIANI, PhD, is Associate Professor at the University of Turin, where she teaches Anthropology of Childhood, and she coordinates the Laboratory of Critical Anthropology of Migration. She has conducted field research in Italy among Nigerian immigrant women on fetishes, ritual and debt, and in Cameroon and most recently in Mozambique on the transformation of the local health care system. Since 2009 she also practices as psychoanalytical psychotherapist, after four years of training at Laboratorio Freudiano (Milan/Paris). She actively collaborates with the Frantz Fanon Center in Turin. She has published on *Africa*, *Journal des Africanistes*, *Cahiers d'études africaines*, *Social Compass*, and she is the author of *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione* (Ombre Corte, 2019).

simona.taliani@unito.it



Soffrire per non dimenticare

Agency, nostalgia e lutto nella sinistra in Turchia

Lorenzo D'ORSI

Università di Catania

Remembering through suffering: Agency, nostalgia and mourning in the Turkish left

ABSTRACT: Based on an ethnography conducted in Istanbul, this article analyses nostalgia and the perpetuation of mourning among former leftist militants of revolutionary organizations, who were the main targets of the political repression following the 1980-1983 coup in Turkey. It shows how these feelings do not isolate individuals, but are emotional practices with a degree of agency. These emotional practices are performed not on the basis of their effectiveness in the public arena, but rather because they are able to regenerate the values of Marxist martyrdom, strengthen generational ties and make community. The analysis of funeral commemorations, anniversaries and gatherings illustrates how nostalgic attachment and perpetuation of mourning involve both the level of political tactics and the inner self of former militants. In this perspective, the concept of agency questions both the ability to act and the ability to construct subjectivities. It also demonstrates how ethnography in politically repressive contexts entails an analysis of agency that draws on domination and unequal power relations as well as symbolic grammars of everyday experience.

KEYWORDS: NOSTALGIA; MOURNING; LEFTIST MOVEMENTS; AGENCY, TURKEY.



L'attaccamento nostalgico per gli anni della lotta giovanile, il disprezzo del mondo contemporaneo e il lutto per i compagni assassinati sono le tonalità emotive che contraddistinguono l'esperienza di molti degli ex-militanti dei movimenti studenteschi e rivoluzionari che in Turchia sono stati vittime della repressione del colpo di stato del 1980-1983¹. Colloquialmente chiamato 12 settembre (in turco *12 Eylül*), dal giorno in cui le forze armate sono entrate in azione, l'intervento militare del 1980 ha messo fine alla sanguinosa polarizzazione tra gruppi di destra e di sinistra e, attraverso torture, impigionamenti ed esecuzioni, ha portato al declino dei movimenti rivoluzionari, i cui militanti sono stati etichettati a lungo come nemici interni e terroristi (Bozarслан 2013). Se per gran parte della popolazione il 12 settembre è oggi un accadimento remoto, per gli ex-militanti, e più in generale per i circoli della sinistra turca², esso rappresenta l'evento fondativo attorno cui è costruita una "comunità ricordante" (Cappelletto 2003). Malgrado i mutamenti politici accorsi negli ultimi quarant'anni, infatti, questo spartiacque costituisce a sinistra una tragedia mai conclusa, rispetto alla quale associazioni e partiti sono tuttora impegnati a denunciare le violenze subite e a sfidare le narrazioni egemoniche che rappresentano il golpe come un'azione necessaria a riportare la pace nel paese.

1. Il mio ringraziamento va prima di tutto a coloro che, condividendo con me emozioni, desideri e pensieri, hanno reso possibile questo lavoro. Ringrazio anche i due revisori anonimi di *Anuac* per i ricchi e puntuali commenti che mi hanno aiutato a rendere più chiara la mia argomentazione e Aurora Massa per i preziosi suggerimenti.

2. Il campo della sinistra è in Turchia frammentato e contraddittorio. In questo testo con "sinistra" indico le formazioni politiche extraparlamentari (organizzazioni studentesche, partiti e associazioni sindacali, quali Dev-Yol, Dev-Sol, THKO, THKP/C, DİSK, ecc.) che dagli anni Sessanta hanno abbracciato l'ideale rivoluzionario e il marxismo come orizzonte di senso politico, dando vita a una molteplicità di gruppi, rivalità e scissioni secondo i diversi orientamenti (marxismo-leninismo, stalinismo, maoismo, ecc.). Da questa tradizione discendono oggi piccole formazioni che si trovano ai margini della vita pubblica nazionale, che hanno abbandonato la lotta armata (salvo rare eccezioni) e che esprimono posizioni marxiste e socialiste talvolta intrecciate con istanze nazionaliste, filo-alevite o filo-curde (Ersan 2013). Non includo invece il Partito repubblicano del popolo (CHP), fondato da Atatürk nel 1923 e oggi maggiore partito di opposizione al fronte filo-islamico al governo. Se negli anni Settanta il CHP incarnava un riformismo di sinistra, dopo il golpe del 1980 ha assunto posizioni nazionaliste e di secolarismo oltranzista.

Sulla base di un'etnografia svolta a Istanbul³, questo articolo prende in esame lo struggimento nostalgico e la perpetuazione di una condizione di lutto diffusi tra gli ex-combattenti rivoluzionari, intendendo questi sentimenti come “pratiche emozionali” (Scheer 2012), ossia come un modo più o meno interiorizzato attraverso cui le persone avanzano rivendicazioni e visioni del mondo. Come mostrerò nel corso del testo, questi sentimenti trovano concretizzazione in discorsi individuali e rappresentazioni di gruppo, anniversari di massacri e commemorazioni funebri. Queste pratiche di memoria sono intese come strumenti di lotta da contrapporre al potere repressivo dello stato e risultano difficilmente separabili dalle rivendicazioni politiche più attuali. Esse sono parte di una “costellazione” di azioni, retoriche e valori che designa una specifica cultura politica che include la martirizzazione dei militanti assassinati, forme ritualizzate di dissenso come gli scontri con la polizia durante la ricorrenza del primo maggio (Firat 2016; D’Orsi 2018), musealizzazioni amatoriali (Karacan 2016; D’Orsi 2019) e, in alcuni casi, proteste radicali come il digiuno sino alla morte (Bargu 2014).

Queste pratiche di protesta e di memoria sono rappresentate da militanti ed ex-militanti come reattive, ossia come re-azioni inevitabili rispetto a ciò contro cui combattono (un sistema ingiusto, la storiografia ufficiale, l’indifferenza degli “altri” verso la loro sofferenza). Senza negare la presenza di un contesto contraddistinto da forti asimmetrie di potere, possiamo tuttavia chiederci se struggimento nostalgico e perpetuazione del lutto siano ineluttabilmente le uniche forme di azione a disposizione o se invece non siano messe in atto perché chiamano in gioco qualcos’altro. In questo articolo intendo mostrare come queste pratiche emozionali contengano una componente agentiva e siano attivamente performate non perché costituiscono il modo più efficace per affermarsi nella battaglia pubblica della memoria, ma perché attraverso di esse i protagonisti di queste pagine riaffermano l’adesione alle retoriche politiche del martirio marxista, rivivificano legami generazionali e costruiscono comunità. In altre parole, tali pratiche contribuiscono a modellare e sono modellate dalle soggettività dei partecipanti, coinvolgendo non solo il piano delle tattiche politiche ma anche quello degli spazi interiori dei soggetti e dei legami sociali all’interno del gruppo.

In dialogo con la sezione monografica dedicata al rapporto tra agency, soggettività e violenza in cui questo saggio è ospitato, l’analisi proposta evidenzia, in primo luogo, come il concetto di agency implichi non soltanto la capacità di agire in un determinato contesto, ma anche la capacità di costrui-

3. Svolto tra il 2013 e il 2014 il lavoro sul campo ha preso in esame le forme pubbliche e private del ricordo tra gli ex-militanti degli anni Settanta, le loro famiglie e i giovani attivisti della sinistra istanbuliotta, attraverso interviste in profondità e l’analisi di raduni collettivi, proteste, narrative pubbliche, atmosfere famigliari e forme incorporate della memoria.

re particolari soggettività. In secondo luogo, mette in luce come le forme agentive non vadano investigate soltanto alla luce dei rapporti di potere in cui i soggetti sono immersi (come ad esempio la relazione di dominio e resistenza), ma anche delle grammatiche culturali, ossia quell'insieme di regole implicite, assunti morali, retoriche politiche, simboli, habitus e pratiche che addomesticano e filtrano l'esperienza e il senso degli eventi, contribuendo a determinare le possibilità di azione così come i suoi limiti.

Dopo aver discusso nel primo paragrafo le coordinate teoriche dell'articolo, nel secondo ricostruisco alcuni aspetti del contesto d'indagine, sottolineando i processi repressivi di lunga durata che hanno portato la Turchia a silenziare le memorie contro-egemoniche legate alla violenza di stato e la posizione marginale occupata da gruppi della sinistra nel campo politico e della memoria. Il terzo e quarto paragrafo esplorano l'attaccamento nostalgico per "i gloriosi anni Settanta" e la perpetuazione attiva di una condizione di lutto tra molti ex-combattenti, intendendo questi sentimenti come un modo per articolare discorsi politici sul presente, incorporare una narrativa di eroicità passiva ed elaborare una memoria di combattimento. Infine, l'analisi di alcune voci dissonanti permette di comprendere come queste pratiche finiscano paradossalmente per "fare sistema" con le forme repressive a cui vorrebbero contrapporsi, contribuendo, di fatto, all'isolamento morale della comunità ricordante della sinistra.

Pratiche emozionali e agency

Il filone di studi etichettato come "antropologia delle emozioni" (Lutz, White 1986) ha progressivamente smantellato la contrapposizione tra sentimenti pubblici, formalizzati in riti collettivi, e stati d'animo interiori, a lungo considerati emozioni universali e, dunque, lasciati allo studio delle discipline psicologiche. Questa *emotional turn* del discorso antropologico ha denaturalizzato anche i sentimenti più intimi, mostrando questi ultimi come produzioni storiche che acquistano senso all'interno di specifici contesti culturali e rapporti di potere e che possono agire anche come "discorsi" attraverso cui articolare rivendicazioni sul mondo (Abu-Lughod, Lutz 1990; Pussetti 2005). In questo vasto corpus di studi, che ha portato a un ripensamento dell'intreccio tra mente, corpo e strutture sociali, mi richiamo alla definizione di "pratiche emozionali" di Monique Scheer (2012). L'antropologa deriva quest'espressione dai lavori di Bourdieu (2002, 2003) – sebbene quest'ultimo raramente chiami in causa le emozioni, preferendovi termini come pensiero, comportamento, azione, disposizione – con l'obiettivo di estendere la teoria della pratica alle esperienze emozionali. In questa prospettiva, le emozioni costituiscono non "qualcosa che si ha", ma "qualcosa che si fa" e

che veicola una certa intenzionalità al di là della piena consapevolezza dei soggetti. Nel considerare le emozioni come “*goal oriented responses*” (Scheer 2012: 203), bisogna però evitare una lettura strumentale, poiché si tratta di scopi spesso inconsci che si sono formati sulla base di esperienze e memorie pregresse e incorporate. Nella teorizzazione di Scheer le emozioni non sono solo un modo interiorizzato attraverso cui le persone elaborano discorsi e desideri, ma un coinvolgimento pratico con il mondo che plasma anche la soggettività. Nella teoria della pratica, infatti, il soggetto agente è visto come il risultato della pratica sociale, mentre i suoi processi interni (il riflettere, il sentire, il ricordare, etc.) esistono attraverso l’esecuzione delle micro-pratiche quotidiane. Di conseguenza, le emozioni non sono qualcosa che dipende da ciò che le persone fanno, ma sono esse stesse pratiche di un soggetto che non precede l’agire e che emerge attraverso un “fare emozionale” (*doing of emotions*).

L’idea delle emozioni-come-pratiche chiama in causa non solo la soggettività ma, come nota la stessa Scheer, anche il concetto di agency. Nel vasto dibattito su agency e struttura, mi richiamo qui ad alcuni aspetti della riflessione di Saba Mahmood (2005, 2006). Nel suo lavoro sulla partecipazione femminile ai movimenti islamici in Egitto, l’antropologa mette in discussione quelle letture post-strutturaliste che concepiscono l’azione in termini di relativa autonomia dalle strutture del potere e identificano l’agency con la nozione di “resistenza a” e “sovversione da” norme sociali generalmente intese come imposizioni esterne che limitano l’individuo. Secondo Mahmood una riduzione dell’agency all’autonomia politico-morale e a una resistenza contro il potere rischia di reintrodurre una rappresentazione universale e astratta del soggetto agente, rispetto al quale valori e norme costituiscono una mera “*gloss*” (2005: 16), ossia una vernice o patina⁴. Il suo lavoro è piuttosto volto a mostrare come norme sociali e strutture di potere non siano un’imposizione esterna, ma il terreno attraverso cui i soggetti realizzano se stessi e la loro agency (incluse le loro resistenze).

I riferimenti di Mahmood sono i lavori di Michel Foucault (1993, 2009; Rabinow, Dreyfus 2010) e Judith Butler (1997), autrice che per prima ha preso le distanze da una letteratura femminista che legge l’individuo in termini di relativa autonomia dal sociale. Come noto, nella concezione foucaultiana il potere non è una proprietà che gli individui posseggono, ma il funzionamento storico delle relazioni che, in modo pervasivo, modella le soggettività. In altre parole, non si danno individui al di fuori delle relazioni di potere e queste ultime non lavorano soltanto per dominare, ma anche per creare i sog-

4. Il rischio che la nozione di agency reintroduca una concezione del soggetto a-culturale e antecedente l’agire sociale è segnalata anche in Dei 2002 e Ortner 2006.

getti, inscrivendosi in corpi, desideri e discorsi. In questa prospettiva, l'agency non si configura più come l'azione di un "undominated self" (Mahmood 2005: 17) – la cui esistenza precede strutture e norme sociali – ma come la capacità di agire che specifiche relazioni di potere rendono possibili.

Quest'argomentazione spinge Mahmood a sottolineare due aspetti a mio avviso pregnanti. In primo luogo, ogni discorso sull'agency dovrebbe incominciare con un'analisi dei processi storici di costruzione della soggettività, poiché vi è una stretta circolarità tra le modalità di azione e la costruzione dell'interiorità degli individui. In secondo luogo, facendo propria la concezione pastorale del potere di Foucault, Mahmood (2006) suggerisce di pensare il potere in termini di ethos morale e domesticazione e, di conseguenza, di individuare nell'agency anche un processo di formazione etica. L'antropologa insiste a più riprese sul fatto che la capacità di agire implichi un apprendimento di valori e pratiche e che il suo significato debba essere esplorato dentro la grammatica di concetti nella quale risiede, o meglio "dentro le reti semantiche e istituzionali che definiscono e rendono possibile i modi particolari di relazionarsi con le persone, con le cose e con se stessi" (Asad 2003: 78 in Mahmood 2005: 34). L'idea di legare la capacità di azione allo sviluppo dell'interiorità dei soggetti e di vedere l'agency non come una liberazione, ma come un apprendimento di valori sono aspetti importanti nell'analisi che propongo. Quello che Mahmood non esplicita a sufficienza, e che a mio avviso è invece centrale, è che se parliamo di reti semantiche stiamo di fatto sostenendo che "il significato che gli agenti attribuiscono alle loro pratiche è costitutivo di quelle pratiche stesse in quanto fatti sociali" (Dei 2016: 103). Per comprendere gli spazi di azione è allora opportuno prendere in considerazione non soltanto le relazioni di potere (per quanto intese in termini plasmanti), ma anche le grammatiche culturali attraverso cui gli individui significano la propria esperienza del mondo. Come cercherò di mostrare nelle pagine successive, infatti, le pratiche emozionali di lutto e nostalgia degli ex-militanti e il rapporto tra agency e soggettività che a esse è sotteso possono essere pienamente comprese facendo riferimento alla loro concezione di martirio e al loro senso di sacrificio, ai simboli mobilitati e al lessico politico di riferimento.

Lutto, memoria e martirio in Turchia

In Turchia la diffusione della sinistra rivoluzionaria si può far risalire agli anni Sessanta, con la diffusione di partiti marxisti e gruppi studenteschi espressione della borghesia urbanizzata. Nel decennio successivo, queste organizzazioni coinvolsero anche giovani turchi, alevi e curdi provenienti dalla classe lavoratrice e dalla provincia anatolica, dando vita a proteste in tutto il

paese (Ersan 2013). Per questa “gioventù ribelle” (Neyzi 2001), l’ideale rivoluzionario costituiva uno stile di vita totalizzante che implicava la clandestinità, l’allontanamento dalla famiglia e la rinuncia agli svaghi. I diversi militanti erano accomunati da un ideale marxista che agiva come bussola morale contro le ingiustizie del capitalismo e l’oppressione dello stato e che orientava anche i desideri più intimi, subordinando il presente a un futuro utopico collettivamente prefigurato. In questo *engagement* onnicomprensivo, la lotta armata si era progressivamente trasformata da risposta difensiva dagli attacchi della polizia e dei gruppi ultra-nazionalisti, in uno strumento necessario per rivelare alle masse l’inganno del potere (Bozarzlan 2008). I militanti vivevano così in un clima crescente di violenza politica che, nel 1980, era arrivata a causare una media di venti omicidi al giorno (Sayari 2010).

In questa escalation, il 12 settembre 1980 l’esercito mise in atto un colpo di stato (il terzo, dopo quello del 1960 e del 1971) con l’obiettivo di sradicare le organizzazioni rivoluzionarie, ribadire il kemalismo (l’ideologia secolarista che trae il nome da Mustafa Kemal Atatürk) e introdurre il liberismo economico. La repressione si rivolse verso chiunque esprimesse posizioni riformiste, rendendo la tortura pratica ordinaria e attuando l’arresto di seicentocinquantamila persone e la proclamazione di cinquecento sentenze di morte (sebbene in gran parte non eseguite). Nonostante il ritorno alla democrazia nel 1983, la Turchia è rimasta nel corso degli anni Ottanta e Novanta un contesto politico in cui le forze armate rappresentavano la premessa delle istituzioni democratiche e ne stabilivano i limiti (Bozarzlan 2013). Sotto la loro egida indiretta, i movimenti di sinistra sono stati relegati a piccoli gruppi senza rappresentanza parlamentare, si è affermata una società dei consumi (Kandiyoti, Saktamber 2002; Navaro-Yashin 2002) ed è stata favorita una depoliticizzazione delle nuove generazioni (Lüküslü 2009). Gli ex-militanti sono così finiti ai margini del campo politico e della memoria.

Nell’esperienza degli ex-combattenti, allo spartiacque del 1980 è seguito quello del crollo del muro di Berlino nel 1989 che, come sottolinea Traverso (2016), ha privato generazioni di militanti della convinzione di avere la storia dalla propria parte. Il tracollo delle grandi utopie trasformatrici, lo smantellamento delle organizzazioni politiche di riferimento e l’ascesa di un regime liberista hanno provocato una differenziazione delle traiettorie biografiche dei protagonisti di queste pagine: alcuni si definiscono ancora combattenti-rivoluzionari e proseguono l’attività politica (pur avendo abbandonato la lotta armata), altri hanno riconfigurato il proprio impegno nella cosiddetta società civile, altri ancora hanno proiettato l’etica rivoluzionaria in ambiti diversi dell’esistenza, altri infine hanno operato una cesura netta col passato. Di fronte alla frantumazione dei quadri collettivi, per gran parte di essi la

denuncia della violenza subita e la critica del “nuovo” mondo sono divenuti elementi distintivi di un’appartenenza generazionale che è oggi rivendicata soprattutto in contrapposizione alla cosiddetta “gioventù post-1980” (Neyzi 2001). Rappresentate come apolitiche, individualiste e vittime della società dei consumi, le nuove generazioni sono infatti ritenute a sinistra il simbolo di un processo di deculturazione di massa che ha reso accettabile l’oppressione.

La marginalità vissuta dagli ex-militanti rivoluzionari deve essere compresa tenendo in considerazione anche le forme storicamente strutturate di stigmatizzazione e persecuzione di chi si discosta dal discorso egemonico dello stato-nazione. Sin dalla nascita della Repubblica nel 1923, infatti, la storia celebrata nelle ricorrenze pubbliche e raccontata nei libri di scuola, i discorsi politici e il sistema giudiziario hanno contribuito a rimuovere gli episodi controversi del passato, silenziando e rendendo accettabili i massacri e le persecuzioni perpetrati contro minoranze etniche, religiose e politiche (Neyzi 2002). Tuttavia, soprattutto a partire dagli anni Novanta, si è assistito al fiorire di memorie contro-egemoniche che ha reso quello del ricordo un “campo di battaglia” (Özyürek 2007), in cui i gruppi secolaristi, quelli filo-islamici, i militanti di sinistra, i combattenti curdi e le altre minoranze etniche e religiose utilizzano l’evocazione della morte e la sacralizzazione del passato doloroso come strumenti di rivendicazione identitaria.

Al pari del resto del Medio Oriente (Mayeur-Jaouen 2002; Hatina 2014), anche in Turchia l’intreccio tra discorso politico ed esternazione del lutto si articola soprattutto attraverso il culto del martire, la cui figura supera l’ambito propriamente religioso. Quello del martirio costituisce infatti *in primis* il linguaggio mnestico delle retoriche militariste di stato, utilizzato per i soldati che hanno perso la vita in combattimento (Kaya, Copeaux 2013). Al contempo, il culto dei martiri è al centro delle contro-narrative dei gruppi vittime di violenza di stato, dal fronte indipendentista curdo sino alle organizzazioni della sinistra rivoluzionaria. Al di là delle asimmetrie di potere, dunque, attorno al registro commemorativo del martire si consolidano memorie e rivendicazioni contrapposte nei loro contenuti e che, tuttavia, sono speculari per le forme con cui prendono corpo. Queste memorializzazioni agonistiche chiamano alla vendetta, rivendicano il monopolio della sofferenza subita e, parallelamente, delegittimano quella degli altri (Bozarlan 2008).

Il nesso tra lutto, rivendicazione identitaria e martirio è penetrato nella sinistra rivoluzionaria durante gli anni Settanta con la martirizzazione dei militanti assassinati. La figura del *devrim şehit* (martire rivoluzionario) trae origine non tanto dall’intreccio tra islam e marxismo quanto dalla trasfor-

mazione di quest'ultimo in un misticismo politico, ossia in una teologia politica secolarizzata che eleva la causa rivoluzionaria a fede (Bargu 2014). Il registro dello *şehit* struttura un ordine morale condiviso, in cui la fede non consiste nella certezza della rivoluzione ma nella giustezza della sua causa. Esso crea le metafore attraverso cui dare senso alla morte dei compagni e, senza implicare l'autoimmolazione, impone l'abnegazione per l'ideale rivoluzionario (un sacrificio che molti ex-militanti sintetizzano con l'espressione *bedel ödemek*, "pagare il prezzo").

Le pratiche mnestiche della sinistra devono inoltre essere pensate in relazione ai cambiamenti che hanno seguito la vittoria elettorale nel 2002 del fronte filo-islamico guidato da Recep Tayyip Erdoğan, leader dell'AKP (il partito della giustizia e dello sviluppo). L'affermazione dell'AKP ha rappresentato l'emersione di un blocco di potere per la prima volta alternativo a quello secolarista e kemalista e ha diffuso speranze di democratizzazione. In un primo momento, l'AKP si è impegnato per il riconoscimento del pluralismo interno e si è fatto promotore di politiche della storia meno escludenti, ad esempio, portando a processo i capi della giunta militare del 1980⁵. In quegli stessi anni, nel campo della memoria si è assistito alla promozione, da parte di intellettuali e attivisti della società civile, di narrative globali del ricordo incentrate sulla giustizia transizionale con l'obiettivo di indebolire le polarizzazioni identitarie. Queste cornici si differenziano dai linguaggi locali della memoria, altamente politicizzati e incentrati sulla figura del martire, promuovendo un'economia della riconciliazione in cui il passato nazionale è raffigurato come un'epoca del trauma e il presente come un tempo dove curare collettivamente le ferite (Gül Kaya 2015).

Tuttavia, la politica di pluralismo del governo dell'AKP ha gradualmente lasciato il posto a un potere personalizzato in cui Erdoğan intende regolamentare la condotta morale dei suoi cittadini. Questi aspetti si sono concretizzati nella repressione della protesta di Gezi Park nel 2013, nelle incarcerazioni di massa a partire dal 2014, nelle modifiche costituzionali del 2017 e nell'uso sistematico dell'etichetta di terrorista per delegittimare gli oppositori politici. L'autoritarismo dell'AKP si fonda anche su precise politiche della memoria, quali il revival del passato ottomano e l'evocazione vittimistica dell'occidentalizzazione coatta dei primi del Novecento. Il tentativo fallito di

5. Il processo ha portato alla condanna di due generali, un risultato considerato insufficiente dagli ex-militanti incontrati. Più in generale, esso è stato interpretato da questi ultimi come uno strumento del governo filo-islamico per ottenere il controllo delle leve dello stato e disarticolare le forze armate, espressione dei valori secolaristi. La scarsa attenzione riservata alle storie delle vittime rispetto alla violenza militare può, effettivamente, essere letta in questa luce.

golpe del 2016, le cui dinamiche non sono ancora chiare, è divenuto poi il perno di una nuova narrativa di martirio nazionale che l'AKP diffonde attraverso commemorazioni e monumenti alla memoria delle vittime (Öktem, Akkoyunlu 2016). In parallelo, il governo filo-islamico delegittima il dolore degli avversari, come emerso in occasione del corteo funebre per un giovane morto durante gli scontri di Gezi Park, quando Erdoğan ha sostenuto che il luogo appropriato per esprimere il lutto fosse lo spazio domestico (Akıncı 2018). Come già accaduto in passato nella storia repubblicana, dunque, il governo si fa promotore di politiche della memoria che disconoscono il dolore degli altri, negano il carico politico di certe morti e sanciscono quali defunti possono essere pianti pubblicamente. In questo senso è opportuno sottolineare che il materiale etnografico qui presentato si colloca nel momento iniziale della svolta autoritaria, quando le aspettative per una Turchia democratica fondata sul riconoscimento delle diversità interne erano ancora forti. Questa specifica piega contestuale ha consentito di far emergere tanto il ruolo agentivo svolto dagli attori dal basso nella perpetuazione del proprio dolore quanto i limiti che i diversi codici mnemonici pongono alla possibilità di condividere il passato di sofferenza.

Vivere la nostalgia

Tra gli ex-militanti delle organizzazioni studentesche e rivoluzionarie degli anni Settanta, la nostalgia può essere considerata la tonalità emotiva prevalente per relazionarsi con gli anni della lotta giovanile. Questa postura nostalgica emerge soprattutto nel corso di ritrovi collettivi, quali anniversari e occasioni di convivialità tra ex-*yoldaş* (compagni). Durante il campo, ho partecipato a diversi raduni grazie al rapporto di intimità che ho saputo costruire con alcuni vecchi combattenti, frequentandoli assiduamente, mettendo in gioco la mia vicinanza politica (senza cadere nei fazionalismi interni) e raccontando la mia storia familiare (l'attivismo dei miei genitori, loro coetanei).

Questa confidenza mi ha permesso, ad esempio, di prendere parte alle cene organizzate da Mehmet⁶, un sessantenne ex-militante di Dev-Yol (abbreviazione di Devrimci Yol, ossia strada rivoluzionaria), una delle più grandi organizzazioni rivoluzionarie. Incarcerato e torturato nel corso della dittatura, Mehmet ha in seguito abbandonato l'attivismo politico, riversando il suo impegno nel lavoro di ingegnere. Il richiamo al passato è emerso spesso nei nostri dialoghi, in cui l'uomo esaltava la sua gioventù in contrapposizio-

6. Per proteggere l'anonimato dei miei interlocutori, i nomi riportati sono inventati.

ne alle nuove generazioni, raffigurandole come individualiste e vittime del consumismo che le renderebbe incapaci di operare una critica della società. L'evocazione quasi quotidiana del passato si riflette anche nel suo profilo Facebook, nel quale l'uomo celebra anniversari, pubblica fotografie di sé e dei suoi compagni di lotta in visita sulle tombe dei leader rivoluzionari assassinati e diffonde slogan degli anni Settanta assieme a post di denuncia dell'attualità politica. Nel tempo trascorso assieme questo collegamento diretto tra passato e presente si è manifestato nel frequente riferimento alle proteste di Gezi Park, caratterizzate, tra le altre cose, per la massiccia partecipazione della cosiddetta gioventù apolitica. Malgrado Mehmet, come gli altri ex-militanti incontrati, supportasse il movimento, al contempo non mancava di sottolineare lo scarto morale tra la sua generazione, fondata sul sacrificio personale, e i giovani in piazza che, a suo dire, restavano "individualisti", poiché protestavano solo quando minacciati nella loro sfera privata. Tra le cause della protesta vi sono state le accuse di immoralità rivolte dal governo ai giovani per il consumo di alcol o per le effusioni in pubblico (David, Toktamiş 2015).

Le cene organizzate da Mehmet a cui ho preso parte si svolgevano di solito nelle *meyhane* – locande dove si pasteggia a base di *meze*, antipasti tipici della cucina turca – considerate di sinistra. I partecipanti erano ex-militanti che non necessariamente appartenevano alla stessa organizzazione e che spesso si erano conosciuti in tempi recenti. Le persone che prendono parte a questi raduni sono infatti soggetti con traiettorie biografiche eterogenee, alcuni dei quali ancora politicamente attivi, altri impegnati nella società civile e altri ancora distaccati da ogni forma di attivismo. Malgrado alcuni di essi abbiano avuto successo professionale nel contesto post-1980, è la fedeltà ai valori morali giovanili a determinare il senso di appartenenza al gruppo che prende vita durante queste ricorrenze. In questi incontri, a farla da padrona sono l'esaltazione malinconica della gioventù, raffigurata come un tempo in cui si avevano ideali, e la condanna delle nuove generazioni apolitiche. Il passato è evocato soprattutto attraverso fotografie della giovinezza, canzoni rivoluzionarie e aneddoti che esaltano l'eroicità del passato, i pericoli corsi e la solidarietà reciproca.

Soprattutto all'inizio, in quanto soggetto giovane ed esterno, sono stato il destinatario di questi racconti che assumevano spesso una funzione didattica e si caratterizzavano per una narrazione corale in cui i diversi oratori concordavano assieme gli episodi da evocare. Quello che prende vita in queste ricorrenze è dunque un gruppo che si fonda sul legame nostalgico con un'esperienza passata – i "gloriosi anni Settanta", durante i quali la rivoluzione

era percepita come una prospettiva di vita e un ideale politico concreto – che, benché possa essere stata vissuta separatamente, è oggi riconosciuta come comune. In questo senso, lo struggimento nostalgico costituisce una pratica emozionale attraverso cui gli ex-combattenti sentono e, al contempo, dimostrano di aderire a un gruppo e a un modello morale di riferimento.

Nelle scienze sociali, per lungo tempo, la nostalgia è stata intesa in termini sostanzialmente regressivi, come un improduttivo dolersi del mondo perduto che restringe il campo d'azione e determina un isolamento dei soggetti ai limiti della follia. È, infatti, in ambito medico che il termine fa la sua apparizione, in quanto estraniamento vissuto per il distacco da una persona cara, un luogo o un evento (Beneduce 2007). Tuttavia, questo approccio patologizzante è stato in parte ripensato, mostrando come l'esperienza nostalgica non si riduca a un sentimento individuale, di cui osservare esclusivamente le implicazioni intrapsichiche, ma abbia una componente sociale (Williams 1973). In questa prospettiva, la nostalgia non costituisce un universale, ma un'esperienza polisemica che acquista di senso in relazione ai contesti storico-culturali di riferimento (Beneduce 1998). Alcuni lavori (tra gli altri, Boym 2001; Özyürek 2006; Angé, Berliner 2014) hanno sottolineato come la proiezione nostalgica del soggetto nei tempi desiderati del passato non sia necessariamente una reazione passiva al cambiamento. Al contrario, essa può avere implicazioni morali e politiche che la rendono un modo per abitare il presente e dare concretezza alle intenzioni rivolte al futuro.

In questa prospettiva analitica, l'esperienza nostalgica vissuta da Mehmet e da molti altri ex-militanti rivoluzionari incontrati non deve essere considerata una condizione individuale, ma un sentimento di gruppo, “messo in scena” per ribadire l'adesione a determinati valori. La riconnessione con un passato oramai perduto è vissuta infatti come una forma di resistenza ai mutamenti successivi alla cesura del 1980 e come un modo per opporsi alla frantumazione dei quadri politici e culturali di riferimento e al processo di individualizzazione dei destini che ne sono conseguiti. Questa riconnessione sentimentale con il passato consente, inoltre, di articolare discorsi politici su un presente indesiderato. È però opportuno chiarire che tale critica non ha un'applicazione diretta nell'arena politica, ma è più che altro un discorso identitario di gruppo che permette di non singolarizzare il disagio e di rinsaldare i legami di generazione. In questa luce, lo struggimento nostalgico non costituisce un malinconico congelamento, ma un'esperienza, in parte incorporata e in parte consapevole, che plasma nel profondo le soggettività degli ex-militanti, offrendo loro un certo grado di agentività attraverso cui fronteggiare le insicurezze del presente e costruire reti relazionali.

Il carattere collettivamente strutturato di questa esperienza è evidenziato anche dalla sua riproposizione nelle seconde generazioni. Come ho mostrato più approfonditamente altrove (D’Orsi 2018), la nostalgia per gli anni in cui “la sinistra era forte” costituisce un elemento distintivo dell’immaginario dei giovani attivisti che a Istanbul animano organizzazioni studentesche e piccoli partiti legati all’eredità politica della tradizione rivoluzionaria. Questo attaccamento per un passato non vissuto in prima persona può essere interpretato, nel solco del lavoro di Herzfeld (2003), come una “nostalgia strutturale”, un legame sentimentale che si tramanda da una generazione all’altra e che permette di strutturare un senso di intimità e una poetica dell’alterità. Assieme alla stigmatizzazione della cosiddetta gioventù “apolitica”, la nostalgia per le lotte del passato rappresenta per questi giovani militanti un modo per intessere amicizie e condividere visioni del mondo. I discorsi nostalgici possono, in altre parole, essere intesi come l’espressione di una pratica bourdesiana di distinzione che consolida una subcultura giovanile.

“I nostri morti ci tengono svegli”

Le pratiche di memoria elaborate attorno alla repressione del 12 settembre sono soprattutto gli anniversari di massacri e le commemorazioni funebri⁷. Se i primi presentano un profilo convegnistico, includendo documentari, testimonianze e analisi politiche, le seconde cercano di tenere vivo il ricordo dei rivoluzionari morti e hanno luogo davanti alle tombe dei caduti o in spazi appositamente affittati, come i centri culturali. Sebbene queste ricorrenze siano vissute dagli ex-militanti come manifestazioni pubbliche del lutto volte a denunciare le violenze subite e mostrare la propria resistenza, di fatto sono conosciute – e dunque accessibili – solo da chi è interno al network della sinistra. Durante le commemorazioni a cui partecipano i familiari e i compagni più stretti del defunto, il passato è evocato dalla prospettiva del singolo gruppo. Al contrario, anniversari di massacri e commemorazioni di martiri “emblematici” costituiscono momenti in cui si crea una memoria più estesa, capace di superare il fazionalismo interno. Colte nel loro insieme, queste ricorrenze sono occasioni di convivialità dal tono intimo e familiare, in cui molti ex-militanti portano con sé i propri figli e tutti si salutano calorosamente.

Malgrado la pluralità di organizzazioni, durante la ricerca mi sono presto reso conto che queste ricorrenze hanno una grammatica simbolica simile, volta a celebrare la violenza subita e il sacrificio politico. Lo stile iconografi-

7. Nella costellazione delle pratiche mnestiche della sinistra è importante segnalare anche l’esposizione amatoriale *12 Eylül utanç müzesi*, museo della vergogna del 12 settembre (D’Orsi 2019), e le *Cumartesi anneleri*, le madri del sabato, che – sulla falsariga delle madri argentine di Plaza de Mayo – si sono riunite fino al 2018 a Istanbul per denunciare la scomparsa dei militanti in stato di arresto nelle aree del paese a maggioranza curda (Göker 2011).

co è volutamente umile con l'obiettivo di simboleggiare l'austerità morale dei combattenti ed è composto da elementi ricorrenti, quali la disposizione in terra di garofani rossi, l'esposizione della bandiera del gruppo di riferimento e l'assenza della data di morte dalla lapide o dalla fotografia del defunto per ribadirne l'immortalità. Nelle commemorazioni al chiuso sono appesi alle pareti anche ritratti dei martiri emblematici e slogan, scritti in giallo su sfondo rosso, come *devrim şehit ölümsüzdür* (il martire della rivoluzione è immortale) oppure *seni unutmayacağız* (non ti dimenticheremo). Di solito sono presenti dei tavolini dove è allestito un rinfresco e dove si possono acquistare libri e documentari sui partiti rivoluzionari. Anche il paesaggio sonoro è formalizzato in momenti codificati, come il minuto iniziale di silenzio, la recitazione di poesie, la lettura dei messaggi dei leader assassinati, l'intonazione con il pugno chiuso di canzoni che spronano a costruire un futuro socialista e i discorsi di famigliari e compagni.

Questi ultimi costituiscono il nucleo principale delle commemorazioni e si contraddistinguono per il vocabolario militaresco, per l'intreccio del passato con la diagnosi politica attuale e per la contrapposizione tra lo stato (considerato un attore trans-storico al di là dei singoli governi) e una comunità di rivoluzionari raffigurata ancora sotto assedio. In queste orazioni viene ricostruita anche la biografia del defunto che, tuttavia, raramente fornisce elementi sulle situazioni concretamente vissute. Essa segue piuttosto temi codificati come il coraggio nel resistere alla tortura, il non aver tradito i compagni, il sacrificio della giovinezza, e, nel caso di un morto recente, l'essere rimasto fedele alla causa anche nel mondo post-1980. Queste evocazioni costituiscono modelli morali e sono volte a inserire la storia del militante scomparso all'interno di una mitologia rivoluzionaria. L'intreccio tra ricordo del singolo e discorso politico di gruppo stabilisce inoltre una sorta di interscambiabilità tra la biografia del defunto e quella dei compagni che lo commemorano che trasforma questi ultimi da superstiti in testimoni, come mostrano frasi ricorrenti quali "noi siamo stati solo più fortunati di lui" oppure "la nostra generazione deve tenere in vita il suo ricordo". Riprendendo la duplice origine semantica del termine testimone messa in luce da Benveniste (2001), gli ex-militanti che partecipano alle commemorazioni possono essere intesi come *superstes* della propria esperienza che si fanno *testis* dei compagni assassinati⁸.

8. Il *testis* è colui che può testimoniare sulla base dell'osservazione esterna mentre il *superstes* è colui che sopravvive all'evento e ne riferisce a partire dalla propria esperienza. Come nota Primo Levi a proposito di Auschwitz, il sopravvissuto-testimone si fa carico dell'esperienza di coloro che non ce l'hanno fatta e si trova nella condizione paradossale di testimoniare quello che non può essere testimoniato: egli è legittimato a riferire quanto accaduto in virtù della sua esperienza, ma in quanto sopravvissuto non può testimoniare ciò che non ha vissuto, ossia la morte (cfr. Agamben 1998, Fassin 2018).

Come osserva Karacan (2016), la sacralizzazione costituisce la strategia dominante di queste performance mnestiche ed è ottenuta attraverso l'intreccio di una narrativa di vittimizzazione con una di eroizzazione. Se all'apparenza le due appaiono antitetiche, la vittimizzazione che celebra la violenza subita costituisce la premessa del percorso di eroizzazione che esalta invece la resistenza fino all'estremo sacrificio. Quella di eroe è, tuttavia, una condizione attribuita solo *post-mortem*, indipendentemente dalle cause di quest'ultima. Ad esempio, sebbene molti dei miei interlocutori abbiano sofferto torture sistematiche, i loro racconti sono sempre stati volti a sottostimare le esperienze vissute in prima persona. Le loro narrazioni personali sono infatti modellate dall'"economia morale del combattente" (D'Orsi 2020), in cui l'emersione del sé individuale è considerata un segno di arroganza e individualismo. Se non svolge una esplicita funzione di denuncia, dunque, la sofferenza del singolo è omessa in favore di un discorso di gruppo dai connotati generazionali.

Inoltre, l'intreccio tra vittimizzazione ed eroizzazione rende la sofferenza e il dolore condizioni politicamente desiderate. Come hanno sottolineato molti dei miei interlocutori assumendo uno sguardo retrospettivamente critico, la tortura era, ad esempio, compresa nell'ideale rivoluzionario giovanile e costituiva, almeno in parte, un'esperienza ricercata. Nel corso degli anni, le commemorazioni degli ex-militanti hanno così dato vita a narrative di "eroicità passiva" in cui i combattenti sono rappresentati come vittime innocenti di una violenza brutale e asimmetrica e sono connotati non tanto per ciò che hanno fatto, ma per ciò che hanno subito.

Altro elemento centrale di queste ricorrenze è la dimensione emozionale, dominata da sentimenti di lutto, rabbia e ammirazione. Tali eventi non perseguono il superamento del dolore, ma trasformano quest'ultimo in una forma di solidarietà reciproca, in una vittimizzazione da spendere nell'arena pubblica e in una forza mobilizzatrice per il futuro. Nella cornice del martirio marxista, infatti, la rivoluzione costituisce una ricompensa che, grazie al sacrificio del defunto, verrà esperita in un futuro mitico da coloro che restano (Bargu 2014). Quest'aspetto rende le commemorazioni luoghi di comunione tra i vivi e i morti, in cui i primi rinsaldano la memoria dei secondi prolungando il proprio dolore, mentre il ricordo dei secondi spinge i primi a una precisa condotta morale nel presente. In questa prospettiva, sofferenza e lutto sono intesi dagli ex-militanti non come sentimenti privati, ma come questioni pubbliche la cui responsabilità ricade sullo stato e il cui superamento significherebbe il tradimento dei morti e la resa. Questo punto è esemplificato dagli slogan cantati durante gli anniversari, ossia "i nostri morti ci tengono svegli" e "chi dimentica è complice", che rivelano una memoria di combattimento che invita ancora oggi a proseguire la lotta rivoluzionaria in nome dei defunti.

La persistenza di una condizione luttuosa deve essere intesa come una pratica emozionale che struttura una temporalità incentrata sull'attualità del 12 settembre e che è capace di inglobare anche gli accadimenti presenti e futuri. In alcune delle commemorazioni cui ho preso parte, ad esempio, sono stati evocati i morti della protesta di Gezi Park. Se quest'ultima si è contraddistinta per la novità dei codici pubblici di azione e l'eterogeneità dei suoi partecipanti⁹, nelle commemorazioni degli ex-militanti il suo senso di novità era annullato: la protesta non costituiva un capitolo nuovo della storia, ma confermava l'oppressione vissuta. In altre parole, la continuità del lutto finisce per strutturare una circolarità tra lo "spazio dell'esperienza" e "l'orizzonte delle aspettative" (Koselleck 2007) in cui gli accadimenti futuri non possono che rafforzare l'ethos dei combattenti e la loro visione fatalista della storia.

Il ruolo agentivo che i rivoluzionari degli anni Settanta svolgono nella perpetuazione del loro dolore è chiarito da İpek, un'ex-militante di una organizzazione fautrice della lotta armata. Ritornando assieme da una commemorazione, la donna mi ha detto: "Sono più di trent'anni che conviviamo con questo dolore e continuare a soffrire è il modo per continuare a lottare. Asciugare la nostra ferita significherebbe dimenticare". Queste parole mostrano in modo eloquente come "continuare a soffrire" costituisca per İpek il modo di resistere al processo nazionale di oblio che contraddistingue la Turchia. Chi prende parte a queste performance mnestiche intende infatti mostrare a se stesso e allo sguardo dello stato (un attore sempre evocato nei loro discorsi) che la lotta continua e che i morti non saranno mai dimenticati. A causare la "morte" dei militanti assassinati non sarebbe infatti la violenza subita, che li eleva piuttosto a martiri, ma il loro oblio.

È in questa luce che il registro del martire rivoluzionario vede nella depolitizzazione della sofferenza un tradimento della memoria. Queste pratiche mnestiche possono così essere lette in termini alternativi non soltanto alle rappresentazioni egemoniche del passato, ma anche alla diffusione in Turchia di quel discorso umanitario che rende la sofferenza depolitizzata il modo più idoneo per reclamare forme di aiuto (Fassin 2018) e che riconduce la sofferenza all'interno dei principi intra-psichici, oscurandone spesso la matrice storica e politica (Beneduce 2010). Tuttavia, la perpetuazione del lutto non può essere ridotta, in termini strumentali, alla sua funzione politi-

9. Alla protesta hanno partecipato persone abituate a pensarsi in termini antitetici per posizionamento politico, orientamento religioso e origine etnica (militanti di sinistra, gruppi islamici anti-capitalisti, kemalisti, membri di minoranze etniche e religiose e giovani definiti apolitici). Per un approfondimento si veda D'Orsi 2015.

ca nella battaglia per la memoria. Ci troviamo di fronte, piuttosto, a una grammatica simbolica socialmente codificata che modella sia i discorsi e le azioni pubbliche, sia gli stati d'animo interiori degli ex-militanti. Nella continuazione del loro lutto possiamo infatti scorgere il punto di saldatura tra il vissuto personale di sofferenza e la cornice politico-morale di gruppo che finisce per strutturare anche gli aspetti più intimi della soggettività.

Se questo lutto infinito permette agli ex-combattenti che ancora oggi aderiscono all'economia morale del combattente di fare comunità, avanzare rivendicazioni e pensarsi nel futuro, al contempo, esso offre spazi di agency fortemente circoscritti. L'immutevolezza delle retoriche politiche di riferimento e la perpetuazione attiva di un sentimento luttuoso contribuiscono infatti alla condizione di marginalità esperita ancora oggi dai movimenti di sinistra e sono al centro delle voci critiche analizzate nel prossimo paragrafo.

Voci dissonanti

Per quanto diffusi, i sentimenti di nostalgia e lutto non sono condivisi da tutti gli ex-militanti intervistati. Tra questi possiamo trovare voci dissonanti che vedono nello struggimento nostalgico e nella ostentazione del dolore un "intrappolamento nei ricordi di gioventù", un "restare bloccati nel lutto di quello che non si è più" e, più in generale, una "memoria congelata". Tali posizioni sono diffuse non solo tra coloro che hanno tagliato i ponti con il passato, ma anche tra chi riconosce una continuità con la lotta giovanile e ha riversato il proprio *engagement* nella società civile. In queste critiche possiamo riconoscere indirettamente la nota lettura freudiana (Freud 1978) secondo cui il soggetto malinconico non riesce a vincere la tristezza del lutto e, di conseguenza, a reindirizzare le sue pulsioni libidiche in un'altra direzione, ma rimane legato all'oggetto amato e perduto, trasformando la sua sofferenza in un isolamento interiore.

Tuttavia, come ho mostrato in precedenza, l'attaccamento malinconico e la perpetuazione del lutto degli ex-militanti non costituiscono né un distacco del soggetto dal contesto di riferimento né una conseguenza diretta della repressione di stato. Al contrario, essi sono pratiche emozionali che offrono spazi di azione politicamente orientati e che concretizzano cornici morali collettive attraverso cui si articola la solidarietà di gruppo e si mantengono in vita i valori del combattente rivoluzionario. In tal senso, il rifiuto dello struggimento nostalgico e della perpetuazione del dolore da parte di alcuni ex-militanti non scaturisce tanto dal rischio di rimanere intrappolati nel passato, quanto dall'offrire sintassi politiche non più condivise nel presente.

La capacità di queste pratiche emozionali di aprire o piuttosto di limitare gli spazi di azione deve dunque essere letta non in termini assoluti, ma in relazione ai gruppi nei quali si iscrivono le biografie dei soggetti e ai riferimenti politici e morali di questi ultimi.

Parallelamente alle critiche sulla nostalgia, alcuni dei miei intervistati si sono chiesti, in forme più o meno esplicite, se continuare a “soffrire” sia l’unico modo a disposizione per non dimenticare. Emblematico in tal senso è il commento di Mustafa, un professore che non si riconosce più nei valori del combattente, ma che continua il suo impegno in un piccolo partito di sinistra. Mentre gli describevo una commemorazione a cui avevo preso parte giorni addietro, egli mi ha interrotto bruscamente:

Noi siamo sempre a lutto! Qui la gente ricorda solo ciò che ha subito e dice “Abbiamo perso, ma abbiamo perso con onore!”. Possibile che non possiamo ricordare anche cosa siamo stati capaci di fare? [...] La mia generazione sa fare solo due cose: trasforma in epica ciò che ha vissuto, ma sono storie di eroismo che non hanno più senso per me, oppure getta via tutto ed esalta il neoliberalismo. Ecco, io cerco qualcos’altro.

Emerge qui una critica all’eroicità passiva precedentemente descritta, in cui la capacità di agire si fonda sull’ostensione del dolore e dell’oppressione subita. Mustafa ha poi proseguito sottolineando come questa eroicità passiva contraddistingua anche le nuove generazioni di militanti: “Gezi Park è stato così creativo che vorrei ricordare quello che abbiamo fatto e non cosa abbiamo sofferto, ma i giovani di sinistra che fanno? I martiri di Gezi Park e ricordano soltanto ciò che hanno subito!”. Il suo racconto si riferiva a una commemorazione delle proteste del 2013 a cui aveva partecipato, in cui i giovani morti erano stati inseriti alla fine di un lungo elenco di martiri rivoluzionari ed erano ricordati attraverso quel canovaccio commemorativo già analizzato: “Ciò che mi ha messo a disagio non è stato ovviamente il pugno alzato – ha commentato Mustafa – quanto la presenza quasi automatica di parole d’ordine e modi di sentire, come fossero dei riflessi condizionati. Insomma, è sempre la stessa storia”. Se, dunque, l’iscrizione di un evento nuovo nel lutto della sinistra permette a giovani e vecchi militanti di costruire un bagaglio condiviso di risorse morali e simboliche, al contempo, essa finisce per incanalare tale evento (e il suo senso di novità) in un percorso già tracciato, trasformandolo in un’esperienza confermativa della tragedia infinita della sinistra rivoluzionaria.

Alle parole di Mustafa possiamo associare quelle di Ali, un ex-militante incarcerato negli anni Ottanta che oggi lavora per un’associazione di diritti umani che veicola in Turchia i linguaggi globali della giustizia transizionale.

Ali non ha abbandonato il suo posizionamento critico e, proprio a causa del suo impegno, è stato nuovamente condannato a un anno di reclusione nel 2017. Durante uno dei nostri ultimi incontri, mi ha detto:

È vero che il golpe ha colpito soprattutto noi, ma anche gli altri avranno qualcosa da dire, no? [...]. Quello che dobbiamo chiederci è: “Come vogliamo ricordare?” La sinistra ha tutte queste canzoni e storie tristi su cosa ha subito... E in Turchia siamo pieni di documentari e libri che nessuno guarda, siamo pieni di discorsi sulle vittime e sugli eroi, ma non toccano le persone. Allora io credo che dobbiamo dire queste storie in altro modo oppure trovare altre storie.

Il commento di Ali evidenzia come quello del combattente rivoluzionario sia un codice mnestico in parte logoro che ha perso, almeno per alcuni degli ex-militanti incontrati, la capacità di dare senso al passato e alla storia. Le sue parole descrivono, inoltre, il bisogno di condividere la propria memoria dolorosa con il resto della società, o quanto meno con una parte di essa. In questo senso, Ali, come Mustafa, evidenzia la ricerca di nuovi modi di ricordare che possano creare inedite forme di relazionalità rispetto al potenziale offerto dalle consolidate cornici mnestiche della sinistra. Queste ultime si caratterizzano infatti per la rappresentazione schematica di una lotta ininterrotta tra due soli attori, gli ex-militanti e lo stato, in cui altri possibili interlocutori (in particolare quella maggioranza che sembra disinteressata alla loro sofferenza) sono spesso ridotti a soggetti privi di agency che “non conoscono la vera storia” o “hanno paura”. Tali raffigurazioni contribuiscono a non mettere mai in discussione la capacità che i propri modi di ricordare hanno di suscitare una risonanza empatica in un “audience esterno” (Alexander 2018).

Le riflessioni critiche confidatemi da Ali e Mustafa consentono pertanto di mettere in luce come le retoriche del martirio siano incapaci di tracciare nuove linee di comunicazione e nuovi spazi di pensabilità. Come sottolineano Navaro-Yashin (2002) e Akıncı (2018), il senso d’indifferenza diffuso nella popolazione per la violenza politica inferta ai gruppi marginali, inclusi quelli della sinistra, costituisce un effetto del discorso egemonico di stato che, sin dalla fondazione della Repubblica, ha periodicamente regolamentato il piano simbolico e affettivo della vita pubblica. Tuttavia, le voci critiche qui riportate evidenziano anche come le retoriche politiche, i simboli e le pratiche emozionali che compongono il registro del *devrim şehit* costituiscano un ulteriore impedimento rispetto alla possibilità di articolare un’identificazione emotiva in chi è “esterno”. Essi riflettono un posizionamento agonistico che produce empatia solo tra coloro che già si riconoscono in quei simboli e valori, contribuendo così all’isolamento della comunità ricordante della sinistra all’interno del suo conchiuso universo morale e politico.

Note di conclusione

In queste pagine ho inteso lo struggimento nostalgico e la perpetuazione indefinita di una condizione di lutto da parte degli ex-combattenti rivoluzionari non come degli universali, ma come specifiche produzioni storico-politiche che concorrono a strutturare la cultura resistenziale della sinistra in Turchia. In tal senso, ho messo in luce come la centralità che questi sentimenti svolgono nelle biografie degli ex-militanti non dipenda solo dalla continuità repressiva che (sul piano politico e della memoria) si riproduce al di là dei diversi attori che hanno assunto il controllo delle leve dello stato. Per quanto una relazione conflittuale profondamente asimmetrica sia elemento distintivo della storia repubblicana turca, essa non è sufficiente a comprendere le specificità di queste esperienze politiche, ossia il significato che queste assumono per gli attori che le performano, il senso del sacro che veicolano, le rappresentazioni della morte e del sé che sottendono e i legami affettivi e comunitari che consolidano. In altre parole, ho inteso i sentimenti di nostalgia e lutto non come il semplice riflesso della violenza del potere statale, ma come engagement pratici con il mondo che strutturano la lettura dell'esperienza quotidiana dei soggetti e che, di fatto, agiscono come generatori dell'azione sociale nelle relazioni intersoggettive.

In questa prospettiva, ho mostrato come la nostalgia per gli anni della lotta giovanile espressa da molti ex-combattenti non costituisca un isolamento del singolo, come potrebbe sembrare a un primo sguardo, ma una cornice morale di gruppo che dota i soggetti di un certo grado di agentività, permettendo loro di far fronte alla dissoluzione dei quadri politici e culturali di riferimento e all'individualizzazione dei destini vissuta a partire dalla frattura del 1980. L'attaccamento nostalgico al passato può essere infatti inteso come un modo per riconnettersi con una storia di lotta collettiva, ribadire nel presente il legame di generazione e canalizzare attese e desideri all'interno della teleologia rivoluzionaria. In maniera analoga, ho preso in esame la riproduzione di una condizione luttuosa, mostrando quest'ultima come un sentimento attivamente agito dai soggetti attraverso cui gli ex-militanti elaborano un discorso di denuncia politica, stabiliscono uno specifico rapporto con i morti, creano una memoria di combattimento e, più in generale, incorporano e mettono in scena retoriche, simboli e valori legati alla figura del combattente e del martire rivoluzionario. Queste pratiche emozionali permettono dunque di addomesticare le esperienze di oppressione e marginalità da loro vissute, dotandole di senso e inserendole in una peculiare concezione della storia.

Ho inoltre messo in luce come le pratiche mnestiche e resistenziali della sinistra ricadano in una sorta di eroicità passiva che struttura un soggetto agente che trova la sua ragion d'essere nella violenza ricevuta. Il campo di azione che così si delinea finisce per risultare, seppur in termini contrastivi, simmetrico e co-costruito con quella repressione di stato che si vorrebbe denunciare e sconfiggere. In altre parole, i discorsi egemonici di stato e le rivendicazioni contro-egemoniche degli ex-combattenti rivoluzionari si configurano come l'ordito e la trama di uno stesso tessuto. In tal senso, le posizioni critiche di alcuni ex-combattenti permettono di evidenziare come le narrative del martire rivoluzionario diano vita a poetiche sociali sin troppo consolidate, in cui la trama, gli attori e l'esito sono già conosciuti in partenza. Come ha sentenziato Mustafa, esse mettono in scena "sempre la stessa storia", incanalando la novità di eventi recenti (come le proteste di Gezi Park) nel solco già scritto della storia gloriosa dell'oppressione rivoluzionaria e del martirio marxista. Da un lato, attualizzando tradizioni resistenziali e rivivificando vincoli morali, queste pratiche mnestiche modellano la soggettività e l'agency degli attori sociali. Dall'altro lato, la loro ripetitività ritualizzata e la loro rappresentazione come "re-azioni inevitabili" finiscono per oscurare la possibilità di mettere in discussione i modi in cui il passato doloroso è ricordato, raccontato e trasmesso.

Le voci critiche esprimono dunque la ricerca di modi di impiegare il ricordo doloroso che possano spezzare la ricorsività delle dinamiche pubbliche, ricercando ad esempio inedite forme di relazionalità con un audience esterno. In altre parole, esse mettono in luce la ricerca di nuovi linguaggi della memoria che possano estendere le solidarietà sociali attorno al ricordo del colpo di stato, ossia estendere i confini simbolici della comunità ricordante. In questo processo, il lessico politico, i simboli mobilitati, il modo in cui una certa memoria è evocata e le strutture emotive che vengono sollecitate sono, assieme ai rapporti di potere e di dominio, elementi cardine nel definire l'orizzonte di pensabilità e l'esperienza del possibile degli attori sociali.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abu-Lughod, Lila, Catherine Lutz, eds, 1990, *Language and the Politics of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Agamben, Giorgio, 1998, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Akıncı, Eylül, 2018, Sacred Children, Accursed Mothers: Performativities of Necropolitics and Mourning in Neoliberal Turkey, in *Performance in a militarized culture*, Sara Brady, Lindsay Mantoan, eds, New York, Routledge: 47-64.
- Alexander, Jeffrey, 2018 [2012], *Trauma. La rappresentazione sociale del dolore*, Milano, Meltemi.
- Angé, Olivia, David Berliner, 2014, Introduction, in *Anthropology and Nostalgia*, Olivia Angé, David Berliner, eds, New York, Berghahn Books: 1-16.
- Asad, Talal, 2003, *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Bargu, Banu, 2014, *Starve and immolate. The Politics of Human Weapons*, New York, Columbia University Press.
- Beneduce, Roberto, 1998, *Frontiere dell'identità e della memoria. Etnopsichiatria e migrazioni in un mondo creolo*, Milano, FrancoAngeli.
- Beneduce, Roberto, 2007, *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Roma, Carocci.
- Beneduce, Roberto, 2010, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Bari, Laterza.
- Benveniste, Émile, 2001 [1969], *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Torino, Einaudi.
- Bourdieu, Pierre, 2002 [1980], *Il senso pratico*, Roma, Armando.
- Bourdieu, Pierre, 2003 [1972], *Per una teoria della pratica*, Milano, Raffaello Cortina.
- Boym, Svetlana, 2001, *The future of nostalgia*, New York, BasicBooks.
- Bozarslan, Hamit, 2008, *Une histoire de la violence au Moyen-Orient*, Paris, La Découverte.
- Bozarslan, Hamit, 2013, *Histoire de la Turquie*, Paris, Tallandier.
- Butler, Judith, 1997, *The psychic life of power*, Stanford, Stanford University Press.
- Cappelletto, Francesca, 2003, Long Term Memory of Extreme Events, *Journal of Royal Anthropological Institute*, 9, 2: 241-260.
- D'Orsi, Lorenzo, 2015, Crossing Boundaries and Reinventing Futures: An Ethnography of Practices of Dissent in Gezi Park, in *Another brick in the wall: Gezi Resistance and its aftermath*, Güneş Koç, Harun Aksu, eds, Vienna, Wiener Verlag für Sozialforschung: 16-33.
- D'Orsi, Lorenzo, 2018, Inheriting and living the political. The leftist youth subculture in Istanbul, *Anthropology of Middle East*, 13, 2: 8-25.

- D'Orsi, Lorenzo, 2019, Touching history and making community. The memory of the 1980 Turkish military coup in the 12 September Museum of Shame, *History and Anthropology*, 30, 5: 1-24.
- D'Orsi, Lorenzo, 2020, *Oltraggi della memoria. Generazioni, nostalgie e violenza politica nella sinistra in Turchia*, Milano, Meltemi.
- David, Isabel, Kumru Toktamiş, 2015, eds, "Everywhere Taksim": *Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Dei, Fabio, 2002, *Beethoven e le mondine*, Roma, Meltemi.
- Dei, Fabio, 2016, *Antropologia culturale*, Bologna, Il Mulino.
- Ersan, Vehbi, 2013, *1970'lerde Türkiye Solu*, İstanbul, İletişim.
- Fassin, Didier, 2018 [2010], *La ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma, DeriveApprodi.
- Firat, Derya, 2016, Sites of Memory of the 1980 Military Coup in Turkey, in *Excavating Memory. Sites of Remembering and Forgetting*, Maria Theresia Starzmann, John Roby, eds, Gainesville, University Press of Florida: 42-63.
- Foucault, Michel, 1993 [1976], *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, Michel, 2009 [1976], *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli.
- Freud, Sigmund, 1978 [1917], *Lutto e malinconia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Göker, Zeynep, 2011, Presence in silence: feminist and democratic implications in the Saturday vigils in Turkey, in *Social movements, mobilization and contestation in the Middle East and North Africa*, Joel Beinin, Frédéric Vairel, eds, Stanford, Stanford University Press: 149-165.
- Gül Kaya, Duygu, 2015, Coming to Terms with the Past: rewriting history through a therapeutic public discourse in Turkey, *International Journal of Middle East Studies*, 47, 4: 681-700.
- Hatina, Meir, 2014, *Martyrdom in Modern Islam. Piety, power and politics*, New York, Cambridge University Press.
- Herzfeld, Micheal, 2003 [1997], *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, Ancora del Mediterraneo.
- Kandiyoti, Deniz, Ayşe Saktamber, 2002, Introduction, in *Fragments of Culture: the everyday of modern Turkey*, Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktamber, eds, London, I.B. Tauris: 1-24.
- Karacan, Elifcan, 2016, *Remembering the 1980 Turkish Military Coup d'État: memory violence and trauma*, London, Springer.
- Kaya, Sümbül, Étienne Copeaux, 2013, Les martyrs ne meurent pas, in *Autour des morts de guerre*, Emmanuel Alcaraz, Raphaëlle Branche, Nadine Picaudou, eds, Paris, Sorbonne: 71-96.
- Koselleck, Reinhart, 2007 [1979], *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, CLUEB.
- Lutz, Catherine, Geoffrey White, 1986, The Anthropology of Emotions, *Annual Review of Anthropology*, 15, 1: 405-436.
- Lüküslü, Demet, 2009, *Türkiye'de "Gençlik Miti". 1980 Sonrası Türkiye Gençliği*, İstanbul, İletişim.

- Mahmood, Saba, 2005, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mahmood, Saba, 2006, Feminist Theory, Agency, and the Liberatory Subject, *Temenos*, 42, 1: 31–71.
- Mayeur-Jaouen, Catherine, ed, 2002, *Saints et héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maison-neuve & Larose: 5-34.
- Navaro-Yashin, Yael, 2002, *Faces of the State. Secularism and public life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press.
- Neyzi, Leyla, 2001, Object or Subject? The Paradox of “Youth” in Turkey, *International Journal Middle East Studies*, 33, 3: 411–432.
- Neyzi, Leyla, 2002, Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey, *Comparative Studies in Society and History*, 44, 1: 137–158.
- Ortner, Sherry, 2006, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*, Durham, Duke University Press.
- Öktem, Kerem, Karabekir Akkoyunlu, eds, 2016, *Exit from Democracy. Illiberal Governance in Turkey and Beyond*, London, Routledge.
- Özyürek, Esra, 2006, *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*, Durham, Duke University Press.
- Özyürek, Esra, 2007, Introduction, in *The Politics of Public Memory in Turkey*, Esra Özyürek, ed, Syracuse, Syracuse University Press: 1-14.
- Pussetti, Chiara, 2005, Introduzione, in *Annuario. Emozioni*, Chiara Pussetti, a cura di, Roma, Meltemi: 5-14.
- Rabinow, Paul, Hubert Dreyfus, 2010 [1982], *La ricerca di Michel Foucault*, Firenze, La casa Usher.
- Sayari, Sabri, 2010, Political Violence and Terrorism in Turkey, 1976–80, *Terrorism and Political Violence*, 22, 2: 198-215.
- Scheer, Monique, 2012, Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)?, *History and Theory*, 51, 2: 193-220.
- Traverso, Enzo, 2016, *Malinconia di sinistra. Una tradizione nascosta*, Milano, Feltrinelli.
- Williams, Raymond, 1973, *The Country and the City*, Oxford, Oxford University Press.

Lorenzo D'Orsi, PhD, is a lecturer in Social Anthropology at the University of Catania, with an expertise on memory, violence and new social movements. He conducted ethnographic fieldworks in Turkey and Uruguay. He was a visiting postdoctoral fellow at the University of Graz (2017) and at Stockholm University (2018), and a postdoctoral fellow at CNR-IRPPS (2019). He has published articles in English, Italian and Spanish and is the author of *Oltraggi della memoria* (Meltemi, 2020). In 2017, he received the SIEF Young Scholar Prize.

lorenzo.dorsi@unict.it



Struggling lives and symbolic boundaries

Violence, young people and trauma in post-conflict Belfast

Chiara MAGLIACANE

Queen's University, Belfast

ABSTRACT: In Belfast, despite everyone knowing the conventional date that put an end to the Northern Irish conflict, commonly known as The Troubles, many people still suffer from its legacies to this day. In this article, I consider both post-conflict dynamics and contemporary issues in Belfast, focusing in particular on young people. Through a qualitative methodology, and drawing on anthropological concepts such as structural violence, I provide some reflections on the relationship between violence and trauma in this context through the analysis of the ethnographic data collected in a youth centre. This intervention is intended as a potential contribution to the broader literature on the anthropology of trauma and the ethnographies of violence, and on the debate on the transmission of mental distress from one generation to another.

KEYWORDS: STRUCTURAL VIOLENCE; YOUNG PEOPLE; CULTURAL TRAUMA; POST-CONFLICT; BELFAST.

This work is licensed under the Creative Commons © Chiara Magliacane

Struggling lives and symbolic boundaries: Violence, young people and trauma in post-conflict Belfast

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 93-114.

ISSN: 2239-625X – DOI:10.7340/anuac2239-625X-4062



Introduction

In this article, I will build on the insights gained from my research in Belfast¹. Most of the data was collected, through a qualitative methodology, over a year of ethnography in a youth centre in 2018/2019 in the Lower Falls, West Belfast. Prior to that, I had spent three months of research in North Belfast in 2016. In this article, I reflect on the relationship between violence and trauma and the role they have on young people's lives in the context of a segregated Nationalist area in the Lower Falls. This area, which is located near the Cupar Way, one of the longest peace wall in Belfast, was one of the most affected by the past conflict, and it is considered a "deprived area" by the Northern Ireland Statistics and Research Agency (2017).

It is worth stressing the inherent challenges and debates surrounding the idea of trauma. The word itself represents a vague and abstract concept; therefore, the theoretical discussions have the tendency to narrow down to one of its possible meanings in order to focus on specific situations. In this article, trauma is defined as any psychological suffering that disturbs and distances within and from one own's everyday life; in particular, when related to certain past events or present violent dynamics, such as paramilitary activities or drug abuse. Indeed, wellness is not just the absence of diseases. Thus, trauma is not just connected to clinically diagnosed disorders, but is something related to the historical and social context in which individuals live².

For the purpose of this article, I will be using the terms Catholics and Protestants, but I am fully aware of the multi-layered dimensions associated with these identities: it is important to mention that such binary contra-

1. I would like to thank *Anuac's* anonymous reviewers for the time and precious insights you gave me while reviewing the manuscript. These comments were useful to clarify the scope of the article, and greatly improved the overall quality of the research. Moreover, the suggested references proved very useful for my PhD in general. Thanks to all those who participated in this research and gave their time and precious insights. Thanks to Professor Roberto Beneduce and Professor Simona Taliani for the involvement and support in the production of this article. Thanks to Dr. Evropi Chatzipanagiotidou, Dr. Alice Neeson and Dr. Luca Innocenti for advice, proofreading and editing. I would also like to thank the anonymous reviewers for the useful suggestions and comments. This research is supported by the Economic and Social Research Council and the Northern Ireland and North East Doctoral Training Partnership [grant number 1926125]. Interview transcripts are stored by the author.

2. Among others, see for instance Young 1995; McNally 2014; Broch-Due and Bertelsen 2016.

position, usually used in written documents, is somewhat naïve³. In Northern Ireland, the ethno-nationalist conflict known as The Troubles (1969-1998)⁴ involved different armed and non-armed groups, and still today there is a multi-faceted landscape of different social actors at play.

It is important to focus on young people⁵ in order to recognise that there is a generational gap, one that anthropology can help recognise: investigating, questioning and showing flaws contributes to understanding how and where to improve a particular situation. If we recognise that trauma today among the younger generations is related to contemporary issues, such as violence, domestic and state abuse and drug and alcohol abuse, we realise that these are only indirectly connected to the past conflict; rather, they are due to residential segregation, structural violence, lack of opportunities (difficult access to education and employment), everyday violence, deprivation and inequalities. The emphasis that older generations still put on the past conflict shifts the attention from what the problems are today; the focus should instead be on providing familial support, mental health services, and resources in general. That is not happening at the moment, and there is still massive social inequality in Belfast, crucially so in segregated areas.

Violence, trauma and Northern Ireland: the theoretical context

Many anthropological studies draw upon the analysis of the social body and how it embeds and is influenced by the broader and structural context. Fassin (2003: S4) stresses this argument using the expression “the embodiment of inequality”, “in an attempt to conceive how history becomes physical reality”. In fact, embodied inequalities and narratives of suffering

3. For an understanding on the complexities of the Irish and British, Catholic and Protestant, Nationalist, Unionist and Loyalist identities in Northern Ireland, and their inter-connections, see for instance Nic Craith 2002.

4. The conflict is commonly considered starting in 1969: accordingly, in the late 60', Northern Ireland was the theatre of clashes between protesters from the Civil Rights Movement and the Royal Ulster Constabulary; major incidents happened (e.g. in Bombay Street) where violence escalated; also, the peace walls were built across the territory. The Troubles is usually considered to have ended in 1998 with the signing of the Good Friday Agreement, or Belfast Agreement.

5. For the scope of this article, I refer to young people in terms of biological age (<35) to highlight the differences between those who lived through the conflict and those who are affected by its legacy. I am aware that youth is a complex category, and there are many debates around the concept. Notwithstanding these debates, defining here young people in terms of their biological age can help in addressing relevant arguments on youth and violence in relation to the Northern Irish context, where youth is sometimes considered creator of “antisocial behaviour”.

can reveal those hidden structural conditions that exist beyond the individual and can affect entire social groups. The concept of structural violence has been used, firstly, by Galtung (1969) and, later, by Farmer (2004), who successfully used this theoretical idea to investigate the diffusion of AIDS and the consequences of political violence in Haiti. Structural violence refers to those individuals and/or social groups who, because they live within a certain socioeconomic and political context, cannot easily access specific resources (e.g. education) and are prevented by structural factors from having the same life opportunities as other individuals who live in different contexts. Jenkins' (1983) Northern Irish report of working-class youth and "ordinary kids" comes to mind, especially about their different involvement with crime and the law, based on socio-economic status. Thanks to Farmer and Jenkins, the reader is left with an empathetic understanding of how structural violence is dangerous and unfair. The crucial role that the ethnographer (or the sociologist) may have in the recognition and identification of such social dynamics is clear, helping in analysing certain social, political, historical and economic factors that may affect specific groups of individuals that share a particular living condition or status (e.g. in terms of disease, gender, class, poverty or unemployment). In fact, anthropological studies like these allow the interpretation of social suffering under the awareness of broader and global forces, such as culture, history, and political economy. I borrow the idea of structural violence as well as the theorisation of everyday violence conceptualised by Scheper-Hughes and Bourgois (2004) and Kleinman (2000) as starting points to reflect on how structural conditions affect particular areas and social groups in Northern Ireland, in relation to the diffusion of mental suffering. At the same time, I follow Beneduce's (2016: 10) idea of "ethnographies of violence" while approaching the themes addressed in this manuscript, thus focusing on the specific contexts in which violence is produced and reflecting on the local effects it generates. Similarly to how Fassin and Rechtman (2007) caution against the universalisation and the consequent banalisation of trauma, one should heed Taliani's (2011: 141-142) warning: rather than generalising trauma and violence, it is important to listen to the individuals and their "stories within History".

Within the Northern Irish context, studies on trauma look at suicide (Tomlinson 2012) and Post-Traumatic Stress Disorder (PTSD) (Ferry *et al.* 2008) rates, both extremely high, and others reflect on the usage of antidepressant medications at interface areas – where communities with different backgrounds border each other – (French 2009; Maguire, French,

O'Reilly 2011). Moreover, Ferry *et al.* (2010) point out that Northern Ireland registers the highest prevalence of PTSD in the world. Tomlinson's (2012: 1) analysis about legacies of conflict among young people and the concept of "trauma narrative" describes how "the whole society has been traumatised, brutalisation is common, resistance to change engrained, and depression and anxiety are widespread". There have been some studies that tried to measure the impact of residential segregation on the diffusion of mental disorders. Among others, French (2009: 892) registers that, when individuals living in a community with a specific background are entirely separated, and surrounded by different communities at an interface, they will record a high index of mental suffering (*e.g.* anxiety and depression) – as measured through the recorded usage of antidepressants. An example of this is the Shankill Road, a Protestant enclave in predominantly Catholic West Belfast. In contrast, an area containing residents from only one community and surrounded by areas with a similar community profile will present a low index of mental disorders. This data probably underestimates the reality of the situation, considering that the usage of antidepressants cannot be properly recorded (*e.g.* due to the presence of a black market on the streets); nevertheless, these observations give important insights into the level of fear and stress felt where different communities border each other, and where conflict-related deaths are recorded (Shirlow, Murtagh, 2006). Notably, some interface areas are recognised as neutral (Mitchell, Kelly 2010). For instance, Duncairn Gardens, which divides the Catholic New Lodge and the Protestant Tiger's Bay, is not identified with one specific community's identity. However, even though Duncairn Gardens is intended to act as a shared space, it actually acts as a "continuation of the peace walls": gates are closed on weekends and "there is a great chance of rioting" (*ibidem*: 15); the place itself becomes part of the trauma and the violence.

Growing up in a traumatic environment, symbols of trauma and violence are embedded into the body from the society. I follow the lines drawn by other scholars both on the embodiment (Lock, Scheper-Hughes 1987; Csordas 1994; Pizza 2011), and on the transmission of trauma from one generation to another, and how it indirectly and implicitly affects the child (Irish Peace Centres 2010; McNally 2014; O'Neill 2015). For instance, an individual with PTSD develops a psychological connection between a feeling of sufferance, such as panic and fear, with a specific traumatic experience, such as the suicide of a loved one. Once this event is remembered, it lives again, evoking that condition of sufferance with it. With reference to the concept of embodiment, mind and body interact and influence each other.

Individuals cannot separate emotions from traumatic events, so an individual with PTSD cannot avoid embedding into his/her body some feelings of fear, panic and anxiety when he/she remembers a traumatic event. Psychological studies attempting to treat PTSD symptoms showed some positive results; some aimed to separate the memory of the traumatic event from the emotion evoked (LeDoux 1996). It may, however, be useless if complementary efforts to change the historical and political context are not made; accordingly, the social environment may contribute to the spread of traumatic experiences among the population.

A fair amount of literature points out the fear in which people live on an everyday basis. Lysaght (2005) shows how the fear of violent attacks is part of daily practices of negotiations in the city of Belfast; Roche (2008: 74) notes how young individuals experience a strong feeling of seclusion and this has an “impact on all sorts of life activities”. What is needed, though, is to investigate the broader context framing young people’s fear and trauma, *i.e.* exposure to severe violence. This is also suggested by Lysaght and Basten (2003: 2), who highlight how the overall literature on the Northern Irish context deals with specific situations, and “tend[s] to ignore the wider societal implications of fear of sectarian attacks”. Regarding sectarian attacks, one element that brings out young people’s fears is the paramilitaries’ control of local areas. Hansson (2005) focuses on young people and how paramilitary organisations have a great impact on their mental wellbeing. Seeking to uncover the reasons behind the use of violence in segregated and interface areas, he interviews some young individuals about their experiences with paramilitaries. He finds that Protestant and Catholic paramilitary groups employ “rough justice” against young people in instances of what they consider “antisocial behaviour” (even on the very young, such as 12 years old) and exercise their local power through punishments such as beatings, shootings and exiling. For instance, sometimes paramilitaries will do a “pick and mix”, which means that “whoever is there gets it” (*ibidem*: 88). This creates an atmosphere of fear among young people, and any form of protest is extremely risky and severely punished. Even if some young people consider the presence of paramilitaries in the area positively – to protect the neighbourhood from outsiders –, the majority thinks that they are “responsible for much of the violence at the interfaces and they therefore helped create the sense of insecurity they claimed to be protecting the area from” (*ibidem*: 90). These theoretical debates all point out that even if The Troubles are supposed to be over, trauma is widespread, especially in segregated areas.

Belfast boundaries: the ethnographic field

The spatial composition of Belfast, presenting high levels of residential segregation (Shuttleworth, Lloyd 2009), reveals an inner complexity. The narratives collected among the population cannot be separated neither from the physical place nor from the still-present violence, even though this does not obstruct the recognition of broader patterns that can be common in economically deprived areas. The physical place in which a community lives is involved in the definition of local identities. Some parts of the city have a predominance of Catholics or Protestants, and quite often there are sort-of enclaves, separated by interface areas; some of them are segregated by physical walls (peace walls), with gates that, today, are open most of the time, and by symbolic ones (*i.e.* the roads themselves work as an imaginary delimitation between different areas).

In Belfast, the space, sometimes contested and shaped by different symbols, to the extent that some scholars refer to the Northern Irish environment as a symbolic landscape (Bryan, Stevenson 2009), is used to build commemorative gardens and memorials, or to prepare celebrations (*e.g.* parades), considered very important in remembering the loss of familiars, friends and community members. The simple act of walking through certain streets may become a very emotional experience and those are the moments when the heterogeneity of the city comes together to remember the lost loved ones. In this regard, Komarova and Svašek (2018: 3) aptly recognise that people in Northern Ireland are “caught up in a diversity of spatial experiences that cannot be understood through the prism of political agency alone”. Everyday life becomes a negotiation between space and identity to define places as safe or unsafe (Lysaght, Basten 2003): mental maps (Jarman, Bell 2012) separating familiar and unfamiliar places in relation to identity-related divisions; the unfamiliar evokes feelings of fear and anxiety. Individuals may employ several strategies: they avoid walking through areas where groups with a different background live, and if they have to cross some neighbourhoods or interfaces in which they feel unsafe, they avoid wearing clothes with symbols associated with their own area. I experienced something similar myself when I avoided wearing t-shirts with the Union Jack or the Irish flag. During my fieldwork, in line with the above-mentioned scholars, I observed how these mental maps are shared with and embodied by the younger generations. This argument works as a starting point to analyse how the younger generations locate themselves in this social environment, and it represents a type of discourse in which anthropology can have a privileged look and seed the germ for future changes.

Most of the information I gathered here comes from my doctoral research. In 2018, I started my fieldwork in the Gillian Youth Centre in a Nationalist working-class area in the Lower Falls, West Belfast, where I spent one year participating in various activities and groups. The activities are intended for young people (<18), but lately, the social workers⁶ have started two support groups for mothers: the “Wee Mamas” (18-35 years old) and the “Big Mamas” (35+ years old). Nevertheless, young people’s well-being remains at the core of this centre: the activities are many and various and range between individual tutoring, group activities and cross-community projects with a youth centre in the Greater Shankill, the Unionist area on the other side of the wall. The group I followed the most is intended for 14-17 years old, but I engaged with both social workers and young people, especially during evenings when the centre is open for walk-ins. The majority of the data collected comes from two research methods: open-ended interviews with social workers and fieldnotes taken during the group activities as part of my participant observation; fieldnotes have been gathered avoiding direct interviews with minors in order to respect the ethical boundaries previously defined during the planning of my doctoral project. Notwithstanding such ethical distance, formal interviews with social workers have proven to be extremely insightful; at the same time, the informal engagement I had with young people and their parents within the centre gave depth to the themes that came out from the interviews, mixing personal emotions and observations with the participants’ points of view. I spent months as an observer in this place, where young people and mothers⁷ gather in search of support. Focusing on young people and their everyday experiences, I aim to unravel different perspectives from those who lived the conflict and those who did not, at least not directly.

6. I refer to both voluntary and paid youth workers. Most of the social workers in the Gillian youth centre have a Nationalist background; a few of them are from the Lower Falls.

7. The absence of the fathers within the activities of the centre is notable and finds its roots in the role that they have within the families; this will not be detailed in the context of this article.



FIG. 1: *Opening Hours*. 13 April 2019, Lower Falls. Photo by Matteo Bina.

The role of structural and everyday violence on young people's lives

As Bourdieu (1977) states, habits and routines that are part of the general social structure shape people's life in a nonconscious way. That is, Bourdieu's analysis of the everyday practices suggests that these are influenced by some environmental and structural conditions; these are able to function as invisible patterns for ways of doing things (Grenfell 2008: 44). The ethno-nationalist-related strategies of segregation that parents transmit to their children – spatial practices such as separation between safe and unsafe areas, lessons about wearing particular clothes in some places, mental maps and general warnings about the other side –, represent the implications of being part of a particular group and growing up in a particular area. This also means that one person's everyday life may include feelings of unfamiliarity when going to other areas, and potential fear and danger in one's own place.

Observations, formal and informal engagements with social workers, parents and young people in the Gillian youth centre made me reflect that there are different discourses on mental suffering, and these are intertwined with others that I argue involve structural (e.g. economic and social poverty, lack of opportunities) and everyday violence (e.g. paramilitary activities and

drug abuse). It is impossible to provide an in-depth analysis of all these issues in this article. Accordingly, I will focus on the role that the intersection of these different factors has on young people's lives.

The separation between those who are considered young people and those who are adults, albeit blurred and vague, is imposed from the adult world itself: young people, engaging in what is called "antisocial behaviour", risk beatings and shootings by paramilitaries anytime they go against their "rules". Antisocial behaviour is a term often used by adults *upon* young people, both informally and formally – *e.g.* there are public signs saying, "antisocial behaviour will not be tolerated". The use of this term is in practice often associated with the youth. The boundaries of what is antisocial behaviour, and what is not, are not well-defined, and vary between different social actors. It is said in colloquial discourses that paramilitaries use this term to explain why they are punishing a young person: mostly, punishments are connected to drugs that, ironically, the paramilitaries themselves trafficked. With the ongoing presence of paramilitary groups in local areas, who hold the control of drug trafficking, there are often clashes between them and young people; often parents are asked to negotiate with paramilitaries to reduce their punishments. It may happen that the social workers in the Gillian youth centre work as mediators between parents and representants of armed groups.

From the social workers' point of view, as well as according to health professionals who also participated in the investigation, drug abuse does not have a recreational connotation, but it represents a coping mechanism. The focus on drugs is particularly important: even young people who are <10 years old may engage with such substances⁸. The major impact that it can have on their brain in such a developing psychological stage is straightforward and it is one of the main reasons why both social workers and health professionals have major worries for their mental health. Jarman *et al.* (2002) mentioned in their study the hostility that young people feel towards statutory bodies, such as social services and schools, and state that this anger probably has a role in the diffusion of drugs. While I agree, as they state, that many factors – not only experimentation and youth culture – create a "link between socio-economic circumstances and those most at risk of experiencing drug-related difficulties" (*ibidem*: 160), the diffusion of drugs in the Lower Falls has more structural connotations as well.

8. I am not referring here to illegal drugs only, but to prescription drugs as well. Prescription drug abuse opens a different argument connected to trauma and the delivery of mental health services in Belfast that unfortunately I cannot properly exhaust here.

Such structural connotations include both sectarianism and socio-economic status. Paramilitarism itself is a legacy of sectarianism and the conflict: its legitimacy has both historical and political roots⁹; it continues to have a strong presence in working-class areas due to structural deprivation in the form of both economic and social poverty. Contrariwise, middle and upper-class areas do not present intense paramilitary activity. Socio-economic distress in the Lower Falls has to be contextualised as well¹⁰: families struggle with poverty, employment is hindered by various factors, such as social marginalisation, and some cannot work due to mental health issues. Some are relying on governmental benefits, but current reviews of the mental health system starting in 2019 (NIAO 2019) include a re-assessment with harder criteria for those who are entitled to disability benefits¹¹.

Overall, because of the high level of sectarianism and violence, *e.g.* due to paramilitary activities, still recorded in segregated and interface areas, all the people I interviewed still talk of an “ongoing” conflict; discourses mix connections with the past conflict and still-contemporary problems that highly affect the population, such as suicide and drug abuse. The past conflict is intended as a “lived experience” for various individuals. In certain areas, the past trauma is the present: “The conflict here has lasted for 100 years” (Youth worker 2018). It is connected to a socio-economic status: working class-areas are significantly more affected than middle-class ones. It is no coincidence that, historically, The Troubles affected those areas the most.

The recognition of trauma in young people from social workers and health professionals, I argue, is located in the intertwined combination of these many factors. This opens the discourse on the transmission of trauma among generations; events such as the suicide of a loved one, or a familiar who has been badly injured by paramilitary violence, or being injured by a paramilitary himself, produce negativity in the whole family. If these can be considered as indirect consequences of The Troubles on young people, at the same time, experiencing these events has a direct and explicit effect on the child: young people do not seem to consider themselves as traumatised, but

9. A detailed account of paramilitarism in Belfast goes beyond the scope of this article. However, it is important to mention that in the Lower Falls there is an historical relationship with paramilitarism due to The Troubles and an historical mistrust toward the Police Service of Northern Ireland, which was strongly associated with Unionism during the conflict.

10. Albeit not exhaustively.

11. Regarding the effects of neoliberal policies on access to healthcare, see Sakellariou and Rotarou 2017.

they are living in what adults consider a traumatised environment, in particular the lived everyday violence due to the massive presence of paramilitaries in segregated areas. The direct experience of The Troubles is affecting the older generations – and, in this regard, PTSD and suicide rates are indicative (Ferry *et al.* 2010: 30; NISRA 2016).

Generational rebellion

A traumatic environment does not influence only those who directly experience trauma during the past conflict. Today, trauma still affects young people's lives, increasing the already-high probability of mental suffering, such as suicide, depression, drug abuse and diagnoses of PTSD, which are recognised by psychologists and social workers as having different causes, such as the so-called sectarian attacks¹². In some areas of Belfast, young individuals have to deal with more than they should. Moreover, family members belonging to older generations often have a traumatic past and no coping mechanisms. In this section, I will focus on both trauma, considered as mental suffering passed from one generation to another, and the active role that young people have in this complex context. To do so, I will refer to both observations and informal engagements with mothers and especially their sons and daughters.

In this sense, it is important to mention what some mothers participating in the Big Mamas group feel, which is a sense of lack of coping mechanisms, which they consider as expressed through anxiety and mental suffering. The group work is also intended to support and help them with that; they mentioned how such lack of coping mechanisms had somehow an influence on their parental skills and therefore on their teenage sons and daughters – the same young people I met at the youth centre.

There is a difference among generations on how the past conflict is considered: some participants in the Big Mamas group would feel its influence on their lives, as they have lived and experienced it; some participants in the Wee Mamas mentioned a connection with the past conflict, but it would not be the first thing coming to mind; overall, young people tend to defy the adults' political and ethnic divisions. Talking informally with young people in the Gillian youth centre during the group activities, I realised quickly that the past conflict is not their major concern. Young people today, or at least not most of them, are not involved in political-related activities. They do not care about the political situation. Daniel, one social worker who also teaches in an integrated school, stated

12. Sectarian attacks refer to physical violence that have a sectarian motivation.

that they “just want to have fun”. Few young people are likely to get actively involved in the political and ethno-nationalist contraposition that was at the basis of The Troubles. Most young people, Daniel continues, “do not know so much about them [The Troubles], except for a general contraposition between Catholics and Protestants”.

At the same time, young people may engage in verbal contestations towards the adult world and show aggressive behaviour. Some youth workers highlighted how young people feel that everything “is against them in the world”¹³. Pizza (2011: 61) considers the personal identity as “not universal, never stabilised or crystallised in a definitive manner, except in a historical-political invention, as it happens often with national identities and feelings of belonging”¹⁴. In the case of young people in Belfast, it is in that “historical-political invention” that a young individual’s identity shows its dynamism. Young people’s social body creates contradictions, rebels against “the police, the paramilitaries and adults in general”. Young people’s practices contrast and display an identity that is not passive; they reinvent and create tactics in a dynamic way. Different forms of contestations are displayed in segregated areas: not only through young people rebelling against paramilitaries’ control of the area, but also against State institutions (e.g. police), which they feel are against them. They rebel against the social services, which they feel are against them because they come to take them away from their parents. Finally, they rebel against the geographical organization of the city itself, against the political and ethnic division of the areas. The mental map (Jarman, Bell 2012) embedded from their families is contested. As Mitchell and Kelly (2010: 7) point out, everyday practices are emblematic to understand “the manner in which (in)visible boundaries are erected and transgressed” in order to change and mitigate the ongoing conditions of sufferance that young people live in segregated and interface areas.

De Certeau (1988: 98) states that the “spatial order organises an ensemble of possibility (e.g. by a place in which one can move) and interdictions (e.g. by a wall that prevents one from going further)”. At the same time, Leonard, McKnight and Spyrou (2011) state how spatial practices organise and decide

13. One difficulty for the researcher here is that of toxic masculinity, which is an obstacle to the understanding of young males’ feelings: this is currently the focus of some recent investigations. Pioneers on the topic in Northern Ireland are Harland (2008: 6), who highlights that “young men demonstrate their masculinity by being dismissive of their emotional pain”, and Hutchinson (2009: 2) who states: “Boys find it far harder than girls to talk about their emotions and to express feelings of helplessness and despair”.

14. Translated from Italian.

which places are safe or dangerous, especially in the case of peace walls. Some young people physically cross the peace lines, transform and abandon the spatial order, using spatial elements to act against power and constrictions; crossing the peace line can be considered as a tactic of resistance, referring to De Certeau's theory, among young people's everyday practices. However, this happens with a youth worker working as a mediator; young people from segregated Catholic and Protestant areas only properly meet during third-level education – if they get the chance and join a university. At the same time, they cross the symbolic boundaries of their own area to meet at crossroads with people from other close neighbourhoods¹⁵.

Considering that young people do not necessarily care about the past conflict, their major problems are not related to having or not having interactions with either Protestants or Catholics. In the social space, such as in the – still very few – mixed schools, they interact very well with young people that have different backgrounds. The interviews show how interactions between young people with different backgrounds have a positive outcome on their mental health. When children see that they are not so different, they understand how easy it is to interact with the other side, playing and staying together. The group work, facilitated by some of the youth workers interviewed, showed no conflict between young people with different backgrounds; youth workers offered them a place where they do not have to follow division rules. As one interviewee pointed out, the problem is “when they come back in their segregated areas”; where trauma and violence shape their everyday lives. It is indicative of how easy young people's interactions are in the social space of the institutes: “It really is just bringing people together for a couple of hours taking away the trip” (Youth worker 2016).

If on the one side young people contest the mental transmission of moral values acquired by society, their inner group and families, their interactions outside their group are controlled. Crossing the peace lines takes the form of formal meetings: the so-called cross-community projects are intended and organised to improve interactions between different areas. The Gillian youth centre, as with many other youth centres and as decided by the Education Authority (EA)¹⁶, uses part of its funding to finance such groups in partnership with a Protestant youth centre on the other side of the Cupar Way. Such meetings are controlled in the sense that youth workers accompany young people in and out of the gates, to ensure their safety. These are positively

15. Even on the Nationalist side of the Cupar Way, as well as on the Unionist side, there are different Nationalist (or Unionist) areas.

16. Most policies involving young people are delivered through this public body.

aimed to overcome the past and present segregation in Belfast; however, young people in that area still go back to being separated and have their friends within that same area. It would be important to develop this contradiction between integrated versus non-integrated settings and explore its implication in future articles; here, instead, I use it for a final reflection, in connection with the arguments analysed in the previous section.

In fact, not only do young people's major concerns not involve sectarianism, but there is also concern among the social workers on how activities that tackle sectarianism are delivered. Bill, a youth worker I met at the Gillian Youth Centre, said:

Me: Do you think that [cross community projects] are having benefits?.

B: I don't know. [...] Within these communities it's done... not well, because I think very often what happen is that they avoid issues that make them different and they focus on the issues that make them similar [...]. It's silly things like you can't wear cultural symbols like football tops or sporting stuff...

Me: So they simply avoid talking about....

B: Yes, because they are afraid to double generate conflict, as opposed to say... ok. let's have a discussion about our differences, it's not because people are afraid that people get hurt or they open a can of worms they can't get back in, because they can... the community relation programme tends to focus around activities: we get these kids together to do bowling, a joint activity [...] as opposed to deal with issues.

What Bill says shows that, today, cross-community projects that tackle sectarianism do not seem able to have long-lasting effects. At the same time, intra-community interventions need to be improved. In this context, young people's position is complex: on the one side, many of those belonging to the younger generations are growing up resisting and contesting social and cultural values connected to the past conflict: they do not accept passively their social and cultural context. On the other side, practices of integration are imposed on them from above. There is a discrepancy between young people's everyday experiences and how youth programmes are designed at a policy level: most of the efforts to fulfil EA policies in tackling sectarianism weights on the shoulders of youth work alone, while education and residential areas are still segregated. At the same time, the youth centre has to deal with other issues, as young people have more pressing needs within their own area than tackling sectarianism. However, even though trauma and violence are connected to a different socio-economic status between poor and rich areas – with the former suffering much more structural and everyday violence, as also comparable with other working-class settings

elsewhere –, sectarianism remains the fundamental lens to use in Northern Ireland to look at all the above-mentioned issues. This shows the complexity of what it means to live in the segregated areas of Belfast.

Conclusion

Lefebvre (1974) gave a fundamental lesson on how individuals perceive the social space through its symbols and how the space is not only physical, but also socially reproduced and shared. In this article, the urban space of Belfast has been used to provide the context in which structural and everyday violence and trauma happen, or do not happen. The peace walls, as mentioned in the previous sections, have symbolic meanings; people have heterogeneous perspectives on them, as Leonard, McKnight and Spyrou suggest (2011), and points of view around the past conflict are different between generations, as this article pointed out. It is worth mentioning the parades¹⁷ as well and how these are used to shape the urban space: in this regard, I refer to Bryan's (2000: 27) analysis of parades as rituals and acts of "resistance". Analysing marching in Northern Ireland from a historical perspective, Feldman (1991: 22) connects urban space and the violence of the past: accordingly, marching is a "practice of sectarian space with its own residual political meanings". In this sense, symbols of the past violence may be implicitly embedded and create representational spaces (*ivi*) related to trauma and to overall sufferance, albeit proving a direct connection between symbols of the past violence and trauma has not been the scope of this research. Accordingly, it has been argued how even those who do not directly experience trauma embed symbolic meanings of sufferance. The lack of structures and the disadvantaged socio-economic conditions in segregated areas can be seen in connection with the diffusion of trauma and mental illness. Accordingly, Maguire, French and O'Reilly (2011: 365) find that residents of economically disadvantaged areas are more likely to develop mental disorders in Northern Ireland.

In the article, I highlighted how challenging the social environment in segregated areas can be in Northern Ireland, especially for young people: I am referring to the role of paramilitaries, the lack of trust toward statutory bodies, and also the high level of mental suffering, *e.g.* suicide rates (Tomlinson 2012). Following the insights gained from my research, I reflected upon the relationship between some kinds of trauma and the

17. Parades are intended to celebrate historical events, such as the commemoration of the 1690 Battle of the Boyne and the 1916 Easter Rising. For instance, see Bryan 2000 for a detailed account of the Orange parades.

ongoing structural and everyday violence in segregated areas in Belfast. The social environment presents ongoing situations of conflict, due to a mix of different factors, such as paramilitaries' activities (*i.e.* young people being punished for "antisocial behaviour" by paramilitaries).

Overall, I argue that young people's memory is not connected directly with the past, but it is constantly wrapped within the consequences of that past in a nonconscious way. However, contemporary factors have a role and need to be considered. If trauma is thus something that distances from one own's everyday life, it is worth at least questioning what happens in an environment where trauma is considered as part of the everyday life. Research about the transmission of trauma between generations contributes to the understanding of why trauma is widespread among young people, even though they did not experience the conflict. In case of a traumatic experience, children of those affected can be obsessed and unable to deal with what they are living, "due to a wider context of fear, repression and silence". It is thus necessary to pay attention to the risk of treating trauma "without reference to relevant social and political context" (McNally 2014: 5). Even though young people may not really connect their traumatic experiences to the ways they act in the physical world, their bodies experience that connection and reveal the conditions of the historical and political context in which they live. That is why everyday practices are explicative of the complex framework of young people's lives and why they can be used to understand the social world.

REFERENCES

- Beneduce, Roberto, 2008, Introduzione. Etnografie della violenza, *Antropologia*, 9-10: 5-48.
- Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Broch-Due, Vigdis, Bjørn E. Bertelsen, 2016, *Violent reverberations. Global modalities of trauma*, Cham, Switzerland, Palgrave Macmillan.
- Bryan, Dominic, 2000, *Orange parades: the politics of ritual, tradition and control*, London, Pluto Press.
- Bryan, Dominic, Clifford Stevenson, 2009, Flagging peace: struggles over symbolic landscape in the new Northern Ireland, in *Culture and belonging in divided societies: contestation and symbolic landscapes*, Marc Howard Ross, ed, University of Pennsylvania Press: 68-84.
- Csordas, Thomas J., 1990, Embodiment as a paradigm for anthropology, *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 18, 1: 5-47.
- Csordas, Thomas J., 1994, *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- De Certeau, Michel, 1988 [1984], *The practice of everyday life*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, Paul, 1999, *Infections and inequalities: the modern plagues*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, Paul, 2003, *Pathologies of power: health, human rights, and the new war on the poor*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, Paul, 2004, An anthropology of structural violence, *Current Anthropology*, 45, 3: 305-325.
- Fassin, Didier, 2003, The embodiment of inequality, *Science and Society*, 4, 1: S4-S9.
- Fassin, Didier, 2009, Another politics of life is possible, *Theory, Culture & Society*, 26, 5: 44-60.
- Fassin, Didier, Richard Rechtman, 2009, *The empire of trauma: an inquiry into the condition of victimhood*, Princeton, Princeton University Press.
- Feldman, Allen, 1991, *Formations of violence: the narrative of the body and political terror in Northern Ireland*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ferry, Finola, David Bolton, Brendan Bunting, Barney Devine, Siobhan McCann, Sam Murphy, 2008, *Trauma, health and conflict in Northern Ireland. A study of the epidemiology of trauma related disorders and qualitative investigation of the impact of trauma on the individual*, Omagh, The Northern Ireland Centre for Trauma and Transformation.
- Ferry, Finola, David Bolton, Brendan Bunting, Siobhan O'Neill, Sam Murphy, Barney Devine, 2010, *The economic impact of post-traumatic stress disorder in Northern Ireland. A report on the direct and indirect health economic costs of post-traumatic stress disorder and the specific impact of conflict in Northern Ireland*, Omagh, The Northern Ireland Centre for Trauma and Transformation.

- French, Declan, 2009, Residential segregation and health in Northern Ireland, *Health and Place*, 15, 3: 888–896.
- Galtung, Johan, 1969, Violence, peace, and peace research, *Journal of Peace Research*, 6, 3: 167–191.
- Ghigliazza, Lisa A., 2010, Children, trauma, and the Troubles: Northern Ireland's social service response, *McNair Scholars Research Journal*, 1, 1: 88–100.
- Gallagher, Elizabeth, Brandon Hamber, Elaine Joy, 2012, Perspectives and possibilities: mental health in post-agreement Northern Ireland, *Shared Space: A Research Journal on Peace, Conflict and Community Relations in Northern Ireland*, 13: 63–78.
- Grenfell, Michael, ed, 2008, *Pierre Bourdieu. Key concepts*, Durham, Acumen.
- Hall, Michael, 2000, *Left in limbo. The experience of prisoners' children*, Newtownabbey, Island Publications.
- Hansson, Ulf, 2005, *Troubled youth? Young people, violence and disorder in Northern Ireland*, Belfast, Institute for Conflict Research.
- Harland, Ken, 2008, *Key issues in promoting mental health: Masculinity and Mental Health*, Design for Living partnership, Action Mental Health, The Youth Council for Northern Ireland and The Health Promotion Agency NI, www.healthpromotionagency.org.uk/Resources/mental/Masculinity%20and%20mental%20health.html, accessed on 03/08/2016.
- Hutchinson, Dustin, 2009, *What boys talk about to ChildLine*, Belfast, National Society for the Prevention of Cruelty to Children.
- Jarman, Neil, Chris O'Halloran, 2001, Recreational rioting: Young people, interface areas and violence, *Child Care in Practice*, 7, 1: 2–16.
- Jarman, Neil, George Quinn, Jo Murphy, Susan N. Irvine, 2002, Escaping to the happy planet? Drug Use, education and professional support in North Belfast, *Child Care in Practice*, 8, 3: 159–175.
- Jarman, Neil, John Bell, 2012, Routine divisions. Segregation and daily life in Northern Ireland, in *Everyday life after the Irish conflict: the impact of devolution and North-South cooperation*, Cillian McGratton, Elizabeth Meehan, eds, Manchester, Manchester University Press: 39–53.
- Jenkins, Richard, 1983, *Lads, citizens and ordinary kids. Working-class youth lifestyles in Belfast*, London: Routledge.
- Kleinman, Arthur, 2000, The violences of everyday life. Forms and dynamics of social violence, in *Violence and subjectivity*, Veena Das, Arthur Kleinman, Mamphela Ramphele, Pamela Reynolds, eds, Berkeley, University of California Press: 227–241.
- Komarova, Milena, Maruška Svašek, eds, 2018, *Ethnographies of movement, sociality and space: place-making in the new Northern Ireland*, New York-Oxford, Berghahn Books.
- Irish Peace Centres, 2010, *Intergenerational aspects of the conflict in Northern Ireland*, Belfast, Irish Peace Centres.

- LeDoux, Joseph, 1996, *The emotional brain*, New York, Simon and Schuster.
- Lefebvre, Henri, 1974, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos.
- Leonard, Madeleine, Martina McKnight, Spyros Spyrou, 2011, Growing up in divided societies: confronting continuity and change, *International Journal of Sociology and Social Policy*, 31, 9/10: 520-530.
- Lock, Margaret M., Nancy Scheper-Hughes, 1987, The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology, *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, 1, 1: 6-41.
- Lysaght, Karen, 2005, Catholics, Protestants and office workers from the town: the experience and negotiation of fear in Northern Ireland, in *Mixed Emotions*, Maruška Svašek, Kay Milton, eds, London, Routledge: 127-143.
- Lysaght, Karen, Anne Basten, 2003, *Violence, fear and "the everyday": negotiating spatial practice in the city of Belfast*, Queen's University Belfast, www.qub.ac.uk/c-star/pubs/Violence%20fear%20and%20the%20everyday.pdf, accessed on 01/08/2016.
- Maguire, Aideen, Declan French, Dermot O'Reilly, 2011, Residential segregation and mental health in a post conflict society, *Journal of Epidemiology and Community Health*, 65, 1: 365.
- McNally, Damien, 2014, *Transgenerational trauma: dealing with the past in Northern Ireland*, Belfast, WAVE Trauma Centre.
- Mitchell, Audra, Liam Kelly, 2010, "Walking" with de Certeau in North Belfast: agency and resistance in a conflicted city, *Divided Cities/Contested States*, Working Paper No. 17.
- Morrissey, Mike, Marie Smyth, Marie T. Fay, 1999, *The costs of the Troubles study. Report on the Northern Ireland survey: the experience and impact of violence*, Derry Londonderry, INCORE (University of Ulster & The United Nations University).
- NIAO (Northern Ireland Audit Office), 2019, *Welfare Reforms in Northern Ireland*, www.niauditoffice.gov.uk/sites/niao/files/media-files/Welfare%20Reform%20Report%202019.pdf, accessed on 03/10/2020.
- Nic Craith, Máiréad, 2002, *Plural identities – singular narratives. The case of Northern Ireland*, Oxford, Berghahn Books.
- NISRA (Northern Ireland Statistics and Research Agency), 2016, *Wellbeing in Northern Ireland. Northern Ireland data for ONS measures*, <http://www.nisra.gov.uk/publications/Wellbeing%20in%20Northern%20Ireland%20-%20June%202016%20report.pdf>, accessed on 03/08/2016.
- NISRA (Northern Ireland Statistics and Research Agency), 2017, *Northern Ireland Multiple Deprivation Measure 2017 (NIMDM2017)*, www.nisra.gov.uk/statistics/deprivation/northern-ireland-multiple-deprivation-measure-2017-nimdm2017, accessed on 21/09/2020.

- O'Neill, Siobhan, Cherie Armour, David Bolton, Brendan Bunting, Colette Corry, Barney Devine, Edel Ennis, Finola Ferry, Áine McKenna, Margaret McLafferty, Sam Murphy, 2015, *Towards a better future: the trans-generational impact of The Troubles on mental health*, Belfast, Ulster University.
- Pizza, Giovanni, 2011 [2005], *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci editore.
- Roche, Rosellen, 2008, *Sectarianism and segregation in urban Northern Ireland: Northern Irish youth post-agreement. A report on the facts, fears and feelings project at the School of History and Anthropology, Queen's University Belfast*, Belfast, Queen's University Belfast.
- Sakellariou, Dikaios, Elena S. Rotarou, 2017, The effects of neoliberal policies on access to healthcare for people with disabilities, *International Journal for Equity in Health*, 16: 199.
- Scheper-Hughes, Nancy, Pierre Bourgois, eds, 2004, *Violence in war and peace: an anthology*, Hoboken, New Jersey, Wiley-Blackwell.
- Shirlow, Peter, Brendan Murtagh, 2006, *Belfast: segregation, violence and the city*, London, Pluto Press.
- Shuttleworth, Ian G., Christopher D. Lloyd, 2009, Are Northern Ireland's communities dividing? Evidence from geographically consistent census of population data, 1971–2001, *Environment and Planning A: Economy and Space*, 41, 1: 213-229.
- Taliani, Simona, 2011, Il passato credibile e il corpo impudico. Storia, violenza e trauma nelle biografie di donne africane richiedenti asilo in Italia, *Lares*, 77, 1: 135-158.
- Tomlinson, Mike, 2007, *The Trouble with suicide mental health. Suicide and the Northern Ireland conflict: a review of the evidence*, Belfast, Department of Health, Social Services and Public Safety.
- Tomlinson, Mike, 2012, *Young people and the legacies of conflict*, paper presented at the ASITIS Children of Conflict Conference, 26 March, Belfast, www.poverty.ac.uk/sites/default/files/attachments/Young%20people%20and%20legacies%20of%20Conflict-PSENI.pdf, accessed on 26/04/2016.
- Young, Allan, 1995, *The harmony of illusions: inventing post-traumatic stress disorder*, Princeton, Princeton University Press.

Chiara MAGLIACANE is an ESRC-funded doctoral researcher in Anthropology at Queen's University Belfast. She holds an anthropological II-level degree from "La Sapienza" University of Rome, and an MA in Conflict Transformation and Social Justice at the Mitchell Institute for Global Peace, Security and Justice, Queen's University, Belfast. Her main research activities are in the fields of medical anthropology, violence and mental health. She has carried out ethnographic research on socioeconomic inequalities of access to healthcare in the Sierra Norte de Puebla, Mexico, and on trauma and violence in Belfast, Northern Ireland; her work has been published both in Italian and English.

cmagliacane01@qub.ac.uk

This work is licensed under the Creative Commons © Chiara Magliacane

Struggling lives and symbolic boundaries: Violence, young people and trauma in post-conflict Belfast

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 93-114.

ISSN: 2239-625X – DOI:10.7340/anuac2239-625X-4062



L'autolesionismo nel CPR Brunelleschi di Torino

Campo, agency, soggettività

Nicola MANGHI

Università di Torino / University of Waikato

Self-harm in Turin's Centre for Undocumented Migrants (CPR): The camp, agency, and subjectivation

ABSTRACT: Italian detention centres for undocumented migrants (Centri di Permanenza per il Rimpatrio - CPRs) have received little attention in the field of social sciences. This article focuses on the issue of self-harm, unanimously reported to be a very frequent phenomenon in these centres. Our aim is to research the conditions under which self-harming conducts can be exposed in their fully-fledged political dimension. These conditions will be laid out, on the one hand, through an analysis of the CPR system; on the other, through a critical examination of the concepts of “camp” and “agency”, with reference to the work of Giorgio Agamben and Michel Foucault. If these places “of exception” seem to constrict the agency of the detainees to the point of abolishing the field of the political, self-harming conducts – whatever the subjective reasons behind them – detect the biopolitical core of these institutions, thus showing their own intrinsic and “objective” politicity.

KEYWORDS: MIGRANTS; AGENCY; CAMP; CPR; SELF-HARM.

This work is licensed under the Creative Commons © Nicola Manghi

L'autolesionismo nel CPR Brunelleschi di Torino: Campo, agency, soggettività

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 115-137.

ISSN: 2239-625X – DOI:10.7340/anuac2239-625X-4053



Tutto ciò che viene mangiato è oggetto di potere
Elias Canetti (1981: 263)

È una manifestazione inutile. La maggior parte
li cagano subito dopo!

Il Direttore Sanitario del CPR, commentando
l'ingestione di oggetti da parte dei trattenuti.

Introduzione

I Centri di Permanenza per il Rimpatrio, o CPR, raramente emergono in primo piano nelle notizie riportate dai media¹. Essi, tuttavia, sono luoghi nevralgici per l'economia di quelle politiche migratorie che, loro invece sì, riempiono quotidianamente le prime pagine dei giornali. Quando un ministro parla di "600.000 stranieri da rimpatriare", o quando un politico dell'opposizione ribatte sottolineando l'irrealizzabilità di questo obiettivo per via delle lunghe e complesse procedure, il CPR si trova implicitamente tirato in causa quale luogo deputato all'attuazione di quegli ordini di espulsione o quale macchina inefficiente di queste troppo lente procedure.

Nonostante la loro tutto sommato scarsa esposizione, nondimeno i CPR sono luoghi profondamente contestati, tanto da forze politiche extraparlamentari quanto da taluni rappresentanti eletti, da ONG e parti della società civile. Molti osservatori sono preoccupati dalle condizioni generali del trattamento, e sottolineano come all'interno dei CPR si verificano con frequenza situazioni che ledono i diritti fondamentali delle persone che vi sono rinchiusi. Le ricerche, accademiche o meno, che sono state svolte nei CPR sembrano dare unanimemente fondatezza a queste preoccupazioni (cfr. MEDU 2013; Campesi 2014, 2015; Senato della Repubblica 2017; Avgerinou *et al.* 2018). Possiamo anticipare già da ora che anche questo nostro intervento presenterà dati che contribuiscono ulteriormente ad alimentare simili preoccupazioni.

1. Tengo a esprimere la mia gratitudine nei confronti dei/delle referee *Anuac* che anonimamente hanno letto e commentato il manoscritto. Il loro sguardo mi ha aiutato in modo decisivo a chiarire – a me stesso in primis – il taglio che si suggeriva come più opportuno per questo articolo.

In questo articolo² concentriamo la nostra attenzione sul CPR Brunelleschi di Torino e, in particolare, sul tema delle condotte autolesionistiche, che, pur in assenza di dati, a detta di tutti gli osservatori hanno una frequenza molto alta all'interno del centro (cfr. MEDU 2013; Campesi 2014; Senato della Repubblica 2017). Se questo non costituisce una novità³, l'autolesionismo essendo notoriamente un fenomeno frequente nei luoghi di detenzione, nel CPR di Torino esso si trova catturato in una circostanza istituzionale particolare: i trattenuti che debbano essere ricoverati in ospedale non saranno piantonati dalle forze dell'ordine, come accadrebbe invece nel caso di detenuti provenienti dal carcere, e potranno dunque facilmente immaginare di fuggire. Ciò ha due conseguenze: da un lato, istituire una sorta di oggettiva "desiderabilità" del ricovero, che si costituisce, di fatto, quale passo verso la possibile libertà; dall'altro, rendere i trattenuti strutturalmente sospetti di mentire qualora riportino malanni che sembrano richiedere l'ospedalizzazione o di agire strategicamente nel tentativo di scappare.

È evidente come il CPR ponga difficoltà di vario ordine e grado a chi voglia leggerlo a oggetto di ricerca antropologica – difficoltà che un tema delicato come quello del nesso salute-autolesionismo non fa che esasperare. Quello delle motivazioni soggettive dei gesti autolesionistici è un livello d'analisi che le circostanze istituzionali del CPR paiono precludere. Ciò non soltanto per la difficoltà tecnica del compito (la delicatezza del tema scontrandosi evidentemente con la ristrettezza degli spazi concessi al ricercatore che voglia indagare queste strutture); ma anche e soprattutto perché ogni gesto autolesionistico si trova automaticamente catturato all'interno di un sistema – quello del CPR e del meccanismo espulsivo cui esso è chiamato a dare attuazione – che concorre a produrlo, determinandone le condizioni della *oggetti-*

2. Il materiale empirico da cui muovono le riflessioni che qui presento fu raccolto nel 2017 in occasione di una ricerca collettiva svolta insieme a Marialena Avgerinou, Carolina di Luciano, Luca Falsone e Marco Pipino, sotto la preziosa supervisione degli avvocati Maurizio Veglio e Ulrich Stege. Esprimo la mia profonda gratitudine a tutti loro per aver autorizzato queste mie riflessioni supplementari (la cui responsabilità è naturalmente da imputare a me solo) a partire dal materiale raccolto insieme in occasione di quel lavoro collettivo. Da quell'esperienza – svolta nel quadro del progetto di cliniche legali sul diritto della migrazione organizzate dall'International University College di Torino in collaborazione con l'Università di Torino e l'Università del Piemonte Orientale – ha avuto origine un report, pubblicato l'anno seguente: cfr. Avgerinou *et al.* 2018.

3. È difficile andare oltre le voci di corridoio e farsi un'idea dell'effettiva frequenza di questi gesti nel CPR, giacché non vengono attualmente raccolti dati statistici a questo riguardo; nel 2011, tuttavia, ne erano stati registrati 156 (100 casi di ingestione di corpi estranei e 56 di ferite da taglio; MEDU 2013: 16).

va razionalità. Il tentativo che questo scritto si dedica a svuappare, dunque, più che in una dettagliata analisi etnografica della questione, consiste nella ricognizione degli snodi di questo sistema e nell'elaborazione del quadro concettuale più adatto a mostrarne la politicità. Più precisamente, ciò che si tenterà di mettere in luce, facendo riferimento tanto a materiale empirico (interviste a personale medico-sanitario che si trova a interagire con trattenuti, all'interno del centro oppure presso il pronto soccorso dell'ospedale Martini, che rappresenta la struttura di riferimento per i casi che non possono essere trattati all'interno del CPR) quanto a un'analisi critica della letteratura teorica pertinente, è il peculiare piano su cui giace la politicità del nesso salute-violenza nel CPR.

Detto in breve: è sul versante *oggettivo* di una razionalità pratica incarnata in un preciso sistema istituzionale che corrono le venature politiche del nesso salute-violenza nel CPR, più che su quello, *soggettivo*, di motivazioni e interpretazioni. È all'interno della logica che garantisce il funzionamento del sistema-CPR che le condotte autolesionistiche traggono la propria consistenza intrinsecamente politica. Per portare alla luce la violenza che innerva il "sistema CPR" – il CPR, cioè, considerato unitamente a quelle sue diramazioni che portano alle prefetture, al pronto soccorso, ai consolati dei paesi di provenienza dei trattenuti, etc. – è necessario, allora, ricostruire il campo istituzionale all'interno del quale i gesti autolesionistici si trovano a dispiegarsi: l'orizzonte organizzativo-burocratico che concorre a qualificare i corpi come – di fatto, se non di diritto – strumenti tramite i quali ricercare la libertà, ingranaggio drammaticamente sabotabile di una macchina dal funzionamento altrimenti inesorabile.

Da un punto di vista più eminentemente teorico, il riferimento al bagaglio concettuale offerto da autori quali Giorgio Agamben e Michel Foucault – bagaglio concettuale che, se è divenuto riferimento pressoché obbligato in questo genere di letteratura, ciò è perché esso non manca, ogni volta, di dar prova puntuale della propria efficacia analitica⁴ – ci consentirà di collocare quello specifico luogo che è il CPR all'interno del più ampio contesto delle politiche migratorie e delle loro contraddizioni, sottolineando la maniera peculiare in cui esso contribuisce a informare il profilo del politico nell'epoca contemporanea.

4. Per una critica dell'utilizzo, effettivamente dilagante in letteratura, dei testi di autori quali Foucault e Agamben e dei loro concetti più noti, si vedano le argomentazioni avanzate da Fabio Dei (2013).

I CPR, seppure al centro di vari rapporti realizzati da commissioni parlamentari e ONG, attendono ancora che le scienze sociali li tematizzino compiutamente quali oggetti del proprio studio⁵; questo nostro contributo vuole essere un tentativo di muovere un passo in questa direzione, sperando altri possano seguirne. Il CPR, tuttavia, pare non offrire la possibilità di ricognizioni che si vogliano complete, un'osservabilità sempre e solo parziale essendo il risvolto di queste istituzioni totali. Quelle che seguono, di conseguenza, devono ritenersi considerazioni preliminari a uno studio antropologico del sistema CPR; contributi al suo inquadramento quale oggetto d'indagine antropologica, nonché riflessioni metodologiche sullo studio di queste istituzioni sigillate, dunque, e non mappatura esaustiva delle dinamiche cui i CPR danno luogo – mappatura per la quale si renderanno evidentemente necessari studi ulteriori.

Il CPR: coordinate di un luogo invisibile

“Sei entrato al CIE (*sic*) perché non possiedi alcun permesso di soggiorno che ti autorizzi a permanere nel territorio italiano” recita il volantino che viene distribuito ai trattenuti al momento dell'ingresso nel CPR Brunelleschi di Torino. In realtà, le cose non stanno precisamente così: i CPR sono sì centri deputati all'identificazione di persone colpite da un provvedimento di espulsione o respingimento, ma questo non è di per sé sufficiente a giustificare il loro trattenimento. Nella relativa direttiva europea, detta “Direttiva rimpatri”, si precisa che la detenzione amministrativa è giustificata, al solo fine di “preparare il rimpatrio o eseguire l'allontanamento”, unicamente “se l'uso di misure meno coercitive è insufficiente” – ovvero sia quando “esiste un rischio di fuga” o “il cittadino del paese terzo evita od ostacola la preparazione del rimpatrio o dell'allontanamento” (Direttiva 2008/115/CE). Il Testo Unico sull'immigrazione, poi, precisa, all'interno dell'ordinamento italiano, le condizioni perché il suddetto rischio di fuga possa ritenersi in essere, elencando una serie di criteri – mancanza del passaporto, mancanza di fissa dimora, dichiarazione di false generalità, precedente inottemperanza a accordi di rimpatrio volontario – e specificando che è sufficiente che uno di essi sussista perché il prefetto possa accertare, sempre valutando “*caso per caso*”, la necessità del trattenimento (D. Lgs. 286/98, corsivo nostro).

5. Un'eccezione alla scarsa copertura dei CPR nell'ambito delle scienze sociali è costituita dai contributi di Andrea Ravenda (2011) e Giuseppe Campesi (2013, 2014, 2015). Si segnala lo spettacolo teatrale *Chi ama brucia. Discorsi al limite della Frontiera*, di Alice Conti, tratto da una tesi di laurea in antropologia precedentemente realizzata presso l'università di Torino, e basata su una ricerca presso l'allora CIE Brunelleschi.

I criteri, com'è chiaro dalla loro formulazione, si prestano a interpretazioni piuttosto discrezionali. Tutte le ricerche condotte sul tema, in effetti, rivelano l'elevatissimo tasso di arbitarietà che s'intende al destino delle persone che siano sorprese prive dei documenti necessari a rendere legale il proprio soggiorno nel paese. Solo una piccola porzione dei cittadini stranieri privi di un valido permesso di soggiorno, in Italia, viene rinchiusa nei centri di detenzione amministrativa (diversamente da altri paesi, quali il Regno Unito, dove la detenzione è da lungo tempo la politica standard adottata per combattere il fenomeno della migrazione illegale; cfr. Bosworth 2014), e i criteri in base ai quali questa porzione è selezionata sono legati in larga parte al caso; il fatto di finire o meno in un CPR, in altre parole, dipende da fattori determinati meno dalla relativa legislazione che da circostanze quali la disponibilità di letti al momento del fermo.

Il trattenimento, poi, che deve limitarsi al "periodo necessario ad assicurare che l'allontanamento sia eseguito" (Direttiva 2008/115/CE), può raggiungere un massimo di 180 giorni⁶, e deve in ogni caso essere convalidato dal giudice di pace ogni 30 giorni.

La detenzione dei migranti destinati all'espulsione è una misura divenuta in anni recenti sempre più comune nelle politiche migratorie dei paesi occidentali (Wilsher 2012; Bosworth 2014; Turnbull 2016; Brotherton, Kretschedemas 2017). Questa tendenza – inaspritasi in tutta Europa nel corso dell'ultimo decennio⁷ – s'inscrive con nitidezza all'interno di quella "generalizzazione senza precedenti del paradigma della sicurezza come tecnica normale di governo" che Giorgio Agamben (2003: 24) ha evidenziato nella politica contemporanea. In effetti, la detenzione amministrativa dei migranti è una pratica che, sebbene abbia origini che possono essere ricondotte alla fine del XIX secolo, in particolare in Gran Bretagna e negli Stati Uniti, si è consolidata durante la prima Guerra mondiale quale misura eccezionale per gestire masse di cittadini stranieri indesiderati; la sua diffusione e normalizzazione in tempo di pace sono fenomeni squisitamente contemporanei (Wilsher 2012; Campesi 2013).

6. In anni passati, il trattenimento poteva estendersi fino a 18 mesi. In altri paesi, come il Regno Unito, la detenzione amministrativa dei cittadini di paesi terzi destinati all'espulsione non ha termini temporali fissati dalla legge (cfr. Turnbull 2016). La Direttiva europea, infatti, non definisce termini temporali al trattenimento, i quali sono dunque decisi autonomamente da ciascun paese.

7. E non senza che attorno a questi centri s'ingenerasse un giro d'affari: cfr. Arbogast 2017.

In Italia, i centri deputati alla detenzione dei migranti destinati all'espulsione hanno origine nel 1998, con la legge 40/1998, meglio nota come "Turco-Napolitano", primo testo a regolare in maniera sistematica l'immigrazione in Italia. All'epoca, a giustificare l'urgenza dell'intervento fu l'arrivo, a più riprese, di migliaia di cittadini albanesi che raggiungevano le coste adriatiche su imbarcazioni di fortuna – un evento che, nella precarietà della sua gestione, avrebbe lasciato un'impronta precisa nel profilo istituzionale che i centri di detenzione per migranti irregolari avrebbero mantenuto negli anni a venire (Ravenda 2011). Da allora, nonostante cambiamenti di nome, termini di trattenimento, nonché del numero dei centri e della loro collocazione sul territorio nazionale, essi hanno continuato ad esistere senza mutamenti normativi sostanziali. Proseguono questa tendenza di normalizzazione della detenzione dei migranti anche i più recenti interventi legislativi adottati a questo proposito: se il decreto cosiddetto "Minniti-Orlando" – che, entrato in vigore il 17 febbraio 2017, è stato convertito in legge il 13 aprile dello stesso anno (L. 46/17) – eleggeva il trattenimento a via maestra per la gestione della migrazione irregolare, auspicando che i CIE, ribattezzati CPR proprio in quell'occasione, da 5 che erano al momento dell'emanazione del decreto diventassero 20 (uno per regione), il più recente "decreto sicurezza" (del 4 ottobre 2018, convertito in legge il 1 dicembre dello stesso anno con la legge 132/18) allunga i termini massimi del trattenimento da 90 ai 180 giorni sopra menzionati. Oltre a ciò, esso prevede severi tagli ai finanziamenti, dando inevitabilmente luogo a una drastica riduzione dei servizi all'interno dei centri⁸.

Ad oggi, in ogni caso, come detto in apertura, i CPR paiono essere luoghi tutto sommato metabolizzati dall'opinione pubblica; certo radicalmente contestati da gruppi minoritari, ma generalmente poco noti, o ritenuti necessari di fronte a una situazione, quella relativa all'immigrazione, che già da svariati anni è stata inquadrata come "crisi" o "emergenza" (Campesi 2013; Campesi, Fabini 2017).

Nell'ambito di un'indagine sui CPR è importante rilevare come il loro funzionamento, anche in virtù del quadro emergenziale che sembra fargli da cornice, non sia oggetto di alcun provvedimento normativo specifico (Colombo 2013: 752-753). Come sottolineato dalla pressoché totalità delle ricerche condotte in centri di detenzione per migranti, in questi luoghi i trattenu-

8. Nel caso di Torino, per esempio, la presenza del medico è stata ridotta da 144 a 42 ore settimanali, quella dell'assistenza psicologica da 54 a 24, quella dei mediatori culturali da 108 a 48 e quella degli operatori legali da 72 a 16. Gli operatori diurni sono stati ridotti a 4, da 9 che erano, per la copertura di un'area che supera i 3.000 mq.

ti si trovano esposti a un alto grado di arbitrio – oltre che in una condizione *de facto* punitiva, benché non si tratti di persone che hanno subito una condanna per aver commesso qualche reato (Colombo 2013; Campesi 2015).

Inoltre, bisogna segnalare come i CPR operino in uno spazio giuridico-istituzionale e geopolitico del tutto singolare⁹. Nel tentativo di espellere una persona indesiderata, infatti, uno stato si trova confrontato al proprio paradosso costitutivo: perché un cittadino straniero possa essere espulso dai confini di un paese, è necessario che un altro paese, altrettanto sovrano, acconsenta ad accettarlo all'interno dei propri. Nello spazio striato della sovranità statale, in altre parole, non vi è un *fuori* che non sia anche, e al tempo stesso, il *dentro* di qualche altro stato. In questo quadro, i CPR si configurano come margini *esterni* forzatamente ricavati *all'interno* della giurisdizione nazionale, e occupano un luogo cardinale, per quanto occulto, nella topologia del sistema statale. Un'oscura solidarietà internazionale, di conseguenza, accompagna l'esistenza di questi centri, unici luoghi in grado di ospitare quegli impossibili scarti del gioco a somma zero del sistema della sovranità territoriale che sono i migranti cosiddetti "clandestini". A riconferma, ce ne fosse stato bisogno, del fatto che "l'emigrazione sarà anche una questione di diritti umani, ma l'immigrazione rimane una preoccupazione legata alla sovranità nazionale" (Haddad 2008: 87, corsivo nostro).

Ospitalità e sospetto: accesso alle cure mediche e autolesionismo

La precarietà istituzionale che fa da cornice ai CPR si ripercuote anche sul suo funzionamento interno, e in particolare sull'erogazione dei servizi medico-sanitari. Al momento della nostra ricerca, il personale infermieristico attivo presso il centro era composto da 4 persone, suddivise su turni a garantire la presenza costante di un operatore – un assetto, tuttavia, pensato per un numero di trattenuti molto inferiore rispetto ai 200 che il centro si trovava allora a ospitare. I servizi medico-sanitari interni al CPR non sono forniti dal sistema sanitario nazionale, e vengono erogati da privati: al 2017, il personale infermieristico, fornito da uno studio associato che offre servizi infermieristici a strutture di varia natura, non riceveva una formazione specifica pur trovandosi a operare in un contesto radicalmente diverso rispetto a quelli abituali, alla presenza costante delle forze dell'ordine, in assenza di una ge-

9. Che si riflette anche nell'inefficienza che i centri esibiscono rispetto al compito che spetta loro: il tasso dei rimpatri effettivi si attesta, nel caso di Torino, attorno al 50% (Avgerinou *et al.* 2018) – un dato in linea con la media nazionale (cfr. Senato della Repubblica 2017). Sono frequenti, di conseguenza, i casi di persone cui capita di transitare più volte dal CPR, dopo aver magari trascorso, nel frattempo, dei periodi in carcere. Per il caso inglese, si veda Griffiths 2012; per quello francese, Agier 2014.

rarchia medico-infermieristica e nella necessità di gestire un'intricata rete di rapporti burocratico-amministrativi tra le ASL e le prefetture sotto la cui giurisdizione i singoli trattenuti ricadono.

Il luogo cardinale, tuttavia, per comprendere lo snodo politico-istituzionale che vede articolarsi autolesionismo, accesso alle cure mediche e ricerca della libertà è il pronto soccorso dell'ospedale Martini, che, come detto, è la struttura deputata a ricevere i casi che l'infermeria del CPR non è in grado di trattare. “Qua le vie d'accesso per l'uscita sono talmente tante che [...] loro fanno apposta a venire perché da qua appunto è facilissimo... Basta che uno lo lasci in una stanza, tre secondi e scappa” (Infermiera 1). Queste parole, che un'infermiera ci riferisce, durante una pausa dal turno, nei corridoi del pronto soccorso, ci gettano al cuore della dinamica che questo articolo intende portare alla luce e analizzare. Lo abbiamo già accennato, ma è opportuno ripeterlo: chi, trattenuto al centro, debba essere ricoverato in ospedale – nel caso di Torino e del CPR Brunelleschi, l'ospedale Martini – non sarà piantonato dalle forze dell'ordine, come accadrebbe a un detenuto proveniente dal carcere, e potrà, di conseguenza, tentare la fuga senza particolari impedimenti. Questa circostanza, mentre apre uno spiraglio di possibile fuga per i trattenuti, concorre – come anticipato, e come evidenziato dalle parole riportate – a renderli perennemente sospetti¹⁰ di trovarsi al pronto soccorso per ragioni strumentali.

Per comprendere la natura del sospetto che investe i trattenuti, ci pare interessante cominciare riflettendo sul fatto che essi sono insistentemente definiti “ospiti” nei documenti ufficiali relativi al CPR. Da un lato, questo lessico è in linea con il carattere preteso umanitario dei centri¹¹, che, a dispetto delle apparenze, che in tutto e per tutto ricordano una struttura carceraria¹², non sono, per la legge, luoghi di punizione; dall'altro, e al tempo stesso, esso contribuisce a mettere i trattenuti nella posizione di fruitori – pur loro malgrado – di un servizio. Come ha scritto Alexandra Hall con riferimento al contesto britannico, ma con un'osservazione facilmente generalizzabile a quello italiano, la particolare ospitalità che viene riservata ai trattenuti “è di un genere che deve essere ripagato ogni volta, e ad ogni incontro” (Hall 2010: 893). Facendo riferimento a Derrida (2000), l'autrice mette in risalto il carattere intrinsecamente doppio e ambivalente della figura dell'ospite, che fa presto, in determinate circostanze, a tramutarsi in *nemico* – termine cui la parola “ospite” è etimologicamente legata, ricorda Emile Benveniste (1976: 64-75). L'ospite, per definizione, non abita uno spazio di diritto, bensì di concessione.

10. Sul tema del sospetto che circonda i corpi, i comportamenti e le parole dei migranti, si vedano Beneduce 2015 e Veglio 2017.

La nostra ricerca rivela come l'accesso al sistema sanitario sia il punto, all'interno del sistema CPR, dove in modo più evidente il preteso umanitarismo di questi centri è passibile di rovesciarsi in sospetto, e i dispositivi di cura di tramutarsi in strumenti di controllo. In effetti, l'ambivalenza rilevata da Hall si trova riflessa con singolare chiarezza nelle parole di alcuni infermieri.

Prima di tutto, sembra piuttosto diffusa l'idea che i trattenuti siano detentori di un privilegio rispetto ai pazienti "ordinari", giacché in virtù di un protocollo d'intesa siglato tra le due istituzioni i pazienti provenienti dal CPR hanno garantita, a parità di codice, la precedenza sugli altri. Il che pone la loro accoglienza sin da subito sotto il segno del sospetto e delle preoccupazioni securitarie: "è una corsia preferenziale, la loro, alla fine [...] Per una questione di sicurezza, anche solo dell'ambiente, si tende a farli passare prima. E quindi comunque hanno anche un accesso più veloce rispetto agli altri pazienti e quindi attese minori" (Infermiera 1). Un altro infermiere è più specifico nel sottolineare come ne vada della sicurezza non solo "dell'ambiente", bensì di un quartiere intero:

Mah, per me hanno veramente una corsia preferenziale. Io parlo solo dell'ospedale Martini, rispetto al centro... Nel senso che loro arrivano con un equipaggio della Croce Rossa, un equipaggio della polizia – che significa toglierlo dal territorio. Uno toglie una volante dal quartiere Pozzo Strada e tutto il quartiere è scoperto, questo perché deve prendere questo personaggio e portarlo qui... (Infermiere 1).

11. I CPR – così come i loro predecessori – sono gestiti, diversamente da quanto accade, per esempio, nel Regno Unito, da ONG, cooperative sociali o associazioni culturali, talvolta vicine alla Curia, e generalmente attive in ambito umanitario. Per lungo tempo, la Croce Rossa ha avuto una sorta di monopolio nella gestione di questi centri a livello nazionale (cfr. Campesi 2015). Nel caso del CPR Brunelleschi, alla Croce Rossa, che ha gestito il centro sino al 2015, sono subentrate, vincendo la gara d'appalto, l'associazione culturale Acuarinto – attiva principalmente nell'accoglienza dei richiedenti asilo – e GEPSA, una società francese attiva nella gestione di numerosi siti carcerari d'oltralpe. Le due entità hanno una storia di gestione congiunta di centri di questo genere in giro per l'Italia. Dal settembre 2019, il CPR Brunelleschi è gestito dalla sola GEPSA. In seguito alla l. 132/2018 (cosiddetto "decreto Salvini"), il governo ha pubblicato un nuovo schema di capitolato d'appalto (al quale il CPR di Torino è stato il primo a doversi adeguare) che regola e uniforma la gestione tanto dei centri d'accoglienza quanto di quelli di espulsione; l'apparente esplicitazione di standard universali, lungi dal ridurre i margini di arbitrarietà che soppesano al funzionamento di questi centri, sembra piuttosto porli con ancora maggior decisione nel solco tutto economico-politico di quel "non intervento" che, ispirato da Foucault, Ravenda (2011: 98) ha indicato come caratterizzare la gestione di queste strutture.

12. Il centro Brunelleschi non fa, da questo punto di vista, eccezione: aperto nel 1999, esso è stato adibito, come pressoché tutti i CPR, riadattando un ex complesso militare, e, in virtù delle alte recinzioni metalliche che circondano gli edifici che compongono il complesso, potrebbe tranquillamente essere scambiato per una struttura carceraria.

Insomma, i trattenuti del CPR, in virtù del problema di sicurezza che rappresentano, “saltano la fila”. Non solo hanno garantito un accesso ai servizi identico a quello dei cittadini che pure essi non sono; capita loro addirittura di avere la priorità, a causa delle preoccupazioni securitarie cui il loro trasporto dà luogo – e questo, procede l’infermiere, con un tono polemico, ma nondimeno in cerca di consenso, “agli occhi del cittadino non è buono, perché a spese nostre lui ha accesso alla sanità, che è un clandestino” (Infermiere 1). Se non diremmo cosa nuova nell’osservare come la sicurezza sia il principio attorno cui la gestione di questi centri è organizzata (cfr. p. es. Campesi 2014: 14-18), è degno di nota il fatto che essa venga assunta come tale, e con una simile solerzia – nonché un preciso linguaggio tecnico: il fatto che a un equipaggio della polizia tocchi accompagnare il trattenuto significa “toglierlo dal territorio” –, anche da parte del personale del pronto soccorso dell’ospedale.

Nei racconti del personale infermieristico, i trattenuti “ingoiano lamette, oppure le cose per tagliare le unghie, cioè tendono a prendere oggetti taglienti, che non siano estremamente taglienti, ma che comunque potrebbero portare in sala operatoria” (Infermiera 1), e “sono molto furbi nel farlo” (infermiere 2). Le loro parole evocano vere e proprie tecniche del corpo che consentirebbero loro di compiere questi gesti in totale sicurezza: “[i] ingeriscono in modo intelligente, quindi [i] avvolgono dentro... praticamente li proteggono con qualcosa che alla fine non fa danno” (infermiere 2) e, chiosa il direttore sanitario del CPR, “li cagano subito dopo”. D’altronde, a “loro”, tentare non costa nulla, giacché “l’autolesionismo i nordafricani lo fanno tranquillamente, quando arrivano [in Italia], anche tra amici” (Infermiere 1). Quella a cui i trattenuti sembrano inchiodati è una posizione paradossale: il loro comportamento è minaccioso ma vano; sono furbi, ma infantili; strepitano lamentandosi, nonostante i loro privilegi.

Un’ambivalenza che si ritrova elaborata nelle parole di un’infermiera che ci racconta di un caso recente: “l’ultimo aveva la bambina, diceva, di sette mesi, e lui era chiuso lì dentro e quindi non poteva tornare comunque dalla moglie, dalla figlia...” (Infermiera 1). E continua:

Poi, parlando con quelli del CIE e con la polizia e tutto quanto, alle volte sono veritieri, altre volte sono soltanto atti dimostrativi per poter uscire dal centro. [...] A volte le ingoiano [le pile o le lamette] e si inventano storie strappalacrime non vere, a volte invece sono vere storie e si tratta di persone che sono veramente depresse per essere rinchiusi all’interno, comunque, di un campo (Infermiera 1).

Questa frase cattura precisamente quel momento, menzionato, in cui l’ospitalità si tramuta in sospetto, la cura in controllo: l’ospite si manifesta in tutta la sua intrinseca minacciosità. Vi è evidentemente in gioco, qui, qual-

cosa che va ben oltre il rapporto medico-paziente, o infermiere-paziente. La condotta dei trattenuti è scandagliata, interpretata, giudicata, la loro vita privata – filtrata magari attraverso le confidenze degli agenti di polizia che li scortano – diviene oggetto d’interesse, valevole di essere assunta quale circostanza attenuante, in caso di motivazioni considerate sufficientemente tragiche, o impugnabile invece per muovere una condanna di definitiva colpevolezza, laddove essi appaiano animati dalla volontà di scappare.

Lo sconfinamento morale del rapporto col paziente raggiunge il proprio apice nelle parole del direttore sanitario del CPR, un medico che lavora nel centro, riferisce, “da dieci anni, da quando sono andato in pensione”, e che è lecito ritenere prossimo agli ottanta. Il quale si esprime così, senza esitazioni, sulle condotte autolesionistiche “sono gesti infantili, immaturi. Io non posso mandarli via perché si tagliuzzano o per altro, altrimenti tutti gli altri lo farebbero. La presa in giro non la accetto, io sono buono e onesto. Gli porto i confetti, le caramelle, tutti mi vogliono bene, anche quando m’incontrano per strada mi salutano. Però quando mi prendono in giro non lo accetto, dunque non li mando a casa in questi casi”. Nelle sue parole, l’autolesionismo è solo una “manifestazione assurda e illogica, che di solito in Europa fanno i rumeni”¹³, e che non dimostra altro se non che i trattenuti hanno “proprio tempo da perdere”. E nel rispondere a una domanda sull’impiego di psicofarmaci – che ci era stato da più parti riportato come estremamente frequente – riferisce:

90 su 100 li prendono già da prima. Non hanno le palle, io ho avuto parenti ammazzati in Calabria eppure non mi drogo. Loro sono fragili e dunque ricorrono a questo. Noi tentiamo di ridurli, ma sono loro a chiederli. I cinesi sono miliardari, gli indiani pure... Voi continuate pure a morire di fame facendo così!

I paradossi cui questa logica conduce risultano evidenti dalle parole di un’infermiera che ci riferisce come sia “molto culturale anche la soglia del dolore”; salvo contestualmente dirci, senza sembrare accorgersi della contraddizione, che “possono arrivare persone della stessa etnia che però sopportano più o meno il dolore *in base anche a come loro percepiscono che noi li trattiamo*” (Infermiera 1, enfasi nostra). Una non meglio precisata – ma non

13. Va sottolineata questa posizione liminare dei cittadini romeni, che finiscono per rappresentare un vero “altro” interno, che si comporta come normalmente fanno abitualmente, negli stereotipi che abbiamo riscontrato circolare presso il personale sanitario abituato a interfacciarsi coi trattenuti, “i nordafricani” (infermiere 1). Se la detenzione amministrativa di cittadini comunitari dovrebbe essere pratica molto rara, ed è sottoposta a restrizioni ulteriori rispetto a quelle vigenti per i cittadini extracomunitari, bisogna rilevare come i cittadini romeni abbiano storicamente costituito un’eccezione a questa norma, trovandosi spesso reclusi in gran numero nei CPR e nei loro predecessori istituzionali (Campesi 2014).

per questo meno connotata – appartenenza etnica, dunque, da un lato detta la soglia di sopportabilità del dolore, mentre dall'altro inchioda il trattenuto a una posizione di strutturale inaffidabilità e ingratitudine.

Queste testimonianze rivelano come sulla soglia dell'accesso al sistema sanitario si accavallino dimensioni ulteriori rispetto a quella strettamente medica: in un sistema che istituzionalizza l'accesso alla sanità come possibile via per la fuga, i pazienti provenienti dal CPR si trovano incastrati in un mosaico d'idee, convinzioni e pregiudizi sul loro comportamento e le sue segrete motivazioni, che, se da un lato non può che sollevare dubbi sull'effettivo accesso al diritto alla salute della popolazione trattenuta, dall'altro richiede un'analisi strutturale più approfondita. Quella che si trova qui esasperata è una dinamica, peraltro, che segna tutto il mondo istituzionale che orbita attorno alla migrazione in Italia, dove le molteplici dimensioni che caratterizzano il fenomeno – salute, diritto, politica, economia, sicurezza, etc. – collassano inesorabilmente le une sulle altre, rendendo vano ogni tentativo di stabilirne con chiarezza delle distinzioni (cfr. Sorgoni 2011). Nella prossima sezione tenteremo di mostrare le condizioni sistemiche che concorrono a produrre questa situazione, nonché lo sfondo giuridico-politico sul quale essa si svolge.

Campo, agency e soggettività

Il limbo normativo che soprintende alla detenzione amministrativa dei migranti in attesa di espulsione è stato elencato da Giorgio Agamben tra le manifestazioni contemporanee del “campo” (Agamben 1996, 2005). Il campo – figura certo evocativa degli orrori occorsi nella Germania nazista, ma impiegata dal filosofo più per la sua forza paradigmatica, che per istituire un asse di comparazione empirica – corrisponde a quello spazio che si apre nel momento in cui la crisi dello Stato-nazione dà luogo a

una massa stabilmente residente di non-cittadini, che non possono né vogliono essere né naturalizzati né rimpatriati. Questi non-cittadini hanno spesso una nazionalità di origine, ma, in quanto preferiscono non usufruire della protezione del loro Stato, vengono a trovarsi [...] nella condizione di “apolidi di fatto” (Agamben 1996: 26).

Questi residenti-non-cittadini – “*denizens*”, li chiama l'autore, sulla scia di Hammar (1990) –, che l'orizzonte politico moderno aveva immaginato di tollerare come eccezioni, stanno sempre più spesso diventando la norma nei paesi occidentali, e i meccanismi istituzionali della loro gestione rendono manifesto quel paradigma biopolitico che, rivelatosi con tragica nitidezza nei campi di sterminio nazisti, sarebbe in realtà, a detta di Agamben, coe-

stensivo alla modernità politica tutta. Il campo è quello spazio – virtuale, prima ancora che, eventualmente, materiale e istituzionale – che emerge nel momento in cui i presupposti della modernità politica (la corrispondenza, cioè, tra “nascita” e “nazione”: cfr. Agamben 2005: 142) vengono meno: “[l]o scollamento crescente fra la nascita (la nuda vita) e lo Stato-nazione è il fatto nuovo della politica del nostro tempo e ciò che chiamiamo ‘campo’ è questo scarto” (Agamben 1996: 40). Sempre più persone, cioè, si trovano abbandonate “between sovereigns” (Haddad 2010), la loro esistenza esposta a Stati sovrani che, sovraneamente come compete loro, potranno deciderne le sorti, senza che sia loro riconosciuta una qualunque consistenza politica.

Autori che, come Giuseppe Campesi e Alexandra Hall, hanno svolto ricerche etnografiche all’interno di centri di detenzione per migranti (rispettivamente, nell’allora CIE di Bari e in un IRC [*immigration removal centre*] in Gran Bretagna), hanno tuttavia contestato la lettura che vuole questi luoghi una manifestazione del “campo” agambeniano (altrimenti piuttosto diffusa in letteratura; cfr. Minca 2005, Agier 2014). Per esempio, a detta di Campesi, l’ipotesi del campo tende a suggerire “l’idea che i migranti si trovino esposti al potere assoluto delle autorità di polizia, impossibilitati all’esercizio di una qualsiasi forma di soggettività giuridica e politica”, mentre, dalla sua analisi, il CIE appariva “come un terreno di scontro e di conflitto tra i percorsi della soggettività dei migranti e i tentativi dello Stato di confinarli in spazi e luoghi chiusi, o in traiettorie di mobilità vincolate” (Campesi 2014: 34; cfr. anche Campesi 2015). Similmente, Hall (2014) ritiene che il concetto di campo non lasci spazio a quelle manifestazioni di resistenza e, talvolta, anche di “empatia” di cui è stata testimone durante la propria ricerca. Secondo queste voci critiche, dunque, la nozione di campo rischia di far perdere di vista quella che si direbbe l’*agency* delle persone rinchiusi in questi centri, le loro strategie – pratiche, politiche, affettive – per soggettivare politicamente la propria condizione di non-cittadini¹⁴.

La nostra ricerca, tuttavia, ci spinge a notare come, se è vero che ai centri di detenzione per migranti non riesce di saturare completamente lo spazio del politico, e chi vi si trova rinchiuso sappia come trarne le dovute, strategiche conseguenze, il paradigma del “campo” appare nonostante tutto utile a osservare come il piano della resistenza che si offre praticabile da parte dei trattenuti si collochi lungo un asse obliquo rispetto alle coordinate dello sta-

14. Sul tema di un’*agency* politica in grado di estendersi oltre i dei confini della cittadinanza si veda McGregor (2011), che scrive di cittadini zimbabwani in Gran Bretagna, rinchiusi in un IRC, e delle loro strategie per agire politicamente nonostante la propria condizione di “irregolari”.

to di diritto che, ufficialmente, vorrebbero fargli da cornice¹⁵. È vero che l'enfasi messa da Agamben nella discussione del campo può essere giudicata eccessiva, e che la caratterizzazione di questi luoghi come spazi in cui "l'ordinamento normale è di fatto sospeso e in cui che si commettano o meno delle atrocità non dipende dal diritto, ma solo dalla civiltà e dal senso etico della polizia che agisce provvisoriamente come sovrana" (Agamben 2005: 195) risulta, alla lettera, imprecisa dal punto di vista giuridico¹⁶. Il concetto di "campo", tuttavia, rimane prezioso nel mostrare come la tendenza in cui il proliferare di questi centri s'inscrive disegni una traiettoria che, pur limitandosi a portare all'evidenza un presupposto che, a detta di Agamben, sarebbe intrinseco alla politica occidentale, produce al contempo, e paradossalmente, un progressivo scardinamento del suo meccanismo fondamentale, lasciando un numero sempre più grande di persone a vivere una condizione di esclusione giuridica e politica, protette solo dal traballante diritto umanitario. In altre parole, il concetto di "campo" è utile a tenere a mente come la logica di quei diritti che dovrebbero proteggere tali soggetti dall'arbitrio della polizia provvisoriamente sovrana, e che formalmente sussistono in loro difesa, si trova essa stessa presa nell'orizzonte agonistico che luoghi come il CPR istituiscono. Come il caso qui analizzato dell'accesso alle cure mediche dimostra in modo lampante, non sarà dunque lungo il binario dei diritti che i trattenuti organizzano la propria resistenza, bensì, per così dire, *attorno* ad esso, nel tentativo di piegarlo ai propri fini, facendone un uso irrimediabilmente creativo e strumentale. Il campo dei diritti, piuttosto che la garanzia contro gli abusi che si vorrebbe, diventa strumento dell'agire strategico da un lato, e dell'oppressione dall'altro¹⁷ – in una dinamica di quella che, rovesciando una fortunata formula di Nicholas de Genova (2004), potremmo definire *produzione illegale di legalità*, in cui la soglia tra diritto e vita è adoperata, strategicamente, in tutta la sua transitività.

Detto in altri termini, il concetto di campo non azzera l'*agency* dei trattenuti, condannandoli alla passività che l'essere ridotti a "nuda vita", secondo le critiche sopra considerate, comporterebbe; consente piuttosto di osserva-

15. Per una discussione del concetto di "campo" e delle critiche che ad esso sono state rivolte si veda Fassin (2010), in cui l'autore sviluppa una posizione che, pur elaborando una critica al concetto proposto da Agamben, ne sottolinea l'utilità analitica.

16. È evidente, infatti, seppure omissivo nella discussione agambeniana, che anche le persone trattenute nei CPR rimangono formalmente titolari di diritti, per quanto il godimento di una gran parte di essi si trovi strutturalmente limitato dalla condizione detentiva. Quella identificata dal filosofo, lo ripetiamo, è una tendenza paradigmatica, e non una corrispondenza concreta.

17. Cfr. Griffiths (2013: 280) per considerazioni simili su Agamben e il concetto di "campo" applicato agli IRC britannici.

re come *sempre di più* le strategie di resistenza che si offrono loro praticabili obblighino i trattenuti a far ricorso a repertori extra-giuridici – mostra come essi siano costretti, cioè, a esplorare quegli stessi margini d’informalità che, si è argomentato, definiscono la precarietà della loro condizione. Nell’ingerire oggetti pericolosi, nell’infliggersi tagli, i trattenuti tentano *essi stessi* di isolare la propria “nuda vita”; è alla loro *agency* che è delegata, così, la prestazione biopolitica del campo. Se è vero che questa dinamica costituisce, in una certa misura, l’asse portante della “ragione umanitaria” studiata da Fassin (2010), qui pare inverarsene uno stadio ulteriore. I trattenuti non si trovano “semplicemente” ad accettare di formulare le proprie istanze in un linguaggio biomedico per renderle meglio ricevibili alle burocrazie statali (Fassin, D’Halluin 2005); essi agiscono attivamente sul proprio corpo nel tentativo di rendersi “non idonei al trattenimento” – tentando di procurarsi ferite abbastanza gravi da rendere necessario un ricovero, ma non tanto da compromettere seriamente le proprie condizioni di salute, o le possibilità di fuggire dall’ospedale. Nel sottile intervallo tra questo “abbastanza per” e questo “non tanto da” (ricordiamo gli oggetti “taglienti, *che non siano estremamente taglienti*, ma che comunque potrebbero portare in sala operatoria” di cui ci parlava l’infermiera sopra citata) si situano, per i trattenuti, le possibilità di inceppare la macchina dell’espulsione.

È merito – non diciamo certo cosa nuova nel riconoscerlo – di Michel Foucault (1982) l’aver mostrato come il potere non agisca negando l’altrui libertà, ma, al contrario, riconoscendola, istituendola, al limite *producendola* – dischiudendo così contestualmente l’orizzonte della sua governabilità. Si tratta di un nodo – pratico e concettuale – rivelato con chiarezza dal doppio significato della parola “soggetto”: da un lato *soggetto di*, capace di controllo sulle condizioni del proprio agire; dall’altra *soggetto a*, sottoposto al comando di un potere superiore che ne limita le possibilità di autodeterminazione. In questa ambivalenza si trova il nocciolo di quella proposta teoretica che va sotto il nome di governamentalità: uno studio del potere che ne osservi lo svolgersi orizzontale, smettendo quel “privilegio teorico” costituito dalla nozione di “sovranità” (Foucault 1984: 80; cfr. Foucault 2005) e ponendo invece al centro dell’analisi il piano d’immanenza sul quale gli attori – tanto chi si direbbe che il potere lo *esercita attivamente*, quanto chi parrebbe invece *subirlo passivamente* – si trovano posati. Insomma, a seguire Foucault, il potere – o ciò che ne resta una volta che si sia affermato che esso “non esiste” (Foucault 1982: 786) – è meglio pensato sotto il segno del governo, piuttosto che quello del gesto sovrano: esso non corrisponde a un gioco a somma zero, nel quale all’aumentare del potere di A dovrà corrispondere un’eguale e contraria diminuzione del potere di B, bensì a un orizzonte negoziale che in nes-

sun modo si lascia ridurre alla grammatica della gerarchia sovrana. Il potere, nella prospettiva governamentale, opera secondo la modalità dell'“azione su azione”, è una “condotta di condotte” (*Ibidem*): esso non lavora opprimendo i soggetti, bensì paradossalmente liberandoli, seppur condizionalmente.

L'intuizione foucaultiana si mostra cruciale per comprendere le dinamiche della violenza che ha luogo nel CPR, integrando così il concetto agambeniano di “campo”. Solo prendendo in considerazione l'*agency* dei trattenuti – la loro capacità di tagliarsi, ingerire oggetti sapientemente infagottati, e anche di “esagerare i sintomi”, come riferisce il direttore sanitario –, allora, si comprende la natura del centro. La violenza che vi si dispiega (quella, quanto meno, che passa attraverso l'autolesionismo), infatti, non è esercitata sui trattenuti da una polizia esentata dal rispondere del proprio agire momentaneamente sovrano, bensì da un sistema che induce i trattenuti stessi a farsi del male quale condotta perfettamente razionale per cercare la libertà – nell'ambito, peraltro, di quello che formalmente è un diritto cui viene loro garantito l'accesso. La polizia, in questo frangente, si limita a scortarli in ospedale. Questa violenza auto-inferta si colloca precisamente, e pericolosamente, sul limbo cui Foucault aveva dedicato le proprie indagini – quello in cui l'assoggettamento può travalicare in soggettivazione, e viceversa. Il CPR crea – nuovamente: *de facto* se non *de jure*¹⁸ – un bivio di fronte al quale è il trattenuto stesso a dover distinguere, nel proprio agire, libertà e salute. La sua condotta, evidentemente, non si trova ristretta indefinitamente, bensì arruolata, catturata nel funzionamento del sistema CPR.

Una discussione critica della nozione di “campo” ci ha aiutato a illuminare il piano della politicità del CPR, mostrandone il dispiegarsi all'intero di un perimetro che essa stessa contribuisce a istituire ben al di là dei margini della legge; ci ha permesso, inoltre, di localizzare il CPR nell'orizzonte giuridico-politico moderno, contestualizzandolo all'interno di una tendenza di più ampio corso. Discutere la concezione foucaultiana del potere, invece, ci ha consentito di mostrare come quello che si svolge tra l'infermeria del CPR e le corsie dell'ospedale sia un confronto nel quale l'*agency* creativa dei trattenuti e i tentativi di arruolarla a servizio del sistema sono spinti sempre più dentro i corpi delle persone. Questo *détour* concettuale obbliga a rilevare come quelle che si concentrano attorno ai fenomeni di autolesionismo nella

18. Non sta proprio nella crescente difficoltà a distinguere *factus* e *ius* l'emergere del “campo” segnalato da Agamben? La prospettiva foucaultiana che qui adottiamo è utile a mostrare come la negoziazione governamentale si espanda ben oltre il perimetro del diritto, e ne frastagli incessantemente i bordi. Se la nuda vita si trova gradualmente spogliata di ogni statuto giuridico a sua protezione, al contempo il corpo, nel suo funzionamento biologico, si trova mutato in strumento quasi-giuridico nell'interfacciarsi con il potere.

popolazione trattenuta nei CPR siano contraddizioni comprensibili solo all'interno della più ampia contemporaneità geopolitica, e come esse richiedano, per essere comprese, che il linguaggio a somma zero dei diritti lasci il posto a una concezione del potere interessata a mostrarne la sua dispersione all'interno del campo sociale. Se, come abbiamo sostenuto, i dispositivi di sorveglianza non riescono a saturare il sistema CPR, lasciandovi al contrario spazi, per quanto interstiziali, di negoziazione politica, la tendenza evidenziata, che sembra fare sempre più della carne dei trattenuti il materiale di questa politica, non può che porre in allarme rispetto alle condizioni delle persone rinchiusi in questi centri.

Conclusione

Dopo aver presentato brevemente il profilo istituzionale dei centri di permanenza per il rimpatrio, abbiamo riportato le testimonianze di membri del personale medico-sanitario che si trova a interagire coi trattenuti. Nelle loro parole, abbiamo ritrovato quell'ambivalenza che la letteratura esistente rileva nella posizione strutturale in cui i trattenuti si trovano posti di fronte agli apparati statali. Queste persone, si teme, potrebbero voltare le spalle all'ospitalità che viene loro estesa, usufruiscono di privilegi cui non hanno diritto, si fingono malati ma vogliono solo scappare. L'ospedale è lo spazio forato a cui tutti i piani di fuga conducono, e questo mette in moto gli scrupoli del personale.

Il ricorso a nozioni elaborate da Michel Foucault e Giorgio Agamben, tuttavia, ci ha consentito di mostrare come in quello che parrebbe un orizzonte saturato dai dispositivi di sorveglianza rimangano invece margini di negoziazione. Questa dimensione segretamente politica si situa, abbiamo visto, trasversalmente rispetto ai registri del giuridico, del poliziesco e dell'umanitario dei cui soli il CPR potrebbe a un primo sguardo sembrare composto. In altre parole, cioè, se da un lato la nostra ricerca sul CPR Brunelleschi ha certamente confermato che questi luoghi, come ha scritto Alexandra Hall, “tentano di precludere la possibilità dell'azione politica rendendo le persone invisibili e inascoltabili, impedendo loro, per esempio, di fare ingresso in territori sovrani dove potrebbero esercitare diritti internazionali” (Hall 2010: 884), dall'altro forme di resistenza si offrono ai trattenuti anche in quei territori che pure precludono loro l'accesso al diritto.

Più precisamente, ci pare di aver mostrato, una volta restituita alla stringente logica che vi soprintende, l'*agency* dei trattenuti si palesa nella sua intrinseca politicità. Intrinseca, ripetiamolo, per motivi contestuali, istituzionali: nel sistema CPR l'autolesionismo, qualunque siano le motivazioni che

soggettivamente possano sostenerlo, acquisisce i contorni di una competenza politica – se non, addirittura, all'interno dell'orizzonte governamentale in cui fino i corpi dei trattenuti si trovano arruolati, di una vera e propria competenza giuridica¹⁹. L'autolesionismo, in altre parole, è *oggettivamente* un'opzione che si promette di una qualche, possibile efficacia al fine di tentare la fuga, e i cui esiti dipendono, almeno in parte, da quelle vere e proprie tecniche del corpo che avevamo trovato evocate da un infermiere; e al contempo, e proprio per questa sua oggettiva collocazione nella logica del CPR, esso grava sui trattenuti, sempre sospettati di mentire, simulare i propri sintomi, procurarsi ferite a scopo strumentale.

In conclusione, una precisazione si rende necessaria. Questo nostro intervento non ha voluto essere un'analisi delle "criticità" del CPR. Le dinamiche che abbiamo evidenziato, infatti, ci pare, non sono problemi contingenti di un sistema che sarebbe immaginabile poter funzionare altrimenti: si stagliano nettamente, piuttosto, quali suoi tratti strutturali. Il meccanismo che abbiamo voluto portare alla luce, che mentre trasforma il corpo vulnerabile nel solo strumento politico nelle mani del trattenuto pare renderlo opaco allo sguardo medico, sempre mediato dal fantasma della menzogna o della simulazione (cfr. Beneduce 2005, 2015), mostra il profilo delle trasformazioni del politico in questi luoghi di reclusione che, come detto, sono in espansione sul territorio nazionale e continentale. Se osservato parallelamente all'eliminazione di un grado di giudizio per i richiedenti asilo operata dal decreto "Minniti-Orlando" (una misura che il sociologo e deputato Luigi Manconi (2017) ha paragonato all'introduzione di "una sorta di 'diritto etnico'"), nonché al taglio di fondi operato dal più recente "decreto sicurezza", con conseguente riduzione del personale giuridico che possa assistere i trattenuti presso il CPR, esso restituisce un'immagine inquietante della tendenza che investe la gestione delle politiche migratorie europee, e che pare spostarne progressivamente l'asse dalle stanze dei tribunali verso i corpi e la loro contestata gestione. È questa tendenza che, ci pare, il CPR permette di osservare limpidamente.

19. Sperimentiamo l'estendibilità di questo concetto a partire dalla discussione propostane da Michele Spanò (2014: 128). Qualificare la competenza dei trattenuti come "giuridica" significa, in questo contesto, accettare di guardare il diritto oltre la sua giurisdizione formale, nel gioco che esso instaura con le regioni di non-diritto che gli sono circostanti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben, Giorgio, 1996, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio, 2003, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Agamben, Giorgio, 2005, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Agier, Michel (a cura di), 2014, *Un monde de camps*, Paris, la Découverte.
- Arbogast, Lydie, 2016, *Il fiorente business della detenzione dei migranti nell'Unione europea. Subappalto e privatizzazione della reclusione degli stranieri*, Migreurop-Rosa Luxemburg Stiftung: <http://www.migreurop.org/IMG/pdf/detenzione-dei-migranti-small.pdf>, consultato il 14/03/2020.
- Avgerinou, Marialena, Carolina di Luciano, Luca Falsone, Nicola Manghi, Marco Pipino, 2018, *Uscita di emergenza: La tutela della salute dei trattenuti nel CPR di Torino*, a cura di Maurizio Veglio e Ulrich Stege: <http://www.iuctorino.it/wp-content/uploads/Uscita-di-Emergenza-Rapporto-CPR-Torino-HRMLC-2018-Final.pdf>, consultato il 3/06/2021.
- Beneduce, Roberto, 2004, Undocumented bodies, burned identities: Refugees, sans papiers, harraga – when things fall apart, *Social Science Information*, 47, 4: 505-527.
- Beneduce, Roberto, 2015, The Moral Economy of Lying: Subjectcraft, Narrative Capital, and Uncertainty in the Politics of Asylum, *Medical Anthropology*, 34, 6: 551-571.
- Benveniste, Emile, 1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Vol. 1, economia, parentela, società*, Einaudi, Torino.
- Bosworth, Mary, 2014, *Inside Immigration Detention*, Oxford, Oxford University Press.
- Bosworth, Mary, Sarah Turnbull, 2015, Immigration detention, punishment, and the criminalization of migration, in *The Routledge handbook on crime and international migration*, Sharon Pickering, Julie Ham, eds, Abingdon, Routledge: 91-106.
- Brotherton, David C., Philip Kretsedemas, eds, 2017, *Immigration Policy in the Age of Punishment: Detention, Deportation, and Border Control*, New York, Columbia University Press.
- Campesi, Giuseppe, 2013, *La detenzione amministrativa degli stranieri. Storia, diritto, politica*, Bologna, il Mulino.
- Campesi, Giuseppe, 2014, Bari Palese. Etnografia di un centro di identificazione ed espulsione, in *Passaggi di frontiera. Osservatorio sulla detenzione amministrativa degli immigrati e l'accoglienza dei richiedenti asilo in Puglia*, Luigi Pannarale, a cura di, Pisa, Pacini editore: 9-36.

- Camposi, Giuseppe, 2015, Hindering the deportation machine: An ethnography of power and resistance in immigration detention, *Punishment & Society*, 17, 4: 427-453.
- Camposi, Giuseppe, Giulia Fabini, 2017, La detenzione della "pericolosità sociale", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2: 515-532.
- Canetti, Elias, 1981, *Massa e Potere*, Milano, Adelphi.
- Colombo, Asher, 2013, Foreigners and immigrants in Italy's penal and administrative detention systems, *European Journal of Criminology*, 10, 6: 746-759.
- De Genova, Nicholas (2004), The Legal Production of Mexican/Migrant "Illegality", *Latino Studies*, 2: 160-185.
- Dei, Fabio, 2013, Spettri del biopotere, in *Storie di questo mondo. Percorsi di etnografia delle migrazioni*, Francesco Bachis e Antonio Maria Pusceddu, a cura di, Roma, CISU: 45-65.
- Derrida, Jacques, 2000, *Dell'ospitalità*, Milano, Baldini & Castoldi.
- Fassin, Didier, 2010, *La Raison humanitaire. Une histoire morale du temps présent*, Paris, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil.
- Fassin, Didier, Estelle D'Halluin, 2005, The Truth from the Body: Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers, *American Anthropologist*, 107, 4: 597-608.
- Foucault, Michel, 1982, The Subject and Power, *Critical Inquiry*, 8, 4: 777-795.
- Foucault, Michel, 1984, *La volontà di sapere. Storia della sessualità, Vol. 1*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, Michel, 2005, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, Michel, 2013, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi.
- Frank, Arnold, 2017, *Indicators of the welfare of immigration detainees, 2008-2017*, MEDACT Anti-Torture Initiative, www.medact.org/wp-content/uploads/2018/01/Crucial-indicators-suicide-and-self-harm-in-detention-2008-17.pdf, consultato il 14/03/2020.
- Griffiths Melanie, 2012, Anonymous aliens? Questions of identification in the detention and deportation of failed asylum seekers, *Population, Space and Place*, 18: 715-727.
- Griffiths, Melanie, 2013, Living with Uncertainty: Indefinite Immigration Detention, *Journal of Legal Anthropology*, 1, 3: 263-286.
- Haddad, Emma, 2008, *The Refugee in the International Community. Between Sovereigns*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
- Hall, Alexandra, 2010, "These People Could Be Anyone": Fear, Contempt (and Empathy) in a British Immigration Removal Centre, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36, 6: 881-898.
- Hall, Alexandra, 2012, *Border watch: cultures of immigration, detention and control*, London, Pluto Press.
- Hammar, Tomas, 1990, *Democracy and the Nation-State: Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration*, Avebury, Aldershot.

- Manconi, Luigi, 2017, Il nuovo che avanza, *il Manifesto*, 14 aprile: <https://ilmanifesto.it/il-nuovo-che-avanza/>, consultato il 14/03/2020.
- McGregor, JoAnn, 2011, Contestations and consequences of deportability: Hunger strikes and the political agency of non-citizens, *Citizenship Studies*, 15: 597-611.
- MEDU, 2013, Arcipelago CIE. Indagine sui centri di identificazione ed espulsione italiani. Sintesi, Roma, Medici per i Diritti Umani: <http://www.mediciperidirittiumani.org/pdf/ARCIPELAGOCIESintesi.pdf>, consultato 14/03/2020.
- Minca, Claudio, 2005, The return of the Camp, *Progress in Human Geography*, 29: 405-412.
- Ravenda, Andrea, 2011, *Alì fuori dalla legge. Migrazione, biopolitica e stato di eccezione in Italia*, Verona, Ombre Corte.
- Senato della Repubblica, 2017, *Rapporto sui centri di permanenza per il rimpatrio in Italia (aggiornamento dicembre 2017)*, Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani del Senato della Repubblica Italiana, XVII legislatura: [www.senato.it/application/xmanager/projects/leg17/file/Cie%20rapporto%20aggiornato%20\(2%20gennaio%202017\).pdf](http://www.senato.it/application/xmanager/projects/leg17/file/Cie%20rapporto%20aggiornato%20(2%20gennaio%202017).pdf), consultato il 14/03/2020.
- Sorgoni, Barbara, 2011, Pratiche ordinarie per presenza straordinarie. Accoglienza, controllo e soggettività nei centri per richiedenti asilo in Europa, *Lares*, 77, 1: 15-34.
- Spanò, Michele, 2014, BILLY, o del pluralismo procedurale. Un programma di ricerca, *Jura Gentium*, 11: 124-139.
- Turnbull, Sarah, 2016, "Stuck in the middle": Waiting and uncertainty in immigration detention, *Time & Society*, 25, 1: 61-79.
- Veglio, Maurizio, 2017, Uomini tradotti. Prove di dialogo con richiedenti asilo, *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 2: 1-40.
- Wilsher, Daniel, 2012, *Immigration Detention: History, Law, Politics*, New York, Cambridge University Press.

Nicola MANGHI is a PhD candidate at the University of Turin and a research associate at the Anthropology Programme of the University of Waikato, New Zealand. His PhD research focuses on issues surrounding sovereignty and migration in Tuvalu, and his areas of interest include politics, global warming, and migration, with a special (but not exclusive) focus on Oceania. He has undertaken ethnographic research in Italy, Tuvalu, Aotearoa/New Zealand, and Fiji. He has edited a collection of essays by Bruno Latour on political ecology: B. Latour, *Essere di questa terra*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2019.

nicola.manghi@unito.it



Not even a word

Politics of speech and silence in Palestinian memories

Sara RAWASH

Università di Torino

ABSTRACT: This article explores the memories of female Palestinian former political prisoners, via a rethinking of the interrogation moment as liminal space. This arena reveals and triggers productive processes of recognition of self and other, construction of meaning, and resistance strategies by reproducing a mode of remembering that can transcend the yoke of “victimisation” and defeat. I aim to acknowledge the terminology that prisoners use – or refuse – to describe themselves and their “being-in-the-world” and to explore the wide range of meanings involved. In this context silence, the act of not confessing during the interrogation, can be read as a microcosm of values that is not reducible to traumatic discourses, a categorisation that risks obscuring the social, cultural and political frame in which it is shaped.

KEYWORDS: FEMALE PRISONERS; LIMINALITY; SILENCE; RECOGNITION; PALESTINE.



Accounts by torture victims indicate the stage of breakdown at which their resistance intervenes. They “held up”, they say, by maintaining (perhaps we should even say “enduring”) the memory of comrades who, for their own part, were not “rotten”; by keeping in mind the struggle in which they were engaged, a struggle which survived their own “degradation” intact and did not unburden them of it any more than it depended on it; by discerning still, through the din of their tortures, the silence of human anger and the genealogy of suffering that lay behind their birth.

Michel de Certeau, *Heterologies*, 1986

A reflection on the specific Palestinian context of former political female prisoners who experienced interrogation and torture demands a rethinking of traumatic memories and their implications in Palestinian biographies¹. The languages of trauma that have become hegemonic in the post-Oslo Agreement era often represent Palestinian prisoners as agentless and individualised, thereby hiding the subjectivity and the networks of struggle that are involved. In his analysis of humanitarian politics of testimony in the Israeli–Palestinian conflict, Fassin affirms: “Yesterday we denounced imperialist domination; today we reveal its psychic traces. Not so long ago we glorified the resistance of population; we henceforth scrutinise the resilience of individuals” (Fassin 2008: 532). In the last decades, while prisoners’ struggle remains one of the cornerstones of Palestinian resistance, as Fassin says a new language is being used to frame the processes generated by the politics of occupation.

In recent years several ethnographers have applied an in-depth approach to explore the various implications that have emerged from the phenomenon of mass incarceration of Palestinians. They incorporate a measure of complexity in that these works consider the social, cultural and relational aspects. Among the others, Esmail Nashif (2008) has analysed the building of a community of Palestinian political prisoners through textual production; Nahla Abdo (2014) delineates an enquiry into the Palestinian women’s struggle within the Israeli prison system from a historical and sociological

1. I wish to thank the anonymous *Anuac* referees for their stimulating comments, which helped me to improve this paper.

perspective. Julie Peteet (1994) has examined the policy and the practices of imprisoning young Palestinian men during the Intifada on one hand and male rituals of resistance on the other. Avram Bornstein (2001), in contrast, explores the problems of representation stemming from detention and Lena Meari (2011) focuses on the interrogation as a moment of constitution of subjectivity and politics. She claims that “the interrogation-encounter generates relationships that involve multiple layers and different configurations of power” (*ibidem*: 20).

Following the path opened up by these works, this article questions the meanings of the politics of speech (and silence) in the interrogation encounter with a focus on the way the agency that surfaces in the interrogation arena is positioned within a broader social system of values and effects. Pursuing the idea that a deep analysis of the language is needed, I discuss both the words used by the military to subjugate and dehumanise the prisoners, and the different strategies that the prisoners use to describe themselves and their “being-in-the-world”². Thus, through a study of the words it is possible to reconsider the meanings through which subjects manifest their solidarity as individuals within a group, or as subjects within a community.

It is undoubtedly difficult to approach the individual and collective wounds generated by detention, torture and degrading treatment (Asad 1996; Scheper-Hughes, Bourgois 2004). As I will delineate throughout these pages, violence and torture enacted on the bodies and minds of female Palestinian prisoners are a definitive experience and a strategy that aims to shatter the social reality by penetrating into families and society. Torture is an attack, through the tortured body, on cultural and social bases (Scarry 1987). The purpose is thus to reconsider and to rethink the languages of suffering that are socially grounded by the subjects lived experience, collocating them into a broader constellation of meanings. Since we have to face these “unspeakable” (Scarry 1987) experiences, they should be analysed carefully in order to comprehend how they represent the self and the other, and to provide new strategies, agencies or intentions. Great attention has been rightly directed toward what violence can erase or destroy, however, this report wants to explore the question of what it can create ... within prison cell walls.

2. Here “being-in-the-world” refers strictly to the concept of “presence” theorised by De Martino (1997) as a definite social-historical rootedness. In this case, the risk of losing presence when faced with military violence and torture could be thwarted by ritual, strategies or symbolisms that draw their efficacy from being culturally shared understandings and which are also subject to historical issues.

The observations I draw on were gathered during an ethnographic fieldwork I carried out in the West Bank between August and December 2016. The fieldwork entailed living together with a former political prisoner and her family in Nablus. I closely followed her work in a women's association, and I had the opportunity to talk with almost ten women – former political prisoners – arrested between 1967 and 2013, who shared their own detention experiences with me³. While staying in the West Bank and after the field-work, I attempted to find a positioning and a methodological rigour able to bring justice to these testimonies. “Recording” and reporting suffering memories is a rather difficult exercise: the swing between detachment and participation that characterises the ethnographic encounter acquires radical tones. Anaheed Al-Hardan invites us to reflect on the implications of knowledge production involved in research practices in Palestinian communities. She argues:

The questioning of the researcher's “expertise” during the analysis process, as well as the extent of the researcher's ownership of a text that is produced through the writing of other people's lives, are essentially interpretative issues which are yet to seep the language [...] of researchers engaged in research on Palestinians (2014: 68).

The first urgent question that I faced concerns the ontological statement of witnessing and the testimonies that I listened to, that I translated and transcribed. Organising these interviews was an important methodological junction to understand the processes of construction of meanings. One issue has been highlighted by Berliner (2005) who warned that the “abuse of memory” in anthropological studies makes the bounding of the subject increasingly shaded and less effective. Following Cappelletto's (2003) approach I will consider memory as a social practice that gains meaning not just through testimony, but also in implicit and corporal expressions, in silences and the “not said”, in places and through mythopoetic forms.

Linked to this topic, it is essential to mention that the women I reached were people who had chosen intentionally to share with me fragments of their story⁴; a painful and heavy experience that sometimes requires a long

3. The fieldwork was carried out for a Master's degree in Anthropology at the University of Turin. The aim of this ethnography was to delineate the multiple forms in which the colonial power expresses itself and to draw out gendered strategies of resistance produced by the domination of the prison system. Most of the collected materials used for this paper come from observations during both informal and institutional meetings organised by the women's organisations and from interviews that I recorded. The interviews were conducted in Arabic, to allow a greater fluidity of discourse.

4. In this framework it is important to set out what “remembering” means. The act of remembering generates the repetition of an experience that resists and transcends any delimitation. The circularity of a mnemonic traumatic practice fields a plurality of ties that concern both the claim of memory and the need for oblivion as a tension to domesticate time and the past. See Beneduce 2010.

process of metabolising. As it was for Aisha, whose autobiography of detention was released in 2004, thirty years after her incarceration. She wrote in her pages: “they keep bleeding; the wounds were still open after 35 years...” (Odeh 2004).

During our conversation, Khawla⁵, a former political prisoner from Nablus, allowed me to find ways to handle these memories. Her evocative words provided me with the conducting wire, “le fil rouge”, whereby I performed this analysis to understand the meanings and strategies of subjectivation that are articulated within the interrogation space.

When they put the bag on my head I thought about resistance, about all the fighters in Lebanon, in Palestine and Syria, and I thought that this bag had been put to all resistance fighters. I had to carry on and continue my struggle (Nablus, 29 September 2016).

As she said, her experience was the same as that endured by thousands of other Palestinian female prisoners. It is important to underline that the Palestinian context is a field where violence and suffering have not ceased to be and exist. They continue to permeate Palestinian biographies and to constitute new shapes in which the process of remembering and forgetting involves both personal and collective narratives. Hence, in Palestine these processes cannot be considered as already digested products, as completely historicised, but they act, produce and reproduce themselves within a political landscape and a social past that “bites and re-bites” (De Certeau 1986).

For these reasons the discourses on traumatic events, such as detention, need to be rethought through an interpretative lens that permits us to capture the social, cultural and political filters, the strategies and codes in which violence is articulated. The transition of historical and external power into a subjective internal force needs to be strongly investigated in order to understand the overwhelming experience of the unexpected that trauma can describe.

[...] Power assumes this present character through a reversal of its direction, one that performs a break with what has come before and dissimulates as a self-inaugurating agency. The reiteration of power not only temporalizes the conditions of subordination but shows these conditions to be, not static structures, but temporalized – active and productive (Butler 1997: 16).

It is important to distinguish between a power “acted on” the subject, and the emerging of a power “acted by”. Indeed, it acts in at least two ways: first, as what is for the subject always prior, outside itself, and second, the one here explored, as a subjection that the subject brings on itself, as a precondition of agency. Moreover, as Fassin and Rechtman affirm in a section of their work

5. The names of the interviewees have been changed, in order to respect the privacy of the women I met.

dedicated to Palestine, for Palestinians “the representation of the past and their expectations of the future are not fixed in the landscape of trauma” (Fassin, Rechtman 2009: 211). Thus, it is urgent and necessary to recognise the multiple meanings in action, thereby permitting a view of the historical implications of traumatic events which other readings may flatten out. While a common understanding of agency is associated with speech and then relegates silence to the realm of passivity and of trauma, this article reconsiders silence as a constructed practice, able to capture intentions, beliefs and communication shaped by the particularity of the context (Seljamaa, Siim 2016).

To delineate this context and the implication of its trajectories, I will firstly concentrate on the context of the West Bank (as a settler-colonialist territory) and the Israeli judicial system in order to understand the pervasive presence of the occupation in Palestinian lives. Particularly, I will focus on the arena of interrogation and on how it can explain the dynamics of construction of subjects in the colonial encounter.

Colonial encounters

Referring to the Palestinian context as a settler-colonial context I mean the configuration that this territory encountered starting in the late nineteenth century; I mean the project to establish a “Jewish nation” in Palestine. This project culminated in 1948 with the occupation of Palestinian lands and the expulsion of millions of Palestinians, destroying cities and villages. Palestinians refer to this event as Nakba⁶, “the catastrophe”, in Arabic. In 1967 the Zionist project was extended to occupy the remaining parts of Palestine, including the West Bank, the area I worked in. Since ‘67 this form of colonial domain has been characterised by the pivotal and aggressive intrusion of settlement, occupation and territorial conquest, along with the capture of resources⁷.

In this scenario, the Israeli judicial system is a bureaucratic net in which it is easy to get trapped, even theoretically ensnared. “Palestinian” is a fluid identity, not uniformly recognised. Therefore, different legislation exists depending on whether the Palestinian comes from the West Bank or Gaza, from East Jerusalem or from the historic Palestine, currently Israel.

6. In 2007 Lila Abu-Lughod and Ahmad Sa’di published an impressive anthology of memories of Nakba. This ethnographic focus on Palestinian memory reflects the importance of a deep study of the implications of this issue in the Palestinian historical landscape. Memory is poignant because it struggles with a still contested present. And, as the authors claim, “making memories public affirms identity, tames trauma, and asserts Palestinian political and moral claims to justice, redress, and the right to return” (Sa’di, Abu-Lughod 2007: 3).

7. For an insight into the history of Israel’s occupation of the West Bank and Gaza and on the relationship between democracy and colonialism, see Gordon 2008, 2010. For an anthropological perspective on settler colonialism see Wolfe 1999. To focus on the limitations of a settler-colonialist approach in the context of Palestine, see Barakat 2018.

In his “displaced autobiography” Murid al-Barghouti (2003) describes his feeling toward the multiple definitions of his country:

And now I pass from my exile to their... homeland? My homeland? The West Bank and Gaza? The Occupied Territories? The Areas? Judea and Samaria? The Autonomous Government? Israel? Palestine? Is there any other country in the world that so perplexes you with its names? Last time I was clear, and things were clear. Now I am ambiguous and vague. Everything is ambiguous and vague (2003: 22).

It is precisely for this reason that I have decided to focus on the Israeli military system as applied to former political prisoners who come from the West Bank.

The Israeli military court system was created in 1967, when Israel captured and occupied the West Bank and Gaza. It is a part of a broader system that was established to govern the Palestinian residents of the Occupied Territories (OT). As Hajjar cogently explains in her book, the legal status of Palestinian residents in this area is strongly contested, mainly because “Israel is not their state, they have no sovereign state of their own, and their status vis-à-vis Israel is that of ‘foreign civilians’ residing in an area under Israeli control” (Hajjar 2005: 2). Despite the establishment of a Palestinian Authority (PA) in 1994, Palestinians remain formally occupied and stateless. The 1995 Oslo Accord divided the West Bank into three types of area. Areas A and B were officially handed over to the Palestinian Authority’s control: these form an archipelago of 165 disconnected “islands” throughout the West Bank (Lambert 2013; Solombrino 2017). The remaining part of West Bank was designated as Area C, where Israel retains full control over security and civil affairs, including planning, building, infrastructure and development. The impact of this Israeli policy extends beyond Area C, to affect the hundreds of Palestinian communities located entirely or partially in the other areas. Furthermore, this configuration ensures that military forces have a widespread presence and an all-pervading control over Palestinian lives.

In this geographic and colonial context, the primary purpose of the military court system is to persecute Palestinians who are arrested by the Israeli military and charged with security violations (as defined by Israel) and other crimes. As Hajjar explains:

The military and emergency laws enforced through the military courts criminalise Palestinian violence, as well as a wide array of other types of activities, including certain forms of political and cultural expression, association, movement, and nonviolent protest – anything deemed to threaten Israeli security or to adversely affect the maintenance of order and control of territories. The scope of these laws is expansive, penetrating virtually all aspects of Palestinian life (2005: 3).

Since the Israeli occupation in 1967, over 800,000 Palestinians have been arrested by Israel and approximately 15,000 of them are women. Presently there are 4,500 Palestinian prisoners in Israeli jails, almost 40 of whom are women. These statistics are indicative of the persistence of an Israeli policy of mass imprisonment that is extremely high by any standard.

According to Israeli military law, detainees may be interrogated for 180 days, and for the first 90 days lawyer visits are denied. This long and painful time implies the construction of strategies and models of relationships that enable us to understand moral worlds which are, however, locally situated.

In her work, Lena Meari (2011) pursues the idea that the interrogation-encounter can be read as a liminal stage. As she observes, the interrogation “signifies a colonial rite of passage that encompasses direct confrontation between ideologies, beliefs, value systems and modes of being of the Palestinian and the Israeli interrogators within non-symmetric conditions that resemble and transform the colonial conditions themselves” (Meari 2011: 22). In these terms, she explains how the interrogation-encounter represents the entire colonial occupation. Referring to the interrogation stage as a “liminal” stage means that it can be read as a colonial rite where the condition of the subject and its being in relation with society is reassembled and transformed⁸. Liminality resides in a middle phase where the absence of a structure makes the development of new social realities possible. Furthermore, it condenses the past, present and future of every Palestinian who has been arrested, subjugated and displaced. The interrogation practices constitute the experience of every prisoner, transcending spatiality and temporality and revealing the representation of occupation.

As Aisha evokes:

I remember the pain. It seemed like it came out from the belly of the earth and would come through my body like a twister reaching up to the sky. As if all the injustices of human history perpetrated by humans against humans were gathering up that night inside them and they would pour them out on me (Khoury 2004).

Fanon’s disruptive and dense first publication *Black Skin, White Masks* (2008) also helps us to discern the singular features of the colonial encounter. Although Fanon’s reflection is strictly directed at questions of Blackness and Whiteness, it is also nevertheless crucial reading for understanding the multiple levels of colonial subjugation and the terms of its overcoming. The

8. As Thomassen (2015) argues, liminality “is a concept with which to think, and it points towards a certain kind of interpretative analysis of events and experiences”. In liminality the distinction between structure and agency fails and a new structuration takes place. For the context see Peteet 1994.

pivotal issue of recognition is highly relevant to delineating the conflictual relationship between coloniser and colonised. Following these analyses, in the next pages I will consider the interrogation arena as a metaphor for the colonial encounter, where practices of subjugation and strategies of resistance are mutually constituted in a struggle for recognition.

The burden of words

As I mentioned at the beginning of this paper, language is a field where the investigator deploys strategies to permeate and subjugate prisoners' sense of reality. Language is where the struggle for recognition unfolds and becomes urgent and imminent.

In his work *Heterologies: Discourse on the Other*, Michel de Certeau (1986) dedicates a section to the concept of "nomination of the other" that can be used to analyse the linguistic process that occur between jailer and prisoner in the context of interrogation. De Certeau analyses the Shreberian expletive *Luder*, "to be rotten", as a term that connects the individual wounds with the decay of the symbolic body. The offence – from which the author starts to propose his reflections on the torture experience – is a nomination process: it does not concern the content of the word, but the word itself. "The name performs", he says.

Following this approach, the main interest is not in analysing the interrogation discourse as the result of power relations: the meaning of a certain behaviour is hidden in the words pronounced inside the filthy cells of the investigation centres. In the interrogation encounter, the distance between jailers and prisoners, torturer and tortured, is not just a symbolic or an ideological distance; it is material and effective: one speaks Hebrew, the other Arabic. During the interrogations the military speak Arabic, and this enforces the will and the act of appropriation of meanings. Furthermore, their knowledge of Arabic is meticulous and profound enough to engage with the historical, social and cultural system of Palestinians.

He said: "You are Fatima? *Ana ibn al hijja w talla' w thanāya mata hada al hamāma t'arfwni*" [I'm Hijja's son and I can discover everything, even little things. When I put on my turban you will recognise me]'. This is Al Hajjaj, an Iraqi poet⁹. The meaning of this expression is "I cut heads". This is the meaning (Nablus, 11 October 2016).

9. Al-Hajjaj ibn Yusuf (661–714) was an important General of the army in the service of the Caliphate in the first Omayyad period. He was sent by Omayyad to pacify Iraq where, after surviving an assassination attempt, he pronounced the above-mentioned phrase. He is remembered as a brilliant strategist and administrator, but at the same time he is sadly notorious for the brutality he was able to enact.

Poems and proverbs that are typical of the Arabic expressive tradition are used to undermine prisoners. Good evidence of this is that the investigators often demand to be called by fake Arabic names: “Abu Nihad”, “Shawki” ... an inverted process of nomination that has the purpose of overturning the belief system of the interrogated.

Another frequent example that is reported in many interviews concerns a typical expression: “*alf ‘ain tibki wala ‘ain immi tibki*” (thousands of eyes are crying except my mother’s eyes). The emotional involvement of detainees becomes a way into provoke and induce them to surrender in the name of the family affection. As Samia confessed, talking about the moment in which she was arrested with her brother: “We sent a message to each other. I’m not your sister and you’re not my brother. Because emotions and family affections can weaken us while we’re at the investigative centre” (Nablus, 16 December 2016).

These recollections show the intention of exposing the prisoner, who is confronted with the pervasiveness of his language held by the enemy. The power of reaching every aspect of prisoners’ existence is clearly described in this passage from an interview with Samia:

What I want to say is that the investigators who work with female prisoners are specialists. They are doctors, professors of psychology that know how to behave with women. “We’re specialised with women... we’re specialised with women of this or that party...”. This is the pressure that they exert on us. From the point of view of our society (Nablus, 16 November 2016).

This is what specialists do: insinuating into taboos – norms, interdictions, customs – to induce women to embody the offence into their own social and cultural context. *Luder* does not mean just being a slut before the interrogators but applies to all those the woman will meet in her social circle after incarceration. The prisoners’ gender unequivocally produces a system of a specific language that can threaten their individual integrity, as women. It is right in this space that the will of subjugating the other gives rise to a body “remade” for and by the name (De Certeau 1986). The power of language, embodied by nomination processes, also feeds on physical harassments that aim to provoke a sort of depersonalisation. All the women, as they thought over the interrogation moments, tried gradually to find the right words to describe them. It is not just the humiliation. It is the sleep deprivation, the isolation cell loneliness and so on:

[The investigator] used impolite and offensive words. After asking some questions he left me shackled to the chair for five, six, eight hours. I spent two days and two nights there (Khawla, Nablus, 29 September 2019).

And:

[T]he cell is dirty, and you can't change your clothes. You're supposed to wash yourself, to change your clothes like a normal human being even if you are in jail (Samia, Nablus, 16 November 2016).

Luder is supported by an image that makes the woman into an almost unrecognisable subject: dirty, uncombed, filthy. A rotten body.

It is significant here to think back to Beneduce's (2014) suggestion, when he affirmed the importance, for anthropology, of not dealing only with cultures and imaginaries, but rather, primarily with bodies, whose condition and destiny "are made" by cultures of violence that undermine their right to exist. In these cases of extreme pain and daily violence, the distinction between bodies and languages, between physical and psychic dispossession becomes gradually more nuanced and imperceptible.

The act of language

The interactions that arise during the interrogation have specific aims: to confess or not to confess.

De Certeau, linking this unwieldy law of language to the extreme process of torture, affirms that "the goal of torture, in effect, is to produce acceptance of a state discourse, through the 'confession' of putrescence. What the torturer in the end wants to extort from the victim he tortures is to reduce him to being no more than that, rottenness" (De Certeau 1986: 41).

The issue of "confession" needs a first analysis on its linguistic use. Indeed, in Arabic, the term *i'tiraf* has a double meaning: *i'tiraf ila*, "to confess to", and *i'tiraf bi*, "to recognise the other" (Meari 2011). The act of confessing, of admitting, does not just mean the surrender to the enemy. In a wider sense, it refers to the recognition of the other and of oneself in what s/he says, in other terms, to believe in her/his words. This belief, properly the trust in the interrogator's words, starts from an induced destruction of the self, from an unmade and unspeakable body, to achieve a new attribution of meaning, a body re-made by the name given by the other.

The relational process that could occur is *i'tiraf*: to confess and to recognise the other, since there is not an effective recognition of oneself. On the other side, not to confess becomes an embodiment of a socially constructed meaning that could be analysed as *sumud*, steadfastness.

In many interviews, the act of resistance to the interrogation, the strength to not succumb to the tortures, is described with this word, *sumud*. Khawla said:

The strength emerges from inside, from here. This is the beginning of women's struggle. When they took me and carried me to the office, when they offended me, when they insulted me, when they kicked me like an animal. There, there was *sumud* (Nablus, 29 September 2016).

In these terms, in the contest of occupied Palestine, *sumud* “encompasses a broad range of tactics and actions directed at maintaining a Palestinian presence on the land” (Ryan 2015: 300). From a wider perspective, it signifies the strong determination to resist the occupation and the oppression and has been developed as a political strategy as a part of the anti-colonial struggle. It is not a definable practice and it has come to embody “a whole range of significations, sensibilities, affections, attachments and aspirations” (Meari 2014: 547). In the interrogation, it refers to the practice of not confessing and not recognising the other but recognising oneself as a part of a struggle. When Khawla says “I thought about [...] all the fighters in Lebanon, in Palestine and Syria, and I thought that this bag had been put over the heads of all resistance fighters”, she recognises herself as a part of the Palestinian struggle. That point becomes the point of juncture between the past and the present taken in their contemporary time. It might be said that *sumud* “blasts the continuum of history” and re-signifies the interrogation space/time. Present is perceived in its articulation with the past and with other past experiences as they are: just a “now” of confrontation.

Silence as a moral practice

The pervasive strength of the torturer stands in contrast to a form of language that can be inscribed in *sumud*: silence. Indeed, silence can be read as the result of symbolic meanings transmitted in a “confrontation culture”¹⁰.

“*Wala qlmi*” meaning “not even one word”; this was a frequently encountered phrase, repeated in almost all the interviews. It is a conscious and structured strategy, as Samia told me:

When, the day after [my arrest], I'd been taken to the investigative centre they asked my name, and my brother's name. I didn't say anything, I didn't admit anything. [...] I paid no attention to them, and I entertained myself removing nail polish ... The interrogation period was miserable, but I took the decision not to talk, not to say anything. It's in my political culture and is very important for me. [...] This is me. This is what I believe in. So, I had to be strong (Nablus, 16 November 2016).

10. The later mentioned text: *The Philosophy of Confrontation Behind Bars* could be considered as part of this confrontation culture, i.e., ideologies, beliefs, value systems and modes of action that are produced in the interrogation stage.

For this reason, silence should not be analysed through hegemonic psycho-analytical categories as just the result of a traumatic experience, where words no longer hold any value. It is, rather, the intentional choice of answering to the theft of meanings conducted by investigators. Silence expresses the intention to destroy the recognition expected by the torturer through other semantic methods. The eventuality of the “end of the world” (De Martino 2002) the crushing of an individual story, triggers the process of construction of a collective history of incarceration. In the empty space of silence, we can recognise the echo of a moral strategy that lays down the basis for the building of community and identity. As Samia said “It is in my political culture”, “it’s what I believe in”.

Silence, in this context, can be read as what Fassin (2011) considers “moral economy”. According to his analysis, the main reason to promote the concept of moral economy is to reintroduce history and politics. In these terms, that “production and circulation of values, norms and affect” acquires sense through its historicization, characterising a specific historical context and the subjects that are involved (Fassin 2011: 486).

The relevance of Fassin’s analysis is strictly linked with the universalisation of the discourses of trauma and of humanitarianism. Moreover, Nicola Perugini and Neve Gordon (2015) have cogently problematised the limitations of these narratives and politics, arguing that the limit of human rights lies with the lack of structural critique and complaint against the structural basis of domination and the abuses that it generates. So, the cultural translation of moral issues and reformulated values transforms the way in which they are produced and performed. It is important to focus on both the global and the micro-level of moral economic processes to reveal the dialectical implications. They are profoundly entangled within larger social, historical and political issues. Thus, the de-construction of this dynamic concept allows social values to emerge as structured and shared by a process of awareness and historicization. It could also reveal the implications of multiple interactions and tension between the subjects.

Remembering “the resistance, the fighters in Lebanon, Palestine and Syria”, is a micro-local and contextualised reference that highlights the conclusive discourse of De Certeau, who affirms:

Accounts by torture victims indicate the stage of breakdown at which their resistance intervenes. They “eld up”, they say, by maintaining (perhaps we should even say “enduring”) the memory of comrades who, for their own part, were not “rotten”; by keeping in mind the struggle in which they were engaged, a struggle which survived their own “degradation” intact [...] (De Certeau 1986: 43).

Resistance becomes a claim to existence, to recognition of the subject in an unmade body. To insert themselves into the interstices of the “institution of rot”, means to recognise themselves, to see their own reflection in all prisoners’ image. The inexpressibility of pain and humiliation becomes the stubborn statement of refusal to speak, to “not say even one word”.

Politics of silence

Attempting to listen to the multiple implications of silence could reveal more about the society or the community. The voices and the testimonies I collected are part of a wider framework of displaced, dispossessed and occupied lives that have been, and still are, silenced. In order to have a deeper insight into the multiple implications of silence, it is quite pivotal to recognise that silence shifts; it can be a power “acted on” or can emerge as “acted by” the subjects. This swing of power discloses the strategies by which Palestinians strengthen identity and the sense of community.

On one hand, the first implication has been studied by many authors. Rosemary Sayigh (2015), for example, examines the multiple forms in which Palestinian suffering has been silenced. Ilan Pappé introduces the term “memoricide” to refer to the acts that have led to the proclamation of the State of Israel (2007). The Nakba is not recognised as a historical fact, as being an event that actually happened; more importantly it is not recognised as a crime that should be faced politically and morally.

The tale Israeli historiography had concocted speaks of a massive “voluntary transfer” of hundreds of thousands of Palestinians who had decided temporarily to leave their homes and villages so as to make way for the invading Arab armies bent on destroying the fledgling Jewish state (Pappé 2007: 5).

This ejection of historical trajectories gave rise to and drives the urgency of relating individual memories of Palestinians to the events that characterised the second part of the last century (Feldman 2008).

The history and memories of Palestinian prisoners’ struggle has had a central role to play in shaping the process that leads to the constitution of autobiographical memory and its relationship to the wider class of a collective one: the attempt to tame the present by shaping the past. An important example is the text *Falsafat al Muwajahah Wara al Qudban* (The philosophy of confrontation behind bars), written in 1982 by some political prisoners, which deals with the question of what a Palestinian should do during the interrogation process, based on prisoners’ own experience. Esmail Nashif (2008), who has analysed the social implications of this book, recognises its potential to create the basis for building both community and identity.

On the other hand the second implication, that of silence as a moral practice, as a producer of meaning not only breaks with a common reading of agency as linked to the verbal, but also encourages an increase in attention paid to the unspoken and the unspeakable as they emerge in fieldwork and in the research process too. What the anthropologist can access in terms of information is structurally delimited by the existing reality of colonial occupation¹¹.

Speech and silence should not be regarded as a dichotomic and static entities, but rather as the effort through which both parties seek a position and recognition. In this case, the “recognising” of the interlocutor and the awareness of what can be spoken or what the recorder bulky ears’ have to circumvent, was perceived as an *I’tiraf* exercise, a methodology of confession that recalls my previous analysis. Behind words there are acts and strategies, there are “hidden transcripts”, that represent the “practices and claims of their rule that cannot be openly avowed” (Scott 1990: xii).

The memories I heard are thus inherently partial, constrained and incomplete, as are the ethnographic truths (Clifford, Marcus 1986).

For that reason, I consider them to be “fragments of memories”, as shreds of life that come out. The challenge here arises with the identification of history where there is not a diachronic linearity, where contradictions and historical incongruities emerge. Salih’s work on the affective and bodily narratives of Palestinian refugee women helped me to deal with these memories “[...] As women remember and talk they produce a performative effect that shifts the boundaries of the legitimate stories to tell” (Salih 2017: 757). In this sense, the crucial point is the meaning women gave birth to through and by their experience, as fragments of stories, in an attempt to connect them with each other.

Conclusion

In these pages I have reconsidered and focused on the codes and tactics that regulate relations – including the ethnographic ones – as well as on the multiple forms in which these relations are expressed or left unspoken. The interviews were conducted in Arabic. As a researcher, I “appropriated” their mother language as well. For this reason, I consider that translation needs a

11. For example, the question of confession I referred to in the previous section does not concern just those who keep silence, but also the ones that yield under torture. In this case it is the prisoner that confesses who is bound to silence. The implications of this tricky and presently unexplored question are not the main claim of this inquiry; however, I refer to Bornstein 2001 or Kelly 2010. I also recommend the immersive film *Omar* directed by Hany Abu-Assad (2013).

deeply attentive, cautious respect for that world of meanings that language transmits. I highlighted the way in which subjectivities shape themselves in the “liminality” of interrogation in an attempt to look at the relationship between suffering languages and their social configurations.

Referring to the colonial encounter condensed in the interrogation stage, I looked back to Fanon’s analysis of decolonisation. He wrote: “Decolonization is the encounter between two congenitally antagonistic forces that in fact owe their singularity to the kind of reification secreted and nurtured by the colonial situation” (Fanon 1963: 2). From within the colonial constellation of power, and specifically the colonised struggle against it, Fanon portrays the mode of subjectivity, the agency that emerges throughout the anti-colonial struggle.

Khawla’s words that opened this paper, allowed me to explore the way in which these women live, embody and narrate their struggle. Furthermore, they underline the intimate relationship that exists between an individual experience and a collective memory that can be historically and socially situated. The act of veiling, of hiding and covering the prisoner’s head under the bag, is, conversely, where the De Martinian concept of cultural apocalypse could occur in his etymological meaning: “to reveal”, “to show what is hidden”. Cultural apocalypse is constituted as a crisis, as the end of a world that holds and at the same time it discloses a new beginning (Clemente 2005). In this sense, the apocalypse’s image highlights all the historical, political and social factors in which violence acquires meaning through the idea of community. It creates an inextricable link between individual and collective experience, where the past and the present dialogue in a contemporary iteration. As I explained, the risk of an individual breakdown becomes concrete and imminent during the interrogation. The robbery of meanings implemented by the soldiers – who speak Arabic, the prisoners’ mother tongue – the permeating use of language achieved through focused offences and the shaming conditions of isolation cells, contributes to construct offended, unrecognisable and “rotten” bodies. The crisis gets closer exactly at this juncture and the possibility of the end of the world triggers productive devices where the individual history links with other similar experiences. There recognition can take place, the reconsidering of oneself as a part of a group.

At the same time, it is reductive to read the memories of suffering and the stories of the dolorous interactions under traumatic categories only. According to Beneduce’s (2010) remark, the more we speak about “trauma”, the less visible history becomes and the victim is inevitably beaten back towards the pain of being unable to build history and shared memory.

Furthermore, the hegemonic languages of trauma run the risk of making people believe that this is the only, or at least the most effective way, to make their story heard in the international arena (Khalili 2007; Meari 2015).

As Rauda affirmed during a passionate dialogue, they were not “entered [in jail] to be victims or stuff like this... we were *munadelat* – fighters – not victims!” (Nablus, 29 October 2016)¹². Not recognising themselves as victims is a product of the embodiment of cultural codes that pass along winding paths of violence. This expression also evoked Abourahme’s work for me: *Nothing to Lose But our Tents* (2018). Quoting the words of a Palestinian refugee “We’re not refugees. We’re fugitives and nothing more”, the author affirms that “the fugitive, here, is the figurative inversion of the refugee. Both figures start with a constitutive movement, but where the refugee ends in terminal limbo and the stasis of a camp, the fugitive keeps moving, and moving with consequence’ (Abourahme 2018: 33). In that sense Rauda’s words can be explained by a sense of action, of moving in a self (and socially) constructed direction, rejecting a static definition and identification.

Understanding the suffering languages and strategies that arise from unbalanced power relations means capturing the deep sense of the words and of the silences, rebuilding the winding paths of meaning, both individual and collective, that are involved.

In conclusion, I recollected De Martino’s lesson. He identified a powerful antidote to the conceit of psychological categorisation through paying attention to the historicity and the languages of suffering. I recognise in his works the hard and precious effort to transcend pain with value, and to reintegrate subjects into history. It is necessary to capture the way in which those who live and suffer a “not decided” history can think of themselves and the surrounding world. Therefore, the aim of this paper has been to delineate figures of crisis and redemption, subjects in which I discerned a thrust to “get out of the night” and to think beyond the category of victims, offended by and removed by history.

12. This argument is interesting for the reversal relation that could emerge looking at works that analyse the processes of the controversial term “victim”, both as a status produced by domination and as an identification – or not – with the term acted by their own “victims”. See Taliani 2011.

REFERENCES

- Abdo, Nahla, 2014, *Captive Revolution: Palestinian Women's Anti-colonial Struggle Within the Israeli Prison System*, London, Pluto Press.
- Abourahme, Nasser, 2018, Nothing to Lose but Our Tents: The Camp, the Revolution, the Novel, *Journal of Palestine Studies*, 48, 1: 33-52.
- Al-Barghūthī, Mourid, 2003, *I Saw Ramallah*, New York, Anchor Books.
- Abu-Assad, Hany, 2013, *Omar, 97'*, Color, Palestine.
- Al-Hardan, Anaheed, 2014, Decolonizing research on Palestinians: Towards critical epistemologies and research practices, *Qualitative Inquiry*, 20, 1: 61-71.
- Asad, Talal, 1996, On torture, or cruel, inhuman, and degrading treatment, *Social Research*, 63, 4: 1081-1109.
- Barakat, Rana, 2018, Writing/righting Palestine studies: settler colonialism, indigenous sovereignty and resisting the ghost (s) of history, *Settler Colonial Studies*, 8, 3: 349-363.
- Beneduce, Roberto, 2010, *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Roma, Laterza.
- Beneduce, Roberto, 2014, Note dal sottosuolo. Appunti per un'antropologia postcoloniale, *Postcolonialitalia*, www.postcolonialitalia.it/index.php?option=com_content&view=article&id=77:note-dal-sottosuolo&catid=27:interventi&Itemid=101&lang=it, accessed on 09/12/2020.
- Berliner, David, 2005, The abuses of memory: reflections on the memory boom in anthropology, *Anthropological Quarterly*, 78, 1: 197-211.
- Bornstein, Avram, 2001, Ethnography and the politics of prisoners in Palestine-Israel, *Journal of Contemporary Ethnography*, 30, 5: 546-574.
- Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- Cappelletto, Francesca, 2003, Long-term memory of extreme events: from autobiography to history, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9, 2: 241-260.
- Clemente, Pietro, 2005, Ritorno dall'apocalisse, in *Poetiche e politiche del ricordo*, Pietro Clemente, Fabio Dei, a cura di, Roma, Carocci: 49-60.
- Clifford, James, George E. Marcus, 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Oakland, University of California Press.
- De Certeau, Michel, 1986, *Heterologies: Discourse on the Other*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- De Martino, Ernesto, 1997 [1948], *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- De Martino, Ernesto, 2002 [1977], *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- Fanon, Frantz, 1963 [1961], *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press.

- Fanon, Frantz, 2008 [1952], *Black Skin, White Masks*, New York, Grove Press.
- Fassin, Didier, 2008, The humanitarian politics of testimony: Subjectification through trauma in the Israeli–Palestinian conflict, *Cultural Anthropology*, 23, 3: 531-558.
- Fassin, Didier, Richard Rechtman, 2009, *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*, Princeton, Princeton University Press.
- Fassin, Didier, 2011, A contribution to the critique of moral reason, *Anthropological Theory*, 11, 4: 481-491.
- Feldman, Ilana, 2008, Refusing invisibility: documentation and memorialization in Palestinian refugee claims, *Journal of Refugee Studies*, 21, 4: 498-516.
- Gordon, Neve, 2008, *Israel's Occupation*, Oakland, University of California Press.
- Gordon, Neve, 2010, Democracy and colonialism, *Theory & Event*, 13, 2.
- Hajjar, Lisa, 2005, *Courting Conflict: the Israeli Military Court System in the West Bank and Gaza*, Oakland, University of California Press.
- Khalili, Laleh, 2007, *Heroes and Martyrs of Palestine: The Politics of National Commemoration*, Vol. 27, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kelly, Tobias, 2010, In a treacherous state: the fear of collaborating among West Bank Palestinian, in *Traitors: Suspicion, Intimacy, and Ethics of State-building*, Sharika Thiranagama, Tobias Kelly, eds, Philadelphia, University of Pennsylvania Press: 169-187.
- Khouri, Buthina Canaan, 2004, *Women in struggle*, 56', Color, Egypt.
- Lambert, Léopold, 2013, The Palestinian Archipelago: A Metaphorical Cartography of the Occupied Territories, *The Funambulist Pamphlets*, Vol. 6, *Palestine*, New York, Punctum Books: 9-15.
- Meari, Lena, 2011, *Sumud: A Philosophy of Confronting Interrogation*, Oakland, University of California.
- Meari, Lena, 2014, Sumud: A Palestinian Philosophy of Confrontation in Colonial Prisons, *South Atlantic Quarterly*, 113, 3: 547-578.
- Meari, Lena, 2015, Reconsidering trauma: towards a Palestinian community psychology, *Journal of Community Psychology*, 43, 1: 76-86.
- Nashif, Esmail, 2008, *Palestinian Political Prisoners: Identity and Community*, New York, Routledge.
- Odeh, Aisha, 2004, *Dreams of Liberation* [Ahlam bil-hurryyah], Ramallah, Muwatin, Palestinian Institute for Studies in Democracy.
- Palestinian Prisoners, 1982, *The Philosophy of Confrontation Behind Bars* [Falsafat almowajaha wara al qodban], in *Historical Documents of the Popular Front for the Liberation of Palestine*, <http://pflp-documents.org/documents/falsafat-almowajaha-wara-al-qodban.pdf>, accessed on 09/12/2020.
- Pappe, Ilan, 2007, *The Ethnic Cleansing of Palestine*, New York, Simon and Schuster.
- Perugini, Nicola, Neve Gordon, 2015, *The Human Right to Dominate*, Oxford, Oxford University Press.
- Peteet, Julie, 1994, Male gender and rituals of resistance in the Palestinian Intifada: A cultural politics of violence, *American Ethnologist*, 21, 1: 31-49.

- Ryan, Caitlin, 2015, Everyday resilience as resistance: Palestinian women practicing sumud, *International Political Sociology*, 9, 4: 299-315.
- Salih, Ruba, 2017, Bodies that walk, bodies that talk, bodies that love: Palestinian women refugees, affectivity, and the politics of the ordinary, *Antipode*, 49, 3: 742-760.
- Sa'di, Ahmad H., Lila Abu-Lughod, 2007, *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, New York, Columbia University Press.
- Sayigh, Rosemary, 2015, Oral history, colonialist dispossession, and the state: the Palestinian case, *Settler Colonial Studies*, 5, 3: 193-204.
- Scarry, Elaine, 1987, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford, Oxford University Press.
- Scheper-Hughes, Nancy, Philippe Bourgois, 2004, *Violence in War and Peace: An Anthology*, Vol. 5, Seattle, Mountaineers Books.
- Scott, James C., 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press.
- Seljamaa, Elo-Hanna, Pihla Maria Siim, 2016, Where silence takes us, if we listen to it, *Ethnologia Europaea*, 46, 2: 5-13.
- Solombrino, Olga, 2017, Where is Palestine? Notes on Palestine and the (post)colonial, in *Decolonising the Mediterranean: European Colonial Heritages in North Africa and the Middle East*, in Gabriele Proglia, ed, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing: 1-16.
- Taliani, Simona, 2011, Il passato credibile e il corpo impudico. Storia, violenza e trauma nelle biografie di donne africane richiedenti asilo in Italia, *Lares*, 77, 1: 135-158.
- Thomassen, Bjørn, 2015, Thinking with liminality: to the boundaries of an anthropological concept, in *Breaking Boundaries: Varieties of Liminality*, Bjørn Thomassen, Agnes Horvath, Harald Wydra, eds, New York, Berghahn Books: 39-58.
- Wolfe, Patrick, 1999, *Settler Colonialism*, London, A & C Black.

Sara RAWASH holds a II-level Degree in Cultural Anthropology and Ethnology from University of Turin. She has carried out an ethnographic research in West Bank between August and December 2016, studying the polysemous implications of prison on female former prisoners lives. Her unpublished MA is titled *Come rose in terra di sale. Etnografia intorno all'esperienza carceraria di ex prigioniere politiche palestinesi*. Currently she works as a high school teacher.

sara.rawash@edu.unito.it



Assoggettamento da *juju*?

Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria

Alessandra BRIVIO

Università di Milano Bicocca

***Juju* subjugation? Deconstructing the categories of dependence among young migrants from Nigeria**

ABSTRACT: The article aims to discuss the role of the magical-religious dimension in the subjection and sexual exploitation of the women Nigerian migrants in Italy, and the resonance that this dimension has in public discourse. Drawing on my involvement in a court case against a woman accused of trafficking and enslavement, the article aims to provide an Africanist perspective to the discussion on Nigerian women migration. It develops on two main issues. First, I reconstruct the frame that produced what is commonly called *juju*; then I analyze the correlation between dependence and debt in the frame of the Atlantic and colonial history. The purpose of the article is to give a historical and political dignity to migrants and to question the *juju* as a device that in Italy contributes to strengthening gender discriminations, individual suffering and to produce racist discourses.

KEYWORDS: DEBT; JUJU; PROSTITUTION; REFUGEES; NIGERIA.

This work is licensed under the Creative Commons © Alessandra Brivio

Assoggettamento da juju? Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 161-185.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4893



Lo sfruttamento sessuale delle migranti, che da Edo State, nel sud della Nigeria, si muovono verso l'Europa, è un fenomeno che coinvolge l'Italia da più di due decenni¹. Tra le molteplici questioni che emergono nel dibattito pubblico e accademico su questo tema vi è l'asservimento prodotto dalle forze mistiche. Prima di partire e talvolta dopo l'arrivo in Italia, molte delle migranti nigeriane sono costrette a stipulare un patto con delle entità invisibili che le costringono per mesi o per anni, sotto il ricatto della morte, a prostituirsi per restituire il debito contratto, sempre spropositato rispetto al costo effettivo della loro migrazione. L'indebitamento è parte integrante di ogni progetto migratorio, ma nel caso nigeriano la condizione di asservimento che esso produce appare amplificata dallo sfruttamento sessuale delle donne e dalla presenza di una misteriosa forza dell'invisibile, nota in Italia come *voodoo* e in Nigeria come *juju*.

I media italiani hanno contribuito all'esotizzazione delle pratiche legate al *juju* e, ponendole al centro dei discorsi sulla malavita nigeriana, le hanno trasformate da consuetudini comunitarie a dato costitutivo del fenomeno migratorio, facendo quindi del *juju* anche un argomento di interesse giuridico². Entrambi i termini – *juju* e *voodoo* – evocano rituali esoterici, mentre una lettura d'impronta africanista può aiutare a svelare come si tratti di prassi determinate da precise condizioni storiche e politiche. Fare chiarezza sul dispositivo di assoggettamento *juju* consente di sgretolare gli immaginari esotizzanti e connettere ciò che l'opinione pubblica considera usanze arcaiche alle violenze e ai disequilibri della modernità. Si tratta però di un lavoro non privo di contraddizioni, soprattutto per il rischio di culturalismo, cioè dell'inversione del senso antropologico della nozione di cultura. Come ci ri-

1. Questo articolo è stato possibile grazie al contributo del progetto PRIN 2017 – *Genealogies of African Freedoms* – coordinato dall'Università di Milano Bicocca e del progetto *ME-SAO, Missione Etnologia in Senegal e Africa Occidentale*. Ringrazio, inoltre, i revisori anonimi di *Anuac* per il loro lavoro e i loro preziosi suggerimenti.

2. I media italiani esasperano la dimensione terrificante dei rituali, ponendo l'accento sul sangue, i sacrifici, gli intrugli, e restituendo al pubblico un immaginario infantile di stregoneria e magia nera. La produzione è sterminata; come mero esempio si possono citare titoli come: "Cuore di gallo, cenere e sangue" (su *Vision* nel 2015), oppure "Voodoo e prostituzione, il traffico delle schiave dai "santuari" nigeriani. Sacrifici animali per terrorizzare le donne" (sul *Corriere della sera* nel 2016) e decine di altri ancora che evocano sangue e magia nera. Negli ultimi anni il *voodoo* e delle non meglio precisate usanze cannibaliche sono diventati parte dei discorsi sulla mafia nigeriana, stimolando le fantasie anti immigrazione della destra sovranista; Giorgia Meloni, ad esempio, ha scritto a sei mani un volume dal titolo: "Mafia nigeriana. Origini, rituali, crimini".

cordava Ugo Fabietti, nello spazio pubblico la cultura anziché essere oggetto di analisi è utilizzata per spiegare altro: “il comportamento, i gusti, le idee politiche, quelle relative al rapporto tra i sessi, e naturalmente l’economia, l’organizzazione sociale e le visioni del mondo, sia del mondo sensibile che di quello ultrasensibile” (Fabietti 2004: 10). Analogamente il *juju* non è oggetto di analisi, ma è utilizzato dai media, dalla magistratura, dalle forze dell’ordine, dai politici italiani e talvolta anche dai servizi sociali per spiegare l’assoggettamento e lo sfruttamento dei corpi femminili, rafforzando i pregiudizi nei confronti della comunità nigeriana e reificando la cultura secondo una visione esotizzante, colonialista e razzista già pericolosamente pervasiva in Italia³. Inoltre, insistere sulla centralità dei rituali significa da una parte creare un paravento dietro al quale trincerarsi per non indagare le responsabilità politiche delle violenze subite dalle donne nigeriane e dall’altra rischia di spingere, anche chi vuole in tutti i modi sottrarsi, nell’angusto spazio delle differenze culturali e dell’insuperabile alterità.

Analizzare la migrazione nigeriana verso l’Europa significa confrontarsi con differenti prospettive teoriche e disciplinari. I corpi martoriati e feticizzati delle donne sono stati messi al centro dell’indagine, interrogando le forme di violenza cui sono sottoposti e le possibili cure per alleviare le conseguenze dei traumi subiti (Giordano 2008; Taliani 2012, 2016, 2018, 2019). Date le peculiarità del fenomeno migratorio, la riflessione sull’opportunità o meno di utilizzare categorie come quelle di nuove schiavitù e di traffico di esseri umani, è stata particolarmente feconda (Testai 2008; Peano 2013; O’Connell Davidson 2013; Baarda 2016; Ikeora 2016). Come ha evidenziato Testai (2008), in Italia la definizione di schiavitù è apparsa strettamente legata alla relazione storica che il paese ha avuto con l’Africa come luogo di dominazione culturale e coloniale, e con la donna nera come spazio di conquista sessuale (Stefani 2007). La nozione di schiavitù si è consolidata anche per assecondare le narrazioni dominanti secondo cui l’unica possibilità per assolvere le migranti è che siano state ingannate e forzate alla prostituzione. Come vedremo, la loro buona fede è costantemente messa in dubbio e la possibile consapevolezza del lavoro che svolgeranno in Europa quasi annulla lo spettro delle violenze cui sono comunque sottoposte (Vanderhurst 2017; Mai 2016; Peano 2013).

3. Già nel 2001 l’antropologa Lidia Calderoli (2007) era stata chiamata dal tribunale di Bergamo per una perizia sui riti “vodu” a cui le nigeriane dicevano di essere state sottoposte. L’obiettivo in quel caso era attestare la veridicità delle dichiarazioni rilasciate dalle donne che denunciavano la loro *madame* e quindi la congruenza dei riti con la “cultura popolare nigeriana”. Negli stessi anni anche in Olanda, il panico del “voodoo” si era diffuso tra le forze di polizia coinvolte nei casi di tratta dalla Nigeria (van Dijk 2001).

Gli studi sulle politiche della protezione internazionale sono stati fortemente influenzati dall'antropologia e dalla filosofia femministe, riuscendo a far emergere le gerarchie prodotte dal discorso giuridico e umanitario (Freedman 2015; Pinelli 2013, 2019). Nel caso della prostituzione nigeriana, tale approccio ha consentito di denunciare le violenze di genere prodotte dai sistemi di protezione e dalle politiche dei confini (Rigo 2016, 2017; Serughetti 2018).

In questo quadro, la letteratura africanista offre un contributo fondamentale per la comprensione di alcune dinamiche, che aiutano sia la contestualizzazione del fenomeno migratorio, sia la storicizzazione dell'esperienza dei singoli soggetti. Di particolare interesse sono quei lavori che hanno osservato la tratta nei luoghi di partenza, evidenziando tra l'altro le affinità delle politiche umanitarie (Vanderhurst 2017; Plambech 2014). La destoricizzazione della figura umanitaria ha fatto sì che l'esperienza reale abbia ceduto il posto a un ideale di vittima assoluta e sofferente, spogliata di ogni dimensione sociale e politica (Malkki 1996; Agamben 1995; Fassin 2005; Pinelli 2017, 2019: 165). Questo appiattimento ha inoltre generato una certa uniformità nelle deposizioni dei rifugiati, che per tale motivo, in un perverso cortocircuito, producono sempre il sospetto di una scarsa buona fede (Beneduce 2016). Ciò che in parte manca alla letteratura è proprio l'Africa, lasciata in controluce e quasi accessoria ai discorsi prodotti. L'intero continente è stato a lungo privato della sua storia a favore di un immaginario che l'ha visto, a seconda degli interessi delle parti coinvolte, come minaccioso e oscuro oppure disperato e bisognoso di aiuto (Calchi Novati, Valsecchi 2005). Restituire alle persone coinvolte la dignità di un possibile agire politico all'interno di un discorso storico è quindi anche una via per decolonizzare lo sguardo con cui l'"occidente" continua a guardare l'altro (Mohanty 1984).

A partire da queste prospettive, l'articolo si sviluppa su due principali livelli analitici. Nel primo cercherò di ricostruire il quadro all'interno del quale le credenze e le pratiche che si rifanno al *juju* si sono consolidate; nel secondo analizzerò in una prospettiva storico-sociale la correlazione tra dipendenza e debito. La questione del debito è, infatti, centrale alla comprensione delle forme di assoggettamento cui i migranti sono sottoposti; si tratta di un tema che ha profonde radici nella storia delle relazioni tra Africa ed Europa e che sottende una riflessione sull'idea di dipendenza e libertà (Losurdo 2005; Graeber 2011; O'Connell Davidson 2013).

Il caso di Mama Adela

Quest'articolo è nato dal mio coinvolgimento in un processo a carico di una *madame*⁴. Nel maggio del 2019, su indicazione di un amico antropologo, il GIP milanese Guido Salvini mi chiese di fare una perizia per un caso di traffico per prostituzione dalla Nigeria all'Italia. Il quesito a cui avrei dovuto rispondere riguardava proprio i riti; il giudice voleva capire se per la modalità in cui erano avvenuti e per le credenze condivise nell'ambiente di partenza i riti fossero in grado di condizionare le donne che decidevano di migrare e di favorire situazioni di dipendenza e di soggezione una volta che queste giungevano in Italia.

Al tempo della richiesta di collaborazione, la *madame* era in detenzione preventiva da alcune settimane in seguito alle denunce di due ragazze che avevano lavorato in strada per lei. La possibilità che i rituali producessero una condizione di assoggettamento fisico e mentale avrebbe portato all'applicazione degli articoli 600 e 601 del Codice penale italiano – rispettivamente “riduzione o mantenimento in schiavitù o in servitù” e “tratta di persone” – e quindi a una pena molto severa⁵. Il dott. Salvini voleva intervenire in modo deciso nel caso, per correlare definitivamente i rituali con la messa in schiavitù e quindi, attraverso condanne più severe, porre un freno a un fenomeno che sembrava fuori controllo. La relazione tra *madame* e migranti raramente è fondata sulla coercizione fisica, per cui il riconoscimento di quella psicologica è fondamentale per l'applicazione degli artt. 600 e 601. Come mi spiegò il giudice, la giustizia non può proteggere le persone dalle loro credenze, ma può capire come queste siano capaci di agire e quindi punire i reati che grazie a esse si commettono. Il processo poteva quindi essere un'occasione per rendere noto a chi sfruttava le migranti che il giuramento sul *juju* era in qualche misura divenuto un reato in sé e convincere le migranti che la via di uscita dalla loro condizione di soggezione poteva essere il ricorso alla giustizia, che si dimostrava più potente del *juju* stesso. L'accusata occupava una posizione cruciale benché non apicale in una rete più ampia, che si sperava in tal modo di indebolire. Secondo gli avvocati delle ragazze coinvolte, alcune educatrici e i funzionari dell'antimafia da cui fui in seguito contattata, il fenomeno stava mutando. Le *madame* avevano sempre meno potere e il controllo delle ragazze stava passando in modo deciso in mani maschili, quindi in una rete più ampia e meno controllabile.

4. Termine utilizzato dalle migranti nigeriane per definire colei che sfrutta il loro lavoro di prostitute.

5. Gli artt. 600 e 601 prevedono una pena che va da otto a venti anni.

La richiesta del GIP mi aveva gettato in un profondo sconforto di ordine etico, intellettuale ed emotivo. Il risultato della mia perizia avrebbe molto probabilmente fatto condannare una donna che ai miei occhi, per quanto colpevole, era comunque a sua volta vittima o almeno era coinvolta in un sistema di sfruttamento e mercificazione molto più ampio di quello che si voleva giudicare⁶. Lei era solo un tassello di un mosaico la cui violenza era esasperata dalle politiche migratorie europee e dalla chiusura delle frontiere⁷.

Le norme chiedono che vi sia una cesura netta tra la vittima e il carnefice, quindi tra le ragazze indotte alla prostituzione e vittime di tratta da un lato e le donne che le sfruttano dall'altro. Le prime ottengono, infatti, la protezione internazionale solo se denunciano la loro sfruttatrice⁸. Le zone d'ombra, le sfumature e le molte ambiguità del rapporto che s'instaura tra ragazze e *madame* non sono ammesse (Peano 2013). Bene e male si devono opporre senza sbavature perché ogni incertezza trasforma le vittime in complici, spesso con conseguenze dirette sull'espulsione dal territorio nazionale. I rapporti tra le persone coinvolte sono invece intrisi di un'ambiguità, la cui accettazione non ridurrebbe il portato della violenza subita, ma consentirebbe di meglio comprendere le contraddizioni che aumentano la sofferenza delle vittime e le forme di dipendenza che l'intimità può produrre (Gribaldo 2014).

Un secondo ostacolo era rappresentato dal quesito della perizia la cui risposta avrebbe prodotto quel processo di reificazione culturale che, come suggeriva Fabietti (2004: 10), spinge a guardare gli altri come una totalità, senza "specificare quelle differenze e disomogeneità di prospettive, di potere, di interessi", di genere e di classe che esistono all'interno della cultura stessa.

Questi dubbi sono rimasti in buona parte senza risposta e nel condurre il mio lavoro non sono riuscita a risolvere le contraddizioni o a evitare le ulteriori violenze che la disciplina giuridica allo stato attuale può produrre. Ho accettato di mettermi dalla parte delle vittime, scelta rafforzata dalla loro vi-

6. Sulle difficoltà e le contraddizioni che l'etnografia deve affrontare quando decide di uscire dall'ambito accademico per dialogare con la sfera pubblica, di veda Fassin 2017.

7. Si vedano Ciabarrì (2020: 21-43) e Serughetti (2018: 17-18).

8. In base all'articolo 18 del D.Lgs. 286/98 e ai protocolli di Palermo del 2000 e di Varsavia del 2005, le donne nigeriane possono ottenere un permesso di soggiorno per motivi umanitari in quanto vittime di tratta e di sfruttamento sessuale. La loro possibilità d'integrazione e di protezione dipendeva quindi da un procedimento giudiziario che doveva iniziare con la denuncia della *madame* (Giordano 2008). Negli ultimi anni la situazione è in parte cambiata; molte donne presentano la domanda di asilo politico al momento dello sbarco (Taliani 2019: 12-13), domanda che sempre più spesso è oggetto di diniego (Rigo 2017).

tale rabbia nei confronti dell'ingiustizia subita, cercando di non dimenticare anche le vulnerabilità del "carnefice". Il mio tentativo è stato quello di spiegare una visione del mondo sensibile e ultrasensibile non come conseguenza di una disposizione culturale, ma come frutto di squilibri socio-economici, comprensibili solo ponendo attenzione alla processualità e alla storicità della condizione umana. Ho incontrato e parlato con Eva e Felicity, le due ragazze già sotto protezione, che si erano alleate e avevano denunciato la loro *madame*, con le educatrici e gli avvocati, con il pubblico ministero e il GIP. Durante le fasi del processo ho poi avuto modo di incontrare la *madame*, Mama Adela e il suo avvocato⁹.

Nuove soggettività: chiese pentecostali e associazioni segrete in Nigeria

La ricca letteratura sullo stato postcoloniale africano (Bayart, Ellis, Hibou 1999; Mbembe 2001; Bayart 2009) ha raccontato di un sistema politico e istituzionale parassitario e che sopravvive grazie allo sfruttamento dei più. Un sistema di potere che, secondo una definizione ormai entrata nel linguaggio comune, fonderebbe la propria esistenza su una "politica del ventre" (Bayart 2009) vorace ed egoista. In Nigeria, la popolazione non si aspetta molto dalle istituzioni e dal governo; per contro è pronta ad affrontare la corruzione diffusa a tutti i livelli, i continui errori e le molte manomissioni (Smith 2007; Vanderhurst 2017: 197).

Lo stato oggi è parte attiva di un sistema "policefalo" articolato attorno a diversi attori, quali le organizzazioni internazionali, le compagnie private e le comunità locali, che partecipano a una complessa dinamica di ingerenze, collaborazioni e controversie (Bierschenk, de Sardan 2014). In questa rete di poteri trovano una loro collocazione anche le organizzazioni religiose e le chiese; la religione è diventata uno strumento attraverso cui i soggetti hanno imparato a costruire e a dare un senso al proprio stare nel mondo, spostando i processi di significazione dal piano dell'immanenza sempre più verso quello della trascendenza, che quindi permea la vita quotidiana degli individui (Mbembe 2002: 269; Marshall 2009: 209). Le forze dell'occulto sono quindi diventate un importante alleato di chi cerca di riappropriarsi di quelle espressioni del potere che agiscono attraverso un violento controllo della società. Nella Nigeria del sud, dopo quindici anni di regimi dittatoriali, finiti nel 1998 con la morte di Sani Abacha, sono riemerse molte comunità morali, composte soprattutto da giovani che, attraverso un'idea di giustizia e di legge differente da quella ufficiale, si propongono di difendere la popolazione e di controllare il territorio. A metà strada tra le gang armate e le società se-

9. Tutti i nomi delle persone coinvolte sono di fantasia.

grete – queste ultime tradizionalmente già radicate nelle strutture sociali del sud del paese – tali organizzazioni combinano l’uso della violenza fisica con la manipolazione delle forze dell’occulto; attraverso l’appropriazione dello spazio pubblico, producono e incorporano pratiche capaci di distinguere tra chi aderisce al loro ordine morale e chi ne resta al di fuori (Gore e Pratten 2003; Harnischfeger 2006; Obadare 2007; Pratten 2008). La sfiducia nello stato ha prodotto un generale ritorno alle pratiche consuetudinarie anche per la cura e la protezione individuale (Core 1998), e un imponente potenziamento di quelle divinità oracolari ritenute capaci di suggellare gli accordi e di punire chi non li rispetti, agendo in modo più efficace rispetto ai corrotti tribunali nigeriani (Ellis 2008; Idumwonyi, Ikhidero 2013; Baarda 2016).

Anche le chiese forniscono un sistema morale all’interno del quale risolvere le negoziazioni psichiche e realizzare nuove costruzioni del sé e delle relazioni con gli altri (Frahm-Arp 2010). Le istituzioni religiose in molti contesti sociali forniscono, rendendosene al contempo responsabili, la struttura e il significato della vita di tutti i giorni (Marshall 2009; Vanderhurst 2017: 201). Anche le chiese, come le gang armate, mettono in atto discorsi di violenta contrapposizione; i loro nemici non sono i ladri o i criminali di strada ma le forze demoniache e i loro rappresentanti. Ciò produce un panorama religioso effervescente e un’imponente offerta di risposte religiose, chiese, movimenti e associazioni.

Le chiese di maggiore successo oggi sono quelle di ispirazione pentecostale¹⁰. Sin dal loro nascere hanno condotto una violenta battaglia contro le religioni tradizionali, accusate di essere espressione del demonio e di agire attraverso la stregoneria. La distruzione dei “feticci” e degli “idoli” e di tutti i “falsi dei” è quindi un tema centrale della loro predicazione da almeno un secolo.

In Nigeria, la parola *juju* indica proprio l’insieme di tutte le entità spirituali ritenute malefiche¹¹. Secondo la retorica pentecostale, il fedele, se vuole emanciparsi dalle catene della tradizione e accedere alla modernità, deve

10. Per quanto riguarda il successo e la diffusione delle chiese pentecostali in Nigeria si veda il lavoro di Ruth Marshall (2009). Le chiese, soprattutto quelle neo-pentecostali (*born again*), sono oggi perfettamente integrate nelle dinamiche del sistema politico nigeriano, condizionando, ad esempio, in modo determinante, la vittoria dei candidati alla presidenza (Obadare 2018).

11. *Juju* è un termine di derivazione francese (*joujou* significa piccola bambola o giocattolo e oggetto scherzoso). Probabilmente fu attribuito dagli europei alle divinità del sud della Nigeria; si diffuse solo nel 1926, grazie all’opera di Talbot. Si tratta quindi di una parola di recente acquisizione, non derivata da una delle lingue parlate localmente, il cui uso, come nel caso del termine “feticcio”, denunciava l’ignoranza e il pregiudizio nei confronti dei culti locali (Osei Bonsu 2016).

liberarsi da questo pesante legame con il passato e imbracciare un nuovo stile di vita e una nuova concezione del sé. Il continuo riferimento al passato, al centro delle pratiche di “*deliverance*”, cioè di liberazione dal male, ha prodotto una sorta di cortocircuito per cui, nella loro declinazione più negativa e mortifera, le divinità locali sono restate al centro delle preoccupazioni degli uomini (Gifford 1998; Meyer 1999). La credenza nell’esistenza di forze demoniache è alimentata, oltre che dalle parole dei predicatori, anche da un’ampia circolazione di letteratura confessionale popolare e da una sconfitta produzione cinematografica, capace di dare corpo e immagine a concetti che altrimenti resterebbero molto più astratti (McCall 2002; Meyer, Moors 2006). Si tratta di un passaggio cruciale per comprendere la presa che, a prescindere dall’affiliazione religiosa individuale, il *juju* ha sulla popolazione. Non a caso, Felicity, pur dichiarandosi estranea ai culti tradizionali, affermava che, come tutti in Nigeria, credeva nell’efficacia del *juju*. Secondo le sue stesse parole: “lo sanno tutti che può uccidere perché si vede anche nei film”¹².

Religioni “tradizionali” e rituali juju

Le chiese e la cultura popolare diffondono quindi un’immagine demoniaca dei culti tradizionali. Si tratta di un processo iniziato dai primi missionari europei e che, con la nascita delle chiese spirituali e l’introduzione di quelle pentecostali, ha assunto una dimensione completamente africana. Le donne nigeriane che arrivano in Italia spesso in Nigeria non frequentavano gli “*shrine*” (i santuari dei culti tradizionali) e ignorano i nomi delle entità spirituali a cui sono asservite; non sono però al riparo dai fantasmi che il violento incontro religioso ha prodotto. Felicity, originaria del Delta State, sembrava conoscere il *juju* solo attraverso la finzione filmica, mentre per Eva, di Benin city (capitale di Edo State), la religione tradizionale era presente nei ricordi d’infanzia. Questa ignoranza delle pratiche religiose non deve però stupire, perché anche laddove i rituali vengono eseguiti con maggiore consapevolezza, il fedele resta all’oscuro del significato delle azioni compiute dagli specialisti rituali (Maupoil 1943; Augé 1988; Gore 1998; Brivio 2012).

In tutta l’area geografica che si affaccia sul Golfo di Guinea, i culti locali sono ancora oggetto di devozione. Si tratta di una religione politeista, organizzata in ordini e congregazioni, ognuna delle quali è legata a una o più divinità. Una delle caratteristiche salienti di queste forme culturali è la loro frammentazione, per cui ogni sacerdote pur attenendosi a regole condivise ha libertà di azione all’interno del proprio santuario. Uomini e donne cari-

12. Sulle reazioni ai film di nollywood da parte delle migranti nigeriane, rimando all’articolo di Jedlowski (2018).

smatici sono in grado di assemblare in modo personale il loro spazio rituale, perché in certa misura sono proprio gli esseri umani a costruire quegli dèi da cui poi si fanno guidare (Barber 1981; Gore 1998). La divisione tra bene e male, pur essendo a tutti chiara, è scivolosa. Le divinità sono capaci di proteggere e guarire ma allo stesso tempo, se non se ne rispettano le regole, sono vendicative e possono indurre quelle stesse malattie che sanno curare. Rispettare le regole significa mantenere aperto un dialogo, praticare il culto, prendersi cura delle divinità, alimentarle attraverso i sacrifici e mantenere la parola data. La pratica religiosa è intrisa di materialità – gli oggetti, le sostanze sacrificali, le libagioni, gli ornamenti rituali, etc. – e il corpo, attivo e passivo al contempo, ne è il fulcro. Segnato, scarificato, o disegnato, è sempre il corpo che danza e che partecipa alla possessione (Brivio 2012).

Le ragazze coinvolte nella tratta, durante i rituali in cui giurano di rispettare il patto stabilito tra le parti, lasciano parte di sé al *native doctor* (il sacerdote del santuario): i capelli, le unghie o i peli pubici; talvolta sui loro corpi vengono praticate piccole incisioni per prelevare del sangue o per inserire sotto la pelle delle sostanze misticamente attive¹³. Così facendo vengono incorporate all'interno della comunità morale che si crea attorno al santuario, consentendo al sacerdote di ottenere un controllo a distanza su di loro. Il principio all'opera è di tipo metonimico, per cui il sacerdote, attraverso quei resti corporei, può agire sull'intero individuo e, secondo le credenze locali, materializzarlo al suo cospetto. Questo funzionamento è perfettamente illustrato da Pietz (1985: 10), autore di uno studio ormai classico sulla nozione di feticismo. Tra gli elementi che caratterizzano il funzionamento del “feticcio” vi è proprio “l'assoggettamento del corpo umano (come luogo materiale dell'azione e del desiderio) all'influenza di certi oggetti materiali significanti che, anche se separati dal corpo, funzionano come organi di controllo in determinati momenti”.

Tale credenza è comprensibile secondo una concezione dell'essere umano che trascende il dualismo corpo/spirito per lasciare il posto all'articolarsi di diverse componenti capaci di agire anche indipendentemente l'una dall'altra. Le unghie e i capelli, ad esempio, sono considerati un condensato della vitalità di ciascun individuo; dopo la morte, ad esempio, se un corpo non può essere sepolto nel suo luogo di origine, è buona consuetudine che almeno queste estremità corporee lo siano. Il sacerdote ha quindi a sua disposizione una sintesi delle ragazze, talvolta anche una fotografia, e con questi elementi, come ben spiegava Felicity, può agire a distanza su di loro¹⁴.

13. Ad esempio nel caso di Felicity.

14. “Se un *juju man* ha la tua foto e i tuoi capelli, può chiamare il tuo nome, il tuo intero nome, e ti vedrà in un specchio come se fosse un film, per quello può vedere dove sei e cosa stai facendo” (Intervista con Eva del maggio 2019).

Eva mi raccontò che Mama Adela credeva fermamente nel *juju* e in occasione di ogni viaggio in Nigeria si recava al santuario. Secondo Felicity, era una “juju woman”, cioè una donna capace di manipolare le forze dell’invisibile, in altri termini una sacerdotessa o una strega¹⁵. Nel traffico di donne dalla Nigeria all’Europa tutte le parti implicate appaiono in diversa misura imbrigliate nella rete del *juju*. Uno studio condotto in Olanda tra il 2006 e il 2009 su una rete criminale di sfruttamento della prostituzione mostrava come anche gli operatori, che si trovavano dislocati a svolgere la loro funzione di connessione in diverse parti del mondo, fossero soggetti al controllo del *juju* oppure ne chiedessero la protezione (Baarda 2016). Le intercettazioni ambientali che la polizia aveva a sua disposizione, confermavano un quadro simile, anche nel caso di Mama Adela¹⁶. Costei, dopo che Felicity era scappata, aveva cercato, grazie al potere performativo e incantatorio delle parole, di vendicarsi. “Avrai il fuoco addosso, avrai il fuoco addosso...” ripeteva, alternando queste parole a invocazioni a Gesù e ad altre divinità. Voleva affidare le preghiere di vendetta a un pastore di cui si fidava e che ne avrebbe potuto amplificare l’efficacia.

La presenza di molte donne nigeriane, la cui psiche era stata minata dalle violenze subite, veniva additata da Mama Adela come prova del potere del *juju*, capace di indurre la follia in chi non rispettava il giuramento. Di ritorno dai suoi viaggi in Nigeria, dava alle ragazze creme e talchi trattati dal sacerdote. Eva aveva avvisato Felicity di questa consuetudine, consigliandole di sostituire il contenuto dei flaconi con altre creme comprate in Italia. I cosmetici incantati, infatti, avevano il potere di aumentare i guadagni ma erano molto pericolosi perché facevano penetrare il *juju* dentro il corpo, che ne restava completamente posseduto¹⁷. Si perdeva il controllo della propria volontà e si lavorava forsennatamente fino a impazzire, come era accaduto ad alcune di loro¹⁸. Il *juju* continuava in tal modo ad agire su corpi già pesantemente segnati durante la cerimonia del giuramento ma soprattutto dalle violenze fisiche e morali subite dall’inizio del loro percorso. Sia Eva sia Felicity, giunte ad Agadez, avevano affrontato il deserto: il viaggio era stato terribile e durante quei giorni i “guerrieri” le avevano picchiate e stuprate ripetutamente. Dopo si erano fermate al confine tra Niger e Libia per circa due settimane, dove Eva aveva espresso il desiderio di tornare a casa perché, come mi spiegò, il viaggio era diventato troppo duro; la sua richiesta non aveva però

15. Intervista a Felicity del maggio 2019.

16. RegISTRAZIONI messe a disposizione per la perizia. Si trattava di registrazioni in lingua edo, poi tradotte in inglese.

17. Lidia Calderoli (2007: 264) riferiva di “pozioni” che venivano sciolte negli alimenti.

18. Intervista con Felicity, maggio 2019.

avuto seguito. Da qui erano state portate fuori Tripoli, dove avevano atteso per alcuni giorni in un campo l'imbarco. Il gommone su cui era Eva, dopo due giorni di navigazione aveva dovuto lanciare l'SOS; erano stati tratti in salvo da una nave che li aveva poi sbarcati in Sicilia.

Nei ricordi di questi momenti drammatici, il *juju* non emergeva come una minaccia, e anche il tentativo di Eva di abbandonare il suo progetto migratorio non era stato contrastato dalla forza mistica ma dall'opposizione di chi la stava accompagnando. Giunte a casa di Mama Adela e poi sulla strada, il *juju* pareva invece avere preso corpo. Felicity mi raccontò anche che Mama Adela si era fatta fare un amuleto per tenere lontana la polizia, la cui presenza infastidiva i clienti; si trattava di un piccolo sacchetto di stoffa rossa attaccato a un ferro (all'interno del quale vi erano delle sostanze mistiche) che le ragazze avrebbero dovuto seppellire lungo la strada nel punto dove erano solite lavorare¹⁹.

La forza di questo dispositivo di oppressione era amplificata dalla sua pervasività ma anche dall'isolamento sociale in cui le ragazze erano costrette a vivere. Non conoscevano la lingua e le consuetudini locali, non sapevano orientarsi negli spazi e ignoravano il funzionamento delle istituzioni. La loro realtà era chiusa tra le verità raccontate dalla *madame* e la vita di strada. Il *juju* per assurdo era in grado di ricondurle a un ambiente familiare.

Il giuramento è il punto da cui si inizia a costruire il dispositivo di asservimento alle forze mistiche. Esso prevede la ripetizione ad alta voce di alcune formule che possiedono un "potere causativo" (Fabietti 2015: 101-102), valido anche, come nel caso di Felicity, se non se ne comprende il significato. Eva, al contrario, pur consapevole di ciò che le stava accadendo, non era riuscita a sottrarsi²⁰. Spesso, le donne non sono nelle condizioni di rifiutare il giuramento perché il "trafficante" si è introdotto nelle loro vite come un amico disposto ad aiutarle, una specie di salvatore, inducendo in tal modo un sentimento di rispetto e fiducia, che si trasformerà poi in senso del dovere (Opara 2007: 230).

Nel marzo 2018, l'Oba Ewuare II di Benin City, durante una cerimonia pubblica, aveva giurato sulle sue divinità che tutte le attività di traffico di essere umani e quelle dei cosiddetti "cultisti" si sarebbero dovute interrompere e che chi avesse sfidato le sue parole sarebbe incorso nell'ira delle sue stesse divinità²¹. Aveva inoltre affermato che i giuramenti delle donne che si trovavano in Italia non avevano più alcun valore. Questo evento avevano avuto molta risonanza in Italia e la decisione di Eva di denunciare la *madame* era

19. Intervista a Felicity, maggio 2019.

20. Verbale relativo alla denuncia di Eva, maggio 2018.

nata proprio dall'aver sentito le parole dell'Oba su internet. Egli aveva giurato su un *juju* che si trovava in una posizione gerarchicamente superiore rispetto a tutti gli altri, per cui chi non lo avesse rispettato, secondo Eva, sarebbe impazzito²².

Il debito e la dipendenza

Per comprendere la relazione tra dipendenza e debito, è utile ricordare che, diversamente da una visione prevalente in parte del mondo “occidentale”, nelle aree qui considerate, l'individuo non è pensato come una monade, ma come parte di una rete di relazioni di dipendenza (quella familiare ne è la base) che ne consentono anche la sopravvivenza. Come ricordava Kopytoff (1982: 221), in molte società africane l'opposto della schiavitù non era, infatti, la libertà, cioè la non dipendenza, ma l'inclusione e l'appartenenza a una struttura sociale, condizione che mancava proprio allo schiavo. Essere parte di un sistema implicava però degli obblighi che erano più o meno gravosi a seconda della posizione che si occupava al suo interno. I giovani erano i più vulnerabili perché debitori nei confronti dei genitori, dei parenti, e di chiunque li avesse aiutati a vivere, crescere, andare a scuola etc. Questa situazione, che oggi può essere percepita come claustrofobica dai giovani, consentiva di accedere a quella forma di *welfare* che la dipendenza offriva. Essere senza legami, quindi indipendenti, significava rimanere soli di fronte alle avversità.

Le donne vittime di tratta hanno una rete sociale molto debole, appartengono a famiglie disgregate o con forti difficoltà economiche. Le generazioni più giovani in Africa sono sempre più lasciate al loro destino, con il carico di occuparsi dei fratelli più piccoli o di sostenere l'invecchiamento degli anziani. La rete di reclutamento che avviluppa i giovani più vulnerabili, perché desiderosi di trovare una soluzione alle incertezze economiche ed esistenziali, s'insinua inizialmente come un palliativo all'assenza della famiglia, ri-

21. Benin City, la capitale di Edo State, è una città di quasi due milioni di abitanti, costellata da diverse centinaia di villaggi. Un tempo l'insieme di queste località formava il Regno del Benin. Il capo politico e religioso era l'Oba di Benin, discendente del fondatore della dinastia. Nel 1897 il regno fu violentemente assorbito dai britannici, il palazzo reale distrutto e l'Oba destituito. Nel 1914 la funzione fu però ristabilita e la carica assunta dal figlio. L'Oba è oggi a capo di un'istituzione politica che si è modificata nel tempo ed è il risultato delle relazioni con i governi coloniali e poi con i regimi militari e i governi democratici che si sono susseguiti dall'indipendenza a oggi (Core 1998).

22. I giuramenti rispettano una logica gerarchica e di potere ferrea (Olufade 2018: 9; Idumwonyi, Ikhidero, 2013: 129). Per un approfondimento delle strutture politiche del regno del Benin si veda Bradbury (1957; 1969). Intervista con Eva dell'aprile 2019

producendone anche le condizioni di dipendenza. È sempre una persona nota e apparentemente affidabile come la datrice di lavoro, il pastore della chiesa, un amico di un parente lontano o l'amica di una vicina di casa che identifica la ragazza e le offre un lavoro in Italia. Eva nella prima telefonata con Mama Adela, accettando la proposta di lavorare in un negozio, le aveva chiesto: “prendimi come fossi una tua figlia”²³ e di fatto questa ambiguità era continuata, nonostante l'inganno, per tutto il tempo del loro rapporto²⁴.

Il legame di fiducia che si può instaurare tra estranei ricalca in parte un'istituzione molto diffusa in questa regione che è quella dell'affidamento infantile (*fosterage*), il cui presupposto è un rapporto di scambio tra parenti ricchi e poveri. Alla base della socializzazione dei bambini vi è l'idea di una forma di reciproco aiuto, in cui la parte ricca della famiglia fornisce un'assistenza immediata ai bambini in difficoltà, oppure la possibilità di accedere a un apprendistato o alla formazione scolastica e, a sua volta, riceve un aiuto nel lavoro domestico o dei campi. Si tratta di un rapporto che instaura anche una relazione gerarchica e una forma di sottomissione che, in momenti di crisi sociale, si può trasformare in aperto sfruttamento, uscendo anche dalla sfera familiare per trasformarsi in reclutamento di manodopera a basso costo o non remunerata (Viti 2007: 180-184). L'apprendistato può rientrare in questa seconda tipologia di relazione, dove i bambini sono affidati a sconosciuti, presso i quali lavorano gratuitamente, vincolati da un complesso rapporto di dipendenza da debito. La struttura alla base della rete di traffico tra Nigeria e Italia ricalca queste consuetudini, ormai snaturate perché il tessuto sociale è attraversato da forti violenze, le relazioni hanno assunto una dimensione transnazionale e soprattutto perché il corpo delle donne è violentemente mercificato.

L'affidamento presenta delle forti continuità con il pegno (*pawning*), una forma di dipendenza da debito, che è stata presente in Africa occidentale fino ai primi decenni del Novecento. Il pegno consisteva nel dare un familiare come garanzia per l'ottenimento di un prestito; fino a che il debito non fosse stato ripagato la persona prescelta era obbligata a restare a servizio di chi aveva concesso il prestito. Si creava una condizione di dipendenza che poteva durare anche tutta la vita, perché, almeno dall'Ottocento, al debitore

23. Verbale relativo alla denuncia di Eva, maggio 2018.

24. Le ragazze erano terrorizzate all'idea di vedere Mama Adela. Felicity, quando l'aveva incontrata dopo la denuncia, era stata male: “mi sentivo ammalata, mi veniva da vomitare, sentivo la rabbia dentro di me, ero molto arrabbiata. Se dormivo, tutti i sogni erano occupati dai ricordi della *madame*. In quel periodo la mia testa era piena con le cose brutte, con le cose che ero solita fare prima. Riempiva tutta la mia memoria e non ero più in grado di concentrarmi. Il mio cervello, la mia mente erano distratti” (Intervista a Felicity, maggio 2019).

venivano chiesti anche gli interessi e il debito diventava spesso inestinguibile. Se da un lato anch'esso era un meccanismo di assicurazione sociale che poteva aiutare le famiglie più povere a superare una difficoltà momentanea, dall'altro il pegno non faceva che aumentare le disparità sociali. Si trattava, infatti, di un istituto che aiutava i ricchi a diventare sempre più ricchi, perché il loro capitale si trasformava in forza lavoro gratuita, mentre i poveri ne restavano spesso schiacciati. Le persone date in pegno erano sempre le più vulnerabili, quindi i giovani, le donne, gli schiavi, o chi già si trovava in condizioni di dipendenza, cioè quelle categorie che avevano meno possibilità di esercitare potere e quindi di difendersi dai bisogni degli anziani.

Nel momento dell'abolizione della schiavitù domestica in Africa, che coincise in molti casi con l'inizio dei regimi coloniali, il pegno divenne lo strumento grazie al quale prolungare la condizione di assoggettamento e assunse una spiccata connotazione di genere, andandosi anche a nascondere nelle pieghe dei contratti matrimoniali (Klein, Robertson 1983). La dimensione economica di questa istituzione stringeva le maglie della coercizione e l'emancipazione effettiva dipendeva sempre più dalla capacità o meno di regolare i conti (Falola, Lovejoy 1994, 2003). Se una persona si rivolgeva al tribunale per liberarsi dal pegno, doveva elencare al giudice i servizi svolti e gli anni passati alle dipendenze; il padrone a sua volta recitava la precisa contabilità delle spese sostenute e del debito ancora insoluto (Brivio 2019: 89-134). Si trattava di una mercificazione molto simile a quella di cui mi parlava Eva che, dal suo primo giorno di lavoro, aveva dovuto annotare su un quadernetto tutti i soldi che settimanalmente dava alla *madame*, la quale a sua volta teneva la contabilità delle spese sostenute, in modo da poter verificare la progressione del debito.

Nei momenti di maggiore instabilità politica, come dopo la metà dell'Ottocento, il *pawning* fu affiancato e in parte sostituito dal *pannyaring*. A differenza del *pawning* dove vi era un accordo tra le parti, il *pannyaring* rappresentava il fallimento di ogni negoziazione e prevedeva un indiscriminato uso della violenza, che ancora una volta colpiva le persone più vulnerabili. Il creditore si rivaleva sul debitore, rapendo un membro della sua famiglia e chiedendo un riscatto; poiché spesso era difficile ottenere i soldi chiesti, la vittima era costretta a lavorare gratuitamente, ceduta a terzi oppure venduta in schiavitù. Le merci, come le persone, erano considerate beni collettivi, della famiglia, per cui aver contratto un debito non era mai un problema esclusivamente individuale. In questa prospettiva si può comprendere perché, quando le ragazze si sottraggono ai loro doveri, le *madame* cerchino di rifarsi sui parenti in Nigeria: il debito è socializzato e quindi non può mai essere eluso.

È stato dimostrato come la pratica del pegno sia stata adottata dai capitani delle navi negriere britanniche che, all'epoca della tratta Atlantica, potevano anticipare i soldi e le merci ai loro fornitori locali di schiavi perché, avvalendosi e distorcendo questa consuetudine, tenevano come garanzia altri esseri umani, spesso familiari o dipendenti dei fornitori. In caso di mancato rifornimento di schiavi, i capitani portavano con sé e vendevano nelle Americhe le persone avute in pegno (Lovejoy, Richardson 1999). Secondo Olatunji Ojo (2007) il *panyaring* nell'area yoruba aumentò dalla metà dell'Ottocento in concomitanza con l'intensificarsi dei commerci internazionali che basavano il loro funzionamento sul prestito e il credito. Vi erano diversi modi per garantire la sostenibilità di un commercio su ampia scala, che a cascata si affidava su rifornitori sempre più piccoli e privi di merci da scambiare, di denaro e di garanzie; il giuramento sul "feticcio" divenne una misura preventiva che si praticava ai più alti livelli, mentre il rapimento veniva messo in atto quando il debito restava insoluto per lungo tempo e di solito tra piccoli e medi commercianti. I più importanti mercanti erano sempre legati al culto di un *orisha* (divinità) che proteggeva i loro interessi. Il santuario era il luogo dove si sancivano gli accordi e si trascinarono i traditori. Anche gli europei furono coinvolti in queste pratiche e negli ultimi anni dell'Ottocento vennero accolti anche in un'associazione segreta a sfondo religioso formata dall'*élite* yoruba, quella degli Ogboni, che aveva un ruolo importante nel giudicare i reati, sancire gli accordi e punire i colpevoli (Ojo 2007: 41)²⁵.

Falola e Lovejoy (2003) hanno mostrato come la questione del debito sia di fondamentale importanza per comprendere le connessioni tra accesso e controllo del lavoro, povertà, differenze di genere e flussi di capitale in quelle società che furono integrate ma in modo imperfetto nel sistema di scambio mondiale. La dipendenza da debito fu sfruttata e amplificata dagli europei che in tal modo ebbero a disposizione un enorme bacino di manodopera sottopagata. Il meccanismo è poi sopravvissuto alle indipendenze e oggi continua a trovare ragione d'essere nei sistemi economici neoliberali e nei disequilibri socio-politici mondiali, come mostrano appunto le forme di dipendenza da debito che la migrazione può produrre.

Ogni migrante sa che per partire è necessario trovare uno *sponsor*, cioè una persona in grado di anticipare i soldi. Chi vuole lasciare il proprio paese può decidere in modo consapevole e autonomo di contrarre un debito, darsi in pegno, perché "anche se l'indebitamento può produrre una grave e pro-

25. Sempre più la tratta dalla Nigeria all'Italia, soprattutto quella che coinvolge gli uomini, pare svolgersi secondo le regole della società segreta degli Ogboni, che implica quindi l'ingresso nella società e il giuramento secondo le sue regole.

lungata restrizione della libertà, è comunque il mezzo attraverso cui molte persone cercano di costruire e assicurare le loro future libertà” (O’Connell Davidson 2013: 177). Si può quindi comprendere perché molte migranti, nonostante le violenze subite, siano riluttanti a rompere il circolo dell’indebitamento e a denunciare chi le sfrutta. Non si tratta tanto del timore di rapresaglie mistiche, ma della paura che ciò potrebbe decretare la loro “deportazione”, la fine del loro soggiorno in Europa e del loro progetto migratorio (Guillemaut 2008).

Il migrante può quindi attivamente cercare chi gli presti i soldi o essere adescato e tratto in inganno. In entrambi i casi non si può parlare di una scelta realmente volontaria, perché sono le politiche migratorie che, in modo proporzionale a quanto le frontiere complicano le pratiche del loro attraversamento, producono il suo indebitamento. Il debito è oggi “una tecnologia fondamentale della governamentalità biopolitica” (Athanasiou, Butler 2016: 12) che consente di ottenere lavoro sottopagato proprio grazie alle politiche migratorie.

Non si tratta quindi solo di mostrare la continuità tra il passato e il presente, evidenziando le eredità della tratta atlantica o di stigmatizzare anche storicamente la categoria dell’altro, quanto piuttosto di evidenziare come la dipendenza da debito, esasperata dai disequilibri prodotti nel lungo corso della storia dall’economia mondiale, si accanisca da secoli sulle categorie più vulnerabili, amplificando le discriminazioni di genere.

Conclusioni

Per liberare le donne nigeriane dalla condizione di asservimento non è ovviamente sufficiente eliminare la loro dipendenza dal *juju*. Eva e Felicity, nonostante asserissero di credere fermamente nell’efficacia del *juju*, erano riuscite a denunciare la *madame* perché si erano alleate tra di loro e forse perché il loro progetto migratorio non era ben delineato e i legami familiari in patria erano molto sfilacciati. Entrambe avevano accettato la proposta della reclutatrice senza parlarne con la famiglia, perché la loro decisione di partire era frutto di una scelta impulsiva prodotta dalla disperazione ma soprattutto dal desiderio di cambiare.

Gli assi che producono le forme di discriminazioni cui le donne sono soggette hanno radici profonde da rintracciare nella storia delle relazioni tra l’Africa e l’Europa. Non so quale esistenza vorranno e potranno scegliere Eva e Felicity, dopo che il percorso in comunità sarà concluso. Sul loro corpo si sono intersecate e stratificate differenti forme e relazioni di potere: prima in Nigeria, poi lungo la strada verso il Mediterraneo e infine in Italia. Ognuno di questi passaggi ha lasciato traccia della propria disciplina: la violenza del-

la modernità nigeriana, le sofferenze fisiche e morali inflitte dall'anomia libica e dai "guerriglieri del deserto" e infine quella della strada e delle istituzioni italiane. In Libia e in Italia all'asse delle discriminazioni di genere e di classe, che già in Nigeria aveva rafforzato la loro posizione di subalternità, si è aggiunto quello della "razza". A nord del Sahel e poi in Italia il loro colore e la loro provenienza sono divenuti sinonimo di prostituzione, sfruttamento sessuale e di appartenenza a una cultura ancestrale e minacciosa.

Decostruire gli stereotipi che le schiacciano e liberare i loro corpi sofferenti è un'impresa molto difficile. Il *juju* in cui molte sono avvilluppate non è espressione di un mondo atavico, ma il risultato di una lenta distillazione storica, il cui obiettivo è stato quello di snaturare le religioni locali per evidenziarne la dimensione perversamente malefica. Il *juju* è oggi, in un contesto di razzismo e discriminazione di genere, un moderno dispositivo che genera sofferenza e la cui efficacia in Europa non pare svanire, anche grazie all'attenzione che suscita nelle istituzioni e a una certa morbosa curiosità da parte dei media. Continua inoltre a produrre discorsi di stampo coloniale e un'associazione quasi deterministica tra le donne africane e la magia nera; le donne coinvolte vengono rinviate verso un mondo da cui forse volevano allontanarsi, che talvolta neppure conoscevano e che plasma sempre più profondamente la loro soggettività.

Il *juju* è poi divenuto un capro espiatorio capace di oscurare le responsabilità politiche, sociali e umane; la sua apparente alterità, coniugata al vocabolario della "messa in schiavitù" sospinge la sofferenza delle donne verso un mondo talmente distante da alleggerire i cittadini del Nord Globale da qualsiasi senso di responsabilità.

Oltre a un ripensamento della disciplina giuridica e delle politiche delle frontiere, appare sempre più urgente un'analisi della genealogia delle discriminazioni che producono sofferenza nel presente. L'imposizione di un sistema di mercato mondiale ha dato avvio alla mercificazione globale degli individui, e a molti degli squilibri contemporanei, attraverso successivi processi di spossessamento. Non si è trattato solo della sottrazione dei beni materiali, ma anche del senso di appartenenza a una comunità, della perdita di possesso della propria persona, proprio come durante la schiavitù, e dell'assoggettamento prodotto dalla violenza dei regimi militari, imperiali ed economici, dalla povertà neoliberale e dalla precarizzazione. Athanasiou e Butler (2013: 12) hanno evidenziato come il contemporaneo sistema economico d'impronta neoliberale abbia perfezionato le tecniche passate amplificando le tradizionali accezioni di razzismo e trasformando la vita umana in capitale, dove il debito è divenuto "un'economia politica e morale della vita stessa".

Il debito è un accordo tra uguali che li vincola per un periodo in una logica gerarchica, molto simile a quella che unisce il lavoratore salariato al suo datore di lavoro. Il debito non è in sé una cosa negativa, anzi si trova alla base della socialità umana; sono le condizioni del suo realizzarsi che ne modificano le implicazioni (Graeber 2011). Mama Adela, come spesso accadeva, era arrivata in Italia e aveva lavorato come prostituta; estinto il suo debito era riuscita a ottenere il permesso di soggiorno e a crescere tre figli. Per continuare a garantire i propri diritti aveva però dovuto trasformare la vita di altre donne in capitale e, grazie alla logica del debito, sfruttarne il lavoro. Il riprodursi di questo meccanismo era stato possibile grazie alla costruzione politica della migrazione clandestina. L'esclusione di una parte della popolazione è la condizione che consente all'altra parte di continuare a definirsi libera (Losurdo 2005), ed è un processo che viene messo in atto anche da chi a sua volta è stato escluso, perché in tal modo potrà acquisire i privilegi a cui prima non aveva diritto. Un tempo erano gli schiavi, poi i lavoratori coatti e oggi sono gli immigrati e gli esclusi che garantiscono il perpetuarsi di un sistema di privilegi destinato a pochi. La migrazione delle donne nigeriane è uno dei risultati dei processi di spossessamento che hanno coinvolto con maggior insistenza alcune parti del mondo rispetto ad altre, esasperando le discriminazioni di genere, razza e classe.

Il giorno successivo la sentenza, i giornali scrivevano di come i riti avessero reso schiave le due ragazze. Non vi era altro colpevole se non il *voodoo*, dietro la cui carica esotica tutto il resto sbiadiva.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agamben, Giorgio, 1995, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Athanasiou, Athena, Judith Butler, eds, 2013, *Dispossession: The Performative in the Political*, Cambridge, Polity.
- Augé, Marc, 2002, *Il dio oggetto*, Roma, Meltemi.
- Baarda, Charlotte S., 2016, Human trafficking for sexual exploitation from Nigeria into Western Europe: The role of voodoo rituals in the functioning of a criminal network, *European Journal of Criminology*, 13, 2: 257-273.
- Barber, Karin, 1981, How man makes God in West Africa: Yoruba attitudes towards the "Orisa", *Africa*, 51, 3: 724-745.
- Bayart, Jean Francois, Stephen Ellis, Beatrice Hibou, 1999, *The criminalization of the state in Africa*, Bloomington, Indiana University press.
- Bayart, Jean François, 2009, *The state in Africa: the politics of the belly*, Cambridge, Polity press.
- Beneduce, Roberto, 2015, The Moral Economy of Lying: Subject craft, Narrative Capital, and Uncertainty in the Politics of Asylum, *Medical Anthropology*, 34, 6: 551-571.
- Bierschenk, Thomas, Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds, 2014, *States at Work. Dynamics of African Bureaucracies*, Leiden, Brill.
- Bradbury, Raymond, 1957, *The Benin Kingdom and the Edo-speaking peoples of South-Western Nigeria*, London, International African Institute.
- Bradbury, Raymond, 1969, Patrimonialism and gerontocracy in Benin Political culture, in *Man in Africa*, Mary Douglas, Phyllis M. Kaberry, eds, London, Tavistock Publications: 17-37.
- Brivio, Alessandra, 2012, *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto*, Roma, Viella.
- Brivio, Alessandra, 2019, *Donne, emancipazione e marginalità. Antropologia della schiavitù e della dipendenza in Ghana*, Milano, Meltemi.
- Calchi Novati, Gian Paolo, Pierluigi Valsecchi, 2005, *Africa: La storia ritrovata. Dalle prime forme politiche alle indipendenze nazionali*, Roma, Carrocci.
- Calderoli, Lidia, 2007, Riti magici e prostituzione nigeriana: l'esperienza di una consulenza antropologica per un tribunale italiano, in *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*, Pier Giorgio Solinas, eds, Lecce, Argo: 257-280.
- Ellis, Stephen, 2008, The Okija shrine: death and life in Nigerian politics, *The Journal of African History*, 49, 3: 445-466.
- Fabietti, Ugo, 2015, *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori.
- Fabietti, Ugo, 2004, Da idoli della tribù a idolo del foro: riflessioni sul concetto di cultura, *Achab*, 3: 9-13.
- Fassin, Didier, 2005, Compassion and repression: the moral economy of immigration policies in France, *Cultural Anthropology*, 20, 3: 362-387.

- Fassin, Didier, ed, 2017, *If truth be told. The politics of Public Ethnography*, Durham, Duke University press.
- Frahm-Arp, Maria, 2010, *Professional Women in South African Pentecostal Charismatic Churches*, Leiden, Brill.
- Freedman, Jane, 2015, *Gendering the International Asylum and Refugee Debate*, New York, Palgrave MacMillan.
- Geschiere, Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique*, Paris, Karthala.
- Gifford, Paul, 1998, *African Christianity. Its Public Role*, London, Hurst&Co.
- Giordano, Cristiana, 2008, Practices of Translation and the Making of Migrant Subjectivities in Contemporary Italy, *American Ethnologist*, 35, 4: 588-606.
- Gore, Charles, 1998, Ritual, performance and media in urban contemporary shrine configuration in Benin city, Nigeria, in *Ritual, performance, media*, Felicia Hughes-Freeland, ed, London, Routledge: 66-84.
- Gore, Charles, David Pratten, 2003, The politics of plunder: The rhetorics of order and disorder in southern Nigeria, *African Affairs*, 102, 407: 211-240.
- Graeber, David, 2011, *Debt: The First 5000 Years*, New York, Melville House.
- Gribaldo Alessandra, 2014, The paradoxical victim: Intimate violence narratives on trial in Italy, *American Ethnologist*, 41, 4: 743-756.
- Guillemaut, Françoise, 2008, Sexe, juju e migration. Regard anthropologique sur les processus migratoires de femmes africaines en France, *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 39, 1:11-26.
- Harnischfeger, Johannes, 2006, State Decline and the Return of Occult Powers: The Case of Prophet Eddy in Nigeria, *Magic, Ritual, and Witchcraft*, 1, 1: 56-78
- Ikeora, May, 2016, The Role of African Traditional Religion and “Juju” in Human Trafficking: Implications for Antitrafficking, *Journal of International Women’s studies*, 17, 1: 1-18.
- Idunwonyi, Itohan Mercy, Solomon Ikhidero Ijeweimen, 2013, Resurgence of the Traditional Justice System in Postcolonial Benin (Nigeria) Society, *African Journal of Legal studies*, 6: 123-135.
- Jedlowski, Alessandro, 2018, Moral Publics: Human Trafficking, Video Films and the Responsibility of the Postcolonial Subject, *Visual Anthropology*, 31, 3: 236-252.
- Klein, Martin, Claire C. Robertson, eds, 1983, *Women and Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin pPress.
- Kopytoff, Igor, 1982, Slavery, *Annual Review of Anthropology*, 11: 207-230.
- Losurdo, Domenico, 2005, *Controstoria del liberalismo*, Bari, Laterza.
- Lovejoy, Paul, David Richardson, 1999, Trust, Pawnship and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade, *American Historical Review*, 104, 2: 347-352.
- Lovejoy, Paul, Toyin Falola, eds, 2003, *Pawnship, Slavery and Colonialism in Africa*, Trenton, NJ, African World Press.
- Lovejoy, Paul, Toyin Falola, eds, 1994, *Pawnship in Africa. Debt bondage in historical perspective*, Boulder, Westview Press.

- Mai, Nicola, 2013, Embodied cosmopolitanisms: The subjective mobility of migrants working in the global sex industry, *Gender, Place and Culture*, 20, 1: 107-124.
- Mai, Nicola, 2016, "Too Much Suffering": Understanding the interplay between migration, bounded exploitation and trafficking through Nigerian sex workers' experiences, *Sociological Research Online*, 21, 4.
- Malkki, Liisa, 1996, Speechless emissaries: refugees, humanitarianism and dehistoricization, *Cultural Anthropology*, 11, 3: 377-404.
- Marshall, Ruth, 2009, *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*, Chicago, University of Chicago Press.
- Maupoil, Bernard, 1943, *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, 42, Paris, Instiute d'Ethnologie, Université de Paris.
- Mbembe, Achille, 2001, *On the Postcolony*, Berkeley, University of California Press.
- Mbembe, Achille, 2002, African modes of self-writing, *Public Culture*, 14, 1: 239-273.
- McCall, John, 2002, Madness, money, and movies: Watching a Nigerian popular video with the guidance of a native doctor, *Africa Today*, 49, 3: 79-94.
- Meyer, Birgit, 1999, *Translating the Devil : religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press
- Meyer, Brigit, Annalies Moors, 2006, *Religion, Media, and the Public Sphere*, Bloomington, Indiana University Press,
- Mohanthy, Chandra, 1984, Under western eyes. Feminism scholarship and colonial discourse, *Boundary 2*, 12, 3: 333-358.
- Obadare, Ebenezel, 2018, *Pentecostal Republic: Religion and the Struggle for State Power in Nigeria*, London, Zed Book.
- Obadare, Ebenezel, 2007, White-Collar Fundamentalism: Interrogating Youth Religiosity on Nigerian University Campuses, *The Journal of Modern African Studies*, 45, 4: 517-537.
- O'Connell Davidson, Julia, 2013, Troubling Freedom: Migration, debt, and modern slavery, *Migration Studies*, 1, 2: 176-195
- Ojo, Olatunji, 2007, Èmú (àmúyá): The Yoruba institution of panyarring or seizure for debt, *African Economic History*, 35: 31-58.
- Olufade, Cinthia, 2020, *Oath taking and the transnationalism of silence among Edo female sex workers in Italy*, Master Thesis, University of Ibadan.
- Opara, Victor Nnamdi, 2007, Emerging issues in the trafficking of African women for prostitution, in *The Human Cost of African Migrations*, Toyin Falola, Niyi Afolabi, eds, London, Routledge: 165-220.
- Osei Bonsu, Nana, 2016, African Traditional Religion: An Examination of Terminologies Used for Describing the Indigenous Faith of African People, Using an Afrocentric Paradigm, *Africology, The Journal of Pan African Studies*, 9, 9, 108-121.

- Peano, Irene, 2013, Bondage and Help: Genealogies and hopes in trafficking from Nigeria to Italy, in *Slavery, Migration and Contemporary Bondage in Africa*, Joel Quirk, Darshan Wigneswaran, eds, Trenton, NJ, Africa World Press: 225-249.
- Pietz, William, 1985, The problem of the Fetish I, *RES: Anthropology and Aesthetics*, 9: 5-17.
- Pinelli, Barbara, 2013, Silenzio dello stato, voce delle donne. Abbandono e sofferenza nell'asilo politico e nella sua assenza, *Antropologia*, 11: 85-108.
- Pinelli, Barbara, 2017, Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario della sfera intima, in *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Claudia Mattalucci, ed, Milano, Edizioni Librerie Cortina: 155-186.
- Pinelli, Barbara, 2019, *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Milano, Edizioni Librerie Cortina.
- Pinelli, Barbara, Marchetti Chiara, eds, 2017, *Confini d'Europa. Modelli di controllo e inclusioni informali*, Milano, Edizioni Librerie Cortina.
- Plambech, Sine, 2014, Between "victims" and "criminals": Rescue, deportation, and everyday violence among Nigerian migrants, *Social Politics*, 21, 3: 328-402.
- Pratten, David, 2008, "The Thief Eats His Shame": Practice and Power in Nigerian Vigilantism, *Africa*, 78, 1: 64-83.
- Serughetti, Giorgia, 2018, Smuggled or Trafficked? Refugee or job seeker? Deconstructing rigid classifications by rethinking women's vulnerability, *Anti-trafficking review*, 11: 16-35.
- Stefani, Giulietta, 2007, *Colonia per maschi. Italiani in Africa Orientale: una storia di genere*, Verona, Ombre Corte.
- Rigo, Enrica, 2016, Donne attraverso il Mediterraneo. Una prospettiva di genere sulla protezione internazionale, *Politeia*, 32, 124: 82-94.
- Rigo, Enrica, 2017, Re-gendering the border: Chronicles of women's resistance and unexpected alliances from the Mediterranean border, *An International Journal for Critical Geographies*, 18, 1: 173-186.
- Talbot, Percy Amaury, 1926, *The peoples of southern Nigeria*, Enugu, OUP.
- Taliani, Simona, 2012, Coercion, fetishes and suffering in the daily lives of young nigerian women in Italy, *Africa*, 82, 4: 578-608.
- Taliani, Simona, 2016, Calembour de choses dans le vaudou italien: Corps-fétiche et principes d'inégalité devant les dieux, *Social Compass*, 63, 2: 163-180.
- Taliani, Simona, 2018, Du dilemme des filles et de leurs réserves de vie, *Cahiers d'études africaines*, 58, 231-232: 737-761.
- Taliani, Simona, 2019, *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre Corte.
- Testai, Patrizia, 2008, *From metaphor of slavery to metaphor of freedom: article 18 and the incorporation of migrant prostitutes into Italian society*, Thesis submitted to the University of Nottingham for the degree of Doctor of Philosophy.
- Vanderhurst, Stacey, 2017, Governing with God: Religion, Resistance, and the State in Nigeria's Counter-Trafficking Programs, *Polar*, 40, 2: 194-209.

- Van Dijk, Rijk, 2001, "Voodoo" on the Doorstep: Young Nigerian Prostitutes and Magic Policing in the Netherlands, *Africa*, 71, 4: 558-586.
- Viti, Fabio, 2007, *Schiavi, servi e dipendenti. Antropologia delle forme di dipendenza personale in Africa*, Milano, Cortina.

Alessandra Brivio is Associate Professor of Cultural Anthropology and Anthropology of Religion at the University of Milano Bicocca. Her research topics are African religions, slavery and dependence in West Africa. She is author of *Il vodu in Africa. Metamorfosi di un culto* (Viella, 2012) and *Donne, emancipazione e marginalità. Antropologia della schiavitù e della dipendenza in Ghana* (Meltemi, 2019).

alessandra.brivio1@unimib.it

This work is licensed under the Creative Commons © Alessandra Brivio

Assoggettamento da juju? Decostruire le categorie della dipendenza tra le giovani migranti dalla Nigeria

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 161-185.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4893



Posthumanist perspectives on transhumanist marketing

More than human genes, more than market promotion

Alan SMART

University of Calgary

Josephine SMART

University of Calgary

ABSTRACT: Transhumanism advocates enhancement of current human capacities with new technologies, in pursuit of human improvement and perfection, and thereby creates lucrative marketing opportunities. We use the broader concept of posthumanism, which includes this, but also all the other ways in which humans are enhanced by non-humans. However, our study is not about posthumanism, but about how a posthumanist critique can enhance our analyses and diagnoses. We consider not just technology, but also other species such as our microbiome, in an effort to critically examine transhumanist marketing, and develop analytic tools to better understand it. The limitations are highlighted with an extended example of the marketing of health information in response to the Covid-19 pandemic. Transhumanist marketing is distinguished between “ends”, promoting products, and “means”, as ways to facilitate marketing. We offer a typology of motivations for consumption of transhumanist goods and services.

KEYWORDS: TRANSHUMANISM; POSTHUMANISM; SOCIAL MEDIA; PUBLIC HEALTH PROMOTION; COVID-19.

This work is licensed under the Creative Commons © Alan Smart, Josephine Smart

Posthumanist perspectives on transhumanist marketing: More than human genes, more than market promotion

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 187-209.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4891



Introduction

In concrete terms, transhumanism is usually seen as the enhancement of current human capacities with new technologies, including genetic technologies such as gene editing, in the pursuit of human improvement, perhaps perfection. This is part of posthumanism, but only the anthropocentric side of it. More than 90% of the self-replicating nucleic acids in the human body are not human, including not only various kinds of DNA, but also the RNA of viruses. While transhumanists adopt and hope for technology to help perfect the consumer, posthumanists emphasize all the ways in which humans are enhanced, or more generally affected, by non-humans, not just machinery and other things, but also other species. The porous container of our human body is home to many commensal (eating together) microbes; “messmates”, as Donna Haraway (2008) refers to them. Some of these are parasitic, some potentially deadly, while others contribute to our bodily functions, such as efficient digestion of essential minerals and vitamins. Bacteria in our microbiome “provided vitamin K where it was once scarce, but just as importantly, they allowed us to extract extra calories from our food, up to 30% extra” (Dunn 2011: 81). Microbial companions co-evolve with our immune systems. Manipulation of our microbiome is emerging as a very large sector of research, investment, and treatments.

Transhumanist marketing goes beyond the private sector. The importance of government and other non-profits becomes clear when we use a posthumanist lens to include a wider range of the ways in which we may benefit or experience risk from our entanglement with non-humans. The mechanical technology bias of transhumanism obscures other important areas of enhanced capacities, such as use of sniffer dogs to identify cancer and Covid-19, growing transplant organs in pigs, or fecal transplants to help our microbiome solve serious health problems. One of the fastest growing sectors of the economy is the vaccine market which grew six-fold over the two decades to 2019, worth over \$35bn then, but clearly accelerating further in 2020. When we analyze the pandemic in posthuman terms, to follow non-humans through their influence, the flood of public health marketing around Covid-19 becomes apparent. The Covid-19 pandemic provides an extended example for this article.

The term “transhumanist marketing” is ambiguous. The first meaning is marketing of transhumanist technologies, products, and services: “transhumanism as ends”, our main focus. Equally important is the use of

transhumanist technologies to enhance marketing capacities, such as gamification (Leclercq *et al.* 2020) and the use of social media to promote peer influences among consumers: “transhumanism as means”. The two meanings distinguish between what is marketed, and how marketing is undertaken. The latter, as means, has even wider significance for marketing management than the former.

The next section clarifies these issues. The third section narrows to only one scale, the microbial and viral realm of nanometres. We considered using an organizing framework that reveals the relevance of transhumanism/posthumanism at all scales, from nano/micro through the body to locality, nation and globe, but that was clearly too ambitious for a single paper. Our procedure herein was to scan the relevant literatures within and beyond marketing research. The fourth section constructs a typology for conceptualizing the diversity of motivations for adoption of transhumanist products and services. Finally, we offer brief concluding comments.

Transhumanism, posthumanism and marketing

Transhumanism and posthumanism are both concerned with enhancement of current human capacities through new technologies. Posthumanism, though, is a broader concept that includes transhumanism as simply one, future-oriented, facet of the total phenomenon of human capabilities being enhanced by material and living non-humans throughout our history and prehistory. Usage of these terms varies. Katharine Hayles (1999) refers to posthumanism in ways more usefully described as transhumanist. We distinguish the two terms, with posthumanism concerned with all the ways in which we are entangled with non-humans, including but not restricted to those which expand our contemporary capacities (transhumanism). Rather than a feature of a future only now emerging, we have always been posthuman; the mastery of fire, cooking, language and other technologies made us humans in the first place (Wrangham 2009; Smart, Smart 2017). Posthumanism rejects and transcends the inadequacies of humanism, transhumanism and anthropocentrism. Our conceptualization of posthumanism is less about “posthuman-ism”, the study of people who use new technology to go beyond species typical human lifeways (although this is included), and more about “post-humanism”, a rejection of anthropocentrism and the development of a worldview and methodology that acknowledge our reliance on and co-evolution with a diversity of non-human agencies that enable and constrain our actions.

Posthumanism explores the long history of reliance on non-human forms of aid, within and beyond our body. These have come to be known as prostheses, extending the usual meaning of a device to replace or augment an impaired part of the body to include all devices that extend our human capabilities. A hammer is a prosthetic extension of our force, a megaphone an extension of the volume of our voice. For Cary Wolfe (2010: xxv), a human is a “prosthetic creature that has coevolved with various forms of technicity and materiality, forms that are radically ‘not-human’ and yet have nevertheless made the human what it is”. In addition, posthumanism recognizes our fundamental reliance on our microbiome and other species (Smart, Smart 2017).

Transhumanism, by contrast, is future-oriented and particularly relevant for marketers concerned with encouraging consumption of new products and services. It concerns things becoming possible, that excite the imagination or stir deep fears about the consequences for ourselves, cultures and societies, and thereby help to open pocketbooks. Enlightenment ideas of progress asserted the perfectibility of individuals and society. Transhumanism is humanist, rather than posthumanist, in this sense (Bostrom 2005; Wolfe 2010). Those who identify as transhumanist are among those most confident in, and desirous of, individual improvability. In high tech marketing, these features are clear:

Whether the buzz is around IoT and big data or deep learning and AI, part of the marketing model for information technology and consumer technology has always been to spread the belief that the next big advancement is just around the corner – and that whatever it is, we humans will be supercharged by it, becoming vastly more productive as a result. Aside from the objections of Luddites and conspiracy theorists, we seem to have an unwavering faith in relentless technological advancement. If we want to make our businesses better, our economies stronger, and our youth more competitive, we need sleeker, smarter tech – and more of it (Madsbjerg 2019).

Even failures of technological advancement spur the faith that the next generation of educational software, for example, will overcome current failures, as Edward Tenner (2018) argues. Digital innovation is often ineffective without blending it with analog intuition, skill, and experience, but in practice these are often displaced.

The transhumanist movement has utopian goals, including immortality either through body repairing nanotechnology, or through uploading consciousness to computers. For Ray Kurzweil (2005: 9), a pioneer of the movement, within a few decades a Singularity will be produced by exponential speeding up of technological change, resulting in “the merger of

our biological thinking and existence with our technology, resulting in a world that is still human but that transcends our biological roots. There will be no distinction, post-Singularity, between humans and machine or between physical and virtual reality". Robert Frodeman (2019: ix) says dominant social and economic policy is itself implicitly transhumanist, assuming "not only that technological development must continue, but that it must continually speed up"; the "architecture of modern culture is implicitly transhumanist in orientation" (*ibidem*: 1).

Posthumanists are more likely to recognize the dangers of faith in technological progress in an Anthropocene era widely thought to be undergoing substantial destabilization through continued economic growth (Collins 2018). Transhumanists trust technology's abilities to solve problems that humans cause, perhaps through nanotechnology for pollution control, or geoengineering our way out of climate change. The other main difference is that transhumanism tends to be Western or Eurocentric in emphasis, with those involved with the movement from non-Western countries adopting similar discourses of faith in technology (Smart, Smart 2017). Posthumanist perspectives vary much more significantly from one culture to another, with many being traditionally much less anthropocentric (Ingold 2000; Descola 2013; Kohn 2013). Posthumanism offers a powerful lens for studying transhumanism and uncovering a wider variety of more than human influences on the changing human condition. What is most interesting to marketers is the present and emerging future. So, in this article we follow transhumanism's future orientation, concentrating on what is new, emerging and presented as possible in the near to medium terms, while using posthumanism to critique the approach and expand the scope of innovations that are considered beyond the mechanical.

There are two forms of transhumanist marketing: including explicit reference to transhuman, transhumanist or more than human, or marketing that implicitly signals transhumanist products and concerns without using the term itself. There is relatively little explicit transhumanist marketing as yet, but implicit examples are proliferating. In this article, we define marketing as the "activity, set of institutions, and processes for creating, communicating, delivering, and exchanging offerings that have value for customers, clients, partners, and society at large"¹. This broad definition includes selling products and services, but also governmental and NGO promotion of policies and desired behaviors such as energy conservation or handwashing.

1. Cfr. Definitions of marketing, *American Marketing Association*, <https://www.ama.org/the-definition-of-marketing-what-is-marketing/>, accessed on 21/06/2020.

While the algorithms at the heart of technology giants like Google, Amazon and Facebook are deploying AI in ways that raise intense concerns about discrimination, data privacy and the autonomy of the consumer (Noble 2018), some algorithms have managed to convince consumers to entrust companies with some surprising practices, such as renting out their homes to strangers through AirBnB. Rachel Botsman (2017: 4) says

We are already putting our faith in algorithms over humans in our daily lives, whether it's trusting Amazon's recommendations on what to read or Netflix's suggestions on what to watch.

The “real disruption happening is not technology itself, but the massive trust shift it creates”. Distributed trust “can widen the circle of trust, unlocking the potential to collaborate and connect with unfamiliar strangers, but it can also erect and harden boundaries between us” (*ibidem*: 8). Trust in fake news has become rampant on social media. Covid-19 has fueled a “surge of numerous rumors, hoaxes, and misinformation, regarding the etiology, outcomes, prevention, and cure of the disease [...] promoting erroneous practices that increase the spread of the virus”, hindering the adoption of healthy practices (Tasnim *et al.* 2020: 171).

Consumers are being changed through contemporary technological developments. First, through social media data mining and analysis, data is increasingly the raw material for innovations which can be more widely marketed. Second, intense connectivity means that adopted technologies are subtly changing what it means to be human: for example, reliance on GPS navigation has been shown to alter the brain. In a whole range of fields, gamification is being used not only to hook customers on online games, but also to improve educational and managerial outcomes (Leclercq *et al.* 2020). Institutions are now widely exploring nudging technologies to promote, for example, more environmentally sustainable behaviour. In China, initiatives such as the Social Credit System are drawing on cultural emphases on shame and reciprocity to influence behavior (Curran, Smart 2020).

In the next section, we explore the physically small pole of the scalar spectrum of transhumanist marketing. But the implications of projects at this scale go far beyond the nano, affecting global political economies. The section illustrates just some of the stakes involved in the decisions we make on transhumanism, but similar questions arise in relation to macroscale issues like self-driving vehicles (Pink *et al.* 2020) and drone deliveries.

Marketing transhumanism at microbial and viral scales

This section considers the nanoscale. It describes the importance and characteristics of the field, and serves to set the stage for the typology introduced in the next section. We were tempted to do a thinner scan of the whole scalar spectrum, from nano to globe, but it seemed more useful to examine one portion of the spectrum of transhumanism more deeply.

Rather than stretching our view, we narrow it to the scale below one micrometer (1000 nanometres), focusing on issues and entities most relevant to transhumanist aspirations. Nanotechnology normally refers to objects 1 to 100 nanometers (one billionth of a meter). The nanotechnology market was first quantified by the National Science Foundation in a 2001 report, which estimated a 1.5 trillion dollar market by 2015. The problem with these forecasts is that they are based on a highly inflationary data collection and compilation methodology, such as including the price tag of \$100 for an entire drug dose, rather than its actual 10 cents worth of nanomaterial ingredient. Such estimates are better considered as the nanotechnology-enabled market rather than the market itself². Despite the hype, scientists are excited by the unusual properties of materials that emerge at very small scale³. Nanotechnology is of particular interest to transhumanists because it promises the potential of radically extending human life without having to upload our consciousness, by having nanomachines injected into our body to continually provide maintenance, destroy cancerous cells, and undertake repairs. It could also contribute to the enhancement of abilities in a wide variety of ways. The fears related to the technology can also be intense, particularly around the prospect of self-replicating nanobots that could eventually turn the biosphere into nothing but “grey goo” (Giles 2004).

Most commercial attention in the nanoscale so far has been paid to DNA and biotechnology based upon its manipulation. The size of DNA is somewhat complex, with each diploid cell containing about two metres of DNA when unfolded, but which is normally folded into about 30 nanometres. Biotechnology has also had its periods of hype, particularly after the launch of the Human Genome Project without much in the way of commercial products. The political struggles over genetically modified organisms in agriculture are well known. Genetic therapy is even more contentious but is

2. Cfr. Debunking the trillion dollar nanotechnology market size hype, *Nanowerk*, Apr 19, 2007, <https://www.nanowerk.com/spotlight/spotid=1792.php>, accessed on 27/06/2020.

3. Cfr. The BS and the science of nanotechnology, *The Conversation*, May 29, 2018, <https://theconversation.com/the-bs-and-the-science-of-nanotechnology-97317>, accessed on 27/06/2020.

now moving forward rapidly. In 2017, the U.S. Food and Drug Administration approved three gene therapy products, two for cancer and another for an inherited disease. The Transhumanist FAQ at Humanity Plus suggests that “The potential scope of genetic medicine is vast: virtually all disease and all human traits – intelligence, extroversion, conscientiousness, physical appearance, etc. – involve genetic predispositions”⁴.

The ability to manipulate genes took a large step forward with the development of a generalized tool for gene editing, CRISPR, for which a 2020 Nobel Prize was awarded. Genes have been edited for decades, but techniques were specific to a particular species or gene, while CRISPR, derived from a bacterium, is a generic tool. One major risk is the ability to create organisms that incorporate CRISPR into their own genome so that they can edit their own genes and spread through a population. Such modifications could have benefits, such as making mosquito vectors of malaria unable to carry the disease, but the dangers are also ominous.

The editing of human germline (sperm and egg cells) genomes which could be passed to the next generation, necessary for transmissible transhumanist improvements, is particularly controversial but has potential to end genetically inherited diseases such as Huntington’s. Genetic modification for enhancement rather than preventing genetic flaws is even more contentious. Many scientists are calling for a moratorium on all germline modification experimentation: research on human germ lines is currently banned in 40 countries. An international summit in Washington organized in December 2015 by the national academies of the US, UK and China failed to agree on a ban on gene-editing. While about 30 nations have passed rules to prevent germline editing, there is as yet no wider moratorium.

Genetic engineering, along with many other cutting-edge medical technologies, is based on a “political economy of hope” that leads sufferers “to pursue experimental therapies” and encourages “nations to invest billions” (Song 2017: 5). It represents a promissory horizon for patients as well as a commercial one for corporations. Priscilla Song’s (2017) work on experimental stem and fetal stem cell therapies in China is relevant here. Hopes for a cure, and restrictions on the therapies in the West, enabled Chinese clinics to attract patients, unwilling or unable to wait, from around the world, due to transnational regulatory variations. Critics have attacked “stem cell tourism” as an “off-shore hazard” to good science “marketed by ‘rogue’ clinicians” who exploit desperate patients (*ibidem*: 7-8).

4. Cfr. The Transhumanist FAQ, *Humanity+*, <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>, accessed on 28/06/2020.

As well as hope, there are challenges and fears. New “technosocial practices have troubled boundaries between nature and culture, matter and spirit, love and money, life and death, and individual and collective” (Roberts 2012: xxii). Gene editing will extend these boundary disputes, threatening a future of competition, among individuals and between nations, through designed babies.

So far, our discussion has focused on human efforts at scientific progress, but posthumanism also points us towards non-humans with their own “agendas”, often damaging to us, and posing immense risks. Viruses fit within the nano scale, varying from 20 to 400 nanometres, while the smallest bacteria are about 400 nanometres. Both have had massive consequences throughout history, including the Columbian exchange of diseases between New and Old Worlds which brought devastation to populations without immunities. It has been estimated that upwards of 80–95% of the Native American population was decimated as a result of introduced diseases, exacerbated by other mistreatments that heightened their vulnerability, within the first 150 years after 1492 (Nunn, Qian 2010).

Viruses, bacteria and other microscopic organisms also take us beyond the realm of science and private marketing. In the 19th century, their material nature was unknown, as were antibiotics, so that most interventions were in the realm of public health initiatives, such as quarantine and sanitary infrastructure. In addition, affective public health promotion has long been crucial for the success of struggles against the less desirable varieties of our tiny companions. Durbach’s (2004) history of the anti-vaccination movement in England from 1853 to 1907 demonstrates the crucial importance of the use of media in public health promotions, and as with Covid-19 now, they were deployed on both sides, with mutual accusations of falsities. As digital technology allows for the “inexpensive dissemination of true information, it also does the same for lies, misrepresentations, propaganda, fake news and sheer nonsense” (Hofacker, Corsaro, 2020: 412-13). There is growing evidence that on public health issues, “the fabulists seem to be winning”⁵. A study of clusters on Facebook found that anti-vaccination clusters are “highly entangled with undecided clusters in the main online network, whereas pro-vaccination clusters are more peripheral”. On current trends they predict anti-vaccination views will “dominate in a decade” (Johnson *et al.* 2020: 230). Anti-vaccination clusters showed the highest growth during the measles outbreak of 2019, whereas pro-vaccination clusters showed the lowest growth. Part of the explanation given

5. Return of the paranoid style, *The Economist*, June 2020, 6: 49-50.

was that “anti-vaccination clusters offer a wide range of potentially attractive narratives that blend topics such as safety concerns, conspiracy theories and alternative health and medicine, and also now the cause and cure of the Covid-19 virus” (*ibidem*: 431).

A growing number of studies suggest that on social media fake news propagators on contentious and emotional issues are more successful than proponents of scientific rigor. In the USA, exposure to social media is associated with higher probability of “believing that the government created the virus or that officials exaggerate its seriousness”⁶. We encountered similar scepticism in our BSE research in Alberta (2006-2010). There was scepticism about the prion as cause of BSE among a number of farmers that we talked to. One prefaced his agreement to be interviewed about the impact of BSE by warning us that he and his wife don’t believe in BSE. Instead, they were proponents of the alternative theory popularized by Mark Purdey, a British farmer, who argued that the cause was the use of the chemical phosmet to treat warbler fly infection. Alternative hypotheses about BSE “reflect anxieties about the environment, industry, the government, and the intrusion of outsiders” (Lindenbaum 2001: 379).

One problem is that health promotion efforts at behavior change have traditionally focused on non-communicable diseases, with major contributions in areas like tobacco and obesity prevention. Yet, with the exceptions of HIV/AIDS and sexually transmitted diseases, “application of health promotion principles and methods to tackle infectious diseases has been largely neglected. As a result, public health professionals who deal with communicable diseases are often unaware of the approaches used by health promoters ... although there is a good reason to assume that these can be usefully adapted and applied to preventing infectious diseases as well” (Van den Broucke 2020: 4). Health promotion should contribute to addressing Covid-19 “at the downstream level focusing on individual behaviour change and disease management, at the midstream level through interventions affecting organizations and communities and at the upstream level through informing policies affecting the population” (*ibidem*: 1).

One important shift in promoting vaccination, responding to the resurgence of an anti-vaccination movement after a discredited 1998 study attributing autism to the shot for mumps, measles, and rubella, was to emphasize vaccination as protecting others, not just yourself or your children (Nicholson, Leask, 2012). When a Covid-19 vaccine becomes available, emphasizing vaccination as a duty or a civic contribution will

6. Return of the paranoid style, *The Economist*, June 2020, 6: 49-50.

likely be crucial in encouraging rapid uptake in countries where levels of distrust of government is high; already polls are suggesting as many as 40% of Americans will refuse being vaccinated.

Digital connections have become ever more central during the lockdowns and physical distancing of the pandemic (Low, Smart 2020), and this applies to dissemination of health (dis)information as well. Public health has been particularly crucial because of the distinctive nature of this virus: its propensity to be transmitted by non-symptomatic individuals, making traditional forms of quarantine ineffective, and intensifying the contagion effect of global connections. This shows that the influence of a disease is mediated by its material qualities, or rather of the material outcomes of its entanglement with its host.

Some less traditional forms of health promotion have emerged out of the Covid-19 pandemic, most notable perhaps being the handwashing video. Dettol, for example, launched a TikTok challenge aimed at getting more people in India to wash their hands, getting 8.7bn views in four days. Dettol launched the campaign with several India-based TikTok influencers who have millions of followers on the platform (Liffreing 2020). Other handwashing videos from Vietnam, Thailand, UNICEF and elsewhere also went viral, resulting in millions of views, and hopefully more handwashing as well.

The most effective Covid-19 campaigns have gone beyond simply good advertising. Instead, they have often relied on long-established public health systems rooted in neighborhoods and villages, as in Kerala state in India and Vietnam. Unfortunately, in many other places, neoliberal reforms have undermined grassroots public health systems. India's Prime Minister Modi highlighted the Gujarat model of economic growth in his electoral success. But Gujarat state under Modi cut its health spending sharply, to less than 1% of state GDP from 4.4% in 1999, and has just 0.33 hospital beds for 1,000 people, compared to the national average of 0.55, the second highest rate of Covid-19 in India, and a case-mortality ratio more than double the nationwide figure (Sridharan 2020). In Chinese cities, lockdowns were more than just telling people to stay at home, backed up by fines. Rather they "involved deploying armies of people to act as guards, health monitors, helpers for the infirm and procurers of supplies. Central to these efforts were [...] residents' committees and neighbourhood party committees" established in the Mao era⁷.

7. On every street, *The Economist*, June 2020, 13: 31-32.

Many issues raised by Covid-19 for transhumanist marketing remain undecided. Which public health strategies are best? Does authoritarian overriding of personal privacy have sufficiently better outcomes to justify the costs to civil liberties? How much effect does pre-existing trust in states and institutions, as in Sweden, have in managing the pandemic without mandatory lockdowns? How can public health institutions overcome the suspicion about contact tracing apps, even in Singapore? How permanent will the new controls and surveillance systems be after the pandemic has (presumably) receded after the most rapid development of a vaccine in history? Since Covid-19 is not yet the “Big One”, a new strain of influenza with high mortality rates, predicted by epidemiologists, will we be better prepared to respond and to manage public health information the next time? How well do governments and their institutions learn from crisis, and how long does the learning last (Smart, Smart 2009)?

Public health has not easily adopted posthumanist ideas, because the field’s intellectual and moral commitments “are driven by the fundamental aim of studying and improving human health” (Cohn, Lynch 2018: 3). By contrast, posthumanism attempts to demote human centrality by recognizing that relationships are dispersed and distributed, leading to a conceptualization of health as a diffuse quality across diverse entities (*ivi*). Bibliometric analysis demonstrated almost no reference to posthumanism within public health despite rapidly growing attention to interspecies interactions and zoonoses. One reason is that the One Health paradigm, which stresses the relationships between human and veterinary medicine and the risks to human health caused by neglect of these entanglements, has occupied this central ground (Friese, Nuyts 2018). Health promotion has “never paid much attention to zoonotic causes of human health, but the current crisis suggests that maybe it should. A good starting point would be to embrace the concept of ‘One Health’, which recognizes the interconnection between people, animals, plants and their shared environment, with the goal to achieve optimal health outcomes” (Van den Broucke 2020: 4). The vast majority of infectious diseases are derived originally from non-human species, including SARS and Covid-19 (Rock 2018).

A typology of transhumanist motivations

The previous sections worked through some of the characteristics of transhumanist goods and services. We will be concerned in this section with transhumanist marketing in terms of “ends”, not “means”. While we draw

upon our scan of transhumanism at the nanoscale, this typology is broader, including things and processes at larger scales that explain our points more effectively. Thus, it is intended to be a typology with broader applicability. Clearly, motivations are immensely diverse, and often specific to particular goods or services. However, our intention is to generate a list as short as possible of very basic kinds of motivations relevant to transhumanist consumption motives.

Ideology

The first type concerns those who explicitly adopt products due to an affiliation with transhumanism as an “ideology” or identity, wanting to become transhumanist or join with others in the project. Affiliation to the extent of joining one of the transhumanist associations is still very uncommon, with the largest group, Humanity+, formerly the World Transhumanist Association, having over 6000 members⁸. It “advocates the ethical use of technology, such as artificial intelligence, to expand human capacities. In other words, we want people to be better than well”⁹. Clearly the number of people who would be attracted to such an identity or ideology is greater than those who join transhumanist associations, but we have been unable to find any surveys that could give us better numbers. Numbers aside, the motivations for aspiring transhumans are well articulated in work by Ray Kurzweil (2005) and other proponents.

If the transhumanist market were restricted only to those who self-identify as transhumanists, it would be a small niche, although perhaps lucrative given the attractions of life extension for those with large amounts of money. However, the implicit transhumanist market is much larger than the explicit one for those who are self-identifying. If we accept the claim by Robert Frodeman (2019) that neoliberal cultures and institutions are essentially transhumanist, the transhumanist market is the totality of goods and services that expand human capabilities beyond current standards, and at a minimum encompasses all sufficiently innovative new technologies, or those that promise such innovations. Our remaining five types all concern implicit transhumanism through consuming products that fit the definition even if the term itself is absent from either the marketing or the consumers’ aspirations and decisions.

8. Cfr. <https://singularityhub.com/2011/05/09/humanity-uniting-transhumanists-worldwide/#:~:text=Humanity%2B%20is%20an%20%E2%80%9Cinternational%20nonprofit,a%20%E2%80%9Clegitimate%20subject%20of%20scientific>, accessed on 01/07/2020.

9. Cfr. Humanity+, <https://humanityplus.org/>, accessed on 01/07/2020.

Hope

Transhuman products offer hope, most of all for a cure. While hope is found in many types (e.g. hope to be rich or famous), we consider it to be most characteristic of situations where people are suffering from some ailment or other condition that reduces their abilities or prospects (e.g. for at least an average life expectancy) below the species typical state. This kind of hope for a cure is commonly discussed in the literature on medical tourism or in the desire to try unproven medical treatments when standard medicine has nothing left to offer but pain management or palliative care.

A community of diabetes hackers has emerged recently. They began from the medical devices that had helped to improve the daily lives of diabetes sufferers, the insulin pumps that deliver a programmable stream of medication and allow them to go without regular injections, and the continuous glucose monitors, under the skin sensors that send messages to the users' phone. The hackers realized that linking the two with a computer could produce the equivalent of an artificial pancreas, automating the process, but with individual user oversight. Medical device manufacturers have been very slow in filling this need, so the community produced an open source iPhone app called Loop that allows individuals to do it themselves, with support and instructions available in a Facebook group (with 15,000 members in 2020). Device manufacturers are now working to move this process beyond its current legal grey zone. Jonathan Garfinkel, a lifelong diabetic, finished his article on this (2020: 48) with the words "I've become a man verging on cyborg, made up of skin and muscle, tubes and gadgets, all held together by an incomprehensible language. "What is this body?" I ask myself now. "And what could it be?"

Desire

We desire more than we have, or can do, at present. After ideology/identity, this is probably the most characteristically transhumanist motivation, because it involves wanting to surpass human normality, to go beyond, to pursue personal improvement or perfection. While hope for a cure is a recovery, desire to be able to do more than was possible in the past is the expansion of human capacities. It is worth noting that cures, prosthetics or treatments can sometimes go beyond recovery to typical level and provide more than human capabilities. For example, Oscar Pistorius was initially ruled ineligible to compete in the 2008 Olympics. His blade-enhanced legs use 25% less energy than able-bodied athletes to run at the same speed. In 2008, *Time* magazine selected him as one of the 100 most influential people,

“on the cusp of a paradigm shift in which disability becomes ability, disadvantage becomes advantage” (quoted in Camporesi 2008: 639). Design rules have been put in place that attempt to prevent the possibility of runners using blades breaking world records. As the controversy over the banning of the entire Russian track and field team from the 2016 Olympics for chemical doping demonstrates, athletic performance is a realm in which the boundaries of nature are policed, even though in the pursuit of “almost” (but not quite) superhuman achievements.

Profit

Clearly most of the profit from transhumanist goods and services go to the producers, not the consumers. Four out of five of the richest Americans in June 2020 are in high tech, and are 26% richer than before Covid-19. Yet, some new consumer products, such as 3D printers, open source software and influencer as a career aspiration, are putting the means of production back into the hands of consumers with modest means. China’s vibrant makers movement, identified with do it yourself production, open source hardware, tinkering and repair, sees itself as a key center to democratize technology production. For those working in China’s first hackerspace, Xinchajian, founded in Shanghai in 2010, creativity requires openness, and openness meant to work outside rigid state institutions or large corporations. However, while globally hackerspaces and the makers movement tend to promote a do-it-yourself culture emphasizing peer production and commitment to open source principles, China’s version tends to be neither “countercultural nor pro-system” (Lindtner 2014: 149). Particularly in Shenzhen, makerspaces stress ways to mediate between the sophisticated manufacturing ecosystem and the need for makers with commercial intentions to scale up from tinkering and low volume 3D printing methods, and work with government sponsorship.

One contemporary use of transhuman products and services to generate monetary advantage for their consumers is enhancement of cognitive and other abilities in a competitive labour market and increasing competition for the elite educational training needed to compete in those labour markets. In his penetrating critique of the ideal of meritocracy, Daniel Markovits (2019) argues that hyper-competition now more nearly stifles than fosters social mobility. Elite schools, even at the kindergarten level, run admissions competitions that very few students from middle class backgrounds can win, while the labor market favors the super-educated graduates that elite universities produce. While meritocratic exclusion disadvantages the none-elite, the children of the elite are exposed to intense, competitive training,

leaving them tense and exhausted. An edge is worth accepting serious risks, such as the endemic cheating that online services facilitate, or the use of illicit cognitive enhancement products such as black market prescription drugs. The nonmedical use of substances such as Adderall and Ritalin to increase memory or concentration is known as pharmacological cognitive enhancement (PCE). It rose between 2015 and 2017 in all 15 nations included in a survey. In 2017, nearly 30% of US respondents said they had used drugs for PCE at least once in the preceding 12 months, up from 20% in 2015. The largest increases were in Europe: use in France rose from 3% in 2015 to 16% in 2017; and from 5% to 23% in the United Kingdom (Frood 2018).

Influence and reputation

One of the driving forces for social media is the desire to acquire likes, followers and a good reputation. The latter is significant enough to generate widespread discussion of the reputation economy, in which personal reputation “functions [...] as a new form of currency and, more generally, value” (Hearn 2010: 421). Online reputation has become significant enough in itself to create a new career option as an “influencer”, receiving payments for promoting commercial products (Martínez-López *et al.* 2020). The rapid dissemination of information about what is currently hot, such as touristic sites that need to be ticked off on one’s Instagram feed, has resulted in the acronym FOMO, a fear of missing out, a feeling of anxiety or insecurity over the possibility of missing out on something, a special event or opportunity.

A good example of a widespread formal system of reputation is China’s developing social credit system (Curran, Smart 2020). Its initial concern was primarily with companies, in response to major food safety scandals and debt defaults, and inadequate data for conventional credit scoring. When launched nationally in 2014 (with an announced, but not yet accomplished, 2020 completion date), its goals had expanded: to assess the trustworthiness of Chinese citizens and companies in complying with legal rules, moral norms, and professional and ethical standards. In some localities, people who haven’t complied with court orders have their ring tone replaced: callers receive a recorded message telling them the person is on a blacklist. Given the strength of shame as a social motivator in China, such shaming messages can be very effective. Even the government is suggesting that when people can access social credit scores, it will affect dating and marriage patterns. The Shanghai government suggested in 2016 that filial piety be entered into the scoring system (Chen, Cheung 2017).

Peers, networks and social capital

Many an older person resistant to using computers or the internet has been drawn in by the urge to be included in the information and photos shared by their children or other relatives on Facebook. If plans for Saturday night are being updated on the go by your friends in Facebook, not being connected means being left out. Peer pressure combined with network effects (the more users there are on a network the more useful it becomes and the more difficult it becomes for rivals to compete) make Facebook (or WeChat in China) almost unavoidable. The “strong network effects are a prime asset that Facebook has defended vigorously: it has spent vast sums on buying firms it considers likely future competitors, such as Instagram, acquired in 2012 for \$1bn, and WhatsApp, for which it paid \$19bn in 2014”¹⁰.

Ant Forest is the first “known attempt to gamify sustainability” (Wu 2018). Ant Financial is a financial tech spin-off from Chinese tech giant Alibaba which is expected to be the largest ever IPO within weeks of our writing this. Its product, Ant Forest, encourages users to “grow” virtual trees by activities such as buying transit tickets online with Alipay, its payment system, or walking to work (measurable by smartphone GPS). When the tree is fully grown, it is planted in the real world by enterprises who gain carbon credits. This application, which “taps into the addictive urge we feel when playing games on our digital devices, had attracted an astonishing 200 million users by January this year – in part because people invited their friends to compete with them to see who was greener”. Two hundred million people, three percent of the world’s population, “are greening their lives because they are getting immediate information about the environmental impact of their choices in a fun and competitive way”, according to the head of UN Environment (UN Environment Programme 2017). Ant Forest users can interact with their social networks through the ability to water their friends’ tree, where green energy points can be transferred to friends up to three times a day to cultivate their virtual tree, drawing on the prominence of gift giving and reciprocity within Chinese culture.

In a comparable way, academics have been drawn into making considerable efforts on academic social networking sites. Such sites are increasingly being used as an indicator of an academic’s reputation and are often considered during recruitment and promotion processes. Usage is self-reinforcing; those who are highly cited receive additional attention and interest, increasing their citations further. D’Alessandro *et al.* (2020: 410) conclude that self-promotion through academic networking sites “is not a substitute for quality research, nor being a competent teacher, but [...] do offer scholars a platform to market their research and themselves”.

10. A tale of two networks, *The Economist*, June 2020, 6: 54-55.

Concluding comments

Transhumanists are optimists, expecting improvement from emerging science and technology, and those who market products to them see their desire for enhancement as an opportunity. Posthumanists are more likely to see the risks involved in such anthropocentric wish fulfillment, risks to ourselves, but also to our co-inhabitants of the world. In the midst of the pandemic, it seems that it would have been desirable to pay more attention to the risks and not just the opportunities for new tools and new sources of profit. The Economist magazine devoted its June 27, 2020 cover to “The next catastrophe (and how to survive it)”. The lead article addresses the issue of existential risk: “one that threatens the premature extinction of Earth-originating intelligent life or the permanent and drastic destruction of its potential for desirable future development” (Bostrom 2013: 15). In the list of such threats, pandemics are one of the less threatening possibilities, because they can be prepared for with early warning systems and proactive efforts to avoid disrupting the habitats where future zoonoses may lurk. Some transhumanist projects such as AI, nanotechnology and synthetic biology present much less predictable existential risks.

In the pre-industrial past, catastrophic risks, such as being hit by an asteroid or a new ice age, were outside human control. Now, in the Anthropocene, when humans have developed the capabilities to become the dominant force reshaping the world itself, we need to become less anthropocentric, even if only for our own interests. If we do not become more aware of the non-humans with which we share the world both inside and outside our skins, saving the world, ours and theirs, will be much more difficult. But even with awareness and good intentions, change is difficult. Marketing will be of great importance in convincing people that change is needed, even desirable. The Covid-19 pandemic adds to worries that our abilities to accomplish this are very limited, and that some transhumanist innovations like social media may so far be more of a problem than a solution in facilitating cooperation when dealing with major crises.

The Covid-19 pandemic is not the “Big One” that epidemiologists have been warning is inevitable: that will likely be a new influenza of zoonotic origin with a much higher mortality rate. A UN Environment Programme (2020) report on preventing the next pandemic notes that 75% of all emerging infectious diseases are zoonotic, so that protection has to begin with an understanding of the conditions that lead to such risks. situation.

This

includes developing and maintaining a global mapping of encroachment, illegal trade, wet markets, etc. that are pathways for future pathogen transmission and thus potential future zoonoses identified. It will also mean supporting efforts to arrest ecosystem encroachments and harmful practices, restore degraded ecosystems, close down illegal trade and illegal wet markets, while protecting communities that depend on these for their food supply and livelihoods (UN Environment Programme 2020: 9).

This is an immense agenda, and every item on it requires convincing people to cooperate, often against their own interests, and marketing with a posthumanist agenda and sensibility will be crucial for this.

REFERENCES

- Bostrom, Nick, 2005, A history of transhumanist thought, *Journal of Evolution and Technology*, 14, 1: 1-25.
- Bostrom, Nick, 2013, Existential risk prevention as global priority, *Global Policy*, 4, 1: 15-31.
- Botsman, Rachel, 2017, *Who can you trust?: How technology brought us together—and why it could drive us apart*, London, Penguin.
- Camporesi, Silvia, 2008, Oscar Pistorius, enhancement and post-humans, *Journal of Medical Ethics*, 34, 9: 639.
- Chen, Yongxi, Anne Sy Cheung, 2017, The transparent self under big data profiling: Privacy and Chinese legislation on the Social Credit System, *Journal of Comparative Law*, 12: 356-378.
- Cohn, Simon, Rebecca Lynch, eds, 2018, *Posthumanism and Public Health*, London, Routledge.
- Collins, Samuel Gerald, 2018, Futures, intimacies, animisms: Unfinished anthropologies in the twenty-first century, *Reviews in Anthropology*, 47, 1-2: 39-56.
- Curran, Dean, Alan Smart, 2020, Data-driven governance, smart urbanism and risk-class inequalities: Security and social credit in China, *Urban Studies*, 58, 3: 487-506.
- D'Alessandro, Steven *et al.*, 2020, Promote or Perish? A brief note on academic social networking sites and academic reputation, *Journal of Marketing Management*, 36, 5-6: 405-411.
- Descola, Philippe, 2013, *Beyond Nature and Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- Dunn, Rob R., 2011, *The Wild Life Of Our Bodies: Predators, Parasites, And Partners That Shape Who We Are Today*, New York, Harper.
- Durbach, Nadja, 2004, *Bodily matters: The anti-vaccination movement in England, 1853–1907*, Durham, Duke University Press.
- Friese, Carrie, Nathalie Nuyts, 2018, Posthumanist critique and human health: how nonhumans (could) figure in public health research, in *Posthumanism and Public Health*, Simon Cohn, Rebecca Lynch, eds, New York, Routledge: 19-29.
- Frodeman, Robert, 2019, *Transhumanism, Nature, and the Ends of Science: A Critique of Technoscience*, New York, Routledge.
- Frood, Aarran, 2018, Use of “Smart Drugs” on the Rise, *Nature*, 6 July, <https://www.scientificamerican.com/article/use-of-ldquo-smart-drugs-rdquo-on-the-rise/>, accessed on 04/07/2020.
- Garfinkel, Jonathan, 2020, Hackng diabetes, *The Walrus* January, 42-48.
- Giles, Jim, 2004, Nanotech takes small step towards burying “grey goo”, *Nature*, 429: 591.
- Haraway, Donna, 2008, *When species meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

- Hayles, N. Katherine, 1999, *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*, Chicago, University of Chicago Press.
- Hearn, Alison, 2010, Structuring feeling: Web 2.0, online ranking and rating, and the digital “reputation” economy, *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, 10, 3/4: 421-438.
- Hofacker, Charles F., Daniela Corsaro, 2020, Dystopia and utopia in digital services, *Journal of Marketing Management*, 36, 5-6: 412-419.
- Ingold, Tim, 2000, *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge.
- Johnson, Neil F., Nicolas Velásquez, Nicholas J. Restrepo *et al.*, 2020, The online competition between pro- and anti-vaccination views, *Nature*, 582: 230–233.
- Kohn, Eduardo, 2013, *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley, University of California Press.
- Kurzweil, Ray, 2005, *The singularity is near: When humans transcend biology*, New York, Penguin.
- Leclercq, Thomas *et al.*, 2020, When gamification backfires: the impact of perceived justice on online community contributions, *Journal of Marketing Management*, 36, 5-6: 550-577.
- Liffreing, Ilyse, 2020, Dettol’s Tiktok hand-wash challenge gets nearly 9 billion views in four days, *Ad Age*, 18 March, <https://adage.com/article/digital/dettols-tiktok-hand-wash-challenge-gets-nearly-9-billion-views-four-days/2-245096>, accessed on 30/06/2020.
- Lindenbaum, Shirley, 2001, Kuru, prions, and human affairs: Thinking about epidemics, *Annual Review of Anthropology*, 30, 1: 363-385.
- Lindtner, Silvia, 2014, Hackerspaces and the Internet of Things in China: How makers are reinventing industrial production, innovation, and the self, *China Information*, 28, 2: 145-167.
- Low, Setha, Alan Smart, 2020, Thoughts about public pace during Covid-19 pandemic, *City & Society*, 32, 1.
- Madsbjerg, Christian, 2019, Toying With Tech: The Consequences of Playing Blindly, *MISC Magazine*, 4 February, <https://miscmagazine.com/toying-with-tech-the-consequences-of-playing-blindly/>, accessed on 19/06/2020.
- Markovits, Daniel, *The meritocracy trap: How America’s foundational myth feeds inequality, dismantles the middle class, and devours the elite*, New York, Penguin Press.
- Martínez-López, Francisco J. *et al.*, 2019, Behind influencer marketing: key marketing decisions and their effects on followers’ responses, *Journal of Marketing Management*, 36, 7-8: 579-607.
- Markovits, Daniel, 2019, *The meritocracy trap: How America’s foundational myth feeds inequality, dismantles the middle class, and devours the elite*, New York, Penguin Press.
- Nicholson, Michelle S., Julie Leask, 2012, Lessons from an online debate about measles–mumps–rubella (MMR) immunization, *Vaccine*, 30, 25: 3806-3812.

- Noble, Safiya Umoja, 2018, *Algorithms of oppression: How search engines reinforce racism*, New York, NYU Press.
- Nunn, Nathan, Nancy Qian, 2010, The Columbian exchange: A history of disease, food, and ideas, *The Journal of Economic Perspectives*, 24, 2: 163-188.
- Pink, Sarah *et al.*, 2020, Design anthropology for emerging technologies: Trust and sharing in autonomous driving futures, *Design Studies*, 69.
- Roberts, Elizabeth F. S., 2012, *God's laboratory: Assisted reproduction in the Andes*, Berkeley, University of California Press.
- Rock, Melanie J., 2018, Who or what is "the public" in critical public health? Reflections on posthumanism and anthropological engagements with One Health, in *Posthumanism and Public Health*, Simon Cohn, Rebecca Lynch, eds, New York, Routledge: 30-40.
- Smart, Alan, Josephine Smart, 2009, Learning from disaster? Mad cows, squatter fires, and temporality in repeated crises, in Eric C. Jones, Arthur D. Murphy, eds, *The Political Economy of Hazards and Disasters*, Lanham, M.D., Altamira Press: 267-293.
- Smart, Alan, Josephine Smart, 2017, *Posthumanism: Anthropological Insights*, Toronto, University of Toronto Press.
- Song, Priscilla, 2017, *Biomedical Odysseys: Fetal Cell Experiments from Cyberspace to China*, Princeton, Princeton University Press.
- Sridharan, Vasudevan, 2020, Could Narendra Modi's "Gujarat model" be to blame for the Indian state's high coronavirus toll? *South China Morning Post*, 9 June, www.scmp.com/week-asia/politics/article/3088256/could-narendra-modis-gujarat-model-be-blame-indian-states-high, accessed on 30/06/2020.
- Tasnim, Samia, Md Mahbub Hossain, Hoimonty Mazumder, 2020, Impact of Rumors and Misinformation on COVID-19 in Social Media, *Journal of Preventive Medicine and Public Health*, 53, 3: 171-174.
- Tenner, Edward, 2018, *The efficiency paradox: What big Data can't do*, New York, Vintage.
- UN Environment Programme, 2017, China's Ant Financial shows how digital clout can fight climate change, 3 November, <https://reliefweb.int/report/china/china-s-ant-financial-shows-how-digital-clout-can-fight-climate-change>, accessed on 30/06/2020.
- UN Environment Programme, 2020, *Preventing the next pandemic: Zoonotic diseases and how to break the chain of transmission*, Nairobi.
- Van den Broucke, Stephan, 2020, Why health promotion matters to the COVID-19 pandemic, and vice versa, *Health Promotion International*, 35, 1-6: 181-186.
- Wolfe, Carey, 2010, *What Is Posthumanism?* Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Wrangham, Richard, 2009, *Catching fire: How cooking made us human*. New York, Basic Books.
- Wu, Phylcia, 2018, Ant Financial and the Greening of Fintech, *The Diplomat*, 25 January, <https://thediplomat.com/2018/01/ant-financial-and-the-greening-of-fintech/>, accessed on 30/06/2020.

Alan SMART, Professor Emeritus, University of Calgary, has conducted research on urban issues, housing, foreign investment, social change, food safety, zoonotic diseases, informality, smart cities and agriculture in Hong Kong, China, and Canada. He is author of *Making Room: Squatter Clearance in Hong Kong* (Hong Kong University Press, 1992) *Petty capitalists and globalization* (co-edited with Josephine Smart, SUNY Press, 2005), *The Shek Kip Mei Myth: Squatters, fires and colonial rule in Hong Kong, 1950-1963* (Hong Kong University Press, 2006), *Posthumanism: Anthropological Insights* (co-authored with Josephine Smart, University of Toronto Press, 2017) and numerous articles in journals and edited volumes.

asmart@ucalgary.ca

Josephine SMART is a Professor Emerita in the Dept. of Anthropology & Archeology at the University of Calgary. Her research and teaching interests are economic anthropology, food production and zoonotic diseases, social and economic development in post-1978 China, Chinese international migration, immigrant entrepreneurs, and the international mobility of capital and labour. Co-author of *Posthumanism* (2017), author of *The Politic Economy of Street Hawking in Hong Kong* (1989), co-editor of *Petty Capitalists and Globalization* (2005) and *Plural Globalities in Multiple Localities: New World Borders* (2001).

smart@ucalgary.ca

This work is licensed under the Creative Commons © Alan Smart, Josephine Smart
Posthumanist perspectives on transhumanist marketing: More than human genes, more than market promotion

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 187-209.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4891



INTERVISTE

Rischio epidemiologico e politiche delle salute*

Un'intervista a Tullio Seppilli

Tullio SEPPILLI (1928 – 2017)

Università di Perugia

Rita DE CÁSSIA GABRIELLI SOUZA LIMA

Universidade do Vale do Itajaí

ABSTRACT: In this interview Tullio Seppilli points out the usefulness of the notion of health risk if aimed at reducing it with public interventions by improving living conditions and reducing social inequalities. Introducing the notion of health as a common good Seppilli conceptualizes both, the social dimension of the disease and the importance of the subjects' agency for community health management.

KEYWORDS: RISK; EPIDEMIOLOGY; PUBLIC HEALTH; SOCIAL INEQUALITIES; MEDICAL ANTHROPOLOGY.

* *L'intervista si è svolta in portoghese nella sede della Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, a Perugia, il 6 novembre 2012. La trascrizione e la traduzione del testo in italiano si devono a Rita Lima e Cristina Papa, mentre Massimiliano Minelli e Cristina Papa ne hanno curata l'edizione [N.d.R.].*

This work is licensed under the Creative Commons © Tullio Seppilli, Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima
Rischio epidemiologico e politiche delle salute: Un'intervista a Tullio Seppilli
2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 211-223.
ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4704



RITA LIMA – Dal dialogo in un supermercato all’elaborazione di politiche economiche e sulla sanità; dai movimenti sociali all’università; dalla società politica ai mass-media; dal terzo settore al mercato; da agenzie internazionali a organismi delle Nazioni Unite, è sempre in gioco la relazione tra salute e rischio. Secondo te di che cosa si sta parlando o cosa si sta tacendo?

TULLIO SEPPILLI – È una bella domanda. Non so se rispondo con precisione al tema che stai ponendo. Però provo a dire alcune cose. Io credo che il concetto di rischio probabilistico sia un concetto corretto, il problema è l’uso politico di questo concetto. Noi possiamo ritenere che condizioni di vita difficili, economicamente difficili o comunque di disagio producano situazioni patologiche con maggiore frequenza di quanto non avvenga in condizioni, invece, di tranquillità, benessere ecc. Il problema riguarda la gestione di questo rischio, se essa debba essere affidata al singolo, alla singola persona o se, invece, il rischio non introduca un problema politico di cambiamento. Credo che in realtà la strategia sia doppia: ci deve essere la consapevolezza dell’individuo del rischio prodotto dalle condizioni di vita e, partendo da questo, la comprensione che quelle condizioni di vita non si cambiano da soli, ma si cambiano attraverso un movimento che a partire da ciascuno di noi, salva tutti. Cioè, non credo che il concetto di rischio sia sbagliato, credo che sia politicamente sbagliato – una volta identificato che il rischio non è personale (ci possono anche essere rischi personali) –, abbandonare la persona alla soluzione del rischio come se fosse un suo problema personale, mentre invece è un rischio legato alle condizioni di vita, comunque, alle condizioni della società, è un prodotto del sistema sociale, del sistema dei ruoli, del sistema di classe ecc. Per cui non credo che ci sia antagonismo tra il concetto epidemiologico di rischio e le lotte politiche per il cambiamento delle condizioni di esistenza, perché le lotte per cambiare le condizioni di esistenza sono lo strumento per ridurre il rischio. Questo è il mio parere.

R. L. – E se la questione è l’uso politico del concetto, potremmo pensare che il concetto di rischio sia l’oggetto dell’etica?

T. S. – Sì, sì, ma di un’etica politica. Di un’etica fondata sui valori, sui valori collettivi, sugli interessi della maggioranza. Ricordo un Congresso Mondiale sull’Educazione Sanitaria a Buenos Aires, mi sembra che fosse nel 1972. È emersa la questione dell’uso dell’educazione sanitaria da parte dei governi conservatori che attribuivano la colpa delle malattie ai cittadini perché non seguivano i principi dell’educazione sanitaria. Non ricordo se fossero argentini, credo di sì, a fare questo esempio: sappiamo che l’acqua infetta può

produrre malattie; quindi posso dire ai cittadini che dovrebbero bollire l'acqua ogni volta che la bevono invece di costruire acquedotti, oppure, in quanto Stato, costruire acquedotti che distribuiscono l'acqua potabile a tutti. Incolpare i cittadini di non bollire l'acqua e non costruire acquedotti è una politica reazionaria. Costruire acquedotti è una politica positiva di riduzione del rischio. Infatti, l'obiettivo è in entrambi i casi quello di ridurre il rischio, ma nel primo si incolpa l'individuo e nell'altro si responsabilizza lo Stato. Ecco perché l'educazione sanitaria può essere uno strumento conservatore, perché attribuisce all'individuo obblighi e ruoli che non sono individuali, ad esempio la costruzione di acquedotti, così come la costruzione di sistemi sanitari, ecc. Quindi il concetto di rischio è un concetto probabilistico, ma la soluzione da contrapporre al rischio può essere una soluzione individuale o collettiva. E quindi si pone un problema di classe, perché ci possono essere gruppi di potere che non hanno alcun interesse a investire denaro nella costruzione, ad esempio, di acquedotti e di conseguenza, cercano di attribuire la responsabilità ai singoli individui. Il rischio rimane lo stesso: l'acqua inquinata. Esiste una relazione statistica e probabilistica tra bere acqua inquinata e ammalarsi, ma la riduzione dell'inquinamento dell'acqua può essere attribuita all'individuo oppure può essere un compito della collettività, dello Stato che si impegna nel costruire acquedotti. E se lo Stato non costruisce gli acquedotti ci sono due alternative: o l'individuo continua a bollire l'acqua oppure l'individuo si unisce ad altri individui in un movimento per costringere chi di dovere a costruire acquedotti. Il servizio sanitario è un bene comune, ma è finanziato dalle persone che pagano le tasse. Intendere l'acqua come un bene comune, implica che i costi di distribuzione dell'acqua non si traducano in un reddito, cioè che la distribuzione d'acqua non cada in mano alle aziende private che ne traggano dei profitti. Tuttavia, nessuno ha pensato di renderla pubblica come un sistema sanitario! Nessuno ha pensato di finanziare l'acqua con le tasse.

R. L. – Hai detto “le condizioni di vita non si cambiano da soli, ma insieme attraverso un movimento che a partire da ciascuno di noi, salva tutti.” Che senso ha: “a partire da ciascuno di noi”?

T. S. – “A partire da ciascuno di noi” perché in una teoria dialettica della personalità, della psiche in relazione alla cultura, alle esperienze, questo *noi* è sempre un *noi* all'interno di un contesto storico e sociale; non è un *noi* isolato che dialoga con l'ambiente; è un *noi* che già nella sua costituzione è sociale fin dalle prime esperienze infantili. Già nel momento in cui il bambino poppa il latte della madre si stabilisce un rapporto sociale; è per questo che decidere quando, come, perché interrompere l'allattamento materno è un problema. Poiché quasi l'unico rapporto sociale di un bambino dopo la nasci-

ta è il rapporto con la madre, la madre rappresenta simbolicamente il rapporto con il mondo e venire tradito dalla madre interrompendo l'allattamento materno è essere tradito dal mondo. Quindi la nostra coscienza è per la sua costituzione già una coscienza culturale e anche la volontà di lavorare con gli altri è determinata culturalmente e storicamente.

R. L. – Giovanni Berlinguer, nel suo libro *Storia della Salute* (2011) segnala che “i miti e le ideologie [...] tendono a ingigantire o a sminuire i rischi, o semplicemente a farli presenti” (p. 39). Cosa ne pensi?

T. S. – Penso che i miti possano aumentare o diminuire l'immagine di rischio in relazione a una situazione, ma il vero problema è quello a cui abbiamo accennato prima: dov'è la responsabilità? Voglio dire, dietro il rischio, cosa c'è? E qual è il sistema di potere e di classe che favorisce la manutenzione del rischio con un interesse preciso invece di promuovere, a livello di movimento popolare, il superamento delle matrici di rischio, dei fattori di rischio, delle determinanti di rischio? Questo è il punto. Cioè, il rischio esiste, è una probabilità legata alle situazioni, il problema è essere consapevoli non solo del rischio, ma da dove proviene il rischio, quali sono i fattori che producono il rischio e, conoscendone i fattori, ci saranno sempre diverse possibilità di lottare contro questi fattori: un estremo è attribuire la colpa all'individuo, l'altro è quello di cambiare la società e così ridurre i fattori di rischio. La strategia che verrà scelta dipende ovviamente dai rapporti di forza, altrimenti non si può decidere quali sono le strade da prendere per superare i fattori di rischio. Pertanto, è vero che i miti possono aumentare o ridurre il rischio, ma il vero problema è quello di sapere quale scelta si dovrà fare rispetto alla consapevolezza che quel rischio deriva da qualcosa di precedente: è questa cosa anteriore molto precisa che va messa in discussione, non è il rischio, ma i fattori di rischio.

Partiamo da un punto di vista operativo, per esempio, e esaminiamo il caso dell'inquinamento atmosferico. Quando il problema dell'inquinamento è emerso negli anni '50, c'è stata una discussione sulle sue cause: se fosse dovuto all'inquinamento generato dalle automobili (dal traffico) o dalle fabbriche o dal riscaldamento delle case. C'è stato un grande dibattito per assegnare la responsabilità, a seconda degli interessi: ridurre l'inquinamento significherebbe ridurre il numero delle auto? Ridurre i camini delle case? O ridurre la produzione di fumi industriali? Abbiamo osservato che quando si è svolta la prima lotta in Italia contro il fumo di sigaretta chi sosteneva la produzione di sigarette si è avvalso delle notizie sugli effetti dell'inquinamento industriale per affermare che era l'inquinamento industriale e non il fumo di sigaretta il responsabile dell'inquinamento atmosferico; si diceva: “è inutile

smettere di fumare perché ci sono le emissioni atmosferiche inquinanti di origine industriale”, proprio come se si potesse dire che è inutile combattere l’inquinamento industriale se continui a fumare sigarette. In realtà, dal dibattito sull’inquinamento atmosferico è emerso il concetto di cofattore.

R. L. – Sei d’accordo con la tesi secondo cui quando si concettualizza la sofferenza umana a partire dall’idea di rischio si corre il pericolo di non mettere in discussione i processi di salute e malattia nel tempo presente?

T. S. – Penso che sia sempre lo stesso problema perché non ha senso parlare di rischio se non vengono analizzati i fattori sociali del rischio, la logica sociale da cui i fattori di rischio emergono, il cambiamento sociale necessario a ridurre tali fattori. Facendo un esempio teorico: può darsi che quando saranno diffuse forme di energia alternativa si ridurrà l’inquinamento atmosferico industriale. Ma in attesa di fonti energetiche alternative il problema è quello di rendere compatibile il sistema di produzione industriale con il sistema di riduzione delle emissioni inquinanti, il quale ha un costo che si traduce in un prezzo più elevato del prodotto. Così, per esempio, può accadere che se un paese non prescrive la riduzione delle emissioni atmosferiche inquinanti – ciò che sta accadendo in Cina – esso manterrà più bassi i costi di produzione rispetto a quelli di paesi con legislazioni ambientali più severe. Se il costo del lavoro è più basso e non investo sull’ambiente, produco a prezzi più bassi e dunque, in un mondo globalizzato, vinco.

Il problema attuale, per fare un esempio, dei sindacati italiani è che se ci fosse un movimento sindacale globale, il livello di difesa dei lavoratori raggiunto in Italia con le lotte fino al 1978 sarebbe difendibile. È che quel tipo di garanzie sociali che rende il costo del lavoro più alto non è più competitivo con i paesi con salari più bassi, sul piano globale. Alcuni neo-marxisti sostengono che la previsione di Marx che il capitalismo sarebbe stato superato a causa delle sue interne contraddizioni, non era sbagliata, ma era sbagliato sostenere che fosse possibile nel XIX secolo. Non era realistico perché fino a quando ci saranno differenze tra le varie aree del mondo in termini di produttività, costo dell’energia, materie prime e lavoro, ci sarà sempre la possibilità che il capitalismo utilizzi paesi a basso costo, ecc... Solo quando il mercato sarà pienamente globalizzato e quindi solo quando i livelli salariali e quindi i livelli di protezione saranno simili in tutto il mondo allora a quel punto probabilmente le contraddizioni del capitalismo scoppieranno. Non sarebbe così più possibile per una impresa come ad esempio la Fiat avvalersi del fatto che in un altro paese il costo del lavoro è molto più basso, per decidere: trasferisco la fabbrica Fiat dall’Italia in Slovenia, lì pago meno i lavoratori, avrò meno difesa sindacale, quindi sono più competitiva. Se la Slovenia avesse una situazione alla pari, allora la contraddizione potrebbe esplodere.

Invece oggi il movimento sindacale internazionale è fragile, ad esempio, il movimento sindacale cinese è molto più fragile di alcuni movimenti sindacali europei. Nel contesto cinese è possibile quindi mantenere bassi salari, inoltre la consapevolezza ecologica cinese di massa è scarsa come ancor più scarsa è la consapevolezza in Africa. Ci sono dunque ancora molti paesi in cui è possibile utilizzare i lavoratori e l'ambiente senza i limiti introdotti ad esempio in Europa in seguito alle lotte dei lavoratori. Non so se hai visto che l'Organizzazione Mondiale della Sanità, ma non solo, anche altre agenzie di ricerca, ha dimostrato che nell'attuale Russia, la vita media si è ridotta di cinque anni perché una volta che il sistema sanitario universalista è stato distrutto la garanzia di accesso alla salute per la massa dei cittadini è stata notevolmente ridotta, e questo ha avuto un effetto epidemiologico immediato sull'aspettativa di vita. Quindi, finché esiste la disparità fra i Paesi il capitalismo potrà giocare i suoi dadi; nella Russia attuale, per esempio, l'investimento nella sanità pubblica è abbastanza ridotto.

Interessante è anche il sistema cinese. Era un sistema assurdo anche nel periodo socialista. C'erano due sistemi: uno rurale e uno urbano. Una situazione che probabilmente nella Cina del periodo della rivoluzione culturale, con scarsa mobilità della popolazione, più o meno poteva funzionare. Finito il periodo socialista, quando iniziarono i grandi investimenti nelle grandi città, milioni di contadini si sono urbanizzati, ma sono rimasti collegati al vecchio sistema sanitario cosicché, quando si ammalavano dovevano tornare in campagna per curarsi. Un problema per milioni di persone urbanizzate in condizioni difficili, con salari bassi, con scarse protezioni che non godevano del servizio sanitario, perché non potevano tornare nelle campagne per curarsi. Allora in città c'erano due tipi di cittadini: quelli garantiti e i non garantiti. Una gigantesca contraddizione che si è cercato di superare con l'unificazione del sistema sanitario, ma non sono certo che ci siano riusciti.

R. L. – Evans-Pritchard ci presenta un modello esplicativo quando teorizza che la stregoneria sia tanto un modo di comportamento quanto un modello di pensiero. Dal tuo punto di vista è possibile stabilire un'analogia tra il modello di pensiero della stregoneria e il modello classificatorio e probabilistico del rischio?

T. S. – Beh, sono due diverse interpretazioni del rischio e dell'influenza degli elementi negativi sulla vita delle persone. Non c'è dubbio che entrambi siano sistemi di interpretazione degli eventi della vita, quindi del rischio, delle malattie, ecc.

L'antropologia medica è relativista, nel senso che studia tutti i sistemi medici come prodotti storici. Tuttavia – e questo è l'insegnamento di Ernesto De Martino – noi siamo all'interno della società occidentale. L'antropo-

logia nasce all'interno di una storia prevalentemente occidentale, dalla Grecia in poi, che è quella della costruzione di un pensiero che oggi chiamiamo scientifico. Si tratta di un prodotto storico, ma che è il nostro! Cioè, non possiamo allo stesso tempo sostenere che siano i microbi o i geni malvagi che producono la malattia. Per noi non è indifferente pensare ai microbi o ai geni malvagi. Pensiamo che siano i microbi, quindi ci affidiamo alla biomedicina per quanto riguarda l'interpretazione scientifica della realtà. La critica che facciamo alla biomedicina è di essere solo biologica, mentre la visione scientifica deve comprendere tutti i meccanismi anche quelli storici e sociali, solo allora sarà una visione scientifica del mondo. Quindi, ci sono i microbi che causano la malattia, però ci sono anche le condizioni sociali che permettono di contrastare o favorire la diffusione dei microbi.

R. L. – Byron J. Good, nel suo libro *Narrare la malattia* (1999 [1994]) scrive: “ho la sensazione che esista, piuttosto ironicamente, una sorta di affinità tra la scienza – medicina compresa – e il fondamentalismo religioso; un'affinità che poggia in parte sul concetto di credenza. I cristiani fondamentalisti interpretano spesso la salvezza come un effetto della credenza, e l'opera dei missionari è concepita come un tentativo per convincere i nativi ad abbandonare le loro false credenze e a far proprie quelle che daranno luce a una nuova vita e alla salvezza finale. Paradossalmente, scienziati e politici, piuttosto areligiosi, immaginano che un analogo beneficio scaturisca da una corretta credenza: [...] educate la gente sui rischi dell'uso delle droghe [...], educate gli individui affinché modifichino i comportamenti irrazionali – riducano cioè i fattori di rischio, [...] fate credere alle persone le cose giuste e i problemi della salute pubblica si risolveranno” (pp. 12-13). Cosa ne pensi?

T. S. – Che non è vero. Per i motivi cui abbiamo accennato in precedenza.

Tuttavia c'è un fatto: le credenze non scientifiche, “sbagliate”, si basano sulle condizioni materiali di esistenza, sui rapporti di egemonia, non è dunque un caso che la gente creda certe cose piuttosto che altre. Così, quando si fa educazione sanitaria si trovano false credenze che hanno, tuttavia, una causa oggettiva, e quindi non è facile superarle. Ma soprattutto perché i discorsi sopra richiamati rimangono a livello culturale, senza mettere in discussione i processi strutturali, complessivi. Non è ragionevole che io possa cambiare la coscienza delle persone, la loro consapevolezza, senza cambiare, per così dire, i sistemi di vita, le esperienze di vita delle persone. Quelle credenze che combatto sono cioè i risultati di un sistema di vita, di esperienze di vita che sono un dato oggettivo. Quindi non oso credere che un paio di lezioni possano bastare, perché si tratta di cambiare radicalmente l'atteggiamento nei confronti della morte, della malattia. Devono cambiare le condi-

zioni oggettive e non solo soggettive, e l'errore è fondare l'intero discorso sulla soggettività, sulla soggettività culturale, senza considerare che la soggettività culturale è il risultato dell'esperienza in condizioni oggettive di vita.

R. L. – In un'altra occasione, hai accennato ad un testo che hai scritto quando hai iniziato a lavorare nel campo dell'antropologia medica. Potresti riprendere l'argomento?

T. S. – Ma in breve, il problema del rapporto tra la cultura e l'atteggiamento delle persone riguardo alla salute e alle malattie, alla prevenzione del rischio, sta nelle condizioni oggettive di vita che plasmano le esperienze formative dell'uomo e che sono fondamentali per capirne il meccanismo. Ecco perché spesso non si riesce a capire perché l'educazione sanitaria non funziona; perché non si tiene conto di quelle condizioni.

Vedi, stiamo lavorando ora sulla salute pubblica come bene comune. Per esempio, oggi ci sono in Italia e altrove movimenti contro i vaccini che si presentano come movimenti progressisti, ma sono in realtà dei movimenti reazionari. È vero che esiste lo sfruttamento da parte di alcune grandi industrie farmaceutiche, che ci sono vaccini inutili, ecc., ma la vaccinazione come modalità di intervento sulla salute pubblica ha eliminato molte malattie. Quindi condividere o meno questa modalità di intervento implica piuttosto una competenza, una *conoscenza* da parte della popolazione, delle situazioni. Ciò ha spinto alcuni operatori sanitari progressisti a discutere il concetto di cittadino competente. Cioè, il cittadino che deve scegliere, per esempio riguardo a una pratica sanitaria, non è sufficiente che sia ideologicamente preparato, è necessario che sia competente, altrimenti un tecnico viene e gli dice: questo vaccino fa bene, quest'altro fa male. E il cittadino come se la cava? Lui non ne sa niente. Quindi il problema della competenza minima ai fini della decisione è un problema fondamentale; è importante che le persone siano consapevoli dello stato di sviluppo della ricerca in alcuni campi e non vengano influenzate da propagandisti e false notizie.

Nel caso dei beni comuni immateriali rientrano, ad esempio, le scoperte: o si cambia radicalmente la società o all'interno del nostro sistema ad esempio non si può chiedere a una multinazionale di rendere pubblici i risultati riguardo a una nuova molecola terapeutica ottenuta investendo milioni di euro, in modo che chiunque possa produrla. Quindi, o c'è un regime socialista o c'è una ricerca del tutto pubblica, in cui le università in quanto soggetti pubblici fanno la ricerca i cui risultati diventano pubblici e possono essere utilizzati da tutti. In questo tipo di società, la società capitalista, l'investimento è privato, e quindi non puoi aspettarti che una scoperta, che è risultato di un investimento privato, diventi un bene comune.

Mi piace molto una frase, un modo di dire sovietico degli anni '20, quando il partito comunista non era ancora stalinista, adoperata quando qualche militante si azzardava a dire che serve la ricerca pratica e che la ricerca teorica non serve: “per noi si tratta di una risorsa teorica per il futuro”. Cioè, approfondire a priori i problemi teorici può non avere una ricaduta immediata, possiamo non vederne l'utilità in quel momento, però può diventare una riserva per il futuro. Ci sono molte scoperte che non hanno avuto applicazione immediata e poi sono diventate fondamentali. Allora difendevamo questa idea di “riserva teorica per il futuro”, un concetto che all'inizio della costruzione del socialismo era molto interessante perché rispondeva all'atteggiamento populista per il quale basta fare cose pratiche. Lenin diceva che la tattica è all'interno della strategia. Se la tattica non è all'interno di una strategia, non funziona. La tattica come progetto immediato deve essere all'interno di un progetto più ampio, un programma che chiamiamo strategico.

R. L. – E per finire, due domande che nascono in seguito alla lettura di *La terra del rimorso*, di De Martino: possiamo pensare che il fenomeno del *tarantismo* rappresenti una modalità di gestione dell'esistenza e del rischio?

T. S. – Sì, esattamente, proprio così, ma in quella determinata condizione storica. Non serve più nella situazione attuale, tant'è vero che non esiste più il tarantismo come pratica per affrontare il rischio. De Martino ha colto il tarantismo nella sua fase finale. Dopo la ricerca di De Martino negli anni '59, '60, il libro esce nel '61, mi sembra, ci sono state ricerche che hanno raccolto altri elementi del tarantismo che ora non c'è più nella sua forma originaria. Si è trasformato nell'area del Salento in un'ideologia identitaria che si alimenta di feste gigantesche, incontri, congressi, usi politici del tarantismo.

Non c'è più, così come non c'è più in Lucania, ciò che De Martino ha studiato negli anni '50. La questione è che la psiche è fondamentale, solo che in quel caso si trattava della psiche sostenuta dall'ideologia cristiana. E l'ideologia del tarantismo o l'ideologia magico-religiosa producono certe cose. Oggi, ancora una volta, dobbiamo far fronte ai fenomeni di disagio come la depressione, la diffusione di psicofarmaci, l'accesso alle droghe. Oggi, ad esempio, l'antropologo medico ha soprattutto a che fare con la solitudine, con la difficoltà a individuare la controparte. Negli anni '60, i lavoratori siderurgici in una città dove si trovava l'industria siderurgica nazionale come Terni, avevano un corpo direttivo a cui fare riferimento. Ora sono all'interno di una multinazionale che si trova in Finlandia – prima era in Germania, adesso è stata venduta alla Finlandia – e devono fare i conti con l'Unione Europea: si è vanificata, in senso kafkiano, la controparte.

Quando il potere diventa globale s'interrompe la trattativa ed esso s'impone con una logica oggettiva: cioè dal punto di vista culturale il potere diventa una realtà ovvia, non c'è più niente che si possa fare, è fatto così e basta. Con chi trattare? Trattare con il capitale finanziario? Con le grandi multinazionali? L'attuale crisi dei movimenti è anche una crisi di interlocuzione. L'impressione è che ci sia un crescendo di solitudine. Sono sicuro, per esempio, che se avessimo analizzato il livello di nevrosi dei lavoratori a Terni negli anni '60, avremmo visto che il lavoratore sindacale aveva uno stato di salute mentale migliore del lavoratore isolato di oggi, perché era integrato in un progetto, con compagni. Tra l'altro, nel caso di Terni il sindacato aveva chiesto prima un miglioramento della salute e poi un miglioramento salariale. Ora, c'è soprattutto una rottura di coesione, tra l'altro, anche perché le vecchie strutture primarie sono venute meno.

Ancora rispetto al rischio, recentemente abbiamo siglato un accordo sui servizi sociali in Toscana, dove esistono molti problemi sociali legati all'aumento degli anziani, delle malattie croniche, dell'uso di droghe, di dipendenze di vario tipo, ci sono, dunque molte persone che hanno bisogno di aiuto e nell'attuale situazione non ci sono i mezzi. È un fatto oggettivo: oggettivamente per il nonno con l'Alzheimer, una famiglia nucleare non funziona. Chi si prende cura di lui? E quando la coppia parte la mattina per lavorare? Esiste una grave carenza di servizi: la riduzione dei finanziamenti per l'assistenza sanitaria avrà alcuni effetti negativi certamente perché ci troviamo in situazioni che le persone da sole non riescono a gestire.-

Il problema della coesione sociale è determinante, ma la coesione sociale non è un problema etico, bensì un problema strutturale. La coesione sociale si è ridotta perché i fattori sociali di coesione si sono ridotti, e non ci sono più solide strutture primarie. Inoltre, non ci sono dei movimenti strutturati. Ricordo che quando il Partito Comunista aveva a che fare con un dato nuovo, una difficoltà, si convocavano i congressi all'Istituto Gramsci e tanti altri, si discuteva per una decina di giorni, si confrontavano le posizioni; poi, alla fine, ne veniva fuori qualche proposta pratica.

R. L. – Ma il Servizio Sanitario Nazionale e il *Sistema Único de Saúde* (SUS) hanno una logica socialista.

T. S. – D'accordo, giusto, ma perché sono sostenuti dalle tasse, perché il cittadino paga le tasse che vengono usate per costruire entrambi i sistemi. Questo potrebbe funzionare anche per i risultati della ricerca se lo Stato finanziasse la ricerca, se cioè tutte le ricerche fossero pagate con le tasse, il che oggi non è! Perché attualmente la scoperta di nuovi farmaci o terapie nel

campo della medicina è fatta dall'industria privata. Purtroppo non esiste fiscalità pubblica sugli investimenti privati e non si può costringere colui che ha fatto l'investimento privato a renderlo pubblico, perché se così fosse nessuno ci investirebbe.

Così ho lavorato un po' su questa idea di bene comune perché c'è un discorso marxiano, gramsciano, sul concetto di "formazione economico-sociale". L'idea di "formazione economico-sociale" è un'idea che descrive una società in cui esiste un sistema dominante, ma ci sono anche elementi di contrasto. Per esempio, in un sistema sociale capitalista c'è anche un settore che chiamiamo socialista, che è il settore sanitario. Sono delle incompatibilità. Cioè, entro certi limiti una "formazione economico-sociale" opera in un sistema dominante, ma anche con i contrappesi. Oltre a questo, ad un certo livello, l'intera logica del sistema sociale dovrebbe essere cambiata. Quindi bisognerebbe effettuare una serie di analisi, ad esempio, sulla misura in cui il sistema sanitario pubblico e il modello della scuola pubblica possono convivere all'interno del sistema capitalista. L'idea di "formazione economico-sociale" consente di evidenziare la questione delle incompatibilità interne di un sistema che nel nostro caso è prevalentemente capitalista. Ad un altro livello non è più capitalista, diventa socialista. Ma per promuovere il regime socialista bisogna cambiare la struttura sociale, cambiare i poteri, l'egemonia, un certo numero di cose.

Ora, quando parliamo della salute pubblica come di un bene comune, come nel caso su cui stiamo lavorando, dobbiamo pensare ai livelli di compatibilità di un bene comune, come la salute pubblica, all'interno di un sistema che è quello attuale. Così si riesce, approssimativamente, con sistemi pubblici di salute, sistema italiano, inglese, o il SUS brasiliano a conciliare la filosofia socialista del sistema con la struttura capitalista. Quando Enrico Berlinguer ha parlato dell'introduzione di elementi del socialismo nel funzionamento del sistema capitalista ha capito questo sostanzialmente. Ma oggi non ci sono le forze per cambiare la società. Le forze e le contraddizioni aumenteranno quando il mondo sarà pienamente globalizzato, quindi oggi si difende tutto ciò che può essere difeso e probabilmente il sistema sanitario è quello che si può meglio difendere, e anche il sistema scolastico.

Ma tornando al rischio, il rischio è sempre esistito perché è legato ai fattori negativi della vita, a cui si risponde con un modello magico o scientifico. In breve, la parola rischio per me significa semplicemente il livello probabilistico in cui i fattori negativi intervengono sulla tua vita o sulla vita del gruppo. La questione è capire cos'è che produce questi fattori.

R. L. – “Capire cos’è che produce questi fattori” con Gramsci...

T. S. – È necessario distinguere oggettivamente fra l’esistenza probabilistica dei fattori di rischio e i fattori che producono il rischio, i fattori di origine sociale. La cosa più importante è sapere chi ha prodotto questo rischio. E non è semplice, perché in molti casi esistono cofattori. Quindi valutare il peso dei diversi fattori non è semplice, è come la storia dell’inquinamento atmosferico: è dovuto ai tubi di scarico, all’industria o al riscaldamento delle case?

I fattori di rischio naturali possono anche essere esaminati, ad esempio, le tempeste che si verificano negli Stati Uniti sono fattori naturali. Ora, si discute se il cambiamento climatico che determina lo scongelamento del Polo Nord sia un prodotto del tutto naturale o sia l’effetto delle politiche industriali, come sostengono gli scienziati. In questo caso l’inquinamento atmosferico genera effetti che sembrano naturali, ma che hanno una causa lontana, di tipo sociale. Pertanto, ci vuole un sistema interpretativo unitario per capire questi fenomeni complessi, in grado di far interagire le scienze sociali e le scienze naturali allo stesso tempo.

Tullio SEPPILLI (1928 – 2017) was a Professor of Cultural Anthropology at the universities of Florence and Perugia, where in 1958 he established the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology. Internationally recognized as the founder of Medical Anthropology in Italy, he promoted the journal *AM* and the Italian Society of Medical Anthropology (SIAM), of which he was Editor-in-chief and President respectively. He has taught in several universities in Italy and abroad, and received an Honoris Causa Doctorate degree from the Universidad Veracruzana, Mexico. Since 1993 he has chaired the Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, Perugia, Italy. A selection of his several publications is in Tullio Seppilli, *Scritti di antropologia culturale*, 2 volumes, Florence, Olschki, 2008.

Rita DE CÁSSIA GABRIELLI SOUZA LIMA received a PhD in Public Health from the Universidade Federal de Santa Catarina, Brazil, with a Doctoral internship at the University of Rome “La Sapienza”, Italy. She is currently Professor and researcher at the Universidade do Vale do Itajaí, Santa Catarina, Brazil, where she is coordinator of PRÁXIS – Research group in the production of knowledge and technologies in a socio-critical perspective. She has widely published in the field of public health, education, bioethics, and medical anthropology.

rita.lima@univali.br



Quando prevalece a alteridade

Pérolas de Tullio Seppilli à pesquisa qualitativa brasileira

Rita de CÁSSIA GABRIELLI SOUZA LIMA

Universidade do Vale do Itajaí

ABSTRACT: Comment on Tullio Seppilli, Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima, *Rischio epidemiologico e politiche delle salute. Un'intervista a Tullio Seppilli*, *Anuac*, 10, 1, 2021: 211-223.

No período 2011-2014, em que as instituições brasileiras e seus mecanismos sustentavam o estado democrático de direito no país, a então Presidenta Dilma Rousseff criou uma política de ampliação da pós-graduação stricto sensu, visando a uma maior qualificação da força de trabalho nacional. Por meio do Ministério da Educação do Brasil, doutorandos foram contemplados com bolsas para estudar em universidades estrangeiras, na modalidade “Programa Institucional de Bolsas de Doutorado Sanduíche no Exterior – PDSE”.

No primeiro ano de vigência dessa política, eu estava começando o terceiro ano de doutoramento em Saúde Coletiva¹, na Universidade Federal de Santa Catarina. Com os créditos já cumpridos, era hora de concorrer a uma bolsa do PDSE, para viver o estágio na Itália², país com o qual me identifico afetivo e culturalmente. Para minha alegria, conquistei uma bolsa de um ano. No momento subsequente, em que o projeto de pesquisa foi qualificado, o

1. Coordenado pela profa. Marta Verdi, do Departamento de Saúde Pública e do Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, da Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

2. Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione dell'Università di Roma La “Sapienza”, sob a co-orientação do prof. Umberto Melotti.

This work is licensed under the Creative Commons © Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima
Quando prevalece a alteridade: Pérolas de Tullio Seppilli à pesquisa qualitativa brasileira

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 225-229.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4844



prof. Ángel Martínez-Hernández, da Universitat Rovira i Virgili, presente na instituição como professor visitante e membro da banca, disse-me: *Rita, eu te sugiro que vá ao encontro de Tullio Seppilli. Ele trará luz ao referencial teórico.* Anotei a indicação.

O tema de pesquisa incidia sobre a autoridade do discurso do risco, impetrado pela biomedicina em ações de Atenção Primária à Saúde (APS), componente estratégico de nosso Sistema Único de Saúde (SUS). Fruto de meu universo empírico, construído na rede pública de APS ao longo de mais de duas décadas e em formações acadêmicas *latu senso*, o tema refletia um pulsante fenômeno: o sofrimento humano da concretude da vida, núcleo central das necessidades de base vinculadas ao processo saúde-doença, encontrava-se submetido ao monopólio de indicadores e fatores de risco. Os espaços dos serviços eram modelados “por uma espécie de domínio feudal do discurso probabilístico” (Lima 2019: 97). Eram, ainda, ocupados por uma força de trabalho passiva (da qual eu era parte), coordenada por gerências defensoras do cuidado prescritivo, alinhado à condição histórica de tutela médica da vida do outro, indutor do esvaziamento da potência da “racionalidade emancipatória, geradora de estratégias concretas e simbólicas” para o enfrentamento dos percalços atinentes à saúde (Lima, Verdi 2015: 1029), da qual o “modelo cultural crítico” se alimenta (Martínez-Hernández 2011: 38). As experiências de sofrimento das pessoas eram interpretadas como falsas crenças, verbalizadas por pessoas despreparadas intelectualmente; como fatos abstratos e não reveladores de seus próprios significados e dos sentidos de algo mais que eles conferem, invisibilizando a percepção de saúde como “um processo íntimo que diz respeito a cada indivíduo e um componente essencial da vida comunitária” (Berlinguer 2011: 70). Ademais, o cuidado era realizado de modo descolado da análise da influência da formação econômico-social capitalista.

Instigada por essa problemática e ciente do protagonismo da Organização Mundial de Saúde (OMS) na formalização do conceito de APS, divulgado na histórica Conferência de Alma-Ata, Cazaquistão, União Soviética, em 1978, decidi garimpar se, e de que modo, a noção de risco havia influenciado a criação da APS, em documentos primários das Assembleias Mundiais de Saúde (AMS), sitiados na biblioteca da Organização Mundial de Saúde (OMS), Genebra, no recorte 1948-1978. O estado da arte havia destacado o processo histórico da biopolítica de prevenção e gestão do risco, em países ocidentais, e a compreensão, por parte da OMS, de saúde como ferramenta para o desenvolvimento (Cueto 2004) “porque promove a produtividade e porque ajuda a vencer a competição econômica” (Berlinguer 2011: 217).

Sobre os encontros e as pérolas correlatas

A primeira comunicação com Tullio havia sido estabelecida, ainda do Brasil, em dezembro de 2011, por correio eletrônico. Ao colocar-se à disposição para me receber, com gentileza e entusiasmo, bons ventos mobilizaram minha intuição. A sensação era de que não se trataria de um encontro formal. Seria mais que uma entrevista acadêmica. O segundo contato com ele se deu já no período de estágio, em Roma, quando acordamos que eu iria a Perugia após a coleta de dados: no segundo semestre.

Em uma gelada manhã de novembro, cheguei a Perugia, levando na bagagem uma expressiva insegurança sobre a necessidade de me fazer entender “ao professor Seppilli”, em relação à minha insatisfação com o referencial de análise, embasado em algumas contribuições sociológicas e antropológicas. Ao chegar na estação, me dei conta de que o caminho do pensamento se havia deslocado, durante o percurso Roma-Perugia, para a recente e linda experiência que eu havia vivido em Puglia: a de ter entrado em contato com a literatura de Ernesto de Martino, na ocasião da *The International Conference on Ricoeur Studies*, em Lecce, em setembro. Sem instrumentos para expressar o vivido, o fato é que ao conhecer o Salento, fui tomada por uma vontade imensa de lá ficar, para escavar se o fenômeno tarantismo seria uma representação de risco como experiência, como realidade social; neste caso, *La terra del rimorso* poderia ser percebida como uma sociedade de risco que havia existido em um dado tempo histórico. No entanto, eu precisava voltar “ao mundo racional”: para minha base de dados. Afinal, eu já estava em Perugia.

A entrevista foi realizada na belíssima fundação *Angelo Celli*. Ao chegar, fui recebida com uma hospitalidade ímpar, “pelo professor Seppilli” que, de imediato, me pediu para chamá-lo Tullio. A nossa conversa aconteceu em um clima delicioso de descontração, misturado com saudosismo brasileiro, da parte dele, e foi mediada pela gata Iara, fiel aos que ali trabalhavam. Foram duas horas e meia de forte deleite. Tullio conseguiu reconduzir-me à lucidez, com maestria e serenidade, ao subverter, com *pérolas*, o tipo de estudo, objeto e referencial de análise. A elas:

1. Estudo: ao compartilhar o processo de coleta, realizado em Genebra, ouvi dele que eu não estava fazendo uma pesquisa documental, mas uma reconstrução etnográfica de abordagem ética, pois eu havia entrado em contato com uma rica vida social, expressa em documentos que eram movimentos vivos de uma sociedade definida, com distintas concepções políticas, artísticas e filosóficas, em processo de construção, em um tempo histórico definido (De Martino 2009). Segundo ele, a escolha havia sido ética e dessa posição

ética eu começara a fazer uma análise êmica, entendida como a relação entre duas culturas da civilização ocidental, a minha cultura científica e a cultura ali exposta em documentos. As fontes primárias das AMS seriam analisadas como êmicas, *mas uma êmica que estaria em relação conosco porque se tratava de uma unidade vida*. Tratava-se, portanto, de uma etnografia, aludindo ao fundamento demartiniano de que *em nenhum tempo histórico existe homem fora da história, fora da sociedade, fora das relações sociais e da cultura*. Questionando-o sobre meu breve período na OMS, para caracterizar a pesquisa como uma etnografia, ele me aproximou de outra máxima de De Martino: o de que uma reconstrução etnográfica responsável não está submetida ao tempo concreto que o pesquisador dedica ao trabalho de campo, ao tempo quantificado em que se dá a “relação entre quem viaja para conhecer e quem é visitado para ser conhecido”. A própria etnografia de Ernesto De Martino e equipe havia sido realizada em dezoito dias (De Martino 2009: 40).

2. Objeto e referencial de análise: em um dado momento da nossa conversa, Tullio sugeriu-me que pensássemos o objeto juntos. Nesse diálogo, o objeto começou a ganhar novas formas e contornos, até consolidar-se naquilo que está anterior à autoridade do risco frente à saúde: hegemonia. A partir de então, avizinhou-se um novo horizonte analítico – a teoria da hegemonia, na perspectiva gramsciana. Dali para frente, seria só uma questão de esforço para alcançar um mínimo de amadurecimento epistemológico.

As contribuições de Tullio representaram o renascimento da confiança em meu modo dialético de problematizar fenômenos humanos, de interpretar a relação entre saúde e sociedade e de pensar a pesquisa qualitativa, uma vez que fortaleceram a mim e a minha concepção de mundo. Ele me aproximou de Gramsci, de quem nunca mais me descolei. Posso dizer que esse foi meu maior ganho do processo de doutorado. Desde então, Gramsci – sua vida, sua luta, suas dores, suas renúncias, suas cartas, seus cadernos – me acompanham pessoal e academicamente.

Quando nos despedimos, fui convidada a retornar: *Você pensa em tudo que conversamos. Antes de partir, podemos nos ver; preparo para você as indicações bibliográficas e a frase de De Martino; você retorna, então, para fecharmos tudo*. Nosso segundo encontro aconteceu em dezembro: mediado por um fato divertido – ele se comunicou em português e eu em italiano.

Retornei ao Brasil com a percepção de que os nossos encontros foram experiências de alteridade, na ótica levinasiana, posto que aconteceram entre um eu e um outro concretos, com base na estima e na responsabilidade que o eu assumira pelo outro. Um presente para a pesquisa qualitativa brasileira e para mim. Obrigada, Tullio querido!

Neste momento, já finalizando o texto, não posso me isentar de tecer algumas palavras sobre a interlocução entre uma frase manifestada por ele reiteradamente – *o problema está no uso político do risco* – e a Covid-19 no Brasil.

O novo coronavírus tocou o solo brasileiro em um cenário de crise fiscal de estados e municípios, crise política e crise moral. Ao chegar, conheceu um país desprovido de uma unidade de ação para enfrentá-lo, uma vez que o Presidente Jair Bolsonaro se posicionou contrário, desde o início, a medidas biopolíticas ancoradas em estudos científicos nacionais e internacionais. Neste cenário, o SARS-CoV2 reconheceu rapidamente o terreno fértil para se propagar: as comunidades de vulnerados, oprimidos, invisíveis. Ao chegar, o novo coronavírus encontrou também um país desprovido de espírito cooperativo, em que pese a nossa Constituição Federal assim qualificar o nosso federalismo. Cada SUS estadual tratou de estabelecer seus planos de contingência, desiguais entre si, chancelando que não somos um Brasil, mas vinte e sete Brasis, com diferentes espectros de luz ao sol, em termos de recursos materiais e imateriais para assumir medidas de contingenciamento. Esses Brasis são responsáveis por quase seis mil municípios.

Em contrapartida, a epidemia no Brasil colocou em evidência a qualidade da força de trabalho da APS do SUS, sem a qual o risco de uma convulsão social, atravessada pela impossibilidade de vacinação, seria realidade. Diuturnamente, ações primárias multisetoriais começaram a adentrar os lares brasileiros, por meio de pequenas e grandes mídias corporativas, denotando que a crise sanitária acabou abrindo uma trincheira de valorização da nossa APS.

BIBLIOGRAFIA

- Berlinguer, Giovanni, 2011, *Storia della Salute. Da privilegio a diritto*, Firenze e Milano, Giunti Editore.
- Cueto, Marcos, 2004, The origins of primary health care and selective primary health care, *American Journal of Public Health*, 94, 11: 1864-1874.
- De Martino, Ernesto, 2009 [1961], *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore.
- Lima, Rita de Cássia Gabrielli Souza, 2019, Formação ético-política em Ciências da Saúde e produção de quadros para o Sistema Único de Saúde na conjuntura brasileira, *Revista Redbioética/UNESCO*, 2, 20: 93-105.
- Lima, Rita de Cássia Gabrielli Souza, Marta Verdi, 2015, Discursos de médicos de família brasileiros e italianos sobre autonomia na perspectiva bioética, *Saúde e Sociedade*, 24, 3: 1021-1032.
- Martínez-Hernández, Ángel, 2011, *Antropología médica. Teorías sobre la cultura, el poder y la enfermedad*, Barcelona, Anthropos Editorial.

La salute come bene comune

Cristina PAPA

Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, Perugia

ABSTRACT: Comment on Tullio Seppilli, Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima, *Rischio epidemiologico e politiche delle salute. Un'intervista a Tullio Seppilli*, *Anuac*, 10, 1, 2021: 211-223.

In diversi contributi, come anche in questa intervista, Seppilli richiama più volte il concetto della “salute come bene comune”. Collocandolo all’interno del suo percorso scientifico, è utile approfondire questo concetto che ha molteplici valenze perché non solo implica una concezione della salute ma prefigura anche una soluzione rispetto a come garantirla. E mi pare che questa doppia faccia sia la differenza che separa l’analisi di Seppilli da altre analisi che si sono sviluppate all’interno dell’antropologia medica critica come quella di Paul Farmer (1992, 1996) che con l’espressione “violenza strutturale” si riferisce a quella particolare forma di violenza iatrogena che non implica un agente specifico, individuo o gruppo che sia, ma che è una conseguenza della struttura sociale stessa, dal livello locale a quello sovranazionale, che agisce attraverso le disuguaglianze di vario tipo (ambientali, sociali, economiche) che la caratterizzano e che creano anche disuguali condizioni di salute e speranze di vita per gli individui. Oppure le analisi che fanno riferimento al concetto di “sofferenza sociale” (Kleinman 1995; Kleinman, Das, Lock 1997) che rinvia ai meccanismi di oppressione iscritti nei corpi, al rapporto tra l’esperienza soggettiva della sofferenza e i rapporti di potere e subordinazione che in essa sono incorporati.

Anche nell’intervista, Seppilli insiste più volte sull’origine sociale, attraverso il sistema di potere e di classe, dei fattori che producono il rischio nel campo della salute, collocandosi lungo la stessa linea di analisi di coloro che utilizzano le categorie di violenza strutturale e di sofferenza sociale, ma pre-

This work is licensed under the Creative Commons © Cristina Papa

La salute come bene comune

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 231-235.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4845



ferisce utilizzare il concetto di salute come bene comune che va oltre la denuncia per prefigurare una soluzione possibile, agita e non subita dagli individui, in una sinergia tra dimensione scientifica e dimensione politica che costituisce la cifra del suo lavoro di antropologo, che si trova, si potrebbe dire con Fassin, fra “due spinte, fra la curiosità e l’indignazione, fra il desiderio di comprendere e la volontà di trasformare” (Fassin 2018: 268).

Già a partire dal 2005 Seppilli aveva cominciato a sviluppare il concetto della salute come bene comune, coordinando una serie di seminari in due diversi periodi, tra il 2005 e il 2006 (*La salute globale. Un bene comune*, 2006) e poi tra il 2009 e il 2010, che avevano coinvolto e studiosi, operatori della salute, amministratori. Il quadro di riferimento scientifico era costituito dal dibattito nazionale e internazionale intorno ai beni comuni, caratterizzato da una certa eterogeneità riguardo sia ai presupposti etici ed ideologici, sia alla titolarità dei beni che alla loro gestione (Cacciari 2010; Coccoli 2013), il quale aveva coinvolto e coinvolge tuttora non solo antropologi ma anche giuristi (Marella 2012; Rodotà 2013), economisti (Ostrom 2006; Hess, Ostrom 2009), storici del diritto (Grossi 1977). Il quadro di riferimento politico a livello internazionale era costituito dal Rapporto conclusivo della Commissione sui determinanti di salute dell’OMS in cui si afferma che l’assistenza sanitaria “deve essere considerata un bene comune e non una merce” (CSDH 2008: 8). La concettualizzazione della salute come bene comune si precisa infine in un documento (Seppilli 2010), di cui Seppilli è curatore e non autore, per valorizzare alla sua stesura il contributo di molti e i numerosi confronti sia all’interno che all’esterno della Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, di cui esso rappresentava l’esito. E tuttavia la maturazione di questa posizione nasce in un contesto ancora più ampio. Quello della educazione sanitaria in cui egli si era impegnato fin dalla giovinezza anche per l’influenza di suo padre Alessandro, che ne è stato il promotore in Italia, di cui ne individua l’inizio nella sua lezione sul *Contributo dell’antropologia culturale all’educazione sanitaria* nel primo corso estivo di educazione sanitaria tenutosi a Perugia nel settembre 1958 (Seppilli 2000). A quarantacinque anni di distanza facendo il bilancio della sua esperienza egli sottolinea il rischio che, in assenza di oggettive condizioni che garantiscano la salute, l’educazione sanitaria si ponga “come una ipocrita copertura di politiche conservatrici che scaricano sulla popolazione gli effetti patogeni della carenza di investimenti pubblici per la sanità” a meno che essa non diventi un “fattore di consapevolezza e di azioni rivendicative, nelle lotte “dal basso” per un miglioramento delle condizioni di vita e di salute” (Seppilli 2000: 46). Ci sono già in queste affermazioni due elementi chiave del concetto della salute come bene comune.

Il fatto che essa debba essere garantita in primo luogo da un impegno pubblico e che essa debba essere oggetto di consapevolezza collettiva dei cittadini, bene comune perché “opera che viene via via costruita insieme” (Seppilli 2010: 376). Seppilli, mentre prende le distanze da una impostazione culturalista di tradizione nordamericana per sottolineare la matrice sociale e politica della malattia, non esclude il ruolo della cultura come “coscienza sociale”, soggettività individuale e collettiva che diventa essa stessa fattore di salute in quanto consapevolezza alla base di lotte per affermare il diritto alla salute e in quanto “competenza” di massa. Nel concetto di comune c’è dunque per Seppilli la consapevolezza della necessità di andare oltre la gestione pubblica dei servizi sanitari, che pure ha rappresentato una importante conquista nei paesi europei e almeno in Italia la gestione pubblica della sanità è stata “conquista irrinunciabile esito soprattutto delle grandi ed estese battaglie di riforma, culturali, sindacali e politiche, condotte negli anni ‘60 e ‘70” (Seppilli 2010: 373). Pensare alla salute come bene comune non deve dunque lasciar presupporre una equidistanza tra privato e pubblico, perché “nel pubblico è possibile intravedere elementi di comune” mentre il privato presuppone la considerazione della salute come merce e non come diritto.

Il concetto di salute come bene comune per Seppilli non esclude neppure il concetto di salute come “bene globale e indivisibile” che presuppone che la salute non possa essere gestita solo localmente, a causa dell’estendersi delle connessioni di ogni genere a livello globale, come la pandemia del Covid-19 ha bene evidenziato. E neanche quello di salute come diritto egualitario per tutti, che comprende anche una serie di diritti individuali che ognuno deve affrontare come individuo, come il diritto a dare il proprio consenso alle cure, quello alla riservatezza delle informazioni sulla propria salute o all’espianto di organi. Al contrario lo riassume in sé in quanto il diritto alla salute è un diritto inseparabile dall’insieme dei cosiddetti diritti umani di cui “costituisce un nodo preliminare ed essenziale” (Seppilli 2010: 377). L’individuo nel concetto di comune non viene dunque annullato anzi ne viene esaltata l’agency perché andare oltre il pubblico per arrivare al comune significa, tra gli altri cambiamenti da perseguire su cui non è qui possibile soffermarsi, anche puntare a una partecipazione e gestione comunitaria della salute che Seppilli esemplifica nei “patti per la salute” e nelle “case della salute” (Seppilli 2010: 377). Al contempo è consapevole che per raggiungere questo obiettivo sia necessario da un lato risolvere numerose questioni di carattere giuridico operativo (dalla scala in cui situare il “comune”, al rapporto con il privato, alle forme giuridico operative) e dall’altro contrastare i freni di carattere politico sociale che ostacolano la sua realizzazione, dall’indebolimento della partecipazione collettiva al rafforzamento degli orientamenti

neoliberisti e forme di aziendalizzazione tecnocratica nella organizzazione dei sistemi compreso quello sanitario, in molte parti del globo. Se confrontiamo lo scenario delineato da Seppilli con quello che è accaduto nell'ultimo anno, caratterizzato da una crisi mondiale causata da una pandemia provocata da un virus prima sconosciuto, possiamo rilevare dei cambiamenti positivi rispetto al valore riconosciuto alla salute e all'assistenza sanitaria. La pandemia ha spostato in avanti la consapevolezza a livello planetario che la salute, bene globale e indivisibile, non può essere garantita con iniziative adottate singolarmente dagli stati o con soluzioni escludenti parti della popolazione sia a livello locale che mondiale. Da più parti si sono levate proposte compresa la presidenza degli Stati Uniti per eliminare le protezioni dei brevetti sui vaccini, per renderli accessibili anche alle popolazioni più povere del pianeta, con intenti non tanto morali quanto utilitaristici considerata la diffusione globale del virus. Non sembra ad oggi che questa proposta possa avere un esito positivo almeno nel breve termine, grandi interessi geopolitici ed economici vi si oppongono. Tuttavia l'estendersi progressivo della globalizzazione e dei suoi effetti può avere ricadute ora impensabili sul piano dei diritti, ampliando insieme alle disuguaglianze, evidenziate anche dall'epidemia del Covid-19, le contraddizioni e i conflitti per ridurle, così come la coscienza degli esiti distruttivi che ne derivano. In questo contesto complesso il concetto della salute come bene comune rilancia una sfida non facile al livello globale, quello in cui i problemi oggi si pongono.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Cacciari, Paolo, ed, 2010, *La società dei beni comuni. Una rassegna*, Roma, Ediesse.
- Coccoli, Lorenzo, 2013, *Commons/beni comuni. Il dibattito internazionale*, Firenze, goWare.
- CSDH, 2008, *Closing the gap in a generation: Health equity through action on the social determinants of health. Final Report of the Commission on Social Determinants of Health*, Geneva, World Health Organization.
- Farmer, Paul, 1992, *Aids and accusation: Haiti and the geography of blame*, Berkeley, University of California Press.
- Farmer, Paul, 1996, On suffering and structural violence: a view from below, *Daedalus*, 125, 1: 261-283.
- Fassin, Didier, 2018, *Ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma Deriveapprodi.
- Grossi, Paolo, 1977, *Un altro modo di possedere. L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano, Giuffrè.
- Hess, Charlotte, Elinor Ostrom, eds, 2009, *La conoscenza come bene comune. Dalla teoria alla pratica*, Milano, Bruno Mondadori.

- Kleinman, Arthur, 1995, *Writing at the margin: Discourse between anthropology and medicine*, Berkeley, University of California Press.
- Kleinman, Arthur, Veena Das, Margaret Lock, eds, 1997, *Social suffering*, Berkeley, University of California Press.
- La salute globale. Un bene comune*, 2006, Dossier de *La Salute Umana. Rivista bimestrale di promozione ed educazione alla salute*, 203-204: 19-68.
- Marella, Maria Rosaria, ed, 2012, *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, postfazione di Stefano Rodotà, Verona, Ombre Corte.
- Ostrom, Elinor, 2006, *Governare i beni collettivi. Istituzioni pubbliche e iniziative delle comunità*, Venezia, Marsilio.
- Rodotà, Stefano, 2013, *Beni comuni*, Modena, Consorzio festivalfilosofia.
- Seppilli, Tullio, 2000, Il contributo dell'antropologia culturale alla educazione sanitaria: quarantacinque anni dopo, *Educazione sanitaria e promozione della salute*, 23, 1: 41-48.
- Seppilli, Tullio, ed, 2010, Salute e sanità come beni comuni: per un nuovo sistema sanitario, *La Salute Umana. Rivista bimestrale di promozione ed educazione alla salute*, 33, 4: 369-381.

La conciencia y la vida

Un homenaje a Tullio Seppilli

Ángel MARTÍNEZ-HERNÁEZ

Universitat Rovira i Virgili

ABSTRACT: Comment on Tullio Seppilli, Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima, *Rischio epidemiologico e politiche delle salute. Un'intervista a Tullio Seppilli*, *Anuac*, 10, 1, 2021: 211-223.

Conocí a Tullio a principios de la década de los noventa. Yo era un joven antropólogo que estaba realizando mi tesis doctoral en la Universidad de Barcelona y que me aproximaba a la Universidad Rovira i Virgili de Tarragona para formarme en antropología médica, la misma universidad donde trabajo desde hace años y en donde Tullio nos honró con su presencia durante varios años. De sus clases, seminarios y conferencias de aquella época retengo en mi memoria muchas cosas, entre ellas su capacidad para ampliar el horizonte reflexivo de los que éramos sus alumnos y sus evocaciones a autores que hasta el momento nos eran desconocidos, como De Martino. En aquellos tiempos apenas contábamos con uno o dos textos del antropólogo napolitano traducidos al español y su inmerecida ausencia en la antropología anglosajona – que era la hegemónica para mi generación – lo había convertido en un autor invisibilizado para nosotros. Desde mi visión más culturalista de la época me gustaba dialogar con Tullio y cuestionarle que aquello que definía como histórico-social era también una dimensión cultural, que su definición de cultura estaba demasiado achicada en beneficio de la noción de sociedad. Él respondía con paciencia y buenos argumentos para hacerme ver los ocultamientos de una visión subjetivista y culturalista del mundo y el silencio que esa visión proyectaba sobre el papel de las dimensiones objetivas y ma-

This work is licensed under the Creative Commons © Ángel Martínez-Hernández

La conciencia y la vida: Un homenaje a Tullio Seppilli

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 237-240.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4846



teriales que moldean la existencia humana. Aquellos debates eran un lujo intelectual y se me antojaban una derivación del famoso dilema que Marx y Engels (1970) introdujeron en *La ideología alemana* sobre la vida y la conciencia: la conciencia no determina la vida, sino que la vida determina la conciencia. En mi formación como antropólogo había frecuentado las teorías materialistas, pero por la carga leninista de la generación de mis profesores éstas me resultaban a menudo demasiado mecanicistas. Todavía ignoraba la obra de Gramsci y de Lukács. Había demasiada vida sin conciencia en mi educación marxista como antropólogo. No era una falla todavía consciente, sino la de quien no sabe todavía, pero sospecha, una ausencia. Fue gracias a Tullio y a su vívida y siempre estética elocuencia que me introduje en las lecturas de estos autores y también de De Martino. Ahora, al leer esta bella entrevista conducida por la Dra. Rita Lima, por un instante estos recuerdos cobran vida; y conciencia.

Desde los noventa fui coincidiendo con Tullio, *il professore*, en diferentes lugares y momentos. Gracias a él participé en el proyecto *Health for All in Latin America* (2002-2007) que él presidió desde la *Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute* ya iniciados los dos mil. En las reuniones de trabajo con la “famiglia Celli”, como los llamaba con ironía y a la vez cariño, su brillante discurso se convertía en un bálsamo frente a los excesos del lenguaje obtuso de los plazos y requerimientos administrativos de la Comisión Europea. Tullio parecía inmune ante una sintaxis burocrática que hacía ya tiempo que había colonizado la dinámica de la investigación, con sus anglicismos, su superficialidad y esa imagen de falsa eficiencia que resuena a la figura del “empresario de sí mismo”. Por cierto, alguna vez tendremos que reflexionar como antropólogos sobre esa sintaxis y la colonización de nuestro trabajo y nuestro estilo de pensar; pero esa es otra historia.

A Tullio me unía también nuestra pasión común por Brasil y por la lengua portuguesa. De hecho, con el tiempo ésta se convirtió en nuestra lengua habitual de comunicación. Con él también compartía una visión racionalista de la antropología. No me refiero a un racionalismo simple que se autoconstituye en el puro hecho de nombrarse y así erigirse sobre otros universos de sentido y otras epistemes del mundo, sino a un racionalismo crítico que toma como base el asombro aristotélico y que, por consiguiente, no acepta una asimilación rápida de la biomedicina a la ciencia y a la racionalidad. ¿Por qué deberíamos hacerlo cuando, como Tullio solía explicar, la biomedicina muestra su carencia científica al no incluir, de igual modo que a los factores biológicos, las condiciones materiales de existencia y los universos subjetivos y culturales en sus explicaciones sobre la salud y la enfermedad? Esta

cuestión resuena de nuevo en la entrevista que aquí acompañamos, así como el racionalismo crítico de *il Professore*. Es un racionalismo que no se contradice con la conciencia de la relatividad de los fenómenos sociales, sino que más bien en ella toma su base. Me aventuro a afirmar que para Tullio esa era la base del diálogo antropológico con la psicología y la biología; no por azar esta última era su formación universitaria inicial. De ahí esos tientos de su discurso en esta entrevista buscando un saber relacional y holístico que quebrase una hegemonía biologista en la explicación de los procesos de salud y enfermedad y que devolviese a este ámbito un saber menos reduccionista y limitado. Me atrevo a afirmar que para Tullio la racionalidad se oponía a la inconciencia que la biomedicina suele demostrar sobre su propio devenir histórico. Tullio, y antes De Martino, y antes Gramsci, no ubicarían la racionalidad fuera de la reflexividad y de la historia, pues ambas la constituyen. Una racionalidad sin ellas es una falsa racionalidad, puro cientifismo, o lo que es lo mismo, una especie de fe en la ciencia que se convierte en una *contradictio in terminis*.

Con el tiempo me di cuenta de que el racionalismo crítico de Tullio debía mucho a la idea de etnocentrismo crítico de su maestro Ernesto de Martino. En esta bien conducida entrevista se menciona esta noción, al igual que otros conceptos del etnólogo napolitano como “*crisi della presenza*” y “*destorificazione*”, esta última de forma más implícita. Tullio solía narrar con mirada pícaro cómo contactó con De Martino tras su regreso a la Italia de postguerra después del exilio familiar forzado en Brasil y su posterior graduación. Sin conocer a De Martino personalmente, buscó su número de teléfono en la guía telefónica del hogar o casa del estudiante; lo llamó, y tuteándolo, pues era lo pertinente entre camaradas del partido comunista, aunque por supuesto no en la academia italiana de la época, le soltó a bocajarro que quería trabajar con él. Esa proximidad desacomplejada estuvo siempre presente en Tullio, así como su posicionamiento político. De hecho, el trabajo de Tullio anticipó muchos años antes que la antropología médica norteamericana de corte crítico (la *Critical Medical Anthropology*) el vínculo entre el estudio de los procesos de salud y enfermedad y el compromiso político. Un vínculo que siempre guardó en el discurso de Tullio un equilibrio casi perfecto. Por un lado, evitaba el intelectualismo y el academicismo frío que se despreocupa de la vida humana y de sus condiciones de existencia. Por otro, se prevenía del dogmatismo, de la narrativa única y, por supuesto, del tono panfletario. Creo que en ese equilibrio jugaba como puntal su visión de la antropología como un racionalismo crítico, como una garantía ante los potenciales excesos de una ideología sorda que cree saber lo que los colectivos necesitan antes siquiera de haber escuchado sus demandas y necesidades. A mi juicio,

ese equilibrio entre academia y compromiso político articulaba el mundo intelectual y biográfico de Tullio. Ahí encontramos un saber que se proyecta y busca un horizonte de transformación social. Ahí observamos también un compromiso y una ética del trabajo académico.

Quizá por esa ética firme, Tullio siempre fue un perfeccionista exigente con la tarea académica, ya fuese la de los otros o la propia. Recuerdo una vez en la Universitat Rovira i Virgili en la que organizábamos un coloquio a finales de los años noventa titulado algo así como “¿Qué se entiende por factores culturales cuando hablamos de factores culturales en salud?”. El simposio lo organizaban Enrique Perdiguero y Josep Maria Comelles y se plasmó como libro un par de años más tarde (Perdiguero, Comelles 2000). Tullio se me acercó después de mi exposición y me dijo que le había agradado un texto que por iniciativa suya había sometido unos meses atrás a *AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica* de la cual él era Editor in Chief. El manuscrito contenía tres errores, me dijo. Ahora solo recuerdo dos de ellos: había citado el libro *Conocimiento e interés* de Habermas con una alusión al capítulo 1, cuando según él la cita más adecuada era a otro capítulo diferente; y en una referencia había una coma al lado de un punto. El tercer error no consigo recordarlo, pero era del mismo calado. Con mirada exigente y a la vez amable, Tullio me invitaba a rectificar. Le agradecí los comentarios y volví a casa entre sorprendido y sobresaltado. Rectifiqué el manuscrito y lo revisé en profundidad mil veces. Tuve la sensación de participar con mi texto en una revista que, en sus manos, era una obra de arte.

BIBLIOGRAFÍA

- Habermas, Jürgen, 1992, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, 1970, *La ideología alemana*, Wenceslao Roces (trad.), Barcelona, Grijalbo.
- Perdiguero, Enrique, Josep Maria Comelles, 2000, *Medicina y cultura*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

Rischio, vulnerabilità, partecipazione

Massimiliano MINELLI

Università di Perugia

ABSTRACT: Comment on Tullio Seppilli, Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima, *Rischio epidemiologico e politiche delle salute. Un'intervista a Tullio Seppilli*, *Anuac*, 10, 1, 2021: 211-223.

Conversare a più voci attorno a un problema è un metodo di lavoro che Tullio Seppilli considerava quanto mai utile al fine di precisare strumenti concettuali e immaginare nuove domande. Particolarmente congeniale allo sviluppo e alla articolazione del pensiero in movimento, il conversare, da metodo di lavoro antropologico, diveniva talvolta in Seppilli anche strategia comunicativa più larga, soprattutto nelle situazioni in cui giungeva il momento di sottoporre alla pubblica discussione problemi e strategie di intervento (Minelli 2018). Mi sembra che questo modo di procedere sia riconoscibile nella sua intervista con Rita de Cássia Gabrielli Souza Lima, dedicata alle politiche del rischio e alle loro correlazioni con i temi dell'ambiente, della gestione collettiva delle risorse naturali e della salute.

Va ricordato in proposito che Tullio Seppilli si è occupato più volte come antropologo – anche in gruppi di lavoro multiprofessionali e interdisciplinari – di inquinamento e di relazioni fra mutamento dell'ambiente e condizioni di salute, quando alcune sue ricerche sono confluite in scritti analitici e progettuali dedicati all'inquinamento atmosferico e al tabagismo (Seppilli 1963, 1972). Tullio Seppilli considerava i meccanismi probabilistici e i processi di ordine statistico parte di una più ampia strategia volta a comprendere i processi generativi di vulnerabilità e diseguaglianze nelle società contempora-

This work is licensed under the Creative Commons © Massimiliano Minelli

Rischio, vulnerabilità, partecipazione

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 241-246.

ISSN: 2239-625X - DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4847



nee. Un tentativo condiviso da epidemiologia e antropologia medica, rispetto al quale si misurano le possibilità di dialogo e riconoscimento di saperi e strumenti fra discipline vicine e per certi versi affini.

Individuare responsabilità riguardo a fonti di inquinamento o fattori di contagio e propagazione della malattia – come si è visto anche recentemente nella pandemia Covid-19 – è un compito relazionale e sistemico. Un compito arduo nel quale immaginare strategie che, ai livelli individuale o collettivo, possano essere attuate efficacemente per tutelare e proteggere le popolazioni. Soprattutto, difficilmente ponderabile è la correlazione fra cause e comportamenti sociali, che consenta di decidere quali azioni collettive evitino l'esposizione personale a fattori di rischio e proteggano gli altri da potenziali minacce per la salute. Le scelte individuali vi svolgono certamente un ruolo decisivo, ma il nodo epistemologico e politico non può essere sciolto con volontaristici richiami alla responsabilità e alla solidarietà come imperativi morali degli individui. La ricerca di soluzioni al rischio individuale o collettivo infatti pone sempre problemi complessi di organizzazione sociale del significato e di programmazione politica degli interventi. Il punto dirimente – come emerge nell'intervista – consiste soprattutto nella distinzione fra rischio probabilistico – in sostanza un concetto corretto – e gli usi di questo concetto nel confronto pubblico e nell'arena politica. È dunque necessario distinguere tra produzione del sapere delle scienze storico-sociali della medicina e consapevolezza della dimensione politica della scelta negli interventi da operare sulla realtà. In questo senso, Seppilli non crede “che ci sia antagonismo tra il concetto epidemiologico di rischio e le lotte politiche per il cambiamento delle condizioni di esistenza, perché le lotte per cambiare le condizioni di esistenza sono lo strumento per ridurre il rischio” (cfr. intervista in questo numero, n.d.r.).

Il calcolo delle probabilità dà preziose indicazioni relativamente alla esposizione differenziale a insiemi politetici di cause di malattia da parte degli individui in una popolazione data (Vineis 1990). E ciò consente di poter incidere sul rapporto fra ecosistemi, processi strutturali e politiche di salute. Ma oltre all'individuazione e alla misurazione del rischio, in senso probabilistico, necessaria è la mobilitazione sociale per rimuovere i fattori e i determinanti: un processo collettivo che richiede accesso alla conoscenza delle matrici di rischio, elaborazione di significato e consapevolezza, organizzazione politica. Nel contrastare ed eliminare quelle matrici, sono importanti le decisioni operative su cosa fare, insieme a chi lavorare e in vista di quali fini. Da questo punto di vista la collaborazione fra antropologia medica ed epidemiologia è una opportunità particolarmente sentita da Seppilli, come da altri antropologi gramsciani con i quali egli ha mantenuto prolungati

scambi scientifici. Si pensi innanzitutto a Eduardo Menéndez (2008) e a Ronald Frankenberg (1980, 1993). Menéndez ha sottolineato le specificità disciplinari quando ha ricordato che l'epidemiologia inizia a lavorare sul patologico, cioè su un modo storicamente specifico per definire il processo salute/malattia/cura, mentre l'antropologia lavora sulla storia sociale in cui in senso ampio il patologico è incluso (Menéndez 1998). Secondo la prospettiva antropologica impegnata a operare sul rapporto dialettico tra biologico e sociale e sul confine instabile tra natura e cultura, tutte le matrici di rischio sono di ordine storico-sociale. Di cruciale importanza sono dunque i processi generativi e sistemici di causazione e produzione di vulnerabilità, che sono multisituati ma indissociabili dai contesti locali. In tal senso, se da un lato vulnerabilità ed esposizione danno una immagine implacabile delle disegualianze di classe, di genere, di fasce di età, di nazionalità, di risorse economiche, di reti sociali di sostegno, di formazione scolastica e culturale, dall'altro lato esse appaiono come socialmente e storicamente prodotte in specifiche condizioni strutturali, e possono svelare in quale misura biologico e sociale siano aspetti inscindibili delle politiche del rischio in una stessa realtà storica.

Riprendendo Frankenberg (1980) si può affermare che una patologia si fa sociale in determinate situazioni storiche, politiche, culturali attraverso il processo di "making social of disease". La malattia infatti prende forma in processi emergenti attraverso forme culturali specifiche e non può essere vista come una semplice risposta locale a fenomeni globali. Proprio questo approccio oggi è imprescindibile per riconsiderare il dibattito sul concetto di Sindemia, termine messo a punto da Merrill Singer (2009; Singer, Scott, 2003; Mendenhall, Singer, 2019) e recentemente usato per riferirsi alla pandemia Covid-19. L'uso del concetto di sindemia permette di individuare e studiare i modi in cui convergono e interagiscono due o più malattie o altre condizioni precarie di salute in una popolazione, soprattutto in rapporto a ineguaglianza sociale e squilibrate relazioni di potere. Se la pandemia è un processo globale, la sindemia è sempre una dinamica emergente che richiede di concentrare ricerca e azione su nessi causali e processi patogenici combinati, in contesti particolari, interrogati nella loro dimensione generativa e storica. La capacità euristica del concetto probabilistico di rischio si misura oltre che nella capacità d'inquadrare la vulnerabilità di gruppi e classi sociali in condizioni di subalternità e dipendenza, anche soprattutto nel chiarirne i fattori di produzione. La questione è rilevante perché mostra le contraddizioni in uno scenario nel quale è necessario posizionarsi in conflitti tra forze sociali e interessi divergenti per costruire iniziative di confronto, di organizzazione e di azione. La combinazione e la dinamica dei fattori in gioco è indissociabile dai contesti in cui si vive, si fa ricerca e si costruiscono possibilità di prevenzione e relazioni di cura. Tenerne conto è decisivo per studiare

l'azione della pandemia Covid-19 come operatore di un drammatico rafforzamento e di una riarticolazione delle realtà sociali e ideologiche esistenti. Ha qui un particolare significato usare il plurale: le sindemie dicono che le risposte pubbliche dei diversi sistemi di salute alle disuguaglianze sociali fanno la differenza (Navarro 2020, 2021).

Vulnerabilità ed esposizione differenziale ai fattori generativi di patologia e di morte sono leggibili attraverso dimensioni che, per così dire, stanno sotto i numeri e gli indicatori epidemiologici (Almeida Filho, 2000). Tendono a collocarsi in ciò che nelle statistiche, sfuggendo al conteggio è definito imponderabile perché non può essere pesato e si sottrae alla misura. Gli studi quantitativi sulle ineguaglianze sociali, per esempio, mostrano che imponderabile è tutto ciò che non rientra negli atti classificatori necessari per costruire aggregati omogenei, laddove ciò che appare come ibrido e inclassificabile spesso mantiene un rapporto dinamico con quanto è considerato *a priori* invisibile e dunque inaccessibile (Fassin 2000: 128). Da qui l'insidia costituita dalla combinazione di ciò che non è individuabile e ciò che è attivamente mantenuto in una zona occulta da attori sociali specifici. Nelle società in cui sono create le condizioni strutturali che determinano le cause della malattia e della sofferenza sociale, quelle stesse cause vengono anche naturalizzate come inevitabili conseguenze della biologia degli individui. Naturalizzare, desocializzare e considerare come inevitabile una condizione di salute è parte della violenza simbolica che sommata alla ineguaglianza sociale contribuisce all'aggravamento delle situazioni di rischio per la salute, non alla loro possibile risoluzione. Ecco perché – sostiene Seppilli – gli antropologi dovrebbero studiare la costruzione e il funzionamento di ideologie con un largo consenso sociale. L'intervento delle ideologie, più in generale di tutte le forme di mediazione simbolica attraverso cui il problema è socializzato, naturalizzato, reificato, discusso, o mascherato, interessano soprattutto in rapporto alla definizione di un quadro storico oggettivo. In tal senso, demistificare le forme di rimozione o di occultamento è necessario ma non è sufficiente. Allo scopo di realizzare efficaci politiche di difesa della salute, gli ostacoli non sono solo ecologici e biologici giacché – ricorda Seppilli – vi sono gruppi sociali che pur detenendo le risorse necessarie per intervenire non hanno alcun interesse a investire nella prevenzione e nella tutela della salute dell'intera società.

Viene così delineata una interpretazione critica della educazione alla salute, fondata sulla scelta di esercitare una responsabilità pubblica rispetto a problemi collettivi, rifiutando di attribuire le colpe dei "comportamenti a rischio" ai singoli individui. Proprio uno sguardo intento a studiare le ideologie può mettere in luce il perverso meccanismo che alimenta ad esempio

nella comunicazione pubblica il discorso fondato sull'incolpare la vittima (*blaming the victim*). Esso prospetta ai poveri e agli ultimi un ipotetico dominio di azioni regolate dalla scelta razionale, proprio innanzi alla prospettiva di subire, nella forma di evento naturale catastrofico su cui nulla può esser fatto, le conseguenze devastanti per la salute e per l'ambiente di vita di decisioni prese altrove. Le due possibilità si sono prospettate più volte nel corso della pandemia Covid-19, combinandosi in una forma odiosa di falsa coscienza che consiste da un lato nello scaricare sugli ultimi della scala sociale accuse di fare poca attenzione, di non avere senso civico, di esporsi avventatamente a fonti di patologia, dall'altro lato nel prospettare come possibile il controllo individuale dei destini cercando accessi privilegiati alle cure o praticando opportunità di auto-miglioramento delle condizioni di vita.

Sul terreno contestato e contestabile ove si incrociano rischio, responsabilità e credenza dice Seppilli "è vero che i miti possono aumentare o ridurre il rischio, ma il vero problema è quello di sapere quale scelta si dovrà fare rispetto alla consapevolezza che quel rischio deriva da qualcosa di precedente: è questa cosa anteriore molto precisa che va messa in discussione, non è il rischio, ma i fattori di rischio" (cfr. intervista in questo numero, n.d.r.). L'interesse dell'approccio di Seppilli è dovuto soprattutto alla necessità di ragionare sulle cause dei processi patologici considerando la dimensione soggettiva e la cultura come piano della coscienza sociale. Mettendo in evidenza il fatto che la cultura esprime l'esperienza della vita sociale ed è matrice delle attività umane, i modi in cui i soggetti individuali e collettivi assumono il compito di intervenire sulla realtà implicano un mutamento dei livelli di consapevolezza in rapporto con le condizioni di esistenza. L'analisi della situazione richiede dunque ogni volta un'attenta considerazione dei meccanismi di potere e dei rapporti di classe da parte di soggetti collettivi storici in grado di mettere in atto forme di mobilitazione popolare per il superamento delle matrici e delle determinanti di rischio. Nella operatività, si pongono diversi problemi che iniziano dalla valutazione preliminare, in ogni progetto di educazione alla salute, del grado di possibile successo *senza* il cambiamento di alcuni equilibri nel sistema sociale e che proseguono nel chiedersi *se e come* prendere parte in un più ampio movimento sociale e di opinione, laddove ci sia un *impegno per il cambiamento* che assume necessariamente un significato politico (Minelli, Seppilli, 2016). In tutti i casi, politico è un processo storico di formazione, in cui concreti soggetti collettivi si muovono entro una cornice di confronto democratico e di egemonia. Qui la ricerca sociale agisce come "riserva teorica per il futuro", cercando di combinare l'impegno e l'uso sociale del sapere antropologico, due aspetti che soprattutto oggi sono inseparabili dalla partecipazione popolare, in particolare nel campo della salute collettiva.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Almeida Filho, Naomar de, 2000, *La ciencia tímida. Ensayos de deconstrucción de la epidemiología*, Buenos Aires, Lugar.
- Fassin, Didier, 2000, *Qualifier les inégalités*, in *Les inégalités sociales de santé*, Annette Leclerc, Didier Fassin, Hélène Grandjean *et al.* eds, Paris, Editions La Découverte/INSERM: 123-144.
- Frankenberg, Ronald, 1980, Medical anthropology and development: A theoretical perspective, *Social Science and Medicine*, 14B: 197-207.
- Frankenberg, Ronald, 1993, *Risk. Anthropological and Epidemiological Narratives of Prevention*, in *Knowledge, Power, and Practice. The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, Shirley Lindenbaum, Margaret Lock, eds, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press: 219-242.
- Mendenhall, Emily, Merrill Singer, 2019, The global syndemic of obesity, under-nutrition, and climate change, *The Lancet*, 393, 23: 741.
- Menéndez, Eduardo, 1998, *Antropología médica e epidemiología*, in *Teoría epidemiológica hoje: fundamentos, interfaces, tendências*, Naomar de Almeida Filho, Maurício Lima Barreto, Renato Peixoto Veras *et al.*, eds, Rio de Janeiro, Fiocruz: 81-103.
- Menéndez, Eduardo, 2008, Epidemiología sociocultural: propuestas y posibilidades, *Región y Sociedad*, XX, 2: 5-50.
- Minelli, Massimiliano, 2018, Tullio Seppilli (1928-2017): a proposito di stile di pensiero, marxismo e immaginazione antropologica, *L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo*, 2: 105-121.
- Minelli, Massimiliano, Tullio Seppilli, 2016, Ripensare l'educazione alla salute, oggi, *Sistema Salute. La Rivista italiana di educazione sanitaria e promozione della salute*, 60, 1: 17-27.
- Navarro, Vicente, 2020, The Consequences of Neoliberalism in the Current Pandemic, *International Journal of Health Services*, 50, 3: 271-275.
- Navarro, Vicente, 2021, Why Asian Countries are Controlling the Pandemic Better Than the United States and Western Europe, *International Journal of Health Services*, 51, 2: 261-264.
- Seppilli, Tullio, 1963, Informazione e mobilitazione di massa nella lotta contro l'inquinamento atmosferico: la impostazione generale del problema. Un contributo nel campo delle scienze sociali e della metodologia dell'intervento psicoculturale, *L'Educazione Sanitaria*, VIII, 4: 339-372.
- Seppilli, Tullio, 1972, Il fumo come comportamento: proposta di un modello interpretativo e problemi di strategia dell'intervento contro il tabagismo, *L'Educazione Sanitaria*, XVII, 1: 29-66.
- Singer, Merrill, 2009, *Introduction to Syndemics. A Critical Systems Approach to Public and Community Health*, San Francisco, Wiley.
- Singer, Merrill, Claire Scott, 2003, Syndemics and Public Health: Reconceptualizing Disease in Bio-Social Context, *Medical Anthropology Quarterly*, 17, 4: 423-441.
- Vineis, Paolo, 1990, *Modelli di rischio. Epidemiologia e causalità*, Torino, Einaudi.

NOTE CRITICHE

Antropologia e mutazioni globali del tardo capitalismo

Note al margine di *Teoria dal sud del mondo* di Jean e John L. Comaroff

Massimiliano MINELLI

Università di Perugia

Jean COMAROFF, John L. COMAROFF | *Teoria dal sud del mondo. Ovvero, come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa*, traduzione di Mario Capello, Introduzione alla edizione italiana di Cecilia Pennacini, Torino, Rosenberg & Sellier, 2019, pp. 316 [ed. ing. *Theory from the South. Or, how Euro-America is evolving toward Africa*, London, Routledge, 2012, pp. 272].

Indiscipline

Teoria dal sud del mondo. Ovvero, come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa è il primo libro di Jean e John L. Comaroff (2019) tradotto in italiano. Il testo è pubblicato in apertura della nuova collana di antropologia pubblica "Terreni di confronto" diretta da Cecilia Pennacini e Carlo Capello per Rosenberg & Sellier. L'opportuna scelta editoriale offre un contributo alla diffusione nel nostro Paese di un fondamentale approccio antropologico alla contemporaneità, esito di un prolungato lavoro di ricerca sui processi di trasformazione economica, sociale e politica in Africa. Nel suo insieme il libro, costituito da otto saggi pubblicati in due decenni tra gli anni Novanta e la prima decade degli anni Duemila, lavora a una disarticolazione del concetto di modernità esaminando da più direzioni le crisi e le trasformazioni del capitalismo contemporaneo. Lo scopo è misurarsi criticamente con un immaginario geopolitico in cui il pianeta è stato prevalentemente rappresentato intorno alla grande partizione tra Euro-America e Sud del mondo: due macro-

This work is licensed under the Creative Commons © Massimiliano Minelli

Antropologia e mutazioni globali del tardo capitalismo: Note al margine di Teoria dal sud del mondo di Jean e John L. Comaroff

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 247-256.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4871



categorie usate per indicare spazi storico-politici attraversati da flussi e scambi nei mercati smaterializzati e virtuali del tardo capitalismo. La tesi del libro è che contrariamente a quanto affermato dalle narrazioni eurocentriche della modernizzazione, negli ultimi decenni mutamenti di scala globale e dinamiche transnazionali hanno innescato lontano da Europa e Stati Uniti effetti visibili e generativi di nuovi processi storici. La premessa è che “il Sud è il luogo dove nuove radicate configurazioni di capitale e lavoro prendono forma, prefigurando in questo modo il futuro del Nord globale” (Comaroff, Comaroff 2019: 46). Il modo di produzione impostosi su scala planetaria, infatti, se da un lato spoglia le realtà che attraversa, spegnendo e ostacolando la presa di coscienza di alcune profonde contraddizioni, dall’altro innesca, alimenta e svela nuove storicità e trasformazioni possibili. Per confrontarsi con queste realtà e le loro metamorfosi è necessario ricorrere a genealogie plurali che non attingano direttamente all’illuminismo europeo come matrice epistemologica e disciplinare.

L’apparato teorico e analitico di *Teoria dal sud del mondo* segue un argomento controevolutivo: chiedersi se possano esistere diverse forme di modernità alternative alla narrazione impostasi in epoca coloniale è necessario per una antropologia politica dei mutamenti della forma stato nelle trame delle interconnessioni globali. Infatti, le ex colonie, dopo essere state siti di sperimentazione nella pianificazione e nel controllo dello spazio politico, sono divenute oggi i principali laboratori sociali in cui il futuro sporge in modi inattesi. Al Sud proliferano le forme aggressive di estrazione di valore, le zone non regolate ove sono testati insoliti esperimenti di economie informali e massicce esternalizzazioni. Qui si trovano le nuove superpotenze economiche parastatali che si muovono nell’assetto di multinazionali e corporation. E potenti attori finanziari attivano processi di impatto eco-politico di scala mondiale, come evidenziano il business dei biocarburanti controllato dal Brasile, l’industria dell’automobile in India, le tensioni per il controllo dell’estrazione mineraria esercitato dal Sudafrica. Seguirne le tracce permette di entrare nel cuore del capitalismo contemporaneo. L’Africa immaginata dall’Euro-America, una nuova Africa Fantasma, sta infatti diventando una condizione globale, sito di incubazione di nuovi assetti economici: produzione immateriale, crescita dei settori informali del capitale globale, espansione della etno-impresa (Comaroff, Comaroff 2009) con la mercificazione della cultura come prodotto intellettuale.

Se l’argomento è controevolutivo – sostengono gli Autori – il metodo non coincide con un semplice rovesciamento. In un articolo del 2010 John Comaroff aveva tratteggiato le caratteristiche del fare antropologia come “indisciplina”: una imbricazione della etnografia nella sua spazio-temporalizzazione

alimentata da uno straniamento critico del mondo della vita; una cartografia dei processi di essere-e-divenire combinata con una riflessione sulla contraddizione come continuo tornare sulle fratture storiche e sull'inaspettato. Il tutto sostenuto sperimentalmente da un radicamento generativo della teoria in grado di produrre concetti in contrappunto immaginativo con il concreto (Comaroff 2010).

Esito e felice sviluppo di questo metodo, il libro *Teoria dal sud del mondo* affronta casi specifici, illuminandoli nelle congiunture di ampi processi culturali e storico-politici per cogliere crisi in atto e contraddizioni de tardo-capitalismo. Sono oggetto d'analisi, in successione: le concezioni del sé e le configurazioni dell'individuo nel progetto neoliberale, osservate attraverso il prisma della nozione di persona tra gli Tswana del Sudafrica (cap. 2); le questioni della cittadinanza nel progetto del liberalismo e le rivendicazioni identitarie nei regimi politici post-apartheid (cap. 3); i confini e gli spazi di sovranità degli stati-nazione messi in crisi da dichiarazioni di appartenenza culturale in chiave etnica e locale (cap. 4); la mediazione legale dei conflitti culturali come modo di intervenire con la leva giudiziaria sui sistemi di governo (cap. 5); le politiche della memoria e della storia nei tribunali post-conflitto in Sudafrica, in un quadro di rapporti forza economici sovranazionali (cap. 6); l'espropriazione e il feticismo della giustizia come chiave di lettura dell'alienazione e dello sfruttamento del lavoro dei migranti (cap. 7); le pratiche sociali e le forme di soggettivazione che hanno caratterizzato le biopolitiche della pandemia di Aids in Africa (cap. 8). Nel suo complesso la proposta è particolarmente interessante, perché disegna un modello antropologico adatto a dialogare con quelle aree di ricerca impegnate a studiare periferie e zone interstiziali dell'Euro-America, ponendo nuovi interrogativi sulle mutazioni del tardo capitalismo anche alle "politiche popolari della vita" nei sobborghi reali e immaginari dell'Europa contemporanea.

Policulturalismo e politiche della giustizia

I Comaroff proiettano nel Terzo Millennio il progetto critico della dialettica dell'illuminismo, mostrando come liberazione e incantamento possano essere ridefiniti attraverso una narrazione dal Sud del mondo. Piuttosto che sovvertire l'ordine dei fattori in gioco, propongono di mettere in discussione alla radice la narrazione deterministica secondo cui i mutamenti degli ultimi decenni una volta innescati in Euro-America siano poi passati nelle ex colonie: "visto che la creazione della modernità è stata un processo storico globale, può ben essere narrata partendo dal basso come dai suoi, sedicenti, centri" (Comaroff, Comaroff 2019: 38).

Se per certi versi non è possibile passare in rassegna tutti gli argomenti del libro, è però opportuno delineare alcuni percorsi analitici di notevole rilievo. Il secondo capitolo ad esempio mostra come nelle singolarità e nelle dislocazioni, la nozione di persona tra gli Tswana del Sudafrica si configuri all'incrocio delle promesse e delle minacce della modernità, in una combinazione di teleologie normative e dichiarazioni d'intenti dai toni progressisti. Nelle pratiche di autocostruzione del Sé esaminate la persona si definisce progressivamente come una forma protratta e cumulativa di transazioni e di atti pubblici. A prevalere è il flusso di scambi in un continuum, lungo il quale solo uno sguardo retrospettivo può tracciare i lineamenti del corpo-sé relazionale, misurandone anche le capacità redistributive. A emergere è così una etno-teoria del potere, caratterizzata da uno spazio-tempo sociale prodotto dalla totalità delle relazioni cumulate dalla persona. In tale cornice l'individuo assume potere secondo quanto riesce a distribuire in vita e il senso di una relazione (o cosa poi essa sia divenuta) può essere chiarito solo in momenti di rottura biografica e sociale. Sostengono gli Autori che "se l'euroteoria avesse conosciuto l'Africa, passata e presente, un po' meglio, forse l'idea di nozione più complessa di persona, radicata in uno spazio-tempo multidimensionale, si sarebbe già imposta da tempo" (*ibidem*: 115).

Nel terzo capitolo le tensioni e i conflitti tra giurisprudenza eurocentrica e domini della consuetudine sono visti alla luce di una disputa legale, seguendo strategie ambivalenti, tra appelli ai diritti costituzionali e richiami all'autorità delle culture locali. La disputa vede contrapporsi due contendenti, Mrs Kedibone Elizabeth Tumane e Capo Nyala Pilane dei Bakgatla-ba-Kgaefela, in merito alle pratiche tradizionali volte a evitare il contagio nei riti funerari Tswana. I ripetuti inviti al rispetto pluralista per le consuetudini comunitarie e il fatto che ingiunzioni rituali siano rivolte soprattutto alle donne definiscono il campo di contraddizioni in quello che i Comaroff chiamano statonazione policulturale. Nel policulturalismo il prefisso poli- intende cogliere un duplice carattere di pluralità e di politicizzazione delle arene politiche contemporanee dove il linguaggio del diritto costituzionale è giocato nelle dispute economiche e sociali in chiave etno-culturale: "il discorso pubblico in Sudafrica ha, da tempo, sottolineato la 'notevole tensione' fra gli articoli che organizzano un sistema rappresentativo basato sulle elezioni e quelli che, invece, legittimano il regno della consuetudine" (*ibidem*: 124). In questo quadro, ben oltre le valutazioni date da una maggioranza nazionale sulle consuetudini di un gruppo minoritario dentro i confini statali, il policulturalismo appare come "un'affermazione forte, radicata in un'ontologia culturale, sulla natura stessa della plurinazione, sulla sua costituzione e sui termini

di cittadinanza che vi sono iscritti, sullo spirito delle sue leggi, sulla sua amministrazione e il suo modo di congiungere stato e nazione” (*ibidem*: 133). Nell’oscillazione fra feticismo della giustizia e policulturalismo, la post-colonia sta diventando una impresa metagestionale controllata da “azionisti dello stato etnico-culturale”, i quali attuano strategie identitarie e fanno affermazioni in nome delle comunità, mentre si muovono spregiudicatamente sui mercati globali.

La crisi di sovranità in Sudafrica, fra stratificazione sociale e xenofobia è inquadrata nel quarto capitolo, dedicato all’invasione di “piante straniere” accusate di essere le principali responsabili della propagazione di incendi. Le piante importate, incarnazione di forze minacciose verso “il patrimonio, l’identità, i beni comuni e la sovranità nazionale” (*ibidem*: 66) danno una fisionomia concreta alle affermazioni identitarie più aggressive, in situazioni che minacciano di dissolvere i confini fisici e simbolici dello spazio politico. In questa rappresentazione di minaccia incombente si combinano l’allegoria della natura aliena, il salto di specie di una scintilla metaforica e la campagna contro i migranti illegali. Fra ordinamento delle frontiere, paure populiste e appelli alla supremazia degli autoctoni si evidenziano aree in cui il confine fisico e il confine politico della nazione non coincidono.

Per capire come funzionano le democrazie contemporanee, il caso delle elezioni in Botswana è emblematico, per più ragioni. Da un lato il Botswana è considerato un tipo ideale di esercizio delle regole liberali del governo e dell’avvicendamento delle leadership con meccanismi democratici. Dall’altro, sembra mostrare in modo paradigmatico le crisi delle formule populiste e dei richiami formali alla partecipazione, in corrispondenza all’aumento dell’adesione popolare a un sistema a partito unico. Come possono convivere politica partecipativa e autorità dei capi? L’annuncio dell’arrivo della “vera democrazia” e insieme la scoperta di un’effettiva legittimazione che giungerebbe non dall’esito delle elezioni, ma dall’approvazione pubblica delle azioni della leadership è il focus del quinto capitolo. I Comaroff sostengono che il Botswana non è una deriva delle antiche democrazie liberali, esso è piuttosto l’annuncio delle crisi del gioco democratico nei decenni che verranno.

Possiamo persino spingerci oltre e affermare che la democratizzazione svela un paradosso storico, ovvero che al “popolo” è stato consegnato il potere dello Stato nel momento stesso in cui [...] la politica che conta si è trasferita altrove: e va cercata nei processi e nelle istituzioni globali, nel mondo delle multinazionali e delle ONG, nei media e nella giustizia, nei nuovi movimenti sociali, nelle coalizioni ‘di base’ e altri campi della società civile (*ibidem*: 179).

Nelle situazioni in cui la mediazione politica cede il passo al trattamento legale delle dispute e dei conflitti di interesse, un tratto caratterizzante delle democrazie contemporanee è costituito dalle “politiche della giustizia”. La deriva poteva essere prevista, data la “naturale” propensione neoliberale al contratto con un riallineamento del diritto penale e del diritto civile. In questo ambito, i Comaroff mostrano la corrispondenza fra le dispute di proprietà e la difesa degli interessi privati, da un lato, e le politiche della memoria e della riconciliazione dall’altro. Nel sesto capitolo sono considerati gli usi della storia nel Sudafrica impegnato a rielaborare la memoria del conflitto razziale e dell’apartheid. Un impegno di vaglio storico ha caratterizzato “The South African history project”: seguendone gli itinerari in alcuni scenari contemporanei della riconciliazione, è possibile incrociare un perverso intreccio fra rivendicazione di diritti e contese di sovranità, dimenticanza attiva e dovere di ricordare. Anche in questo caso, lo sguardo dei Comaroff si concentra su una crisi che in Sudafrica ha investito la storiografia nazionale e la rete della storia pubblica, in corrispondenza con una propensione verso la “riscrittura forense” della storia. Usi strumentali della giustizia per impossessarsi del passato, assertività e formule identitarie prevalgono, quando il linguaggio delle “certezze legali” si impone su quello della storiografia.

Il profeta folle e lo zombie

Il problema unificante, nei diversi casi, è capire come lavorare con un’antropologia storica dello spazio politico coloniale e post-coloniale sulle trasformazioni in atto. Ciò richiede l’esercizio di una pratica etnografica, in una scomoda posizione fuori scala, all’incrocio fra assetti economico-politici e organizzazione dello stato nelle post-colonie, mantenendo una relazione ravvicinata con l’esperienza di perdita di potere e capacità delle persone. La questione era stata affrontata dai Comaroff nel 2003, prendendo spunto da due incontri accaduti a più di venti anni l’uno dall’altro in uno stesso terreno etnografico (Comaroff, Comaroff 2003). Il primo incontro avvenuto nel 1973 alla stazione ferroviaria della città di Mafeking, luogo della loro ricerca pluriennale tra gli Tshidi nel Sudafrica nord-occidentale (*ibidem*; Comaroff 1985), ha come protagonista un uomo avvolto in abiti di polietilene. Da poco dimesso dal manicomio dopo anni di reclusione durante il regime di segregazione razziale, l’uomo con scarponi da minatore e vesti ricavate da sacchi di plastica per la spazzatura, sembra indossare i colorati paramenti di un vescovo o un “profeta”, secondo i modelli delle chiese evangeliche locali. Sul suo petto è scritto a colori vivaci SAR, l’acronimo della South African Railways. Raccontano i Comaroff che il “profeta folle” di solito trascorrevva intere gior-

nate vicino al deposito ferroviario, testimone silenzioso dei flussi di manodopera migrante verso i luoghi di lavoro, nelle fattorie e nelle miniere dei bianchi. A Mafeking, all'epoca, si fronteggiavano due aree urbane, definite dall'apartheid e tagliate dalla linea ferroviaria. Unico collegamento: il ponte attraversato continuamente dai lavoratori diretti dalle periferie segregate verso la città bianca.

De decenni dopo, nei pressi della stessa stazione dove il "profeta folle", ormai scomparso, era solito fermarsi, avviene un secondo incontro etnografico. Mafeking è ormai un'area urbana con uno skyline di nuove moderne costruzioni, profondamente mutata in seguito a grandi cambiamenti della metà degli anni Novanta, la caduta del muro di Berlino e la fine dell'Apartheid in Sudafrica. Un uomo seminudo, in stato confusionale, è fermato lungo la Railway Road e accompagnato da agenti nel vicino centro di polizia per l'identificazione. Alle domande l'uomo oppone un disarmante e resistente silenzio. Gli agenti sostengono che è uno zombie: un morto vivente, sotto il controllo magico di un padrone che può disporre senza limiti della sua forza lavoro (Comaroff, Comaroff 2003: 159).

Nei due incontri appena evocati, a suscitare la riflessione antropologica è la presenza corporea e il silenzio dei protagonisti. Lo zombie è corpo senza parola diretto dall'esterno, un morto che cammina oggetto di una volontà può disporre a piacimento della sua forza per aumentare ricchezza. Il "profeta folle" con le sue insegne mostra le contraddizioni di "ciò che gli altri non vedono o non intendono vedere": la trama dei collegamenti fra la città dei bianchi, in cui corpo e lavoro si vendono come una merce, e la città dei neri, luogo di separazione, espropriazione e sofferenza sociale. In tutti i casi, focus dello sguardo etnografico è la dimensione inarticolata o inarticolabile della coscienza sociale, nel suo farsi – "in the making" – e il problema di come questa dimensione rimanga in un rapporto instabile con la prassi quotidiana (Comaroff, Comaroff 1992: 237). La questione è cruciale per un'antropologia storica dei processi di alienazione e mercificazione degli esseri umani, nel capitalismo nelle post-colonie. Un'esperienza di mutazione del lavoro, del sé, dei luoghi inquadrata metodologicamente dai Comaroff tramite il concetto di "economia occulta": il ricorso a mezzi magici in pratiche che investono nel reale o nell'immaginario per evocare la ricchezza (Comaroff, Comaroff 1999, 2003). Questa è la pista seguita nel settimo capitolo dedicato al rapporto tra magia, alienazione e la qualità più feticizzata del capitale: il lavoro morto oggettivato che sorge davanti al lavoro vivo e lo domina come una presenza esterna. Negli anni Novanta, diversi avvocati hanno cercato, in udienze nei tribunali di provincia, di far assolvere i propri clienti accusati di omicidio sostenendo che gli accusati dei crimini fossero stati spinti all'assas-

sinio dalla zombificazione dei loro parenti. Il lavoro illecito degli zombie è divenuto perciò un oggetto di contese sindacali e giuridiche. Per comprendere questo perturbante ritorno del rimosso sono da considerare la drammatica perdita di lavoro e le immagini della produzione alienata. La transizione verso la democrazia per gran parte della popolazione africana ha significato privatizzazione di beni pubblici, precarizzazione, perdita di potere economico e sociale. Da dove provengono le grandi ricchezze ammassate e controllate dai ricchi? In che modo la magia può avere un influsso sull'arricchimento indebito e ipertrofico? La promessa di crescita senza lavoro ha un corrispettivo fantasmatico: lo zombie, morto vivente e manovalanza pura, capace di lavorare ininterrottamente e senza posa.

Il morto vivente, dopotutto, lavora senza sosta e senza farsi pagare. È manovalanza gratuita, puro profitto. Ecco la spaventosa immagine evocata da Marx per lo scopo finale del capitalismo: una produzione senza lavoratori, l'alienazione ultima cioè, del loro essere specie (Comaroff, Comaroff 2019: 83).

Il conclusivo ottavo capitolo cerca di sondare la riconfigurazione dei rapporti di classe e dei movimenti sociali, laddove come nella pandemia di AIDS, si manifestano “nuovi modi di azione collettiva, nuove definizioni di soggettività politica, nuove modalità di socializzazione e cittadinanza” (*ibidem*: 86). Il capitolo ricostruisce attori, dinamiche in campo biomedico e interessi delle multinazionali del farmaco, guardando soprattutto alle “politiche popolari della vita”. L'AIDS è la prima pandemia simbolo del qui e ora globale: un'epidemia occultata quando ha invaso il Sud del mondo in preda all'euforia seguita alla deregolamentazione e alla fine della guerra fredda. Di fronte a una malattia terribile che, oltre lo stigma e l'associazione con una sessualità non normativa, diviene “sentenza di vita” con l'avvento di nuovi trattamenti farmacologici, si costituiscono nuove forme di attivismo. Contro concezioni monolitiche dell'intervento nello spazio pubblico, si configurano anche soggettività e inattesi modi di auto-organizzazione. Si afferma così una politica di base che

tenta di connettere la bioscienza a una sociologia critica, liberatrice, dedicandosi a un processo di educazione diffusa sui temi dell'eziologia sociale dell'epidemia, dei farmaci e dell'economia politica della loro distribuzione globale, di diritto costituzionale dei comuni cittadini alla salute. In breve, una politica che unisce una non così nuda concezione della vita a una solida pratica di cittadinanza (*ibidem*: 285).

Leggere il libro oggi, durante una pandemia in atto, rende ancora più incisivi gli argomenti a favore di una teoria che cerchi di leggere il mondo e misuri possibilità e responsabilità per un suo cambiamento. Del *Sud del mondo*,

di questo luogo reale e immaginario di sperimentazione del capitalismo contemporaneo, è necessario avere una nuova teoria etnograficamente fondata. Smascherando le promesse di progressivo sviluppo e di evoluzione unidirezionale in una cornice neoliberale, lo sguardo etnografico nei contesti post-coloniali permette di sovvertire il *telos* della modernità e cogliere forme emergenti della coscienza sociale.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Comaroff, Jean, 1985, *Body of power, spirit of resistance. The culture and history of a South African people*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean, John L. Comaroff, 1999, Occult economies and the violence of abstraction. Notes from the South African postcolony, *American Ethnologist*, 26, 3: 279-301.
- Comaroff, Jean, John L. Comaroff, 2003, Ethnography on an awkward scale. Postcolonial anthropology and the violence of abstraction, *Ethnography*, 4, 2: 147-179.
- Comaroff, Jean, John L. Comaroff, 2019, *Teoria dal sud del mondo. Ovvero, come l'Euro-America sta evolvendo verso l'Africa*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Comaroff, John L., 2010, The end of anthropology, again, *American Anthropologist*, 112, 4: 524-538.
- Comaroff, John L., Jean Comaroff, 1992, *Ethnography and the historical imagination*, Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press.
- Comaroff, John L., Jean Comaroff, 2009, *Ethnicity, Inc.*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Massimiliano MINELLI, PhD, is Associate Professor at the University of Perugia, where he teaches Cultural anthropology, Ethnography and Ethnopsychiatry, and since 2018 coordinates the Master in Socio-Anthropological Studies for Integration and Social Security. His main research interests are focused on the relationship between cultural dynamics, mental illness and public strategies for community mental health. On these issues he has carried out ethnographic research in Italy and in Brazil.

massimiliano.minelli@unipg.it

This work is licensed under the Creative Commons © Massimiliano Minelli
Antropologia e mutazioni globali del tardo capitalismo: Note al margine di Teoria dal sud del mondo di Jean e John L. Comaroff

2021 | ANUAC. VOL. 10, N° 1, GIUGNO 2021: 247-256.

ISSN: 2239-625X – DOI: 10.7340/anuac2239-625X-4871



RECENSIONI

Constantin BĂRBULESCU | *Physicians, peasants and modern medicine. Imagining rurality in Romania, 1860-1910*, traduzione di Angela Jianu, Budapest, Central European University Press, 2019, pp. 308.

La seconda metà dell'Ottocento rappresenta un periodo cruciale nella storia della sanità pubblica. Fu infatti nel breve volgere di quei decenni che si verificò la transizione – per quanto riguardava la natura dei contagi e dell'infezione – ad una teoria scientifica unitaria legata allo sviluppo della microbiologia e all'affermarsi di nuove nozioni etiopatogenetiche. E, inoltre, il passaggio da una percezione degli eventi epidemici come flagelli ineliminabili ad una nuova visione dei rischi sanitari e all'introduzione di nuovi principi preventivi e terapeutici; mentre si affermava la piena assunzione – attraverso leggi e funzioni amministrative – di responsabilità, da parte dello Stato, della tutela della salute e il progressivo affermarsi delle competenze tecniche nell'amministrazione sanitaria.

Un processo che fa emergere una nuova élite, quella di medici e igienisti come “consiglieri” nelle politiche di sanità pubblica, un ruolo particolarmente rilevante in Italia, durante il processo di formazione statale seguito all'unificazione nazionale del 1860. La prima legge italiana organica sulla sanità del 1888 prende il nome di Crispi-Pagliani, accostando al nome del capo del governo quello dell'illustre medico-igienista che l'aveva ispirata. La messe di memorie e relazioni scritte in quegli anni in Italia da ufficiali sanitari e medici provinciali – che descrivevano case malsane, paesi immersi nella sporcizia, vite segnate da malattie e denutrizione, contadini malarici, bambini denutriti, donne invecchiate anzitempo dalle fatiche – rappresenta una preziosa fonte di conoscenza che richiederebbe un lavoro metodico di raccolta e sistemazione. Della sua utilità, nonché dei frutti di questo approccio – pur nella diversità tra Italia e Romania e dei contesti geografici e storico-istituzionali – lo studioso di scienze sociali e di storia della Medicina e della Sanità pubblica si può rendere conto leggendo questa densa monografia di Constantin Bărbulescu, *Physicians, Peasants, and Modern Medicine*. Il libro accompagna la modernizzazione della Romania e si concentra appunto su un



segmento delle élite del paese della fine del XIX secolo, vale a dire i professionisti della salute e le immagini che hanno costruito, mentre interagivano con il contadino e il suo mondo: idee, comportamenti, pregiudizi, e valori; uno “studio di imagologia sociale”, per riprendere la definizione dell’Autore.

Fondato su una solida ricerca originale, il libro è diviso in tre parti. La prima rappresenta la Romania attraverso gli occhi “esercitati” dei medici, cioè i vari rapporti di salute pubblica pubblicati da incaricati del governo (tra il 1860 e il 1910). La presentazione si avvale di scritti autobiografici dovuti ad alcuni degli stessi medici. La seconda parte si concentra sul discorso medico sul contadino, il villaggio e gli ambienti di vita. Come i medici italiani contemporanei, che percorrono campagne malariche e paesi investiti da qualche fiammata epidemica nelle loro ispezioni, gli autori di questi rapporti seguono uno schema quasi fisso: igiene delle abitazioni, igiene del corpo e degli indumenti, dieta, alcolismo, malattie specifiche di adulti e bambini (le malattie dei poveri, malaria e pellagra), degenerazione razziale, “the dark side of progress”. Per lo storico italiano che, per lavoro, ha letto gli Atti, pubblicati dal 1881 al 1890, dell’*Inchiesta sulle condizioni della classe agricola in Italia* – che rappresenta la più completa documentazione sullo stato dell’economia agraria dell’Italia postunitaria – non è una sorpresa ritrovare quasi le stesse espressioni nel discorso medico su realtà tanto diverse. Nella terza parte, infine, l’Autore prende in esame il ruolo della cultura medica, esordendo con il discorso tenuto nel Senato rumeno all’inizio dell’aprile 1893, da cui ha preso l’avvio il dibattito sulle modifiche alla legge sulla salute. Il relatore, il dottor N. Garoflid, aveva presentato una proposta articolata sulle modifiche e il ruolo del servizio sanitario in uno stato moderno:

[è] su una corretta organizzazione del servizio sanitario che riposano tutti gli altri interessi della popolazione, perché la salute e la vita sono i bisogni primari dell’uomo: sono necessarie misure igieniche e igienico-sanitarie affinché i villaggi e le città, i nuclei familiari e le istituzioni partecipino (p. 227).

Il libro di Bărbulescu – a cui avrebbe forse giovato una minore ridondanza in alcune parti – è una lettura obbligata per una migliore comprensione dell’evoluzione della Romania nel tardo Ottocento. L’auspicio è che una traduzione italiana possa presto rendere disponibile questo lavoro anche in Italia, cosa che consentirebbe ad un più largo pubblico di studiosi di Storia della medicina e, in generale, del mondo contadino, di allargare lo spettro delle conoscenze ed includere nuove prospettive.

Eugenia TOGNOTTI
Università di Sassari
tognotti@uniss.it

RECENSIONI

Carlo CAPELLO | *Ai margini del lavoro. Un'antropologia della disoccupazione a Torino*, Verona, Ombre Corte, 2020, pp. 182.

Un'antropologia della disoccupazione a Torino, come recita il sottotitolo del volume di Carlo Capello, prelude all'assunzione di un punto di vista squisitamente antropologico su una delle questioni più scottanti della nostra contemporaneità, la perdita del lavoro, conseguente alla crisi finanziaria del 2007/2008, ma più in generale alla deindustrializzazione italiana, in atto ben prima dell'ultima crisi globale. Strettamente interrelata alle politiche, nazionali ed europee, di welfare e di regolazione dell'economia e dei mercati, contornata dalla diffusione crescente dei contratti di lavoro temporanei e da una preoccupante stabilizzazione a livello globale, secondo l'ILO (International Labour Organization), la disoccupazione italiana si lega anche alla incompiuta transizione, economica e tecnologica, verso le nuove modalità del lavoro cosiddetto cognitivo o immateriale, il cui ritardo è denunciato da svariati osservatori.

Se la crescita della disoccupazione, a scala globale, ha accompagnato l'espansione del capitalismo cosiddetto neoliberista, quale correlato indispensabile delle nuove forme di accumulazione e distribuzione delle produzioni, essa è stata a sua volta accompagnata da una rappresentazione egemonica di "inevitabilità", quasi una sorta di danno collaterale, opportunamente celato dietro le retoriche della competizione fondata nelle abilità. Tuttavia, Capello intende orientare il suo studio proprio contro questo tipo di rappresentazione ideologica, che ricade gravemente sui disoccupati, confinandoli nella dimensione di esclusi dal sistema e al contempo di vittime della loro stessa marginalità: una questione di non poco conto, su cui dovremo soffermarci.

La prospettiva antropologica, articolata nel testo, consiste innanzitutto in un'approfondita etnografia, che si muove in una galassia di luoghi e contesti – il Centro per l'impiego ma anche un ente specifico torinese come il Centro Lavoro, poi l'associazionismo e i set di formazione per l'attivazione dei di-



soccupati – ove poter cogliere il fenomeno, osservare i comportamenti, prendere parte ai tentativi di reazione ma anche alle dimensioni esistenziali di sconforto e di sofferenza propri di gruppi di disoccupati. Questi ultimi si presentano spesso disomogenei e dispersi, come l'Autore opportunamente ricorda, e dunque lontani dal costituire una configurazione di classe. Si tratta dunque di un'etnografia non priva di difficoltà, cui si affianca la scelta del contesto domestico, che comporta complessità metodologiche aggiuntive, ma anche, a parere di chi scrive, il confronto con taluni preconetti: la cornice italiana rinnova infatti una tardiva soluzione – ancora non del tutto compiuta – della questione dei confini disciplinari tra antropologia e scienze contigue, innanzitutto la sociologia, e quindi tra analisi condotte in contesti distanti e in ambiti nostrani, questione ormai pienamente superata dagli eventi storici e dalle antropologie di oltre confine.

Un primo merito che si può pertanto ascrivere al volume è proprio quello di aver affrontato un tema finora confinato nello steccato della sociologia, e che trova invece in questo caso adeguata collocazione nell'approccio etnografico, ancor più se ricondotto ad una teoria prevalentemente – anche se non esclusivamente – antropologica: da Turner a Spyridakis, da Revelli a Paugam, a Gallino e a Standing, sullo sfondo di Marx e Foucault, per includere anche le ricerche qualificanti di questo campo di studi, quali quelle di Leo Howe e di Katherine Newman, dopo l'originaria ricerca fondativa (non a caso multidisciplinare) di Jahoda, Lazarsfeld e Zeisel del 1933. Un'utile considerazione preliminare contenuta nel volume riguarda infatti la difficoltà di circoscrivere lo studio della disoccupazione ad un solo ambito, senza tenere conto cioè dell'ineludibile dialogo che, a parere dell'Autore, tale questione deve intrattenere con i più ampi studi sul lavoro, sui ghetti e le *inner cities* americane, entro cui le espulsioni lavorative legate alla deindustrializzazione hanno maggiormente manifestato sulle minoranze immigrate il loro peso di spoliatura e di mobilità sociale discendente.

I cinque capitoli che compongono il volume seguono un filo conduttore che parte, nel primo capitolo, dal contesto specifico della città di Torino in transizione, non più città per antonomasia del lavoro industriale automobilistico, legata allo stabilimento di Mirafiori che aveva segnato, negli anni del suo massimo sviluppo, un grande bacino di salari, un forte attrattore di immigrazione, nonché il pilastro dell'identità cittadina. Di conseguenza, al declino della FIAT e del modello fordista ha fatto seguito ciò che Capello coglie e identifica con i termini di spaesamento e nostalgia, nel quadro di una città che trova in una perdurante liminalità la sua cifra distintiva attuale. Il secondo capitolo scende, con modalità propriamente etnografiche, entro le vite e le biografie dei disoccupati torinesi, uomini e donne che hanno sperimentato

fallimenti aziendali, ricollocazioni della produzione, o che lavorano da anni in maniera frammentata e non sempre regolare, uno scenario che designa molti disoccupati come appartenenti ai livelli meno qualificati e specializzati del complessivo mondo del lavoro. Si individuano così, al di là delle dure vicende individuali, le debolezze strutturali di un ceto di lavoratori che manifesta una posizione di subalternità preesistente, la quale finisce col renderlo particolarmente esposto alla disoccupazione stessa. Lontani dal costituire una vera e propria classe e ancor più dall'esprimerne una corrispettiva coscienza (classe per sé, nel linguaggio marxiano), i disoccupati manifestano quella spoliazione anche identitaria, che concorre a definirne la liminalità sociale. Nel terzo capitolo la prospettiva etnografica consente poi di individuare le tecniche di resistenza e di sopravvivenza messe in atto dai disoccupati, lontane dall'immagine di passiva accettazione che spesso echeggia nel discorso pubblico. Tuttavia tali strategie finiscono ancora una volta per scontrarsi con fattori cruciali, quali il capitale sociale e i network relazionali, indispensabili per le informazioni e le opportunità di nuove occupazioni. Il quarto capitolo mostra invece una particolare originalità di intenti, quella di ricostruire il discorso pubblico e del welfare nazionale, che offre ai disoccupati tanto opportune aree di parcheggio quanto corsi di formazione alla ricerca attiva del lavoro, concorrendo a costruire uno slittamento del problema nella dimensione delle capacità meramente individuali, con un parallelo occultamento della funzione economica della disoccupazione, nel quadro dell'economia neoliberista globale. Infine, l'ultimo capitolo apre un ulteriore interessante spiraglio di riflessione, che collega la disoccupazione e la povertà materiale alla deriva verso le ideologie populiste e xenofobe, in grado di spostare il malcontento e le rivendicazioni sull'orizzontalità dei gruppi etnici, piuttosto che sulla linea verticale di una possibile lotta di classe.

Complessivamente, dunque, il volume segue un percorso di ricerca che, partendo dal terreno etnografico torinese, lo rende un efficace epitomo della deindustrializzazione e del conseguente declino economico italiano, offrendo uno scenario intenso della disoccupazione, rilevato alla scala minuta di esistenze e quotidianità contrassegnate da povertà, sofferenza, spoliazione e perdita di identità. La categoria di liminalità, nell'argomentazione dell'Autore, consente di amalgamare al meglio una condizione materiale, sociale ed emotiva complessa, nell'esperienza che ne fanno i protagonisti, restituendola all'antropologo. Unico punto che sembra restare aperto, e potrebbe richiedere ulteriore approfondimento, concerne la scelta di posizionamento, che l'Autore argomenta nell'apertura del lavoro: torniamo cioè alla questione delle rappresentazioni egemoniche della disoccupazione, di fronte delle quali l'Autore esplicitamente dichiara "una motivazione militante, antiliberista

[...] che nasce, anche nel mio caso dalle due istanze morali proprie di ogni etnografia critica, ben colte da Didier Fassin: lo stupore e l'indignazione". Tale posizione risulta proficuamente esplicitata ai fini metodologici ed epistemologici, e tuttavia un'etnografia militante, nelle dimensioni molteplici di pensiero e azione che è chiamata a contenere, prevedrebbe poi ricadute politiche, forme di impegno, o anche semplicemente forme di restituzione ai protagonisti in grado incidere sulle loro possibilità di azione e reazione. Nella consapevolezza che queste complesse dinamiche richiedono altro tempo e altre forme di ricerca e di intervento, fuori e non solo dentro l'accademia, ne attendiamo con curiosità sviluppi ed esiti nei prossimi lavori dell'Autore.

Fulvia D'ALOISIO

Università della Campania Luigi Vanvitelli
fulvia.daloisio@unicampania.it

RECENSIONI

Carlo CAPELLO, Giovanni SEMI (a cura di) | *Torino. Un profilo etnografico*, Milano, Meltemi, 2018, pp. 268.

Il volume *Torino. Un profilo etnografico* affronta una delle questioni più significative e dense del dibattito antropologico e sociologico che riguarda la possibilità di analizzare la città attraverso una ricostruzione dal basso dell'esperienza urbana. La struttura urbana di Torino è indagata nella specifica configurazione dei rapporti sociali caratterizzati dalle diseguaglianze e dalle asimmetrie di potere che il predominio del modello neoliberale riproduce a livello globale. Ma l'elemento interessante è comprendere la diversità sociale e culturale che le pratiche di adattamento e appropriazione spaziale riflettono nel rapporto dialettico con le strutture statali, economiche e sociali. L'obiettivo del libro, descritto come un progetto ambizioso e difficile, è disegnare un panorama della città per mezzo della descrizione dei suoi frammenti e dei diversi mondi che la compongono. Per raggiungere questo intento, gli autori definiscono una cornice di riferimento che sembra rispondere alla proposta di de Certeau sulla scelta di posizionamento nell'osservazione della città. La visione onnicomprensiva dall'alto intende cogliere con lo sguardo la totalità della città e ricondurla ad unico atto di conoscenza e di produzione dello spazio, mentre lo studio delle pratiche rivela la pluralità degli spazi e la specificità dei processi sociali che la definiscono. Questa tensione analitica orienta il lavoro denso e articolato di ricerca. L'operazione di ricostruzione dal basso dei processi, che potremmo definire di costruzione sociale della città di Torino, si presenta come un mosaico fatto di quartieri, pratiche, contraddizioni. L'esplorazione etnografica permette di costruire una mappa dei luoghi e dei diversi universi sociali di produzione di significati collettivi. Da questo punto di vista il libro descrive i quartieri, le case, le strade e i parchi, come spazi di pratiche, di conflitti, di contraddizioni e di processi di trasformazione. Attraverso uno sguardo situato e implicato, gli spazi di Porta Palazzo, Barriera di Milano, San Salvario, il Parco Dora, diventano spazi incor-



porati nelle pratiche di abitanti, operatori sociali, lavoratori, disoccupati. La mappa disegna i processi di spazializzazione culturale e sociale che riguardano gli impatti, le resistenze, le conseguenze delle scelte politiche ed economiche sulla gestione degli spazi urbani.

La scelta del caso studio di Torino risiede da un lato nella possibilità di interpretare le trasformazioni e i processi politici nel passaggio dalla città industriale e operaia agli interventi di riqualificazione e di investimento culturale. Dall'altro come dimostrano le diverse ricerche che il testo raccoglie, questi passaggi critici vengono vissuti ed elaborati da persone che abitano, lavorano e vivono attivamente la città. Il libro propone di svelare esperienze, vissuti, contraddizioni che la retorica dell'innovazione urbana e dello sviluppo neoliberale della città tenta costantemente di coprire o cancellare.

Un secondo aspetto riguarda il contributo alla riflessione sul ruolo dell'etnografia come approccio metodologico ma anche politico ed esperienziale per un ambito di ricerca che si intende progressivamente affermare come studi urbani. Nell'introduzione i curatori, con la consapevolezza che l'etnografia non rappresenta più uno strumento di ricerca ad uso esclusivo dell'antropologia, cercano di comprendere quale ruolo essa assuma nello studio della città. La proposta di interpretare la relazione tra etnografia "della città e nella città" come un continuum consente di evidenziare le possibilità di studiare etnograficamente e intervenire nella città, nei suoi spazi, e con le sue pratiche.

Le ricerche in modo diverso entrano dentro la dialettica sociale e culturale che caratterizza Torino, rispetto ai fenomeni di marginalità sociale, alla costruzione delle diversità e alle trasformazioni degli spazi e dei suoi significati. Tutti questi aspetti condividono una prospettiva attenta ad evidenziare le pratiche del fare città, che non si limita a proporre una visione alternativa di Torino, ma a far emergere le frizioni tra politiche, spazi e soggetti sociali.

Nella centralità dei margini della città ritroviamo le esperienze dei disoccupati, analizzate da Carlo Capello come prodotto di uno spazio liminoide in cui si declina la grande trasformazione in senso post-fordista e neoliberale di Torino. Le vite e le pratiche dei disoccupati non sono marginali, ma aspetti centrali per comprendere le condizioni precarie di vita dei contesti urbani contemporanei prodotti dall'espulsione dal lavoro e dall'indebolimento del welfare state. Francesco Vietti analizza il mercato rionale come spazio per lo sviluppo di esperienze di attivismo sociale legate alle situazioni di povertà, in cui si propongono nuove interpretazioni dello scambio e nuove progettualità legate al welfare di comunità. Le relazioni di conoscenza e di reciprocità diventano risorse per un progetto di recupero dei prodotti non venduti e lo

sviluppo di meccanismi di attivazione e supporto sociale. La sperimentazione di Valentina Porcellana di un percorso di antropologia applicata descrive i limiti e le potenzialità del sistema di welfare, ricostruendo i vissuti dei soggetti senza dimora ospiti di un dormitorio. L'etnografia si applica all'interno di un laboratorio di partecipazione attiva per coinvolgere i soggetti fragili e rimettere in gioco competenze e capacità, attraverso un nuovo modo di intendere il bisogno e il servizio di supporto. La ricerca storica, di Anna Badino, sulle migrazioni orientate dalle prospettive del lavoro in fabbrica, mostra elementi importanti sulla composizione e la distribuzione delle diseguglianze sociali che si rilevano nel contesto contemporaneo.

Questi temi nel testo si intrecciano con le ricerche sull'impatto delle politiche di riqualificazione e dei processi di riappropriazione spaziale. Il quartiere Barriera di Milano viene analizzato da Piero Cingolani attraverso la percezione della diversità socio-culturale, rispetto all'articolazione dei rapporti secondo l'età anagrafica, l'occupazione, la provenienza. La complessa transizione post-industriale continua a generare processi di frammentazione interna, che si accompagnano alla molteplicità delle relazioni strutturate all'interno del quartiere. La diversità non produce soltanto conflitti ma permette di sperimentare pratiche di attraversamento e di condivisione. San Salvario e gli spazi dei Murazzi del Po, costituiscono esempi importanti di riqualificazione e riattivazione urbana. Se da un lato – come descritto da Silvia Crivello – le esperienze di riuso degli spazi dei Murazzi raccontano le fasi della transizione economica della città, dall'altro il caso di San Salvario evidenzia il ruolo politico e trasformativo delle organizzazioni che dal basso tentano di ricostruire una dimensione diversa e alternativa della vita urbana, dovendo fare i conti con le diseguglianze strutturali e le asimmetrie di potere degli assetti neoliberali della città. Marco la Rocca propone un approfondimento interessante sulla relazione tra processi di *gentrification* e le pratiche di insediamento del movimento LGBTQ nell'area del cosiddetto Quadrilatero Romano, esaminando le possibili correlazioni tra specifici processi insediativi e l'esplosione di fenomeni legati all'aumento dei valori immobiliari e all'espansione delle attività commerciali che rappresentano la "movida" del quartiere.

Nei processi di riappropriazione spaziale osserviamo come le pratiche del *writing*, dello *skateboarding* e del *parkour*, sebbene sorgano in opposizione e come alternativa agli usi classici degli spazi, diventano prodotti di mercato e delle politiche di rigenerazione urbana. Come descritto da Carlo Genova e Raffaella Ferrero Camoletto, queste pratiche definiscono modalità di rilettura, reinterpretazione e riorganizzazione degli spazi urbani, attraverso l'incorporazione e manipolazione dei significati e delle funzioni. L'obiettivo

delle politiche urbane diventa quello di ridurre il potenziale deviante, cercando di addomesticare queste pratiche e destinando spazi che possano contenerle. Nonostante l'operazione di addomesticamento il processo di assimilazione non riesce ad essere totale, ma come dimostra Nicola De Martini Ugolotti la pratica del *parkour* rivela ancora un potenziale di resistenza e differenziazione sociale che definisce l'eterotopia degli spazi che vengono utilizzati.

Il libro sembra quindi rispondere a due esigenze. Da un lato rendere possibile un'etnografia pubblica, in cui il posizionamento dei ricercatori dialoga con lo status di abitanti, operatori, studenti. La città è allo stesso tempo campo di ricerca e luogo di vita, di lavoro e di progettazione. Dall'altro costruire una rappresentazione olistica dei processi di cambiamento nella e della città, raccogliendo interpretazioni, pratiche ed esperienze dei soggetti che costruiscono e definiscono quotidianamente i suoi spazi.

Vincenzo Luca LO RE

Università di Roma "La Sapienza"

vincenzo.lore@uniroma1.it

RECENSIONI

Fabiana DIMPFLMEIER | *Il giro lungo di Lamberto Loria: Le origini papuane dell'etnografia italiana*, Roma, CISU, 2020, pp. 383.

Padroneggiando un vasto numero di documenti inediti, in questo volume Fabiana Dimpflmeier offre un ritratto intellettuale di Lamberto Loria, la cui opera è stata spesso appiattita “da una storiografia nostrana che identifica l'etnografia italiana di Loria quasi esclusivamente con le sue [...] raccolte di manufatti” (p. 173). In particolare l'autrice mostra la profonda influenza che l'esperienza di ricerca di Loria nell'allora Nuova Guinea britannica, condotta a più riprese tra il 1889 e il 1896, ebbe sullo sviluppo del modo di concepire e praticare l'etnografia in ambito italiano e nella colonia eritrea. La convincente tesi proposta dal libro è la seguente:

Se [...] i contenuti dell'etnografia papuana di Loria rimangono (e continueranno a rimanere) praticamente invisibili alla comunità scientifica, l'impostazione e la metodologia sviluppati nel loro studio sono invece fondamentali per la definizione di una autonoma [rispetto alla contemporanea antropologia ancora di forte impianto biologico-razziale] disciplina etnografica italiana (p. 168).

Le tre parti in cui il volume è suddiviso costituiscono altrettante “tappe” del percorso biografico-scientifico di Loria all'interno di un contesto storico-politico di profondo mutamento dell'Italia post-unitaria.

La prima parte del volume è dedicata al ritorno di Loria dal suo viaggio nel 1897, interrogandosi sulle ragioni della paucità di pubblicazioni derivanti dai quasi sette anni di esperienza nella colonia britannica. Gli annunci delle diverse pubblicazioni che avrebbero seguito lo studio sistematico delle sue copiose note di campo una volta ritornato in Italia non troveranno seguito fino al 1903. Nelle rare relazioni sul suo viaggio, l'Autrice descrive un Loria schivo, premuroso di puntualizzare il carattere provvisorio di quanto esposto. Unico appiglio sicuro le numerose fotografie che accompagnavano tali relazioni. Dimpflmeier spiega in maniera convincente tale silenzio con la volontà di Loria di affermare le proprie credenziali scientifiche proponendo un'interpretazione propria del materiale raccolto: “invece di limitarsi [...] alla col-



lezione di materiali etnografici e alla loro ‘consegna’ a[gli] ‘antropologi da tavolino’, egli li vuole utilizzare come base per le *proprie analisi* e speculazioni” (p. 64, corsivo mio). Inoltre Loria fatica a stabilire un’autonoma autorità *scientifica* all’interno dei circoli delle società geografiche, le quali subirono una battuta d’arresto dopo la disfatta di Adua del 1896, e antropologiche, dominate dall’ingombrante figura di Paolo Mantegazza. Grazie però alla sua competenza tecnica del mezzo fotografico, ampiamente usato durante il suo soggiorno nella Nuova Guinea britannica, Loria trova ampio riconoscimento presso la Società Fotografica Italiana attraverso la quale inizia ad avvicinarsi al “campo” delle classi subalterne italiane.

Il triennio 1903-1905 occupa la seconda parte del volume. L’Autrice si sofferma su due comunicazioni di Loria concernenti il suo materiale papuano. La prima è un articolo sulle pratiche matrimoniali tra i Mekeo, del quale l’autrice offre una (forse eccessivamente) lunga analisi (Capitolo 4) per mostrare la particolarità dei dettagli etnografici raccolti da Loria attraverso la mediazione di un missionario italiano. La seconda è invece una relazione che Loria avrebbe dovuto presentare al Quinto Congresso Internazionale di Psicologia (1905), nella quale il carattere particolaristico della visione di Loria della pluralità culturale dell’odierna Papua Nuova Guinea viene meno lasciando posto a osservazioni generaliste intrise di paternalismo (Capitolo 6). Più interessante l’analisi proposta dall’autrice in quest’ultimo capitolo perché mette abilmente in luce come l’attenzione etnografica di Loria fosse *de facto* marginalizzata all’interno del panorama antropologico italiano sempre più focalizzato sugli aspetti biologico-razziali e la cui vocazione “olistica” mal si adattava alla incipiente specializzazione dei settori scientifici. È però in quegli anni che Loria intreccia rapporti con l’antropologo fisico Aldobrandino Mochi, con il quale svilupperà un importante sodalizio intellettuale attorno al progetto di revisione dei questionari per raccogliere materiale etnografico.

È nella terza parte del volume che la tesi del libro viene pienamente sviluppata. L’arco compreso tra la partecipazione al Primo Congresso Coloniale ad Asmara del 1905 e l’allestimento della Mostra di Etnografia Italiana per il cinquantenario dell’Unità d’Italia è per Loria il momento nel quale egli mette a frutto l’esperienza diretta del contesto coloniale britannico in Nuova Guinea. È in questo periodo che Loria prepara due importanti testi, le *Istruzioni per lo studio della colonia eritrea* e *Sulla raccolta di materiali per la etnografia italiana* che fanno largo uso della sua familiarità con le anglosassoni *Notes & Queries*; come giustamente sottolineato dall’Autrice “Quelle che vengono riproposte nelle *Istruzioni* sono dunque le *N&Q* recepite da Loria: le *N&Q*, cioè, *di chi le ha vissute e messe in pratica sul terreno* e che dunque le vede ora dal punto di vista del campo” (p. 167, corsivo mio). Sempre secondo

l'Autrice, "l'impegno di Loria in campo italiano si sarebbe *interamente* sviluppato in stretta correlazione con quello africano" (p. 154). Gli aspetti più propriamente "tecnici" non furono l'unico bagaglio che Loria portò con sé dalla Nuova Guinea britannica. A essi si affiancava anche una visione d'insieme degli effetti che il processo di "civilizzazione" poteva avere sulle genti che occupavano i gradini più bassi della scala evolutiva – in Nuova Guinea, Eritrea come anche in Italia – e il modo di governare tali processi attraverso il sapere etnografico. L'etnografia proposta da Loria, in ultima analisi, è un'antropologia che s'intende applicata al governo dei soggetti subalterni e alla costruzione di un'identità nazionale.

La tesi principale del volume è convincente e l'argomentazione solida, ma è necessario fare qualche appunto. Il primo riguarda il modo in cui Loria è inquadrato come, per dirla con Antonino Colojanni nella sua Prefazione, "autentico fondatore di una tradizione dell'etnografia italiana distinta dal folklore, dalle arti e tradizioni popolari e dalla demologia" (p. 10), lettura avallata dall'Autrice nell'Introduzione nella quale discute la *vexata questio* dello "sguardo interno" della tradizione di studi italiana recentemente tornato in auge in un momento di tentata rifondazione delle discipline antropologiche. La ricerca di un "padre nobile", a parere di chi scrive, non è sufficiente per quel rinnovamento auspicato. Ben più interessanti e pertinenti le osservazioni sul carattere applicato dell'etnografia di Loria, che portano al secondo appunto di carattere storiografico. Quella offerta da Dimpflmeier è una affascinante biografia intellettuale che però poco ci dice sulla ricezione dei programmi di Loria e altri protagonisti del periodo. Ad esempio, il suggerimento d'incorporare la "morale" locale all'interno dell'impianto giuridico, tanto in Eritrea quanto in Italia, che effetti concreti ha avuto? Oppure, quanto il progetto di "far conoscere l'Italia agli italiani" ha effettivamente contribuito a un'identità nazionale "dal basso"? Per dirla altrimenti, quanto delle osservazioni di Gramsci sul rapporto tra intellettuali e popolo vengono scalfite dal materiale analizzato da Dimpflmeier? Queste sono domande alle quali la storia sociale è più attrezzata a dare risposta. *Il giro lungo di Lamberto Loria* è un fondamentale tassello per la storia sociale dell'antropologia italiana, anche grazie all'enorme messe di Appendici e fotografie che impreziosiscono il volume. Mi sento di suggerire che il "giro lungo" possa essere visualizzato come una spirale: concluso il primo, indispensabile, giro, un altro s'ha da intraprendere.

Dario Di Rosa

The University of South Pacific, Fiji
dariodirosa385@gmail.com

RECENSIONI

Douglas R. HOLMES | *Integralismi europei. Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo*, edizione italiana e traduzione a cura di Berardino Palumbo e Giovanni Pizza, Milano, Meltemi, 2020, pp. 382 [ed. orig. *Integral Europe. Fast-capitalism, multiculturalism, neofascism*, Princeton, Princeton University Press, 2000].

I ritorni politici hanno spesso le caratteristiche di un rito, di un “revanchismo” bieco dell’identità assoluta, pura, superiore. La recrudescenza di tessuti ideologici, duramente e giustamente contrastati a pena di numerose vittime, è sempre legata alle destre nonché a certa generale trasversalità populista, alla psicologia neo-sciamanica dei suoi attivisti. La contemporaneità sta attraversando sia a livello istituzionale che in chiave di gruppi e sette specifiche fuori dai contesti governativi, un pericoloso oltrepassamento regressivo del crinale delle conquiste civili del Novecento. Douglas R. Holmes, nel suo lavoro *Integralismi europei. Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo*, ora disponibile nella recente ed ottima traduzione e cura da parte di Giovanni Pizza e Berardino Palumbo, ha posto in luce un’euristica che ci offre nuovi strumenti d’indagine per comprendere cause ed effetti dell’affiorare di regressioni autoritarie e di suprematismo razziale nel vecchio continente. La prassi integralista è un *revival* che si insinua negli interstizi della mistificazione democratica:

Il fascismo nel nostro tempo non sta emergendo come un singolo partito o un movimento interno a uno specifico stato-nazione, piuttosto esso è un fenomeno disperso e diffuso, che si riverbera in tutto il continente annidandosi nelle contraddizioni politiche e istituzionali dell’Unione Europea (p. 15).

La vocazione onnifagocitante è un tratto classico che, secondo Holmes, accompagna anche il ritualismo regressivo che i neofascismi immettono socialmente nel nostro tempo. Al neofascismo Holmes lega la struttura pratico-operativa della finanziarizzazione globale sottolineandone il ritmo, quel-



la *velocità* che mostra la sussunzione del capitalismo fordista e postfordista entro la nuova temporalità dei flussi e del lavoro decretata dai *networks* della galassia internet. A partire dal contro-illuminismo attribuito a tale contingenza da Isaiah Berlin, l'antropologo nord-americano insiste sull'altra faccia del multiculturalismo che, al di là dell'indubbia portata pluralistica, può nascondere e celare i fermenti identitari più radicalmente isolazionisti e retrogradi; l'integralismo risiede appunto in questa determinazione di sganciamento e absolutezza che possiede le proprie strategie psicologiche il cui intento, nel solco che Holmes riaggancia a Mosse "fa riferimento per la sua legittimità a enigmatiche 'verità profonde'" (p. 39).

Il legame sotterraneo ma solido tra capitalismo e neofascismo ha trovato nel paradigma della velocità la sua chiave di fusione e di propagazione. Il passaggio intermedio ma decisivo del modernismo (anche cattolico) ha contribuito a far assumere, biopoliticamente, alla società europea un assetto meno riflessivo, più immediato laddove "[...] la città (*la cité*) – uno spazio pubblico della politica – non era più un laboratorio per l'intervento sociale, ma sempre di più un'astrazione amministrativa, un'*agglomerazione* 'socio-tecnica'" (p. 95). La logica del valore di scambio lega il tradizionalismo regressivo al tecno-capitalismo, due istanze che piegano l'identità ad un conubio particolare: le pratiche neofasciste che ripropongono retaggi autoritari primo novecenteschi accanto alla fluidità dell'informatizzazione globale.

Nella tripartizione del volume concernente il mondo europeo, il contesto londinese dell'East End nonché le forme di ancestralità atavica, la ricognizione delineata da Holmes legge la contemporaneità politica quale spazio di scambio iper-velocizzato al cui interno, in modo apparentemente contraddittorio, la recrudescenza neofascista trova, tristemente, nuova linfa. La cortina filosofica del multiculturalismo (si pensi a Taylor), fragile e mistificata se annessa al liberalismo filocapitalista, ha assunto oggi un aspetto tutt'altro che molteplice e multitudinario. Accanto al cattolicesimo e alle sue strategie di dominio, certo pensiero pseudo progressista (Sorel), alterando la teoria marxista, ha generato una antinomia radicale rispetto all'intento originario dell'autore dal momento che "[...] nello schema di Sorel l'economia del capitalismo è stata sostituita dalla psicologia del mito" (p. 124). Holmes ricostruisce le radici dell'Europa tardo ottocentesca e primo novecentesca nel solco di un ricorrente ed irreversibile processo che ha portato a nuovi integralismi a partire dalla Francia degli anni Novanta.

Il crescente riproporsi, come si evince nell'archeologia concettuale dei capitoli centrali del volume, di simili posizioni integraliste fa in modo che non si tratti più di una democrazia in divenire plurale, ma di una giustapposizio-

ne di identità assolutizzate. Il paradosso odierno, tuttavia, dimora nella coesistenza del pluralismo mistificato dato dalle relazioni tecno-mediatiche di comunicazione accanto ai riti-prassi di matrice neofascista; l'insegnamento di Marx e Engels, sottolineato nel paragrafo titolato *Versione scaduta*, sembra uno scarto il cui residuo è ormai dissolto, ma per Holmes i due autori hanno definito "una visione della società complessa e modernista che intrecciava tesi 'scientifiche' e idee morali" (p. 180). Quanto di più lontano da questo, seguendo la genealogia demarcata da Holmes, è stato l'avvento del neoliberalismo anglo-americano che ha sostanzialmente rinunciato all'ideale della solidarietà mutando il paradigma in un'alleanza comunque morale maggiormente mediatica saldata con il mondo cattolico; nell'alveo del paradosso dell'East End, tra nomadismo *underclass* e paesaggio multietnico, si staglia ed agisce la morsa autoritaria laddove la fascinazione per il fascismo e la sua aura illusionista di riscatto fa leva su povertà, paranoia e delirio depressivo.

In modo ancor più peculiare, la contemporaneità trasferisce tutto questo nella rete *social* a rappresentare il veicolo di inoculazione politica delle nuove destre, la neo-xenofobia che passa nel *bit* velocizzato dell'informazione. La categoria di "integralismo", per Holmes, fa *pendant* con quella di "disintegrazione" (come narra nel capitolo dove parla della "fattualità del razzismo") in quanto ad accomunarle è il medesimo obiettivo, ovvero il mantenimento della dimensione tecnocratica del capitalismo accanto alla riproposizione tradizionale del fascismo prevaricante, violento, discriminante con tutto ciò che si mostra come "eccedente" l'identità. L'episodio dell'assalto al Campidoglio a Washington del gennaio 2021, sembra una conferma di questo attivismo suprematista allucinato che proietta le proprie regressioni serbando della modernità l'aspetto tecnico-comunicativo e ponendolo eticamente in analogia con etnocentrismi virulenti fondati sulla chiusura e su serrati confini.

Holmes ci ha introdotto uno schema etnografico puntuale dal quale emerge sostanzialmente l'ambiguità intrinseca al concetto di "integralismo":

Come ho cercato di dimostrare in tutto il testo, solo riconoscendo la vicinanza degli ideali integralisti alle aspirazioni politiche e culturali più convenzionali possiamo valutare la loro intricata natura e il loro incessante pericolo [...] Ho inoltre suggerito che gli integralismi possono emergere in Europa come fenomeni ben più ampi ancorché a volte nascosti (pp. 348-349).

Illuminismo e Contro-illuminismo, razionalità ed irrazionalità, rappresentano, pertanto, parti costituite da stratificazioni mutevoli e cangianti nei cui interstizi, più o meno apertamente, si inseriscono gli integralismi del XXI secolo che Holmes ci ha condotto non solo a scoprire ma ad analizzare scom-

ponendone motivi, richiami e pulsioni. Una nuova sfida per l'antropologo della contemporaneità che, secondo Holmes, "significa andare oltre la riflessività per passare a forme più raffinate di ricerca morale, indagine che si concentra sulla natura profondamente ambigua della credenza e dell'azione umane" (p. 350). Un'opera che invita a mutare sguardo, renderlo plurale ma senza cedimenti.

Alberto SIMONETTI
Università di Perugia
alberto86simonetti@libero.it

RECENSIONI

Francisco MARTINEZ, Lili Di PUPPO, Martin DEMANT FREDERIKSEN (eds) | *Peripheral methodologies. Unlearning, not-knowing and ethnographic limits*, Abingdon and New York, Routledge, 2021, pp. 199.

What is the centre and the periphery of what we do? What is the role in the social sciences for the unfinished, vague and messy and how can we comprehend modes of knowing that open up to an invisible realm? These are some of the questions addressed by Francisco Martinez, Lili Di Puppo and Martin Demant Frederiksen in their book *Peripheral methodologies*. The Authors have investigated how the concept of periphery poses methodological and theoretical challenges, and why it should be incorporated into ethnographic research. Moving beyond the established approaches in anthropology that treat reality as a repository of objects readily visible and available for analysis, *Peripheral methodologies* is a highly original work. The aim of the book is to open a conversation about the need to generate different ways of being attentive to the reality, transcending conventional divides and pushing methods beyond their traditional disciplinary constraints. The path toward this objective is filled with provocative insights and arguments that make this book a significant contribution to anthropology.

The main novelty of the book is to approach the concept of periphery as a methodological issue. Dispensing with the established anthropological approaches that essentialize clarity, fixity and visibility in understanding the social world, the Authors have examined hidden aspects of fieldwork, such as the boundaries between the known and the unknown, between reason and the senses and between analytical analysis and aesthetics. They argue that peripherality is not a marginal condition, but a form of theory and practice-making. However,

while peripheral wisdom is about engaging with indistinctiveness and discontinuity – the inherent vagueness of phenomena and field experiences, which seem to hang between the known and the unknown – it also brings about vividness and sharpness in the mode of attention that results from it (p. 173).



Therefore, the book emphasizes the need to develop a mode of being attentive to the uncontrolled, elusive and opaque aspects of the field that are constitutive of the knowledge production process.

Peripheral methodologies is divided into three main sections. In the first, “Suspension of clarity”, the Authors unpack the concept of ambiguity in field situations where “there is nothing but vagueness and doubt” (p. 10). For example, based on her study on Sufism in Russia, Lili Di Puppò describes her experience of a ritual ceremony that she cannot adequately express in words and therefore the ceremony escapes her attempts to capture and analyze it. In a similar vein, Martin Demant Frederiksen attends a Georgian wedding but chooses to reflect on the importance of “what goes on at the fringes” (p. 42) as he cannot understand some side events. The centrality in anthropological research of the notion of meaning is questioned as the world can also be based on not-knowing and non-meaning. This section invites readers to rethink how the un-articulated can be incorporated into ethnographic research, as the “elusiveness and incommensurability” of fieldwork “necessitates practicing a form of ethnography that allows the unknowable to remain” (p. 10).

The second section, “Unlearning”, focuses on different artisanal activities, such as knitting, potting and hammering. While ethnography usually entails studying a non-familiar phenomenon, Lydia Arantes conducted an ethnography on contemporary knitting practices, a traditional technique in her native country. She asks: How to conduct research on knitting when you know how to knit yourself? What kind of knowledge can you produce? Questions like these are part of her reflection and account of the difficulty of distancing herself from a familiar environment in order to analyze it. Ethnographers, just like artisans, learn by doing and by being led by their research participants. To embrace the concept of periphery means that the ethnographer must shift the horizon and include multiple perspectives and paths. This requires being open to the unexpected, hidden, unseen and peripheral. After having worked as an artisan apprentice in a Mexican coppersmith workshop, Michele Avis Feder-Nadoff concludes that “the wisdom of an artisan is more about reach than grasp, more about extending, than holding fast” (p. 107).

In the third section, “Absence of knowledge”, Waltrip in collaboration with an Afghan-Danish film collective ask how to let knowledge unfold and to embrace the process of unlearning. Through detailed descriptions of their work in the collective, they suggest that doing “research-through-filmmaking” and “making-together” invites collective knowledge to emerge.

Her example illustrates how knowledge unfolds between the actors involved and how it is informed “by the questions pursued as well as the infrastructure and media ecology which is part of the assemblage interrogated” (p. 127). The seductive power of periphery lies in seeing things “out of the corner of one’s eye” (p. 165), in the difficulty to catch it and to be understood through analytical notions or frameworks.

The moments, memories and floating impressions contained in the book disrupt the traditional methods of anthropological fieldwork by raising important questions, such as how to capture the periphery in an analytical way? How to adopt a methodology that can take into account peripheral wisdom? These questions resonate in the book, as all of the contributions relate to how unexpected episodes in the field can challenge research questions, methodological choices and disciplinary limits. While the contributors have reflected on these important questions, the book invites even more questions. How, for example, can researchers grasp the in-between, grayness of living societies situated at the peripheries? How to conceptualize the periphery at political, social and territorial margins? And how to conduct research in the peripheries of our interconnected world? Reflections on the ambiguity and opaqueness of fieldwork raises the further question of how researchers can catch a glimpse of “peripheral wisdom” in marginal spaces and develop the methodologies that will allow researchers to approach it. Nevertheless, the book provides a valuable and absorbing window into methodological issues that have rarely been discussed before.

The book’s reflection on the constitutive presence of uncertainty in the field and how the undefined areas of fieldwork challenge epistemological and ontological assumptions and methodologies can be particularly useful for early-career researchers looking for useful insights to unpack the messy challenges that arise when carrying out ethnographic fieldwork.

Silvia PEIROLO

Università di Trento
silvia.peirolo@unitn.it

RECENSIONI

Antonello Ricci (a cura di) | *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma, CISU, 2019, pp. 655.

L'eredità rivisitata è un libro importante, non solo per le sue dimensioni ma, ovviamente, per i contenuti e per il lavoro di preparazione che ha richiesto. Nel volume sono raccolti infatti gli interventi a un seminario organizzato dal curatore, Antonello Ricci, per ben due anni di seguito. Il seminario si intitolava *Parole chiave su Folklore, Demologie, Cultura popolare, Tradizioni contadine* e si è svolto tra il 2017-2018 presso il Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo dell'Università di Roma Sapienza. Il volume è molto articolato, ricco e complesso per cui mi limiterò esporre per grandi linee la sua struttura e a ricordare i nomi degli studiosi che hanno offerto un contributo a quest'opera.

Il libro è strutturato in quindici capitoli più la tavola rotonda finale. In ciascun capitolo gli interventi commentano l'opera di autori, tematiche e indirizzi degli studi demologici, etnologici e antropologici italiani. Già il sottotitolo ricorda al lettore la molteplicità delle "storie" dell'antropologia italiana e le sue peculiarità. Il volume ripercorre nella sua organizzazione interna il percorso di formazione di Antonello Ricci, il cui centro è stato l'Università "Sapienza" di Roma e, in particolare, gli insegnamenti di Diego Carpitella e Luigi M. Lombardi Satriani fino alla lunga collaborazione con Francesco Faeta. Si tratta di un percorso interessante anche perché parallelo, per molti versi, a quello di numerose altre biografie scientifiche di studiosi italiani appartenenti, appunto, ai vari ambienti culturali in cui si è sviluppata la tradizione o, meglio, le tradizioni degli studi DEA italiani, in particolare tra gli anni Cinquanta-Settanta e fino agli anni Ottanta. Il luogo in cui si studia, in cui si entra in contatto e ci si forma ha una forte importanza nella strutturazione di temi, metodi e quadri teorici di riferimento. So che è scontato dirlo, ma lo voglio ricordare perché anche il contesto istituzionale fornisce il quadro in cui si svolgono attività di ricerca e di insegnamento, come ricordano in modo puntuale Ferdinando Mirizzi, Berardino Palumbo e Patrizia Resta



nella discussione finale. Inoltre, le vicende e le biografie intellettuali raccontate nei numerosi contributi evocano il più generale contesto politico, sociale e culturale del nostro paese. La produzione saggistica commentata nel volume copre un arco di tempo che va dal 1960 al 1984. Il quadro che emerge dai vari contributi è particolarmente vivace e originale e rivela come il percorso personale del curatore trovi una convergenza con quello di numerosi altri studiosi italiani. Nei quindici capitoli vengono approfonditi i temi che scaturiscono da numerose opere ritenute fondative dello stile antropologico italiano. Il lettore può rintracciarne facilmente le linee comuni di fondo: la presenza dei temi riguardanti il folclore, la festa, il carnevale, la cultura orale, la religione; in vario modo appaiono dominanti gli approcci filologico-letterari e storicistici mentre sul piano tecnico e metodologico risalta l'uso intensivo e pionieristico delle tecnologie audio-visive (fotografia, cinema, registrazioni su nastro magnetico), e delle tecniche di schedatura, di catalogazione e di sistematizzazione in archivi dall'ampia base di dati.

Nel capitolo I si parla di Ernesto de Martino in relazione agli indirizzi storicistici e all'influenza delle osservazioni sul folclore di Antonio Gramsci; segue il capitolo II dedicato alle tradizioni contadine, gli oggetti e i musei nell'opera di Alberto Mario Cirese. Gli studi sul folclore sono al centro anche dei capitoli IV e V, rispettivamente dedicati al contributo di Antonino Buttitta e di Diego Carpitella, con specifico riferimento alle sue ricerche etnomusicologiche. Al complesso processo che ha portato ai fenomeni di consumismo legati allo sfruttamento del folclore e alle fondative ricerche di Luigi M. Lombardi Satriani è dedicato il capitolo VIII. Ai fenomeni magico-religiosi e, in particolare, alla figura di Alfonso M. di Nola è dedicato il capitolo III; questo grande tema viene completato dal ruolo della religione nei movimenti di liberazione anticoloniali, al centro dell'importante opera di Vittorio Lanternari, nel capitolo IX. Le feste sono al centro dei capitoli dedicati ai lavori di Annabella Rossi (capitolo VII) e di Gian Luigi Bravo, per quanto riguarda le aree del Piemonte attraversate dai processi di urbanizzazione e industrializzazione (capitolo XI). Invece, il caso delle feste lunghe in una Sardegna ancora agropastorale ma in trasformazione è al centro dell'importante volume di Clara Gallini (capitolo XIV). Un altro caso particolare è quello riguardante il carnevale in Campania (capitolo XIII) studiato da Roberto De Simone e Annabella Rossi, in particolare per quanto riguarda le maschere, la musica e l'apporto dell'antropologia visuale. L'opera di Aurora Milillo, in particolare per quanto riguarda le fonti orali, tra queste le biografie e le narrazioni della cultura popolare, la fiaba e la memoria storica, un altro dei settori significativi dello stile di ricerca italiano, sono al centro del capitolo X. L'uso delle tecnologie audiovisive è al centro della tradizione di studi italiana. In parti-

colare, delle rappresentazioni della famiglia italiana in cento anni di fotografia si parla nel capitolo XII. La tradizione italiana è anche caratterizzata dalla creazione di grandi archivi di dati; se ne parla nel capitolo VI, dedicato alle campagne di catalogazione e di schedatura realizzate, tra gli altri, da Diego Carpitella, Annabella Rossi, Aurora Milillo e nel capitolo XV, a proposito degli archivi sonori, ad esempio di quelli della RAI.

La tavola rotonda finale con Ferdinando Mirizzi, Berardino Palumbo e Patrizia Resta contiene considerazioni molto interessanti. Berardino Palumbo ritiene che le caratteristiche dei prodotti della ricerca stiano cambiando, soprattutto per quanto riguarda gli studiosi più giovani. Una linea di tendenza vede la prevalenza di temi e di luoghi di ricerca non riguardanti l'Italia e soggiorni prolungati sul terreno. Ferdinando Mirizzi ha sottolineato che gli studi DEA si sono modificati, forse con qualche fatica, anche in relazione ai mutamenti politici, sociali e culturali avvenuti in Italia dalla caduta del fascismo in poi. Le osservazioni di Patrizia Resta sono importanti quando ricorda il ruolo fondamentale del quadro istituzionale delle normative universitarie e delle varie leggi di riforma dell'Università. Nel corso del dibattito emerge una condivisione di vedute sugli aspetti istituzionali anche con riguardo all'istituzione del dottorato di ricerca e delle sue successive modifiche. Emerge una visione comune anche riguardo alla continuità, negli ultimi decenni, degli studi demologici in associazione con gli orientamenti più propriamente etnologici e antropologici. In conclusione, il volume rappresenta un contributo importante per la storia delle discipline demologiche, etnologiche e antropologiche italiane nei loro passaggi istituzionali, scientifici e generazionali.

Franco LAI

Università di Sassari

lai@uniss.it

RECENSIONI

Simona TALIANI | *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Verona, Ombre Corte, 2019, pp. 207.

Agile nell'impaginatura, spasmodico nella lettura, il volume che ci consegna Simona Taliani è un compendio di oltre vent'anni di ricerca-azione, esito di una riflessione maturata all'interno dell'intervento clinico nel campo della salute mentale dei migranti, condotto in parte a Napoli e principalmente al Centro Frantz Fanon di Torino. L'introduzione al testo chiarisce che si tratta di una "etnografia della *sorte* migratoria": con quell'attenzione al caso e al destino di cui sono intrise le vite delle donne nella diaspora nigeriana in Europa e soprattutto in Italia. Oltre il fenomeno della tratta e lo sfruttamento nei circuiti della prostituzione, le esistenze delle giovani donne nigeriane di cui l'Autrice-terapeuta racconta sfondano il velo di vittimizzazione a cui sono ridotte nell'asservimento dei loro corpi prima, e nella patologizzazione dei loro vissuti poi. Taliani costruisce e quasi scandisce le sue argomentazioni seguendo il ritmo delle esperienze delle donne che convoca alla terapia e al dialogo interculturale. Dapprima, vengono analizzati "i percorsi migratori delle ragazze, entro una cornice anche storica, per evidenziarne continuità e discontinuità con la tratta transnazionale precoloniale e coloniale", mettendo in luce i profili spesso opachi della loro sofferenza come "oggetti-persona" che figurano nei laboratori di etnopsichiatria (p. 11). Quindi, il focus d'analisi si fa più localizzato e letteralmente incorporato nel rivelare "il peso e la responsabilità di una decisione particolare allorquando [queste giovani] ritengono che valga la pena portare avanti una gravidanza e diventare madri" (p. 12), a dispetto di un corpo mercificato e di una consapevole battaglia per il diritto alla maternità entro un quadro normativo che non le vede altro che vittime e rifugiate, prostitute e alienate.

Basandosi sull'ascolto diretto delle donne convocate a terapia, e su fonti documentarie di organismi giudiziari e sanitari che ne sanciscono l'oppressione e la devianza, il testo è suddiviso in cinque capitoli che ripercorrono i



temi e tempi del viaggio già intriso di sfruttamento e la perdita del senso di sé come anello di una genealogia in migrazione. A suggellare un'etnografia profonda e duratura, metodologia del lavoro ed etica dell'incontro si fondono ed auto-alimentano, con il fine comune di "ridare la vita a qualcuno", come afferma Taliani citando Eric de Rosny (*Les yeux de ma chèvre*, 1981) e rivelando l'impossibile cesura tra intervento terapeutico e dialogo intersoggettivo. La resa testuale delle esperienze vissute dalle pazienti dell'etno-psicologa non si inaridisce su "manichini narrativi" (Roberto Beneduce, *Un lugar en el mundo*, 2015), ma restituisce la complessità delle biografie, sostenuta da un approccio storicista à la Bayart fedele alla cacofonia delle voci registrate, nonché alle forme di individuazione che il mondo magico e stregonesco consente (evocando Ernesto de Martino).

Pur nella difficoltà ad estrapolare i cardini da un testo così denso ed amaro, a cui va riconosciuto il merito di aver inventato un spazio di narrabilità a frammenti di vita altrimenti emarginati, due discorsi prendono il largo in questo eccellente esempio di "antropologia della cura". Da una parte, si snocciola il riconoscimento delle traduzioni sempre precarie dei significati di riti e miti altrimenti effettivi nel dare forma socialmente riconosciuta all'esperienza nera delle donne, che si inscrivono nella stregoneria per *esserci* e negoziare i termini della propria esistenza, nonostante sfruttamento ed alienazione. Dall'altra, prende corpo la storicizzazione di sintomi di *mal-essere* individuali che culminano nell'esproprio della relazione materna a cui queste donne ed i loro figli e figlie sono esposti. Eppure, alla denuncia della violenza istituzionale sottesa a prassi altamente critiche e criticabili, l'Autrice affianca la restituzione delle strategie quotidiane di resistenza e sovversione delle donne incontrate, molte delle quali hanno colto nella plurima subalterità che abitano la possibilità di "decolonizzare" la maternità e chiedere conto del tempo perduto.

Il titolo del libro "Il tempo della disobbedienza", solo all'apparenza sibillino, è in realtà perfettamente aderente alle esperienze delle donne di cui l'Autrice racconta. È un tempo plurimo e marchiato nella carne delle tante Joy (nome fittizio con cui a volte le donne stesse si ri-battezzano, tra anonimata e desiderio) che tentano di affrancarsi da madame e creditori, clienti di strada e pseudo compagni, debiti inestinguibili e mancato riconoscimento sociale e giuridico su più fronti. È un tempo lungo una biografia ma dove l'atto di disobbedienza è possibile solo a scatti, spesso nemmeno cumulativi. È un tempo che continua a perdere la genealogia da cui proviene e quella che vorrebbe proiettare nel futuro. Da un lato, la memoria della terra natia si sfalda insieme alla polvere delle madri che restano indietro, incapaci di ri-

mediare (o a loro modo partecipi) all'assoggettamento delle figlie emigrate. Dall'altro, alle giovani che si fanno donne passando attraverso il viaggio e la prostituzione all'adulterio, viene spesso sottratta anche la capacità di farsi madri: se i loro corpi continuano a generare, sono le loro condotte "alienate" a esser messe alla berlina, e i loro nati ad esser loro strappati. "Per un'antropologia della parentela nella migrazione", recita il sottotitolo. Che ne è della parentela, soprattutto che ne è della filiazione, in un contesto dove regimi diseguali e sistemi di sopraffazione si intersecano e sacrificano i soggetti agli altari del capitale, alla subordinazione di razza e di genere, ai feticci del (post)coloniale?

Il volume si chiude con una postfazione a firma di Pier Giorgio Solinas, encomiastica e critica al tempo stesso. "Quanto vale un essere umano?" chiosa l'Autore. La risposta cade nel vuoto e rivela invece l'incommensurabilità tra l'esperienza di assoggettamento a cui le giovani donne nigeriane sono sottoposte, dandosi letteralmente "in-pegno" ad aguzzini che prospettano inarrivabili eldorado, e il fallace percorso di liberazione a cui esse si "affidano" nella presa in carico da parte delle istituzioni italiane. Questo commento finale enuncia senza remore lo sconcerto e il turbamento già provato dall'Autrice di fronte all'impossibile riscatto delle sue interlocutrici, che attraversano fasi progressive di negazione, alienazione e patologizzazione della propria identità, culminante nell'esproprio della maternità. Se il riscatto non solo materiale ma anzitutto simbolico di queste donne resta sospeso, (come) è mai possibile testimoniare il dolore aberrante? Taliani si affida alle stesse donne e madri che l'hanno accompagnata nel suo lungo percorso di ricerca-azione per legittimare la propria voce e ridare volto a coloro che rivivono nel testo sotto pseudonimi, nominandone alcune nei ringraziamenti. "Ringrazio B. L., che mi ha insegnato che le cose vanno dette, e R. O., che mi ha spiegato come" (p. 7). L'antropologa ed etno-psichiatra riconosce il debito da lei contratto con le sue pazienti e informatrici, e la conoscenza rigenerativa che il suo libro veicola è la forma di restituzione più appropriata per una collaborazione che lei stessa definisce "un'etnografia senza fine" (p. 18).

Per concludere, non solo non si trova una singola parola "fuori posto" in questo volume, ogni pensiero è stato a lungo distillato e ogni frase è frutto di una cura centellina. Anche l'immagine di copertina già consente uno squarcio sul doppio registro che sostiene l'intero libro: l'irriducibile soggettività dell'essere umano e la profondità storica in cui ogni vita è calata; il peso del vivere su bilance sempre tarate. Il primo piano della giovane modella africana che posa con lo sguardo rivolto altrove davanti a un murales della perife-

ria torinese interroga la messa a fuoco dello sfondo. Camillo Cavour occhieggia dietro di lei con il celebre aforisma attribuito allo statista dell'Unità di Italia: "sono figlio della libertà, è a lei che devo tutto quello che sono". Che la libertà da ogni forma d'oppressione sia l'augurio più sincero che possiamo fare alle donne protagoniste della ricerca di Simona Taliani. E che ogni lettore e lettrice di quest'opera sappia coglierne il messaggio radicale e misurarsi a suo modo ogni giorno.

Sara BONFANTI |
Università di Trento
sara.bonfanti@unitn.it

RECENSIONI

Jean-Louis TORNATORE (ed) | *Le patrimoine comme expérience. Implications anthropologiques*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l’homme, 2019, pp. 298.

Patrimonio culturale e processi di patrimonializzazione costituiscono uno dei principali ambiti dell’antropologia socioculturale contemporanea: un ambito centrale anche per comprendere alcune delle trasformazioni in atto nella nostra disciplina. Elaborando questa tesi e raccogliendo i contributi di un seminario specialistico sul tema, Jean-Louis Tornatore si concentra sul rapporto di “co-costruzione di antropologia e patrimonio”, particolarmente evidente nel caso francese, dove l’antropologia è stata chiamata a occuparsi del “patrimonio etnologico” nazionale fin dagli anni Ottanta, anticipando e contribuendo al successivo sviluppo del “patrimonio culturale intangibile” e alla proliferazione globale e interdisciplinare degli *heritage studies*. Oltre a sottolineare l’apporto specifico dell’antropologia alla nozione e alla pratica del patrimonio, il libro si interroga sugli effetti che questo impegno teorico, metodologico, etnografico e applicativo dell’antropologia alla questione patrimoniale ha avuto sulla disciplina stessa. Indagando le conseguenze della co-costruzione antropologico-patrimoniale sul concetto di cultura e sulla professione antropologica, il volume risulta quindi di grande rilevanza non solo per chi si occupa di antropologia dei processi patrimoniali e di patrimonio culturale in prospettiva interdisciplinare, ma per le antropoghe e gli antropologi in generale.

Il libro si apre con il saggio introduttivo di Tornatore che delinea l’argomento chiave delle implicazioni antropologiche dell’esperienza patrimoniale e presenta i saggi raccolti, divisi in due parti. La prima parte mette in luce la proliferazione delle esperienze antropologico-patrimoniali, il “banchetto” al quale sediamo, includendo esempi etnografici che fanno riflettere sul ruolo dei professionisti dell’antropologia accanto agli altri mediatori e attori sociali patrimoniali. La seconda parte si concentra sulle esperienze riparatrici di traumi storici e memorie contestate per andare oltre la “clinica” patrimonial-



le, di cui parla Noël Barbe come dispositivo di potere, e sottolineare il potenziale di trasformazione politico-sociale di queste esperienze. Una delle principali implicazioni indicate da Tornatore nel suo saggio d'apertura è infatti proprio la politicizzazione dell'antropologia che patrimonializzando non solo il passato ma anche il presente, ossia "ciò che conta, ciò che importa nell'attualità dei collettivi", mette in atto una "riconquista politica del tempo". Il patrimonio come progetto politico implica quindi un nuovo ruolo per le antropoghe e gli antropologi, non più chiamati a scoprire e studiare le culture ma a collaborare con le attrici e gli attori sociali ad una co-produzione culturale-patrimoniale partecipativa. In alcuni dei saggi raccolti, questa riflessione sul patrimonio partecipativo chiama in causa la "democrazia culturale", legata alle controculture degli anni Settanta (Sagnes), e la contrapposizione tra il modello "deliberativo liberale" della negoziazione e quello "agonista" e conflittuale del "dissenso patrimoniale" (Ailhaud, Barbe).

Inoltre, l'estensione del patrimonio alla cultura in senso antropologico, si pensi alle nozioni di "patrimonio etnologico", "beni demo-etno-antropologici" e "patrimonio culturale intangibile", ha avuto importanti implicazioni sul concetto stesso di cultura. Richiamandosi alle critiche degli anni Novanta alla nozione di cultura in quanto reificazione della differenza ed essenzialismo culturalista, Tornatore sottolinea come il lavoro patrimoniale abbia rafforzato l'idea di una "cultura oggettivata", strumentalizzabile tanto a fini commerciali quanto politico-identitari e nazionalisti. Richiamandosi alla proposta di Cyril Isnart, Tornatore riprende la tesi di Manuela Carneiro da Cunha di una distinzione tra "cultura vissuta" come *habitus* quotidiano e "cultura oggettivata" come "metalinguaggio" di rappresentazione e rivendicazione politica, sovrapponendola a quella di Barbara Kirshenblatt-Gimblett sul patrimonio come dispositivo metaculturale. Grazie al concetto di "esperienza" come "attualizzazione", elaborato negli anni Trenta dal filosofo pragmatista John Dewey, Tornatore riesce poi a superare questa stessa differenza. Il patrimonio come cultura oggettivata è infatti un'esperienza culturale attualizzata, ambientale e situazionale, agita e subita, azione e attore al tempo stesso. Il patrimonio è quindi "un'esperienza particolare della cultura" le cui pratiche ordinarie e quotidiane coincidono con la sua istituzione, come dimostrano i casi riportati negli articoli inclusi nel volume.

Nella prima parte della raccolta, l'articolo di Sylvie Sagnes guarda alle pratiche di accoglienza turistica degli "abitanti mediatori", membri di associazioni amatoriali locali, a siti patrimoniali francesi più o meno celebri per riflettere sul patrimonio come esperienza di mediazione. Cyril Isnart si concentra invece sulle dinamiche di patrimonializzazione statale, turistica e confessionale di luoghi sacri alle minoranze religiose sull'isola di Rodi per

proporre un intrigante parallelo tra esperienza religiosa e patrimoniale. Aurélie Condeveaux analizza la candidatura di una danza cerimoniale delle isole Tonga a patrimonio culturale intangibile UNESCO come esperienza degli esperti, l'antropologa e i notabili, piuttosto che della comunità, iscritta nell'ordinamento sociale gerarchico locale. Ariela Epstein mette a fuoco le esperienze conflittuali di riterritorializzazione e risignificazione di spazi urbani in via di riqualificazione da parte degli abitanti, sulla scia delle patrimonializzazioni ufficiali del *candombe* afroamericano a Montevideo e della prima città aziendale uruguayana in stile inglese. Il saggio di Sarah Rojon, infine, si concentra in modo innovativo sulle esperienze online e offline delle e degli "esploratori urbani" fotografi amatoriali di siti industriali abbandonati in Francia e Inghilterra che, come *producers*, produttori-consumatori inter-nauti, diffondono in Internet le proprie e le altrui immagini contribuendo a creare, spesso in modo involontario, nuove estetiche patrimoniali mediate.

Nella seconda parte della raccolta, il vivido racconto etnografico di Anne-Marie Losonczy affronta le pratiche di memorializzazione collettiva del massacro di civili in un villaggio afroamericano colombiano durante la guerra tra FARC e gruppi paramilitari, segnalando il contrasto tra il progetto memoriale monumentale dello Stato e il "linguaggio memoriale performativo", volto alla patrimonializzazione-santificazione del luogo della strage, degli abitanti. Questi, attraverso il lavoro rituale, riattivano l'esperienza locale di relazione con i morti producendo al contempo nuove forme di denuncia politica. Il testo di Flavie Ailhaud e Noël Barbe analizza invece la candidatura UNESCO a patrimonio culturale immateriale della festa del *Biou* dei viticoltori della cittadina francese Arbois, alla quale una parte della popolazione si è opposta perché veicolo di interessi sociali inegualitari. Gli autori sottolineano il carattere sociopolitico del patrimonio e indicano la moltiplicazione dei dispositivi di ricerca antropologica partecipativa come strategia per includere "pubblici" differenti e dar voce alle minoranze marginali e silenti. Anche Hélène Bertheleu e Véronique Dassié ripercorrono le strategie di un'esperienza di patrimonializzazione partecipativa francese, in questo caso di museizzazione delle memorie dell'immigrazione, come azione pubblica di cittadinanza attiva da parte di costellazioni di individui, associazioni, artisti e antropologi, nel quadro del complesso rapporto tra stato nazione e gruppi di popolazione diversificati. Infine, rimanendo sul tema della controversa patrimonializzazione dell'immigrazione in Francia, l'articolo di Noël Barbe, con la collaborazione di Émilie Notteghem, analizza criticamente sia le politiche ministeriali di riconoscimento, materializzatesi nella CNHI-*Cité nationale de l'histoire de l'immigration*, come espressione del potere pastorale sta-

tale volto a produrre una memoria individualizzata e non conflittuale delle migrazioni, sia alcuni progetti patrimoniali ufficiali di siti francesi industriali e architettonico-militari che mettono in atto una deliberata invisibilizzazione storica e cancellazione delle memorie viventi dei e delle migranti.

I saggi raccolti nel volume sono tenuti insieme dalla riflessione sulle implicazioni antropologiche, disciplinari e professionali, dell'esperienza patrimoniale proposta da Tornatore e dai tanti riferimenti bibliografici comuni che attingono alla letteratura internazionale degli *heritage studies* contemporanei ma anche allo specifico dibattito francese sul patrimonio. Quello sul patrimonio come "bene comune", ad esempio, sulla scia della geografa culturale Elizabeth Auclair, o come forma di "attaccamento" emozionale-ambientale-politico, inteso cioè come "ciò a cui teniamo e che ci tiene", nella proposta del sociologo Antoine Hennion.

Daniela SALVUCCI

Libera Università di Bolzano
daniela.salvucci@unibz.it

RECENSIONI

Silvia VIGNATO | *Le figlie delle catastrofi. Un'etnografia della crescita nella ricostruzione di Aceh*, Milano, Ledizioni, 2020, pp. 247.

A partire dal titolo, evocativo ed eloquente allo stesso tempo, il volume si colloca entro l'ambito di studi dell'antropologia dei disastri, un campo d'indagine che, soprattutto negli ultimi anni, ha riscontrato anche in Italia un notevole interesse accademico. Frutto di un lavoro di ricerca ultradecennale ad Aceh, regione settentrionale dell'isola di Sumatra, in Indonesia, l'Autrice prende le mosse dalla congiuntura di due eventi catastrofici che, in modi diversi ma altrettanto traumatici, hanno interessato la popolazione residente: il tragico maremoto del 26 dicembre 2004, che provocò oltre duecentomila morti, e il lungo conflitto armato tra indipendentisti acehnesi ed esercito indonesiano, conclusosi nel dicembre 2005 dopo trent'anni di scontri e un numero ancora oggi non calcolato di morti. Sulla scorta di un approccio squisitamente antropologico, entrambi gli eventi sono interpretati in termini socio-culturali, per il loro significato contestuale, come spazi di produzione della storia e della cultura. "Le grandi catastrofi sono al contempo fondanti e trasformative, inseparabili da ciò che le segue", scrive Vignato (p. 44) volgendo dunque l'attenzione agli effetti di quella duplice catastrofe e, in particolare – attraverso una specifica prospettiva di genere – a una precisa categoria di vittime, quella delle orfane accolte presso le residenze educative, tanto statali quanto private, e le scuole coraniche. È in questi luoghi che, a partire dal 2008, ancora in piena fase di ricostruzione e aiuto umanitario post-*tsunami*, l'autrice incontra alcune delle voci più significative del suo racconto, bambine e preadolescenti attraverso le cui storie di vita, nel corso delle pagine e degli anni, si incrociano e approfondiscono i molti temi che sostengono un'etnografia quantitativamente ricca e qualitativamente densa.

Organizzato in cinque capitoli tematici e allo stesso tempo cronologici, il libro copre infatti un arco temporale di oltre dieci anni di ricerche sul campo e trova il suo maggior pregio nell'approccio processuale che lo caratterizza, qui inteso sia come metodo in divenire di restituzione etnografica, basato



sulla molteplicità e l'eterogeneità delle fonti, sia come merito dei contenuti, poiché riflette gli snodi fondamentali della crescita individuale e allo stesso tempo collettiva di un'intera generazione, illuminando di pari passo il più ampio contesto socio-culturale ed economico entro cui questa è inevitabilmente imbrigliata.

La particolare chiave di lettura adottata da Vignato fa riferimento al concetto di “matrice simbolica di trasformazione”, un principio che l'Autrice stessa elabora per definire e indagare eventi ritenuti spartiacque non solo nel segnare un prima e un dopo nei percorsi di crescita delle bambine di Aceh ma, soprattutto, per i risvolti trasformativi che producono sulla riflessività degli stessi soggetti, dunque sulle rappresentazioni e la costruzione di un sé dove quegli eventi sono incorporati, anche inconsapevolmente, sotto forma di strutture emotive, cognitive e simboliche che mobilitano la riorganizzazione delle loro esperienze di vita e, in ultima analisi, ne orientano le decisioni. Da questo punto di vista, la duplice catastrofe – *tsunami* e guerra civile – rappresenta solo una tra le diverse matrici simboliche di trasformazione possibili attraverso cui leggere, interpretare e comprendere traiettorie di vita individuali all'interno di coordinate e dinamiche processuali tanto interiori quanto socio-culturali, rifuggendo così da facili scorciatoie deterministiche. Se i primi due capitoli del volume (“I bambini salvati” e “Mettere giudizio: accadimento e affetti nella ricostruzione”) sono dunque votati all'indagine delle modalità attraverso cui eventi traumatici come la morte, il salvataggio, la sopravvivenza e la vittimizzazione post-catastrofe sono incorporati dai bambini e dalle bambine acehnesi e di come questi eventi plasmino le idee e le pratiche di accadimento dei soggetti nei loro processi di crescita, il terzo capitolo (“Ragazze madri: sessualità, gravidanze e matrimoni”) individua un'ulteriore matrice simbolica di trasformazione nelle direttrici di genere che codificano le ideologie e le condotte associate alla moralità femminile così come promosse tanto dallo stato indonesiano quanto dalla religione islamica. Trasgredire le norme sociali e religiose legate alla sessualità e alla maternità, intrattenendo relazioni intime e generando figli al di fuori del matrimonio, o addirittura dedicandosi alla prostituzione, come nel caso di alcune protagoniste del libro, rappresenta una sfida alla morale costituita e si traduce inevitabilmente in uno stigma sociale che implica, da un lato, il ripensamento della propria sfera emotiva, sentimentale e relazionale e, dall'altro, concrete strategie di adattamento, resistenza e proiezione del sé in ottica creativa. Crescere (*berkembang*), ad Aceh, significa infatti conquistarsi una propria autonomia (*mandiri*), saper badare a se stessi e rendersi padroni della propria vita, talvolta anche a costo di contravvenire gli ideali e i valori

familiari locali, assumendosene la colpa (*salah*) e il peccato (*dosa*), oltre che affrontandone la vergogna (*malu*), un sentimento ritenuto fondamentale per il processo di sviluppo individuale e collettivo.

Nondimeno, il transito alla maturità e alla vita adulta, in Aceh, è simbolicamente e materialmente segnato dall'ingresso nel mercato del lavoro e da tutto ciò che ne consegue in termini di capacità adattive, soprattutto alla luce delle condizioni di precarietà strutturale che caratterizzano il mondo delle professioni non qualificate in cui sono impiegate le classi subalterne acehnesi, tra cui le "figlie delle catastrofi", in quanto donne, occupano uno dei gradini più bassi. Anche questa significativa fase di passaggio e di crescita personale, dunque, si configura come una rilevante matrice simbolica di trasformazione delle soggettività. Vignato ne affronta e approfondisce le implicazioni nel quarto capitolo del suo volume ("Lavoratrici povere e precarie") intrecciando abilmente dinamiche di genere, mobilità interna e precariato lavorativo, così da mostrare "la discrepanza fra ideale della classe media e realtà di una classe povera semi-urbana" (p. 29) le cui aspirazioni sociali si infrangono nelle misere stanze condivise dei pensionati (*kos*) urbani, simbolo di esistenze economicamente, socialmente e moralmente marginali che si destreggiano tra lavori spesso informali, sottopagati e fortemente instabili, in una condizione di precarietà che è soprattutto esistenziale, interiorizzata in altrettanto precarie relazioni affettive e modalità quasi messianiche di approccio al futuro.

Nella prospettiva analitica di Vignato, l'esperienza della catastrofe, della sessualità extra-matrimoniale e del lavoro precario, configurano dunque significativi snodi esistenziali ed efficaci leve di trasformazione che modulano il processo di crescita delle bambine acehnesi nel loro personale divenire donne adulte, autonome e consapevoli.

Questi eventi sociali conturbanti, incorporati e condivisi costituiscono dunque agglomerati di memorie selezionate e fra le quali si sviluppa un sé mobile, capace di seguire tracce di sviluppo diverse e a volte contrastanti (p. 210).

Molteplicità ed eterogeneità sembrano così rivelarsi, nel corso del tempo, elementi costitutivi di soggetti che si muovono in un campo instabile, continuamente risignificato da fratture esistenziali che, più o meno inconsapevolmente, aprono gli orizzonti dei soggetti stessi a un principio di riorganizzazione attiva della loro vita. Ed è infine proprio ai rapporti *con* e *nell'*instabilità del campo che l'autrice dedica l'interessante capitolo conclusivo del suo volume ("Personaggi e personalità creatrici"), dove riflette sulle implicazioni epistemologiche di un posizionamento mobile, in costante tensione dialogica con le interlocutrici della ricerca, "descritte e messe in scena" (p. 192)

come veri e propri “personaggi” teatrali impegnati in una rappresentazione di sé che, oltre alle parole, chiama in causa il dietro le quinte collettivo del campo-palcoscenico. In conclusione, l’etnografia di Vignato non si rivolge solo gli addetti ai lavori, agli specialisti dell’antropologia dei disastri o agli esperti dell’area asiatica. Grazie a una scrittura chiara, lucida e intelligente, il volume si apre al grande pubblico e invita tutti noi lettori a un lavoro di autoriflessione sulle matrici simboliche di trasformazione che attraversano e fondano anche le nostre esperienze di vita.

Raúl ZECCA CASTEL

Università di Milano-Bicocca

raul.zecca@unimib.it