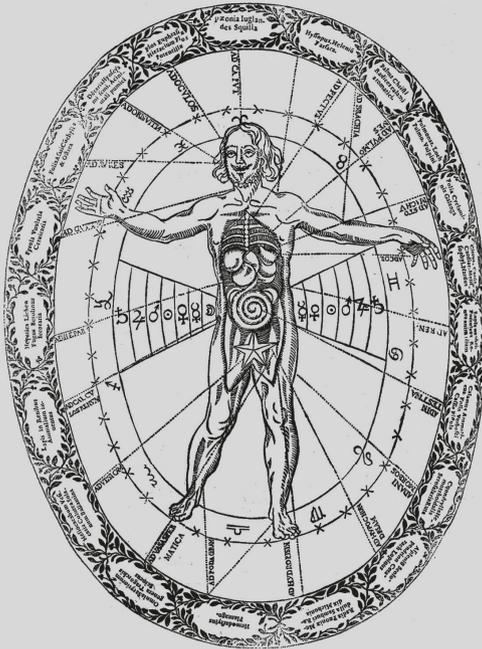


2021

XI - 2

# L'UOMO

## SOCIETÀ TRADIZIONE SVILUPPO



University Press



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ EDITRICE

# L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo  
vol. XI, n. 2



SAPIENZA  
UNIVERSITÀ EDITRICE  
2021

*Direttore responsabile:* Alessandro Lupo

*Comitato di redazione:* Matteo Aria, Mara Benadusi, Antonino Colajanni, Armando Cutolo, Laura Faranda, Adriano Favole, Anna Iuso, Alexander Koensler, Gaetano Mangiameli, Valerio Petrarca, Ivo Quaranta, Valeria Ribeiro Corrossacz, Antonello Ricci, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca, Franca Tamisari, Dorothy L. Zinn.

*Review Editors:* Matteo Aria, Antonino Colajanni

*Segreteria di redazione:* Aurora Massa (coordinamento), Francesco Aliberti, Laura Bonamici, Virginia De Silva, Anna Giulia Macchiarelli, Luigigiovanni Quarta.

*Comitato scientifico:* Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Bernardino Palumbo, Mariano Pavanello, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

*Direzione e redazione:* Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo  
Sapienza Università di Roma  
p.le A. Moro, 5 - 00185

*Editore:* Sapienza Università Editrice  
Web: <https://rosa.uniroma1.it/rosa03/uomo>

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo.  
Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima.  
Iscrizione al Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011 Semestrale

ISSN: 2465-1761



Quest'opera è distribuita  
con licenza Creative Commons 3.0  
diffusa in modalità open access.

In copertina: «Typus sympathicus Microcosmi cum Migacosmo», da Athanasius Kircher,  
*Musurgia universalis* (1650), vol. II, p. 402. Roma: L. Grignani.

# Indice

## Sezione miscellanea

Relativism, Absolutism, and «Cultural Difference».  
Vulnerability and Boundaries Making in International Protection  
in Eastern Sicily 7  
*Giovanna Cavatorta*

La gentrification della campagna nella Toscana meridionale:  
l'invenzione del *Chiantishire* 35  
*Pietro Meloni*

Condividuo. Prove di fruibilità antropologica 61  
*Francesco Remotti*

## Note

Antropologia e *smart city*: dal modello astratto agli usi indisciplinati 89  
*Lorenzo D'Orsi e Luca Rimoldi*

## Review articles

L'Occulto (im)mediatizzato: nuove frontiere del legame fra pratiche  
magico-religiose e modernità 117  
*Silvia Allione*

Antropologia delle imprese, a partire dal libro di Mollona,  
Papa, Redini e Siniscalchi 133  
*Camilla Carabini*

Incertezza, sperimentazione e impegno nel metodo antropologico 143  
*Alessandra Gribaldo*

### **Recensioni**

M. Aria (a cura di), *Ermenautica. Dai mari condivisi i segreti della convivenza* 155  
*Elena Bougleux*

V. Matera (a cura di), *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche* 163  
*Antonino Colajanni*

A. González Ruibal, *An Archaeology of the Contemporary Era* 169  
*Cristiana Panella*

G. Giarelli, *Sofferenza e condizione umana. Per una sociologia del negativo nella società globalizzata* 183  
*Dario Scozia*

L. Faust, *Neofaschismus in Italien. Politik, Familie, Religion in Rom. Eine Ethnographie* 187  
*Elisabeth Tauber*

## SEZIONE MISCELLANEA



# Relativism, Absolutism, and «Cultural Difference». Vulnerability and Boundaries Making in International Protection in Eastern Sicily

GIOVANNA CAVATORTA  
*Università di Catania*

## Abstract

*Vulnerability came to be a cardinal term for the humanitarian politics of life. On the one hand, it is naturalised as a shared condition and, at the same time, as it is linked to the recognition of specific needs, it becomes a condition for accessing certain rights. As a concept vulnerability tries to conjugate a theoretical aporia: all human beings are vulnerable, but certain subjects or groups are more so. This dilemma becomes particularly relevant in the field of international protection, where obtaining the label of vulnerable constitutes a crucial stake in accessing the right to stay. Through fieldwork research in eastern Sicily, the article moves from the recognition of certain discontinuities in this field. On the one hand, the margins for declaring vulnerable all actors involved in the field of reception, including so-called natives, have been extended. On the other hand, the possibilities have been reduced, through an attempt to improve the efficiency and quality of assessment procedures, which should include a transcultural sensitivity. The article, therefore, engages in an analysis of vulnerability policies within contemporary asylum governance, considering both those deployed by public service providers and by migrants themselves. Showing that the institutional allocation of the status of “vulnerable” is the result of complex and ambivalent practices, involving different actors, logics and discourses, the article explores the institutional will to both relativise and absolutise its work. Also illuminating the dimensions of political economy and structural vulnerability, the text attempts to articulate three levels that are implicated in the use of the category of vulnerability in immigration policies. The article concludes by offering some considerations regarding the controversial opportunity to continue to involve anthropology within this field of study.*

**Keywords:** vulnerability, migration and asylum, humanitarianism, Italy, European Integralism.

## Relativismo, assolutismo e «differenza culturale». Vulnerabilità e produzione di frontiere nella protezione internazionale in Sicilia orientale

*La vulnerabilità è diventata un vocabolo chiave della politica umanitaria sulla vita. Da un lato viene naturalizzata come una condizione condivisa e, al contempo, in quanto connessa al riconoscimento di bisogni specifici, diventa condizione per accedere alla titolarità di alcuni diritti. Alla base del concetto si trova un'aporìa concettuale: tutte le persone sono vulnerabili, ma alcuni soggetti o gruppi lo sono di più. Questo dilemma diventa particolarmente rilevante nel campo della protezione internazionale, dove l'ottenimento dell'etichetta di vulnerabile costituisce una posta in gioco determinante nell'aver accesso al diritto di restare. Attraverso una ricerca di campo in Sicilia orientale, l'articolo si muove dal riconoscimento di alcune discontinuità in questo ambito. Da un lato si sono estesi i margini per dichiarare vulnerabili tutti gli attori coinvolti nel campo dell'accoglienza, anche i cosiddetti autoctoni. Dall'altro, le maglie si sono ridotte, attraverso un tentativo di affinamento delle procedure di valutazione, che dovrebbero includere una sensibilità transculturale.*

*L'articolo si dedica quindi all'analisi delle politiche sulla vulnerabilità all'interno della governance dell'asilo, considerando sia quelle dispiagate dagli operatori dei servizi pubblici che dalle stesse persone migranti. Mostrando che l'allocazione istituzionale dello status di "vulnerabile" è il risultato di pratiche complesse e ambivalenti, che coinvolgono attori, logiche e discorsi differenti, l'articolo esplora la volontà istituzionale di relativizzare e al contempo assolutizzare il proprio lavoro. Illuminando anche le dimensioni legate all'economia politica e alla vulnerabilità strutturale, l'analisi cerca di articolare tre livelli che sono implicati nell'utilizzo della categoria della vulnerabilità nelle politiche migratorie. L'articolo si chiude, infine, proponendo alcune considerazioni riguardo alla controversa opportunità di continuare a implicare l'antropologia all'interno di questo campo di studio.*

**Parole chiave:** vulnerabilità, migrazioni e asilo, umanitarismo, Italia, Integralismo europeo.

### Preface: the Drowned and the Disembarked

The days of mobilisation that there were in August 2018 at the port of Catania, in eastern Sicily, are remembered in the city as the last moment in which the inhabitants took firm action in a large number for the rights of migrants. Under the slogan of *Catania città meticcica e solidale, nessuno più al mondo può essere illegale* (Catania a mestizo and solidarity city, no one in the world can be illegal anymore), protesters demanded that the 177 people illegally detained on board the Coast Guard ship "Diciotti" be made to disembark. The government led by Matteo Salvini considered that its priority was to «defend the borders and the Italians» and had blocked the

docking «until it was certain» that the people «went elsewhere»<sup>1</sup>, namely i.e. distributed in other European countries. Some NGOs operating on the ground, as well as some institutional representatives, stressed the particular condition of minors on board, vulnerable subjects who should be immediately placed in safety<sup>2</sup>.

With the subsequent criminalisation of NGOs engaged in Search and Rescue operations in Italy, and with immigration policies that increasingly expose people to death, what power does humanitarian and political action have in this area of the world? In September 2021, Abdallah Said died in the hospital of Catania of encephalitis, as his tuberculosis had not been taken into consideration. He was seventeen years old, came from Somalia, and had spent the days before his death confined on a quarantine ship. Since April 2020, several cruise ships have been rented by the Italian government and anchored off Sicilian harbours. Rescued people are kept in those ferries for a period of roughly 10 days, depending on logistical needs, under the control of the Red Cross. This humanitarian actor is entrusted with the task of taking care of survivors granting health care assistance, cultural and linguistic mediation, psychological support, and vulnerability identification. Yet, their work did not prove to be sufficient.

It will take the death of Abdallah and another boy, Abou Diakite<sup>3</sup>, as well as the mobilisation of civil society<sup>4</sup>, to make the government explicitly declare that minors will no longer be detained in this type of facility. Nevertheless, this continues to happen<sup>5</sup> in eastern Sicily. Besides, the death of Bilal Ben Massaud, a 28-year-old Tunisian man who also in 2020 drowned after trying to escape from the quarantine ship and swim to the coast, does

---

<sup>1</sup> <https://www.avvenire.it/attualita/pagine/nave-diciotti> [19/11/2021].

<sup>2</sup> [https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/nave\\_diciotti\\_ancora\\_ferma\\_a\\_catania\\_1\\_appello\\_sbarcare\\_i\\_minori\\_subito\\_](https://www.redattoresociale.it/article/notiziario/nave_diciotti_ancora_ferma_a_catania_1_appello_sbarcare_i_minori_subito_) [19/11/2021].

<sup>3</sup> A 15-year-old boy from Ivory Coast, initially passed eight days alongside the other 200 survivors on the NGO ship – which has been waiting to receive the permission to dock –, where he received initial medical aid because of fever and dehydration. He entered into the Quarantine ship with a drip; ten days afterwards his comrades desperately called the Red Cross doctor, as he had not been eating for three days. Two days afterwards he was carried to the hospital, where he died.

<sup>4</sup> <http://www.vita.it/it/article/2020/10/16/fate-sbarcare-i-minori-dalle-navi-quarantena/157014/> [22/07/2021].

<sup>5</sup> <https://www.borderlinesicilia.it/monitoraggio/respinti-e-bloccati-i-cortocircuiti-dellaccoglienza-in-sicilia/> [22/1/2022].

not seem to have raised as much concern. Moreover, the fact that quarantine vessels are often experienced by migrants as a period of forced detention on a ship at sea and that this exacerbates the suffering of people who are survivors of shipwrecks and have previous experiences of detention in Libya is rarely acknowledged in the public sphere.

Thus, we could ask who are the vulnerable subjects deserving protection? Just the minors because they are the unaccompanied migrant minors who are targeted by a specific law in Italy – the Zampa law<sup>6</sup> – and special national and transnational guidelines? Or rather all disembarked people because they are all vulnerable? Moreover, why are they all vulnerable? Because they are as exposed as everyone else to Covid-19 syndemic, or because they have passed through a dangerous journey and survived? Are they all vulnerable because they are equally exposed to the necropolitics of the sea border? Above all, why would vulnerability be the term through which violence and injustice are articulable (Taussig 1999) and rights can be obtained? And what does this entail in terms of recognition of migrants' subjectivity?

### **All Are Vulnerable? None Are Vulnerable? Humanitarianism In The Age Of European Integralism.**

This article interrogates the frontiers of vulnerability, namely the social boundaries (Fassin 2010, 2019) and the inequality of lives that are produced by biopolitical uses of the concept of vulnerability in the field of international protection. It does so by trying to intersect a broader debate on the links between humanitarianism and securitarianism (De Lauri 2019), building on ethnography in eastern Sicily<sup>7</sup>, which is considered as a place of disembarkation, transit and reception of mainly young men and women

---

<sup>6</sup> The Zampa Law (7 aprile 2017, n. 47), named after its first signatory, contains “Provisions on measures for the protection of unaccompanied foreign minors”. This law states that minors are defined as such on the basis of their own statements. In other words, the label of “presumed” associated with a minor, and therefore any procedures for socio-sanitary verification of age, must proceed by “progressive invasiveness”, with the so-called “social interview” being identified as the first method of verification.

<sup>7</sup> The research has been carried out as part of the UE-funded project «PROTECT. The Right to International Protection» (grant agreement n. 870761). I would like to thank the PROTECT research team at the University of Catania, and in particular Mara Benadusi and Francesca Longo, for their scientific suggestions and human support.

coming by sea from Africa to Europe. The analysis focuses on the ways in which vulnerable status is allocated, negotiated and denied in asylum seekers' encounters with public institutions and among migrants themselves. The research involved all the actors implicated in the governance of international protection<sup>8</sup> and resulted in ethnographic observation<sup>9</sup> carried out in multiple social arenas where the notion of vulnerability is described, certified, evaluated, promoted, contested and silenced. The discussion will not exclusively address one phase of the encounter that people who arrived through the Mediterranean sea have with Italian institutions. Rather, considering the different logics and practices implicated, I want to adopt an interpretative stance drawn on migrants' perception of the overall process to obtain a *permesso* (residence permit). Thus, the uses of vulnerability I refer to concern both the sea-land continuum, the services giving health and social care, and the articulation of administrative and juridical power.

A renewed focus on vulnerability is necessary because two novel, interwoven and seemingly contradictory dynamics are participating in the re-definition of vulnerability in the field of international protection. The first

---

<sup>8</sup> A total of 46 semi-structured interviews and less formal conversations were conducted with: public officials; social workers operating in the SAI reception system and in other forms of reception; NGO operators involved in specific programs aimed at minors, “trafficked” women, people diagnosed with stress-posttraumatic syndromes or exposed to gender-based violence, migrant agricultural labourers, even undocumented; cultural-linguistic mediators who intervene both in landing situations and on quarantine ships, in Territorial commission hearings, in socio-legal counters; UNHCR and the National Guarantor of the Rights of Persons Deprived of their Liberty staff; members of Territorial Commissions; lawyers; people involved in assisted repatriation programs; psychologists and ethno-psychiatrists; staff of the social service of the municipality; activists and volunteers; people seeking asylum or holders of international protection or undocumented, including members of migrant associations and religious leaders.

<sup>9</sup> The ethnography was carried out in online and offline mode, starting in February 2021. The online mode involved: a mapping of the associations and public services present on the territory of eastern Sicily, an analysis of their websites and social accounts; participation in seminars or press conferences organised by these same realities and also by those operating on the regional and Italian territory. The offline ethnography focused more on the local context and consisted of participant observation carried out: in seminars and awareness-raising meetings on the living conditions of migrants promoted by local associations; in a socio-legal study, observing the interactions between migrants and operators and lawyers; in an association that provides social and legal support to asylum seekers and those excluded from the reception system; in some meeting spaces of migrants in the cities of Catania and Syracuse (streets, squares, parks, churches).

seeks to extend vulnerability to previously unforeseen subjects and spheres, such as so-called “autochthonous” subjects or “receiving communities”. The other reduces the possibilities of attributing the status of “vulnerable subject” and is based on the securitarian turn taken by immigration policies in the era of European integralism (Holmes 2000; Kallius & Monterescu & Rajaram 2016). The articulation between these two approaches is exemplified in the two UN Global Compacts on Migration and Refugees (UN 2018; UN & UNHCR 2018), which epitomise the logic behind the global reform of migration governance. This new transnational policy is in fact aimed at interweaving human rights enforcement – the reduction of migrants’ vulnerabilities – with the defence of states’ sovereignty; thereby promoting the security and prosperity of the receiving communities. The global consensus around the right to a humanitarian approach to migration has been sought by the UN thanks to a discourse arguing for a universalised and shared vulnerability. This international soft-law regime (Sandvik 2011) prompts the idea that all migrants can face situations of vulnerability due to «the circumstances in which they travel or the conditions they face in countries of origin, transit and destination» (UN 2018: 13). It would therefore appear evident that humanitarianism has achieved the opening of institutional spaces for acknowledging the route taken, and the situations of vulnerabilisation encountered, as elements compelling international protection. However, we are not facing a transition to “migrants welcome”, after coming from «“refugees welcome” to “migrants unwelcome”» (Sigona 2017: 2; Kallius & Monterescu & Rajaram 2016). Conversely, I argue, we are in a further phase of the historicity of humanitarian involvement in European immigration policies, which entails its relation with political integralism (Holmes 2000). In this sense, what is happening in eastern Sicily is seen here as an articulation between global and local scales, where new forces intervene in the distribution of the vulnerable label.

These political trends have been compounded by the COVID-19 syndrome which has opened up further legitimacy for declaring “everyone” vulnerable, without distinction. Yet forms of social boundaries have structured the impact of the syndrome. In the aftermath of the first COVID-related lockdown, Roberto Beneduce provocatively asked: is the sense of vulnerability now experienced by European citizens «the reflex of that evolution of the West toward Africa about which the Comaroffs (2012) wrote?» (Beneduce 2020). By examining the quarantine ship as a device, we can speculate on the answers to this question. Quarantine ships can be

read as offshore spaces in which humanitarian intervention shows all its ambivalence in interweaving itself with securitarianism (De Lauri 2019). They target only particular kinds of migrants, reinforcing the regime of (im)mobility (Salazar & Glick Schiller 2014). At the very same time, this way of hampering migrants to reach the Italian soil is precisely built upon a racialised notion of contamination. As we know, the trope of the invasion «implies a metaphor of war and attendant processes of militarization, and helps to frame responses accordingly, i.e., one has to fight back» (Ticktin 2017: xxii). It is the vulnerability of the “autochthonous” population that must be protected from the “vulnerable” people who arrive by sea. Thus, what happens when “all” seem to become vulnerable? How does the biopolitical understanding of vulnerability reconfigure when it extends far beyond the specific humanitarian field itself and overtakes the overall political discourse and imagination around migration? What drives this article is therefore also a theoretical interest in the processes of re-signification of the condition of vulnerability that structure the existence of a boundary between subjects and citizens (Solinas 2019).

Vulnerability, etymologically, refers to the possibility of being exposed to harm, either physically or emotionally. During the 21st century, this notion has been intersected with the human rights agenda. Standardised vulnerability-assessment procedures followed, instituting universally vulnerable subjects or groups, in need of specific protections provided by public policies and laws (Merry 2007). Vulnerability came to be a cardinal concept for the modern (Rabinow 1995) politics of life (Fassin 2007) in the West, taking shape as a figure of a universal human condition and as a condition in social and political life. Vulnerability has been naturalised as a shared condition and, at the same time, as it is linked to the recognition of specific needs, it became a condition for accessing certain rights. As a concept, vulnerability tries to conjugate a theoretical aporia: all human beings are vulnerable, but certain subjects or groups are more so. Part of its critical genealogy refers to the feminist attempt to overcome victim politics, which are drawn upon a fixed and passivising ascription of victimhood (Brown 1995). It is under this logic that feminist scholars, particularly those in philosophy, draw upon vulnerability to refound the possibility of political action (Butler *et al.* 2016). Adopting vulnerability itself was a way to denounce inequality by prompting anti-stigmatisation and anti-essentialist visions of the offended subjects, thereby retaining the possibility to assert radical human equality. It is also under this logic that, at the beginning of

the HIV/AIDS pandemic, some anthropologists argued towards the methodological adoption of the idea that *all people* were vulnerable in relation to the pandemic (Marshall & Bennett 1990). While others, as Schoepf, wrote that «homogenous construction of “vulnerability” obscures its causal conditions and thereby robs the social critique of its power» (Schoepf 2001: 347). Subjects «experience different types of privations and different levels of risk. Thus researchers must disaggregate their data» (*Ibidem*). In the field of international protection, I argue, disaggregating around vulnerability is particularly challenging both from an ethical that a theoretical point of view.

International protection is a part of immigration governmentality, and not a severable aspect (Noiriél 1991) and this becomes clear if we look at it from a legislative side. In Italy, vulnerability is a condition for the issue of a national residence permit that widens the rules of international protection, taking on specific characteristics compared to the European scenario. The Italian legislation<sup>10</sup> articulates undeportability with vulnerability. Furthermore, it does not present a closed list of subjects defined as eligible for a residence permit because they are vulnerable, but rather identifies areas of vulnerabilisation<sup>11</sup>. This constitutes an open list of the conditions why people can have access to this permit, leaving to the Territorial Commission, the *Questura* and the judges to assess whereas the repatriation of the foreigner could lead to “situations of vulnerability”.

Since 2011, the «Mediterranean imbroglio» (Ciabbari 2020) has meant that the discursive frames of “emergency” and “crisis” have blurred some theoretical distinctions. First, the differentiation between refugee and migrant, which has a meaning where it makes the historical-political subjectivity of migrants more intelligible (Li Causi 2013). Maintaining this

---

<sup>10</sup> Art. 19 of the “Consolidated Immigration Act” (*Testo Unico sull’Immigrazione*). <https://www.altalex.com/documents/codici-altalex/2014/04/09/testo-unico-sull-immigrazione> [20/10/2021].

<sup>11</sup> The law identifies as legitimized risks of persecution in the country of repatriation the ones related to “race, sex, sexual orientation, gender identity, language, citizenship, religion, political opinions, personal and social conditions”. Undeportability is directly granted to unaccompanied minor migrants, and pregnant women or in the six months after the birth of the children. Persons with disabilities, the elderly and “victims of serious psychological, physical or sexual violence” may be entitled to an individualized assessment of whether they should be repatriated and thus whether they are eligible for a “special protection” residence permit (Art. 19 of the ‘Consolidated Immigration Act’, *Ibidem*).

perspective has become troublesome since asking for asylum in Italy has become almost the only way to obtain regularisation. The other devices for issuing documents are in fact increasingly weak and unreliable<sup>12</sup>. Accessing the national quota system – which is aimed only in part at those who are not already present on Italian territory – or benefiting from a *sanatoria* – a sort of extraordinary amnesty aimed at a mass regularisation of undocumented migrants who can show a regular work contract – is more and more difficult. So, the State – and even the humanitarian (Cabot 2013; Singona 2017) – patrolling of the boundary between “migrants” and “refugees” (Fassin & D’Halluin 2005; Rozakou 2012; Sorgoni 2019) made the allocation of the vulnerable label the stake in one’s access to the right to stay and move.

The porous border between regularisation methods that the legislator and the politics would like to keep distinct and which migrants’ agencies try to manipulate becomes significantly evident in the words of an immigration office chief who, during a public event on the rights of refugees and migrants, said:

The forcing of the application for international protection at all costs, which clogs up the commissions and the courts during appeals, is jamming the public administration machine. I have just learned that I will have to be at the port on Monday. I will be at the port to sign the information sheets and refoulements, if there are refoulements. And I will not be in my office to sign the residence permits of those who have come spontaneously, even those summoned by me. This is a problem that nags me at night (eastern Sicily, July 2021).

Those words arise a further dimension of this extension of the domain of vulnerability. Vulnerability is being used also to explain the fatigue and the burn-out risk of operators and professionals in the field (Altin & Sanò 2017; Ramsay 2020). What is unsettled is the distinction between the existential dimension of vulnerability and the historicised and political one, between precariousness and precarisation (Butler *et al.* 2016). One of the consequences of the “refugee crisis” narrative is that both *everyone* and *no one* is recognised as being exposed to distress, hardship and insecurity. Instead of opening spaces to articulate how immigration policies differentially allocate vulnerability, this latter seems to be naturalised (Duffield 2019). Consequently, we have to involve anthropology with the politics of

---

<sup>12</sup> [https://www.ismu.org/dati-sulle-migrazioni/\[20/10/2021\]](https://www.ismu.org/dati-sulle-migrazioni/[20/10/2021]).

vulnerability (Ferrarese 2017) in international protection, to explore the means by which «the biopolitical incorporation of a species-life» (Duffield 2006) – the vulnerable subject – is prompted and how this affects political imagination and anthropological knowledge.

Vulnerability is a concept that has been interrogated for several decades in the so-called «Western» bureaucratic world (Herzfeld 1992). In the field of refugees studies, the humanitarian association of refugee-ness with vulnerability mainly followed the political economy of the UNHCR refugee's governance in the Souths. Initially, particularly in Africa, the groups marked vulnerable people were the ones needing the life in camps because the others could try to get work and income by taking part in the local economic life. The camps, then, were considered the places for the ones who do not qualify for or “deserve” mobility, due to their dependency on humanitarian intervention. At that time, a clear distinction was kept among refugees: not all of them were vulnerable. Furthermore, vulnerability was entangled with immobility itself. However, partly due to the crisis of legitimacy of the UNHCR and the increasing need to attract funding, humanitarian discourse has begun to produce a regime of hyper-visibility of the vulnerable (Harrell-Bond 1992), and at the same time in-audibility, in terms of refugee experiences and voices (Malkki 1996). Under these premises, a further discourse arose: one asserting that all migrants were vulnerable, or in need of humanitarian intervention. Consequently, some people were declared more vulnerable than others, and vulnerable groups therefore could be hosted in separated sections, even in dedicated camps (Agier 2004). In the 1990s, UNHCR consolidated the assessment list for being considered a vulnerable beneficiary. Issues pertaining to physical conditions, psychological ones (survivors of violence), and a kind of age and social-related ascription, were considered as relevant. This identification has been broadened under the intervention of “gender mainstreaming”, which incorporated dimensions related to gender and sexuality, and was eventually transferred to Northern countries.

In light of this, anthropology extensively investigated the social and political uses of these universalised vulnerability identifications. Fieldwork-based studies brilliantly illustrated the means by which lives are placed within hierarchies, and that social and political exclusion is the necessary implication of any political prioritisation among subjects so declared vulnerable (Malkki 1996; Fassin 2005; Ticktin 2006; Freedman 2019; Pinelli 2019), even when these social poetics of vulnerability are co-constructed

(Cabot 2014). Such prioritisation entails a politics of life necessitating the idea of deservingness, that evaluates the worthiness of protection by adherence to essentialist representations. In exposing the biopolitical understanding of vulnerability to a form of ethnographic verification, the “vulnerable” label appeared as being issued from dynamic performances, thereby engendering different social and semantic uses for the term. Being vulnerable can be then revendedicated by both the “beneficiaries” (Agier 2004; Minelli & Redini 2012) and the humanitarian actors (Gerbiere-Aublanc 2019) in order to struggle against the biopolitical humanitarian use of vulnerability itself: a principle which is «generic for the external legitimization of the humanitarian action, exclusionary for its internal management» (Agier 2004: 128). Furthermore, people appropriate standardised methodologies «in order to carve out a space of visibility in the circuits of humanitarian action» (Benadusi 2013: 436). The “humanitarian vulnerable subject”, thus, is far from being apolitical. Still, this politicisation depends on the existence of the humanitarian definition itself, as well as on its specific understanding and assessment of who can be considered as a vulnerable group. Scholars have therefore focused in particular on institutional attempts to improve assessment procedures and to extend and make the list of vulnerable groups more articulate and inclusive – separating “women and children” to include women, transgender, and sometimes men (Turner 2021). In light of this literature, I have therefore decided to consider the discontinuity of method that is being promoted within the field of governance on international protection in southern Italy. Here I have in fact recorded discourses that seem to argue that the bureaucratic interpretive labour (Graeber 2012) around migrants’ vulnerability is increasingly inspired by a transcultural, *that is*, strictly professional, sensibility.

## The Will To Verify *and* Relativise

By doing a job in which we are confronted with radically different cultures, the concept of vulnerability must be very relativised. What may be a vulnerable person to me is not vulnerable in another person’s culture. That is, an 18-year-old is vulnerable to me and has enormous vulnerabilities if I compare him with Italian 18-year-olds. Within his culture, he is not necessarily vulnerable, or, at any rate, he does not necessarily perceive himself as vulnerable. Therefore, it is also important to be able to place these concepts within the cultural difference (eastern Sicily, January 2021).

This is what a member of one of the Italian Territorial Commissions for the Recognition of International Protection explained in 2021 during an interview on the matter of identifying and reducing asylum seekers' vulnerability. In 2017, the Territorial Commissions, which is under the authority of the Prefecture, underwent a reform integrating the European directives to harmonise the granting and withdrawal of asylum. A public exam was conducted to hire highly qualified professionals, with the broader goal of reinforcing staff, speeding up procedures and reducing the waiting time for asylum seekers to be heard. Since then, European Asylum Support Office (EASO) employees have been involved in Italian procedures, both in the necessary administrative matters and in juridical ones, which can follow after a denial. EASO has thus been training Territorial Commissions members and acting as a consultant in the Central Commission in Rome, in *Questura* and in civil courts dedicated to evaluating appeals against negative decisions. At the same time, the Ministry of Interior has asked to «make a rigorous examination of the circumstances of *effective vulnerability*»<sup>13</sup>.

The EASO's involvement in Italy's governance of international protection can thus be read as a further step in the state's need to use qualified knowledge, be well informed on the context of departures and detect where the moral economies of lying (Beneduce 2015) are *effective*. The “culturally sensitive” tips, such as asking, «How many springs have you seen?» instead of «How many years have passed?» (eastern Sicily, April 2021), are part of the same institutional effort to assess claimants' credibility (Sorgoni 2019). Expertise is sought to reinforce the possibility of the State regime of veridiction before asylum applications and, more generally, before all documents and certifications that are presented in seeking regularisation. Institutional certification of vulnerability is, in other words, a kind of perturbing procedure in which public officials relentlessly seek truths in the face of seeing themselves as continually exposed to falsification. It is for this reason that hierarchies of authority and trust are enforced: an NGO doctor can be suspected of exaggerating vulnerabilities, as some interlocutors explained to me, while psychiatric or ethno-psychiatric medical certificates from public services, reports from social workers and

---

<sup>13</sup> [https://www.camera.it/application/xmanager/projects/leg18/attachments/upload\\_file\\_doc\\_acquisiti/pdfs/000/001/792/APPUNTO\\_audizione\\_prefetto\\_11\\_GIUGNO\\_2019.pdf](https://www.camera.it/application/xmanager/projects/leg18/attachments/upload_file_doc_acquisiti/pdfs/000/001/792/APPUNTO_audizione_prefetto_11_GIUGNO_2019.pdf) [20/10/2021].

sometimes anthropological attestations may be accepted. But it is up to the state authorities to assess how, when and by which expert “cultural difference” can be assessed, and thus what role anthropology could play before asylum courts (Good 2006). The ethnography of an anthropologist who worked as a consultant for Territorial Commissions (Sbriccoli 2019) shows how our discipline can successfully use its dynamic understanding in this field and at the same time illustrates its limitations. When academic anthropologists have voluntarily sought to take part in asylum governance to counterbalance it, they have had to manage complex ethical dilemmas (Saitta & Cutolo 2017; Mugnaini 2019).

The above-mentioned words of a *qualified* member of the Territorial Commissions express that being professionally culturally sensitive in assessing vulnerability has become an indicator of the proficiency of the institutional approach towards asylum seekers. But what is implied by the idea that the concept of vulnerability should be relativised because of cultural differences? Cultural differences, as we know, are socially and politically attested in ambivalent fashions. Culture can be interpreted in various ways: following an anthropological understanding of cultural relativism, that is, attention to subjectivities, power relationships and their dynamic historicity; or through vernacularised notions of cultural relativism, that is a «conception of culture sundered values and beliefs from institutions, practices, and political economy» (Merry 2003: 65). Considering how refugees are crafted into a biopolitical subject, Ahiwa Ong (2003) sharply shows us the role assumed by acculturation in fostering a neoliberal and secular understanding of personhood and gender. Her works inspired Italian anthropologists who highlight, from an intersectional perspective, how women asylum seekers are exposed through the “vulnerable” label to a particular type of humanitarian care (Pinelli 2013, 2019).

The productive effects (Grotti *et al.* 2019) that such encounters with the paternalistic and culturalist label of gender vulnerability produce can also extend to the realm of regularisation. From a legal point of view, the culturalist device works not only because in the contemporary Integralist phase the so-called migrants’ “integration” has assumed crucial relevance in obtaining a kind of residence permit – the one for «special protection». In international protection, culturalism, which is not an accessory of the humanitarian reason but is one of its principles, can also have an inclusive effect. It is the case, for example, of the so-called “Female Genital Mutilation” (Fusaschi 2020; Cavatorta 2021); strongly highlighted by UNHCR

guidelines as a form of gender-based violence, at least in appeal, FGM can allow women to get a refugee status. However, its certification entails several obstacles, including the necessity of staff of reception centres who know that this has legal relevance, a lawyer who is competent in migration legislation and who is also trained to adequately tackle the subject with her client, a medical staff who produces an adequate and well-detailed certification.

In the Sicilian context in which I inquired, almost no FGM-related applications have been treated for over a decade. On the one hand, this can be explained by the fact that between 2011 and 2019 the region hosted the largest hotspot in Europe (the Mineo Centre), which has appealed to many actors attracted by the profit possibilities, including lawyers. Not only anthropology (Cabot 2019), neither exclusive reception centres entrepreneurs nor the State (Costantini & Galié 2019), but also legal practitioners can participate in the accumulation by dispossession. On the other hand, we have to question the legal unpreparedness of the operators of the reception centres, as two lawyers interviewed suggested. This does not mean their lack of competence. In fact, in this area, I recorded a significant presence of professionals working in public and private services for asylum seekers and refugees who previously worked in international cooperation or have done post-graduate studies in cultural mediation. However, unlike other Italian contexts where critical reflexivity (Pilotto 2019) and some forms of political mobilisation occur, social workers' familiarity with otherness – even literal as many are married to migrant partners- seems here to hinder rather than facilitate the problematisation of the post-compassionate neoliberal turn (Giudici 2021). A less politicised articulation between feelings and neoliberalism distinguishes this social world, as exemplified in the words of this reception centre employee:

This is a personal thing. If there is an event on Sunday or in the evening that I like, I bring the guys with me [...] I had the biggest laughs with them. It depends on how you manage your work, your stability. [...] When activities have been organised in my spare time, it was not a load (eastern Sicily, June 2021).

This impression of being all positively affected by the relationships that take place within those welfare spaces is «fictional» (Castellano 2017), since based on the multiple layers of silence and suspicion that “guests” have towards operators. When the last reform of the reception governance, which denied some previously acknowledged benefits to asylum seekers, arrived:

It affected our work by creating situations [that are] very complicated to manage. [...] The operator has problems because s/he has to face situations in which the guys ask, but why are you doing the traineeship for him and not for me? Why does he get the forklift licence, and I do not? Then, of course, you explain to them... Anyway, when the law changed, they signed a contract in which the types of services that were changing were indicated. But from an operative point of view, you have situations that are very unpleasant to handle (Group discussion with the staff of a reception centre, Eastern Sicily, June 2021).

The signature of a formal contract with the asylum seeker becomes a way to dissolve the ethical troubles of the politics of inequalities that operators do enforce. When I asked if the problems in explaining the laws were due to language gaps, they replied:

I do not consider it a communicative gap; rather, [it is] the understanding of a system that is much too complicated in their eyes. In my opinion, [it] is simply in human nature to have expectations, and then when you crash into reality, you are totally disappointed. Regardless of our professional engagement, if the person decides that they have the right to the grant when leaving the centre, they discuss between them; they don't understand that one has a situation and another has a different one. They don't understand. [...] Sometimes, you have people from the same countries with two different statuses, so, for one, it is yes, but for the other, it is no. Explaining to them that under the administrative law his profile is not equal to his compatriot's is a real challenge (*Ibidem*).

In their words, operators dismiss the acknowledgement of migrants' subjectivities and the colonial situation in which they are immersed (Castellano 2017), disregarding structural vulnerability, in order to highlight their own distress (Altin & Sanò 2017). Migrants' disappointment with the unequal treatment towards them and the overall power relationships within the centres are read as «human nature», whereas the focus of operators' discourse is mainly the «unpleasant situations» they have to manage.

The boundary between a strictly culturalist interpretation of the notion of vulnerability and one sensitive to subjectivity is defined and shifted by how we understand the notion of “cultural difference.” But I argue that we also need to consider how this latter articulates with what I would define as “institutional absolutism” in defining vulnerability. This is not only an epistemic and pragmatological aporia, but it holds the public secret (Taussig 1999; Cavatorta & Pilotto 2021) around the State's use of vulnerability in international protection: far from being issued from a regime of verifica-

tion, the allocation of vulnerability is a fictional, arbitrarily and basically authoritarian procedure. What is the place of “cultural difference” when young men seeking international protection for reasons of sexually related discrimination, exhausted by answering questions such as «Are you receiving or passive?», to attest the embedded truthness of their claims finally arrive at the hearings showing photographs and videos of their homoerotic intimacy and sexuality? These are precisely the situations in which collaboration with anthropologists could be useful, mobilising appropriate and non-essentialist notions of gender, sexuality, dependency, power and, finally, personhood (see Taliani 2011).

A further aspect to be considered about the *relative* institutional life of the label “vulnerable” is the political economy of vulnerability in immobility regimes. For example, since the establishment of EU-funded repatriation programmes, vulnerability has been considered a priority quality for access. Many people with psychiatric diagnoses have been involved in the programme, while in recent years the “vulnerables” have been excluded. The reason for this is attributed to the government’s desire to maximise funding and increase the number of returns. The “voluntary” return programme for vulnerable people constituted a costly “humanitarian” practice, as it required several medical screenings and a health worker or social worker who had to accompany the vulnerable person to their home or wherever «the person wanted, had to return» (eastern Sicily, May 2021)<sup>14</sup>. Yet, one professional who served in this programme at the time it «worked» argued that he achieved with «major success» in bringing home people with psychiatric problems, even those «who were not considered autonomous or independent enough, for physical or psychological reasons, to have a trip» (eastern Sicily, May 2021). The political economy of vulnerability allocation, then, requires apparent equal “vulnerable subjects” who are both self-governing and autonomous and dependent and needy.

### Unpacking Vulnerability: Borders and Social Boundaries

Let’s then come back to the first phase of vulnerability detection, namely the quarantine ships. Different professional roles are implicated in these

---

<sup>14</sup> This verbal switch used by an interviewed professional who has worked in recent years in this field is quite revelational of the opportunity to interrogate the continuum of voluntary-forced return (Cavatorta 2018) from the subjects’ point of view.

humanitarian spaces: doctors, «oodles of» psychologists<sup>15</sup>, cultural mediators, and a practitioner dedicated to Restoring Family Links (RFL) activities<sup>16</sup>. However, the identification of vulnerabilities in this place remains de facto dependent on state control. On the one hand, although there are no clear directives, there is bureaucratic work that aims to certify the actual care work carried out. Thus, all kinds of interventions done on board are certified and traced (for example, at the time of disembarkation, some migrants are given a chart detailing the times they met Red Cross personnel: for medical examinations, for legal or psychological information, etc.). Yet, field research has allowed us to observe that minors are still detained on these ships, especially since the end of 2021 when resources for cultural mediation have been reduced. On the other hand, the training that is provided to operators includes guidance on how to interact with the people held on-board without creating alarm, anxiety and conflict situations.

The notion of “safe countries of origin”, which is structuring the geopolitics of asylum allocation, seems to de facto suspend the state’s duty to assess vulnerability towards citizens of these countries. People coming from Tunisia (one of the countries now composing this list) react to the effects of this classification by using their last, but now an irrelevant resource, the humanitarian reason, involving self-mutilation acts<sup>17</sup>. This politics of life is embedded by *all* the actors involved, precisely because it is not only the governmental label of vulnerable at stake but a more complex vulnerabilisation that is invisibilised. When I asked a sub-Saharan-African cultural mediator working on the quarantine ships if there were angry people aboard, the answer was:

A lot. Lots of Arabs, principally. [...] They do not want to make ten days of quarantine [when they are negative]. And then the Tunisians, because they are not accepted. They always do things. [...] A few try to escape and reach the land. It happened, the boat was docked. We couldn’t do anything. It’s up to the police to intervene (eastern Sicily, May 2021).

---

<sup>15</sup> The expression used by an interviewee who is working as cultural mediator on a Quarantine ship.

<sup>16</sup> This latter service denotes the importance acknowledged by this humanitarian action to qualified life and social existence. Besides, the lack of this latter point has been already acknowledged as an increased situation of vulnerability by humanitarian refugees’ governmentality in the Souths (Agier 2004).

<sup>17</sup> <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/06/quarantine-ships-italy/618712/> [20/10/2021].

This quote pertains to a person who arrived by boat some years before, who now has an Italian residence permit on the basis of international protection. It is from this standing point that he embeds and gives meaning to his current humanitarian role, evaluating both despite and because of this role, the past and the contemporary distress to which the survivors of the sea travel undergo. A little more compassion, but the same impotence seems to be displayed by this particular actor before people who come from Niger and demand why the police officers have assigned to them Nigerian citizenship. The same happens when other guests relate that officials do not register the self-declared age, or misspell names. These mistakes in the initial registration will entail several complications later during the administrative and legal procedures, ultimately affecting the very possibility of presenting the asylum application. On the other hand, these fallacies show the incompetence of the public officials working at the border, shedding further doubt on this institutional claim to have made asylum governance more professional.

I think these details reveal a further framework for thinking about the production of vulnerability within this apparatus. The concept of structural vulnerability has been elaborated as a heuristic enhancement of the more famous “structural violence”. Vulnerability, instead of violence, has been proposed because it is more able to include «social hierarchies buttressed by symbolic taxonomies of worthiness» and «historically distinctive discourses of normativity and ethics» (Quesada, Hart & Bourgois 2011: 341). The hierarchising and moralising order of vulnerability is not only a univocal governmental logic pursued by the only public authorities. Numerous moral economies about deservingness and injustice and different historicities around symbolic capital are intertwined. Furthermore, there are multiple ways of assessing humanitarian transformations, which are also influenced by the hierarchising power of symbolic capital acquired through migration. I suggest that it is for this reason that the speaker emphasises in the narrative the “good” aspect and not the persistent securitarian power of these surreal and endangering spaces.

The ones who arrive on the ship, in respect of how I arrived, are very fortunate. RFL was not there. Neither legal information [...] I see this ship as a good thing. On the boat, the guys can understand a lot of things [...] It's important to know before arriving. When I arrived, I knew nothing, but really nothing. Yet, they have ten days on the ship, and we explain to them those kinds of stuff.. I.. disembarked directly from an NGO ship, which brought us directly

to the harbour. Then, we directly went to the reception centre. And then, after a month, they sent me to the Commission. I knew nothing, really nothing. The procedures about *documenti*, I knew nothing. How to find documents, to be prepared [...] At the reception centre, we were 2000 (May 2021).

The three levels of structural vulnerability are revealed by those words: the biopolitical one, the epistemological one and what we could define as the situated one. All the three levels are cultural processes theoretically necessitating anthropological cultural relativism to be appropriately understood: one pertains to the vulnerabilisation produced by the bureaucracies' interpretative work on vulnerability, which is self-presented as fair, and yet arbitrary; the second refers to a notion of personhood, which is far from being universal; the third is the experience of vulnerabilisation. All these levels intersect but have to be kept distinct. While aiming to discern and explain cultural and historical specificity, and critiquing identity categorisations related to vulnerability, anthropologists have often constructed their research questions from biopolitical categories, including gender-based violence, trauma, camp forms, and distinctions between refugees and migrants. Less attention has been given to the ways in which migrants themselves identify forms of vulnerability, which may further make complex the analysis of how vulnerabilisation occurs.

Aisha is an Eritrean girl who arrived in Sicily as a minor. She may look like someone whose vulnerabilities have been perfectly taken into account by the system that received her. She easily obtained subsidiary protection and now works as a linguistic mediator in public services. Yet, a specific and for her significant form of vulnerability, unseen and unaddressed, marked her life as an asylum seeker. Before leaving Libya, she called her mother to tell her that she was «entering *into* the sea» (June 2021). Four months later, she was alive but relegated to a hospital on the Sicilian coast, where she was placed after the rescue. She was conscious in the three months she spent on that bed; only her legs were blocked. Yet, she could not call her mother, as nobody allowed her to make and receive calls. «That time has been even scarier than Libya, where at least I had my friends,» she told me, still enraged. « Still, I do not understand why the doctors, even the woman who came to take care of me (the social worker), prevented me from communications» (*Ibidem*). Her emotionally dense words suggest even more the need to decentralise the analysis of what makes vulnerable from a Eurocentric perspective.

Yet, in this analytic effort, I consider that theoretical trouble persists: in disclosing the experienced-vulnerability and in showing the ways this exceeds and disproves the governmental definition of vulnerability, how can we avoid reproducing a universalist, i.e. a culturalist, notion of vulnerability? Rephrasing the question: how to avoid projecting our own understanding of vulnerability –and our moral economies- in accounting for migrants’ subjectivities? It is the analytical articulation of these three dimensions of vulnerability without omitting the discernment of their emicities (Olivier de Sardan 1998) that, I argue, is the challenge anthropology faces in accounting for the social life of vulnerability in the field of international protection. That is, in a field where humanitarianised governmental encounters constantly produce an «indistinct mass of vulnerables» (Costantini 2021: 64).

Veena Das seems to indicate an answer when she problematises the necessity of opposing «a universal ontology of the human versus the social-historical conditions under which some are made more vulnerable» (Das 2020: 60). Her analysis of political violence acknowledges that not all societies locate human vulnerability in the same way. However, Das argues, we must inquire into these differences considering that a vulnerable form of life «may be described under the sign of cultural particularity as it might be simultaneously seen as a human form of life» (*Ivi*: 5). A new theoretical reframing of vulnerability seems thus to emerge, which could take a transformative relevance in the field of international protection. This would not reproduce a culturalist-universalist approach, but would rather be oriented towards understanding the different ways in which regimes of im-mobility make people «to live in the face of the unknowability of the world» (*Ibidem*). That is with «a withdrawal of trust from words and a special vulnerability to the signifier» (*Ivi*: 48). In our case, I suggest, the signifier is precisely “vulnerable”.

Listening to migrants’ voices can make the anthropological view of the production of injustice by humanitarian intervention even more complex and less dichotomous, sometimes even ethically perturbing. I was in a small square frequented by racialised migrants when I witnessed a conversation that a man with a permit was giving to his younger compatriot, who had recently arrived in Italy. In the identification at the time of disembarkation, a few days before, Saidou had been given a rejection notice because, coming from a safe country of origin, he had been given a different age than he actually was, making him an overage. However, the boy seemed doubtful

about declaring his real date of birth, because he was afraid of the restriction of his autonomy that would result from entering a centre for unaccompanied minors. His moral economy of lying (Beneduce 2015) was unfolded in an unexpected way as he expressed his postcolonial subjectivity. Their conversation was mixing English and Mandinka. But then an Italian world appeared. «You are a *bambino* (child), you cannot say that you are not», the permit holder kept repeating to the new arrival.

I understand that you are not used to this, that in Africa you are a man, but here you must think of yourself as a *bambino*. You have to go to school, study. Yes, you will have to obey what they tell you to do, you will have that life... going to school, playing football, and that's it. But you have to be able to do the right things. You have to study, getting help, build a future, you can't choose the street (eastern Sicily, November 2021).

These words seem to be a counterbalance to those of the Territorial commission member reported earlier. Besides, it should be added that Saidou finally managed to reach a legal helpdesk to block the *refoulement* order and apply for asylum. Yet, when he met the public authorities, in particular the police force, they, in defiance of the law, treated him as an impostor. What I think Saidou's story indicates is that we need to pay more attention to the situated willingness to circumvent, manipulate or seek government assistance. It is through these practices that the target subjectivities of asylum governance attempt to reduce their experience of vulnerability by using the “vulnerable” label to cope with structural vulnerability. It is in making their unforeseen reasons for seeking or not seeking humanitarian intervention audible and intelligible that anthropology provides one of its best contributions.

### **If Anthropology Persists In Engaging, So Much The Better**

In 2019, Heath Cabot wrote an article in which she examines the increased interest of anthropological scholarship in refugees at European Mediterranean borders. Amongst her arguments, she highlights that anthropology, particularly when it runs after European funds – such, it could be stated, in my case –, is in collusion with the very idea of the existence of a “refugee crisis”. In Italy, a complementary debate emerged approximately during the same period in the journal *Antropologia Pubblica* (Altin & Sanò 2017). Inverting the title of Cabot's text, we could provocatively summarise the

Italian debate by the caption “The business of refugees and the anthropologists’ employment regime”. This is related to the fact that the majority of anthropologists who have written about asylum in the last decade in Italy are PhD holders who, given the austerity in academic recruitment, have spent part of their professional lives as employees in the reception system. Besides, in a subaltern way, as their expertise is not contractually acknowledged. Passionate debates amongst Italian scholars ensued when this peculiar configuration was problematised. In particular, the question has been raised whether a third way was possible between collaborating with, and rejecting, a governmental life which, as the same ethnographies showed, produces foreclosure, social suffering, exclusion and oppression (Saitta & Cutolo 2017).

Subsequent studies have shown how anthropology can be allowed to become embedded in the field of international protection. The recent collective research project coordinated by Barbara Sorgoni and Paola Sacchi (2019) in some prefecture-led Italian reception centres is quite clear in showing how the exercise of *critical* anthropology is hampered by institutions. Indeed, what do we intend here – i.e. within this field – to be critical? To be critical means neither decreeing the impotence and irrelevance of anthropology in this field (Meillassoux 2009), nor letting it submit to “governmentalist configurations”, and not losing epistemic rigour (Olivier de Sardan 1995: 247).

Both Cabot’s article and the Italian discussion interrogate the different aspects of the awkward dimensions in which anthropology is entangled with asylum. We can use Pilotto’s words to summarise them as follows: «why hospitality should be considered a sector in which anthropology is particularly exposed to the danger of enslavement» (Pilotto 2019: 163)? With respect to vulnerability, we might say that such subjugation is linked to the fact that, in showing the inequity and inconsistency of the uses of the category of vulnerability and the injustice they produce, certain anthropology risks adopting the humanitarianised notion as its own heuristic tool. Pilotto’s proposal is to adopt a «cross-eyed point of view, which proceeds from migrants to look at the scientific discussion that has them as its object» (*Ibidem*). In my understanding, this implies moving beyond the sole analysis of how refugees’ rights are denied, which could reflect a compassionate moral economy in research, but exploring the multiple ways to experience, give meaning, locate and evaluate “structural vulnerabilisation”. All these differences equally deserve to be made intelligible, without

fear of accounting of apparently disturbing voices. Otherwise, we would imitate in the research the same features of the humanitarian politics of life, that is, reproducing the distinction between lives (Fassin 2007: 516) with higher or less political and scientific interest. Besides, this is a crucial approach if we consider the colonial implications in European regimes of international protection (Beneduce 2015; Mayblin 2017).

It could be argued that this article explored the vulnerable life of international protection. Instead, the analysis aimed to discuss the pitfalls in the fuzzing and relative uses of the adjective “vulnerable” within the institutional life of international protection and within anthropological research at the time of European Integralism (Holmes 2000). The contemporary literature on this subject considers it decisive to understand «the consequences of the rapidly expanding use of the designation of “vulnerable”» (Turner 2021), yet it does not sufficiently problematise which theoretical notion of vulnerability is mobilised. I thus rather proposed to shed light on the distinctive levels hidden behind that designation. It is in the muddled borderland between different heuristic dimensions – the anthropological interpretative concept, the subject positioned understanding, as well as the strictly governmental category – that, I think, anthropology should work, with the very goal, I argue, of keeping the possibility of distinctions being theoretically maintained. To advance beyond the mere remark that a paradoxical situation exists because biopolitical humanitarian vulnerabilisation make vulnerabilities indefinite, we have to take into account also people’s understanding of the vulnerabilisation they undergo. Otherwise, power imbalances will always remain partially concealed and unarticulated.

We need to develop inquiries able to show hidden and silenced ways in which structural vulnerability work and vulnerabilised forms of life are produced. Considering the theoretical and ethical challenges (Caduff 2011) in elaborating arguments on the fictional character of the institutional veridiction regime around vulnerability, this article constitutes a contribution to the discussion on the multiple roles that anthropology can have in prompting an authoritative and subjectivity-oriented understanding of what vulnerability really is and how subjects are *effectively* made vulnerable.

## Bibliography

- Agier, M. 2004. Le camp des vulnérables. *Les Temps Modernes*, 627, 2: 120-137.
- Altin, R. & G. Sanò 2017. Richiedenti Asilo e Sapere Antropologico. *Antropologia Pubblica* 3, 1: 8-34.
- Benadusi, M. 2013. The Two-Faced Janus of Disaster Management: Still Vulnerable, Yet Already Resilient. *South East Asia Research*, 21, 2: 419-438.
- Beneduce, R. 2015. The Moral Economy of Lying: Subjectcraft, Narrative Capital, and Uncertainty in the Politics of Asylum. *Medical Anthropology*, 34, 6: 551-571.
- Beneduce, R. 2020. *Storie virali. Le lezioni di una pandemia*. [https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Le\\_lezioni\\_di\\_una\\_pandemia.html](https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Le_lezioni_di_una_pandemia.html), [12/7/2021].
- Brown, W. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton University Press.
- Butler, J., Gambetti, Z. & L. Sabsay (eds.) 2016. *Vulnerability in Resistance*. Durham: Duke University Press.
- Cabot, H. 2013. The Social Aesthetics of Eligibility: NGO Aid and Indeterminacy in the Greek Asylum Process: The Social Aesthetics of Eligibility. *American Ethnologist*, 40, 3: 452-466.
- Cabot, H. 2014. *On the Doorstep of Europe: Asylum and Citizenship in Greece*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cabot, H. 2019. The Business of Anthropology and the European Refugee Regime. *American Ethnologist*, 46, 3: 261-275.
- Caduff, C. 2011. Anthropology's Ethics: Moral Positionalism, Cultural Relativism, and Critical Analysis. *Anthropological Theory*, 11, 4: 465-480.
- Castellano, V. 2017. «We Only Have Rights over Operators». *Antropologia Pubblica*, 3, 1: 51-74.
- Cavatorta, G. 2018. *Tornare è tuo dovere. Etnografie, genere e capitali in Senegal*. Roma: CISU.
- Cavatorta, G. 2021. *Politiche, diritti e poteri delle im-mobilità. Itinerari antropologici tra Italia e Africa*. Torino: Meti Edizioni.
- Cavatorta, G. & C. Pilotto 2021. For a Political Anthropology of Revelations. *Ricerca Folklorica*, 76: 3-24.
- Ciabbari, L. 2020. *L'imbroglione mediterraneo: le migrazioni via mare e le politiche della frontiera*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Costantini, O. & D. Galiè 2019. Tra polis e police. I percorsi dei migranti verso la Francia e il ruolo dell'hotspot di Taranto, in *Europa come rifugio? La condizione di rifugiato tra diritto e società*, a cura di D. Ferrari & F. Mugnaini, pp. 201-220. Siena: Betti.
- Costantini, O. 2021. Ammalarsi nell'accoglienza. Il disagio mentale in un centro di transito nel Sud della Sicilia. *Antropologia*, 8: 63-89.
- Das, V. 2020. *Textures of the Ordinary: Doing Anthropology after Wittgenstein*. New York: Fordham University Press.

- De Lauri, A. 2019. A Critique of the Humanitarian (B)order of Things. *Journal of Identity and Migration Studies*, 13, 2: 148-166.
- Duffield, M. 2006. Racism, Migration and Development: The Foundations of Planetary Order. *Progress in Development Studies*, 6, 1: 68-79.
- Duffield, M. 2019. Post-Humanitarianism: Governing Precarity through Adaptive Design. *Journal of Humanitarian Affairs*, 1, 1: 15-27.
- Fassin, D. 2005. Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France. *Cultural Anthropology*, 20, 3: 362-387.
- Fassin, D. 2007. Humanitarianism as a Politics of Life. *Public Culture*, 19, 3: 499-520.
- Fassin, D. (dir.) 2010. *Les nouvelles frontières de la société française*. Paris: La Découverte.
- Fassin, D. (ed.) 2019. *Deepening Divides. How Territorial Borders and Social Boundaries Delineate Our World*. London: Pluto Press.
- Fassin, D. & D'Halluin E. 2005. The Truth from the Body: Medical Certificates as Ultimate Evidence for Asylum Seekers. *American Anthropologist*, 107, 4: 597-608.
- Ferrarese, E. (ed.) 2017. *The Politics of Vulnerability*. London: Routledge.
- Freedman, J. 2019. The Uses and Abuses of “Vulnerability” in EU Asylum and Refugee Protection: Protecting Women or Reducing Autonomy?. *Papeles del CEIC*, 1: 1-15.
- Fusaschi, M. 2020. Quel genre de convictions dans les Conventions ? Esquisses d'auto-ethnographie des droits humains des femmes en tant qu'économies morales : le cas des Modifications Génitales Féminines. *Archivio antropologico mediterraneo*, 22, 1: 9-23.
- Gerbier-Aublanc, M. 2019. Numériser les vulnérabilités des migrants. Les ambivalences du recensement associatif d'octobre 2016 dans le camp de Calais, *Socio-anthropologie*, 40: 29-43.
- Giudici, D. 2021. Beyond Compassionate Aid: Precarious Bureaucrats and Dutiful Asylum Seekers in Italy. *Cultural Anthropology*, 36, 1.
- Good, A. 2006. *Anthropology and Expertise in the Asylum Courts*. London: Routledge.
- Graeber, D. 2012. Dead zones of the imagination: On violence, bureaucracy, and interpretive labor. The 2006 Malinowski Memorial Lecture. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2, 2: 105-128.
- Grotti, V., Malakasis, C., Quagliariello C. & N. Sahraoui 2019. Shifting vulnerabilities: gender and reproductive care on the migrant trail to Europe. *Comparative Migration Studies*, 6, 23: 1-18.
- Harrell-Bond, B., Voutira E. & M. Leopold 1992. Counting the Refugees: Gifts, Givers, Patrons and Clients. *Journal of Refugee Studies*, 5, 3-4: 205-225.
- Herzfeld, M. 1992. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holmes, D.R. 2000. *Integral Europe: Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*. Princeton: Princeton University Press.

- Kallius, A., Montereescu D. & P.K. Rajaram 2016. Immobilizing Mobility: Border Ethnography, Illiberal Democracy, and the Politics of the “Refugee Crisis” in Hungary. *American Ethnologist*, 43, 1: 25-37.
- Li Causi, L. 2013. Migrare, fuggire, ricostruire, in *Migrare, fuggire, ricostruire. Poteri e stranieri negli spazi sociali europei*, a cura di L. Li Causi, pp. 5-36. Pisa: Pacini.
- Malkki, L. 1996. Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization. *Cultural Anthropology*, 11, 3: 377-404.
- Marshall, P. & L. Bennett 1990. Anthropological Contributions to AIDS Research. *Medical Anthropological Quarterly*, 4, 1: 3-5.
- Mayblin, L. 2017. *Asylum after Empire: Colonial Legacies in the Politics of Asylum Seeking*. New York: Rowman & Littlefield International.
- Meillassoux, C. 2009. Contra an anthropology of migrant workers in Western Europe. *Journal des anthropologues*, 118-119: 31-38.
- Merry, S. E. 2003. Human Rights Law and the Demonization of Culture (And Anthropology Along the Way). *Political and Legal Anthropology Review*, 26, 1: 55-76.
- Merry, S. E. 2007. Introduction: Conditions of Vulnerability, in *The Practice of Human Rights: Tracking Law Between the Global and the Local*, edited by M. Goodale & S.E. Merry, pp. 195-203. Cambridge: Cambridge University Press.
- Minelli, M. & V. Redini 2012. Vulnerabilità e agentività nella sfera più intima. Una ricerca su operatori socio-sanitari, familiari e badanti nell’assistenza domiciliare alla persona disabile anziana. *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 14, 33-34: 267-313.
- Mugnaini, F. 2019, Quando i (cattivi) racconti guidano la storia. Le cornici narrative e le politiche dell’accoglienza, in *Europa come rifugio? La condizione di rifugiato tra diritto e società*, a cura di D. Ferrari & F. Mugnaini, pp. 221-247. Siena: Betti.
- Noiriel, G. 1991. *Réfugiés et sans-papiers : la République face au droit d’asile XIXe-XXe siècle*. Paris: Calmann-Lévy.
- Ong, A. 2003. *Buddha is Hiding: Refugees, Citizenship, the New America*. Chicago: Chicago University Press.
- Olivier de Sardan, J.P. 1995. *Anthropologie et développement*. Essai en socio-anthropologie du changement social. Paris: Khartala-APAD.
- Olivier de Sardan, J.P. 1998. Emique. *Homme*, 147: 151-166.
- Pilotto, C. 2019. Politiche dell’accoglienza. Lavoro, welfare e diritti di cittadinanza nell’Europa dell’asilo. *Antropologia Pubblica*, 4, 2: 157-166.
- Pinelli, B. 2013. Fantasy, Subjectivity and Vulnerability through the Story of a Woman Asylum Seeker in Italy, in *Being Human, Being Migrant: Senses of Self and Well-Being*, edited by S.A. Grønseth, pp. 27-45. London: Berghahn Books.
- Pinelli, B. 2019. *Migranti e rifugiate: antropologia, genere e politica*. Milano: Raffaello Cortina.
- Quesada, J., Hart L.K. & P. Bourgois 2011. Structural Vulnerability and Health: Latino Migrant Laborers in the United States. *Medical Anthropology*, 30, 4: 339-362.

- Rabinow, P. 1995. *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ramsay, G. 2020. Humanitarian Exploits: Ordinary Displacement and the Political Economy of the Global Refugee Regime. *Critique of Anthropology*, 40, 1: 3-27.
- Rozakou, K. 2012. The Biopolitics of Hospitality in Greece: Humanitarianism and the Management of Refugees. *American Ethnologist*, 39, 3: 562-577.
- Sacchi, P. & B. Sorgoni (eds.) 2019. *Il monitoraggio dei centri di accoglienza straordinaria. Esperienze a confronto*. Torino: Celid.
- Saitta, P. & A. Cutolo 2017. Collaborare o Rigettare? *Antropologia Pubblica*, 3, 1: 197-208.
- Salazar, N.B., & N. Glick Schiller (eds.) 2014. *Regimes of Mobility: Imaginaries and Relationalities of Power*. London: Routledge.
- Sandvik, K.B. 2011. Blurring Boundaries: Refugee Resettlement in Kampala - between the Formal, the Informal, and the Illegal. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 34, 1: 11-32.
- Sbricoli, T. 2019. Per un approccio interdisciplinare al riconoscimento e alla tutela dei diritti umani. Expertise antropologica e traduzione di alcuni casi di richiedenti asilo bangladesi in Italia, in *Europa come rifugio? La condizione di rifugiato tra diritto e società*, a cura di D. Ferrari & F. Mugnaini, pp. 141-156. Siena: Betti.
- Schoepf, B. 2001. International AIDS Research in Anthropology: Taking a Critical Reflection on the Crisis. *Annual Review of Anthropology*, 30: 335-361.
- Sigona, N. 2017. The contested politics of naming in Europe the “refugee crisis”. *Ethnic and Racial Studies*, 41, 3: 456-460.
- Solinas, P.G. 2019. Umanità, mobilità, in *Europa come rifugio? La condizione di rifugiato tra diritto e società*, a cura di D. Ferrari & F. Mugnaini, pp. 13-22. Siena: Betti.
- Sorgoni, B. 2019. The Location of Truth: Bodies and Voices in the Italian Asylum Procedure. *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 42, 1: 161-176.
- Taliani, S. 2011. Il passato credibile e il corpo *impudico*. Storia, violenza e trauma nelle biografie di donne africane richiedenti asilo in Italia. *LARES*, LXXVII: 135-158.
- Taussig, M. 1999. *Defacement. Public Secrecy and the Labor of the Negative*. Stanford: Stanford University Press.
- Ticktin, M. 2006. Where Ethics and Politics Meet: The Violence of Humanitarianism in France. *American Ethnologist*, 33, 1: 33-49.
- Ticktin, M. 2017. Invasive Others: Toward a Contaminated World. *Social Research: An International Quarterly*, 84, 1: xxi-xxxiv.
- Turner, L. 2021. The Politics of Labeling Refugee Men as “Vulnerable”. *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society*, 28, 1: 1-23.
- UN 2018. *Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration*. <[https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711\\_final\\_draft\\_0.pdf](https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711_final_draft_0.pdf)>, [12/6/2021].
- UN & UNHCR 2018. *Global Compact on Refugees*. <[https://www.unhcr.org/gcr/GCR\\_English.pdf](https://www.unhcr.org/gcr/GCR_English.pdf)>, [12/6/2021].



# La gentrification della campagna nella Toscana meridionale: l'invenzione del *Chiantishire*

PIETRO MELONI  
*Università di Perugia*

## Riassunto

*In questo articolo rifletto sulla gentrification delle campagne della Toscana meridionale in relazione al neoruralismo elitista attraverso l'analisi del Chianti, area geografica tra Firenze e Siena celebre per la sua produzione vinicola.*

*Presento un percorso etnografico che si concentra intorno alla vita di due artisti internazionali, la cui storia di vita permette di comprendere come la gentrification abbia trasformato le aree rurali dell'Italia centrale, colonizzando l'immaginario globale su questo territorio.*

*La gentrification trasforma le campagne italiane in iperluoghi che raccontano la condizione privilegiata di chi le abita.*

*L'invenzione del Chianti, che diventa Chiantishire, ci permette di leggere le trasformazioni delle campagne contemporanee, attraversate da flussi globali e modellate dall'immaginario di una campagna "gentile" e "selvaggia" che si contrappone alla frenesia del mondo contemporaneo.*

**Parole chiave:** neo-ruralismo, post-mezzadria, gentrification, immaginario, campagne globali, nostalgia.

## Gentrification of the countryside in Southern Tuscany: the invention of *Chiantishire*

*In this article I discuss the production of gentrification of the countryside in Southern Tuscany. The focus is on neorural elitism in Chianti, a geographical area between Florence and Siena renown for wine production.*

*I discuss the data resulting from my ethnographic research on the life and work of two international artists who live in Chianti; their life allows us to understand how gentrification has transformed many rural areas in Central Italy, colonizing the global imaginary on this territory.*

L'Uomo, vol. XI (2021), n. 2, pp. 35-60

*Gentrification turns the Italian countryside in a hyper-place inhabited by a neoruralist elite. The “invention” of Chianti, transformed in Chiantishire, allows us to understand the changes of contemporary rural world within the global flows that forge the cultural imaginary of “gentle” and “savage” countryside, opposed to the hustle and bustle of contemporary urban life.*

**Keywords:** neo-ruralism, post-sharecropping, gentrification, imaginary, global countryside, nostalgia.

## Premessa

In questo articolo rifletto su una forma specifica di neoruralismo, quello elitista, che caratterizza una parte dell’immaginario del ripopolamento delle aree interne e marginali italiane. Nello specifico metto in evidenza come il neoruralismo produca spesso anche gentrification delle campagne. Per neoruralismo intendo il movimento di persone dalle città verso le campagne (Merlo 2006; Corti 2007) mosse da interessi comuni quali l’opposizione alla frenesia della vita contemporanea.

Faccio qui riferimento a un percorso di ricerca etnografica<sup>1</sup> che ho condotto nell’Italia centrale (in particolare in Toscana, in Umbria e nell’alto Lazio) nell’ultimo decennio e mi concentro su un caso etnografico specifico, quello del Chianti, area geografica tra le province di Firenze e Siena, nella Toscana Meridionale.

L’impulso a scrivere questo saggio è venuto dai recenti interventi sull’importanza della vita in campagna come risposta ai disagi della pandemia. In un articolo pubblicato sull’Huffington Post del 31 maggio 2020, l’architetto italiano Massimiliano Fuksas ha messo la campagna e i piccoli paesi al centro della sua idea di “nuovo umanesimo” – espressione quanto mai abusata in tempi di crisi – come risposta per uscire dalla pandemia. I piccoli centri – dice Fuksas nell’articolo – hanno un “senso di comunità” maggiore rispetto alle città, suggerendo la possibilità di trasferirsi a vivere nei piccoli paesi, dato che lo smart working ha reso possibile svolgere il proprio lavoro in forma totalmente digitale.

---

<sup>1</sup> I dati etnografici sono il frutto di una lunga frequentazione di campo iniziata con la tesi di dottorato nel 2006; metodologicamente la ricerca si fonda sull’osservazione partecipante, la raccolta di video e audio interviste e il reportage fotografico. Il caso etnografico qui presentato si basa su una serie di incontri informali e una intervista finale raccolta nel 2013. Le interviste sono state svolte in lingua italiana, e la trascrizione è il più possibile fedele al colloquio.

Queste affermazioni, per quanto condivisibili per alcuni aspetti, richiamano l'idea della campagna come spazio che può essere colonizzato da lavoratori culturali e cognitivi che promuovono la lentezza, riproducendo un immaginario elitista del mondo rurale.

Sempre nel periodo pandemico sono tornate centrali nel dibattito nazionale le case in vendita a un euro per attrarre persone ad andare a vivere in luoghi a rischio di abbandono. In diverse parti d'Italia è possibile comprare case a prezzi simbolici: Troina, Salemi, Castiglione di Sicilia, Taranto, Biccari, Laurenzana, Ollolai, Maenza, giusto per fare i primi esempi che si possono trovare in rete e che interessano le regioni Sicilia, Basilicata, Lazio, Puglia e Sardegna.

Un articolo della rivista *Esquire* del 12 marzo 2021 riporta il caso di uno di questi acquirenti, un consulente digitale australiano che vive a Londra e ha comprato una casa nel comune di Mussomeli, in Sicilia, dove ha deciso di trasferirsi. Il suo lavoro conferma la sensazione di una trasformazione dei piccoli paesi e delle campagne.

Cersosimo e Teti (2021) hanno scritto un breve – ma polemico – articolo apparso sul sito *Doppiozero* il 18 maggio 2021 sulla questione delle case in vendita a un euro. Gli autori ci ricordano come lo slogan “un paese in vendita” risalga a trent'anni fa – in un periodo in cui la mercificazione del patrimonio, del paesaggio e della vita quotidiana appariva talmente legittima da poter includere anche i piccoli paesi nel circuito dell'alienabilità. Gli autori, a ragione, ritengono ingenerosa una formula che “brandizza” i paesi facendo leva sul desiderio di lentezza, “autenticità”, rapporti umani che questi luoghi sembrano naturalmente possedere a scapito delle città, nelle quali, invece, sembrano perduti. Il paese è un oggetto complesso, dicono. Nella prima fase della pandemia da Covid-19, il desiderio di campagna da parte di molti residenti nelle grandi città italiane è stato alimentato proprio dall'immaginario del rallentamento, quello che vede nella campagna uno spazio protetto e nei suoi abitanti la versione contemporanea del “noble savage” di rousseuviana memoria (Barton 2017; Sallustio 2021).

Un secondo stimolo alla scrittura è venuto da alcuni testi pubblicati dall'editore Donzelli (De Rossi 2019; Cersosimo, Donzelli 2020) sull'importanza e la necessità di riabitare l'Italia rurale – tradottasi in un manifesto e in un'associazione su scala nazionale<sup>2</sup> – e da un PRIN<sup>3</sup> dell'Università

---

<sup>2</sup> <https://riabitarelitalia.net>.

<sup>3</sup> Il PRIN (Progetto di ricerca di rilevante interesse nazionale) ha come titolo Rethinking

di Perugia incentrato sulla relazione tra urbano e rurale, che mi vede impegnato come parte del gruppo di ricerca.

Nel *Manifesto per riabitare l'Italia* molti degli autori coinvolti hanno rimarcato il fatto che non tutte le aree soggette ad abbandono potranno essere recuperate. Alcune, inevitabilmente, non potranno essere riscattate da questo processo di spopolamento. Questa constatazione invita a riflettere sul destino dei luoghi, sulla fortuna di alcuni a scapito di altri e sul valore polisemico della parola riabitare. I luoghi abbandonati in antropologia sono stati studiati da Teti (2015, 2017) e Clemente (1997, 2018) e negli ultimi anni sono al centro di un dibattito antropologico che coniuga patrimonio, pratiche ecomuseali e demologia (Bindi 2019, 2021). Quando ho iniziato a riflettere sul mio campo di ricerca, l'Italia centrale, mi sono focalizzato sulla necessità di oggettivare un fieldwork eterogeneo e di isolare elementi che producono – e permettono la riproduzione – di un habitus che si sostanzia in un immaginario diffuso. Il riferimento qui è a Bourdieu, sia per quanto concerne la necessità di oggettivare sé stessi e le condizioni che rendono possibile la ricerca – quella che il sociologo chiama oggettivazione partecipante (Bourdieu 1992, 2003, 2013) – sia riferendomi alla necessità di adottare un punto di vista situato, che tenga conto della postura e dell'habitus del ricercatore, dunque dell'indirizzo che viene dato alla ricerca e all'analisi del campo. Il caso etnografico che qui discuto, infatti, risponde alla volontà di presentare una precisa lettura, quella della gentrification, che non corrisponde al modo in cui le campagne del Centro Italia sono vissute nella loro interezza. Si tratta però di un punto di osservazione che, se sommato ad altri ugualmente situati, consente di ampliare le possibilità di interpretazione di uno stesso oggetto – moltiplicando i punti di vista.

Privilegiare la chiave di lettura della gentrification mi permette anche di produrre una polarizzazione utile tra abbandono e valorizzazione: cosa vuol dire, ad esempio, tornare a vivere in campagna? A quali necessità risponde questo desiderio? Chi può permettersi di vivere una vita più lenta?

La gentrification mi permette, inoltre, passando attraverso la figura del borghese – da intendersi qui in termini bourdieusiani<sup>4</sup> –, di riflettere su come un certo habitus influenzi l'immaginario del neoruralismo contemporaneo.

---

urban-rural relations for a sustainable future: case studies of informal food value chains in Central Italy (Prot. 2017JXC55K), coordinato a livello nazionale da Carlo Pongetti dell'Università di Macerata e da Alexander Koensler per l'unità locale perugina.

<sup>4</sup> Ne *La distinzione* (2011), Bourdieu definisce la borghesia non più attraverso l'uso che

Se penso alla Toscana, ad esempio, vi è una grande differenza tra il destino dei piccoli borghi di area montana o di pianura nell'Appennino toscano-emiliano e la Maremma, e quello di altre aree come il Chianti o la Val d'Orcia, contrappunto di una campagna altamente valorizzata. I primi hanno vissuto un graduale abbandono; i secondi sono stati valorizzati e lentamente ripopolati.

Spesso la valorizzazione è corrisposta anche alla gentrification – termine raramente applicato alla campagna – che ha modificato il tessuto sociale, con una graduale sostituzione del ceto rurale e contadino locale con quello medio e borghese (Phillips 1993). Questo processo di gentrification è più evidente in alcune aree rispetto ad altre, e riflettervi può aiutarci oggi anche a capire quanti livelli di significato possono esserci nell'idea di riabitare l'Italia rurale.

### **Il declino della mezzadria e la nascita del *Chiantishire***

Prendo come esempio paradigmatico della gentrification della campagna il Chianti, area geografica compresa tra le province di Firenze e Siena, nota a livello mondiale per la produzione dell'omonimo vino e per il paesaggio che, in un certo modo, ha colonizzato l'immaginario del ruralismo elitista a livello globale. Il Chianti rappresenta bene l'idea di una cultura e di un patrimonio soggetti a processi di mercificazione (Palumbo 2013). Quella della Chianti è la storia dell'invenzione di un *terroir* – non dissimile da quella delle aree vinicole francesi analizzata da Harvey (2017) e Demossier (2018) – dove l'economia globale (Woods 2017) riconfigura le campagne e dove la cultura viene condensata in una serie di valori facilmente riconoscibili e accessibili dai produttori e consumatori globali. Leitch (2000, 2013), che ha condotto ricerche in Toscana sulla rete Slow Food e sulla produzione del lardo di Colonnata, ha usato il termine *Tuscanopia* per descrivere il particolare intreccio tra la storia del mondo contadino, le tradizioni gastronomiche e la gentrification del territorio. Questa relazione evidenzia come la gentrification sia al contempo una forma di produzione, dove i capitali globali rendono attrattivo un territorio, e una forma di consumo, dove diversi attori sociali sono affascinati dal territorio valorizzato.

---

delle classi sociali fa Marx ma ritrovandola nelle pratiche, negli stili di vita e nei capitali – da intendersi come risorse accumulate. Utilizzo quindi il termine borghesia facendo riferimento alle pratiche e all'*habitus* delle persone coinvolte in questa ricerca.

La relazione tra produzione e consumo (Lees, Slater, Wylie 2008) evidenzia anche l'importanza dell'*habitus* (Bourdieu 2021) come sistema di disposizioni che si producono simultaneamente: la gentrificazione è il risultato sia della produzione di un territorio, sia del suo consumo.

Per comprendere l'immaginario che domina il paesaggio e le forme dell'abitare nelle campagne del Chianti – fatto di vigne, oliveti, residence e borghi ristrutturati – è necessario tenere presente la storia rurale che ha caratterizzato questo territorio dal XIII secolo fino agli anni Cinquanta del Novecento. È l'immaginario della mezzadria a essere stato valorizzato e patrimonializzato nell'arco della seconda metà del Novecento per divenire elemento di desiderio e stile di vita del ceto medio e borghese a livello internazionale.

La mezzadria è stata per circa sette secoli la principale forma di organizzazione del lavoro del Centro Italia.

Si trattava di un contratto agrario tra un proprietario terriero, che prendeva il nome di concedente, e un colono, il mezzadro; era una forma di contrattazione caratteristica della società feudale.

La struttura di ogni insediamento mezzadrile era simile: una o più unità poderali e una quantità di terra sufficiente per garantire la sopravvivenza del nucleo familiare – solitamente numeroso (Papa 1983) e contraddistinto da legami di consanguineità (Clemente, Solinas 1983) – che si insediava nel podere. La casa poderale era isolata da altre costruzioni e veniva organizzata in spazi e ambienti che rispondevano alle esigenze delle famiglie contadine (Stopani 2006). Il podere era il luogo di residenza del mezzadro che si trasferiva a vivere direttamente sulla terra che doveva lavorare, in accordo con il proprietario terriero che così poteva fare affidamento sulla costante presenza dei contadini sulle sue terre. Spesso nell'unità poderale era presente anche la casa del proprietario, vissuta di rado e usata per controllare di tanto in tanto la conduzione del terreno.

Agli inizi degli anni Cinquanta del Novecento, anche se i segnali di crisi erano evidenti da tempo, la mezzadria finisce. Ci avviciniamo agli anni del boom economico, del miracolo italiano, gli anni della ricostruzione, dell'urbanizzazione, della nascita dei consumi di massa. Il Lodo de Gasperi del 1947<sup>5</sup> e le modifiche relative alle agevolazioni tributarie del 1954 sono

---

<sup>5</sup> Nel corso del Novecento diverse leggi, insieme alla crisi dell'agricoltura, hanno condotto alla progressiva scomparsa della mezzadria. Nel 1947 il Consiglio dei Ministri aveva convertito in legge il Lodo de Gasperi sulle suddivisioni nella mezzadria in favore

un segnale che i tempi stanno cambiando, i proprietari terrieri non hanno più convenienza a mantenere i poderi a mezzadria; molti vendono, alcuni ai propri mezzadri, con tassi agevolati; altri riqualificano e trasformano intere unità poderali; altri ancora abbandonano, lasciando un paesaggio di ruderi agricoli che solo alcune decine di anni dopo verranno riscoperti dai turisti stranieri. La fine della mezzadria ha effetti diversi a seconda delle aree geografiche. Nel senese, ad esempio, dove non è presente un settore industriale o manifatturiero capace di inglobare i mezzadri e contadini che abbandonano le terre, si assiste a uno spopolamento dell'intera provincia che si traduce in un totale abbandono delle terre. Nelle aree del Chianti e della Val d'Orcia – dove Solinas (1990), ad esempio, ha studiato i migranti sardi –, le migrazioni interne prima ed esterne poi, hanno ridefinito il paesaggio rurale, dando vita a un nuovo immaginario della campagna.

Il Chianti è un esempio evidente di questa trasformazione fisica e sociale del territorio. Zona caratterizzata da grandi terrazzamenti, adatta principalmente alla coltivazione dell'olio e del vino, ha vissuto prima di altre la crisi del mondo mezzadrile a causa dell'autarchia fascista e delle leggi sul grano (Milani 1991). In seguito allo spopolamento il territorio è stato rimodellato per favorire le monoculture viticole o di cereali, dando vita a quel paesaggio fatto di colline dolci, punteggiate di cipressi e vigneti, che rappresentano il Chianti da cartolina conosciuto nel mondo.

Nel 1988 lo scrittore inglese John Mortimer, nel romanzo *Summer's Lease*<sup>6</sup>, conia il termine *Chiantishire*, la “contea del Chianti”, nome suggestivo che alimenta il mito di questo territorio come luogo intrigante, pieno di misteri, affascinante e legato alla bellezza di un paesaggio modellato nel tempo<sup>7</sup>. È un immaginario che attira un turismo di élite – nel Chianti vivono, o hanno vissuto più o meno stabilmente, l'ex primo ministro bri-

---

dei mezzadri (53%) rispetto ai concedenti (47%). Nel 1954 venivano modificate le norme relative alle agevolazioni tributarie a favore dei piccoli proprietari contadini. Con la legge 756 del 1964, che vietava la stipula di nuovi contratti mezzadrili, veniva di fatto sancita, almeno dal punto di vista legislativo, la fine della mezzadria. Con la legge 203 del 1982, che convertiva la situazione esistente in contratti di affitto, ha definitivamente fine la storia secolare della mezzadria.

<sup>6</sup> Il successo del romanzo è tale che l'anno seguente, in Inghilterra, verrà realizzata una mini serie TV di quattro puntate.

<sup>7</sup> L'immaginario prodotto da questo termine è tanto potente da influenzare le regioni vicine, che produrranno, nei primi anni Duemila, una loro idea di *Umbriashire* e *Marcheshire*.

tannico Tony Blair, il cantante Sting, l'attore Colin Firth, i reali d'Olanda, solo per fare alcuni nomi.

Mugnaini ha descritto bene questa riqualificazione avvenuta in seguito allo spopolamento delle campagne senesi, riportando l'esempio di un piccolo borgo nel Comune di Castellina in Chianti:

C'era una volta Topina. Non c'è rimasto più nessuno. Ma non ci sono ruderi. Dal 1991 esiste una Topina altra, un replicante. Stalle, cantine, stalletti, granai, capanne, parate per attrezzi, tutto è stato mescolato insieme alle case per trarne un agglomerato di abitazioni di nuova concezione.

La piazza è stata pedonalizzata, ed è diventata sentiero, bordato da muretti bassi, che difendono un pullulare di giardini all'inglese, fioriti di immaginario mediterraneo. Nuovi lampioni di ferro battuto alle pareti accuratamente portate a pietra, tanti falsi vecchi comignoli, tante nuove vecchie porte. Il forno comune mortificato da due gradini che tentano di avvalorarne l'insostenibile metamorfosi in stanza di ingresso di un'abitazione. Le cantine scavate nella terra sono state adeguatamente rialzate, isolate, e ricondotte a più utili destini di sale da pranzo. Parcheggio nelle concimaie e nelle aie una piscina ed un campo da tennis (Mugnaini 1999: 16).

Il racconto di Mugnaini spiega bene la gentrification dei paesi rurali toscani ed è opportuno chiarire meglio come questo termine può essere applicato alla campagna. Gentrification è un termine introdotto da Ruth Glass (Lees, Slater, Wyly 2008: 39) negli anni Sessanta del Novecento e viene usato sia in riferimento all'ambiente urbano – per il quale è solitamente più impiegato e conosciuto – sia per le aree rurali e può essere definito come un processo di riqualificazione che ha come risultato una sostituzione di classe sociale nelle zone in cui opera. Phillips (1993: 125) spiega come la gentrification urbana si fondi su alcuni punti fondamentali: la disparità di circolazione del capitale economico; la riduzione del lavoro produttivo nelle aree interessate e l'affermazione di stili di vita distintivi<sup>8</sup>. Questi elementi possono essere utilizzati anche nei casi di gentrification rurale. Per quanto la parola gentrification, come scrive Semi (2015), non sia facilmente traducibile in italiano, essa può essere pensata come una forma di “imborghesimento” del territorio. È proprio facendo riferimento alla borghesia – o un ceto medio benestante – che la gentrification rurale diventa comprensibile. Usiamo il caso di Topina di cui

---

<sup>8</sup> Distinzione è qui da leggersi secondo l'interpretazione di Bourdieu (2011), ossia la capacità da parte degli attori sociali di produrre differenziazioni e assimilazioni tra gruppi e individui.

parla Mugnaini per spiegare meglio questi punti. La riqualificazione dei piccoli borghi produce una disparità di circolazione dei capitali che determina disuguaglianze sociali. L'alto costo delle abitazioni e dei servizi rende alcune zone del Chianti – e di molte altre campagne – accessibili solo a determinati gruppi sociali. I borghi riqualificati sono di solito usati come seconde case, fornite di tutti i comfort, quindi volti a manifestare la distanza dal lavoro produttivo, ciò che per Veblen (1971) caratterizza il borghese. Infine, è proprio la ricerca e l'affermazione di uno stile di vita distintivo che rende riconoscibile la gentrification. Complici l'accelerazione del mondo contemporaneo (Eriksen 2017), l'alienazione del tardo capitalismo (Rosa 2015) e, di recente, la pandemia da Covid-19, le campagne sono divenute nuovamente oggetto di desiderio (Prado 2000) per diversi attori sociali.

Questo interesse, direttamente collegato al desiderio di rallentamento, ha prodotto una forma di elitismo rurale che affonda le sue origini negli anni Settanta del Novecento<sup>9</sup>.

Vorrei ora presentare un caso etnografico, che può essere considerato esemplare di questa gentrification: due artisti internazionali che vanno a vivere nel Chianti.

## Terapie di fuga

Nel 1968 gli artisti Matthew Spender e Maro Gorky, rispettivamente scultore e pittrice di fama internazionale, decidono di comprare un'unità poderale a San Sano, nel Comune di Gaiole in Chianti. La loro è una scelta radicale, influenzata dalla cultura hippy di quegli anni, che li porta a scegliere di isolarsi dal mondo, allontanandosi dall'Inghilterra e dagli Stati Uniti per cercare riparo in una zona remota e difficile da raggiungere, immersa nella natura e con nuclei abitativi molto ridotti. San Sano è infatti uno di quei borghi sorti per servire il mondo mezzadrile, costituito da poche decine di unità abitative a formare un villaggio con pochi altri poderi sparsi nella campagna. In seguito alla fine della mezzadria, San Sano, come molti altri borghi, ha subito un quasi totale abbandono per

---

<sup>9</sup> Ovviamente, il rapporto tra città e campagna è sempre stato caratterizzato da forme di elitismo e di subalternità, come anche da un immaginario fatto di stereotipi (Williams 1973). Il Chianti, molto prima della gentrification post-mezzadrile, si articolava in relazioni tra nobili e contadini, tra mercanti e contadini. Ma è soltanto nella metà del Novecento che le campagne diventano oggetto di colonizzazione dell'immaginario a livello globale, come mostrerò alla fine del saggio.

poi essere recuperato da imprenditori che hanno aperto alberghi di lusso e centri benessere. Attualmente conta circa 80 abitanti.

La prima volta che ho incontrato Spender e Gorky, è stato nel 2013, insieme alla collega Valentina Lusini, mentre portavamo avanti una raccolta di interviste sulle trasformazioni del territorio senese per conto dell'Università di Siena e della Fondazione Musei Senesi.

L'incontro con loro è avvenuto lungo la strada che da Gaiole in Chianti porta a San Sano. Spender ci ha raggiunto con la sua auto per farci strada perché non riuscivamo a trovare la sua casa, un'antica abitazione colonica della metà del Settecento, isolata dal resto del paese.

Il luogo è appartato, circondato dal bosco e dagli ulivi. Superata una corte lastricata in pietra entriamo nel terreno dove ci sono diverse sculture di Spender in terracotta.

La casa è completamente ristrutturata. La stalla, attraverso un'ampia porta a vetri, introduce all'interno della casa. Gli spazi sono stati ripensati in funzione di una abitazione moderna; sono tutti comunicanti, e in essi vi sono diversi oggetti di uso quotidiano, opere d'artista, mobili, decorazioni stravaganti, arredamento rustico e suppellettili di vario genere. Un camino aperto di grandi dimensioni segnala che la sala da pranzo, un tempo stalla per gli animali, disponeva di un focolare a uso domestico. Qui Spender ci presenta la moglie e insieme cominciano a parlarci della loro casa:

All'epoca io ero abbastanza giovane, avevo 22 anni, mia moglie invece 25. Era il 1968 ed eravamo stufo di vivere a Londra. Il Sessantotto era un periodo turbolento. Maro aveva vissuto per alcuni anni a Firenze, quindi all'inizio avevamo pensato di vivere nelle campagne fiorentine ma i prezzi erano troppo alti mentre a Siena erano molto bassi. Questa casa l'abbiamo presa con pochissimi soldi, è del 1750, c'è un'iscrizione originale sul camino.

La muratura era messa bene ma abbiamo dovuto rifare il tetto e il pavimento. Molte cose le abbiamo fatte noi, con l'aiuto di un muratore, eravamo hippy all'epoca. Qui sono nate le nostre due figlie, noi pensavamo di viverci due o al massimo tre anni e invece abbiamo passato tutta la vita qui.

La casa apparteneva a un maestro di scuola elementare, c'era un intermediario che ha raddoppiato il prezzo della casa ma a noi andava bene lo stesso perché ci sembrava abbordabile. La casa era parte di un latifondo fino al 1850 poi passato a un ramo inferiore della famiglia e infine venduta. Vivere in quei tempi era difficile, le ville di campagna erano un conto ma le case dei contadini non erano luoghi ospitali. Qui c'era una famiglia di contadini che poi negli anni Cinquanta è andata a Montevarchi dove il padre ha fatto il tassinaro e non sono mai più tornati.

Gli indigeni<sup>10</sup>, se posso usare questa parola, preferiscono vivere nei borghi locali, preferiscono vivere lì, perché c'è una vita sociale più intensa. Sono pochi i senesi che vivono in case disperse come queste, la maggior parte sono stranieri o di altre parti di Italia. La cosa interessante è che se vieni da Genova o Milano, sei trattato come se venissi da Londra per i gaiolesi, sei comunque uno straniero.

Quando siamo arrivati la campagna era un luogo di contadini, cioè di mezzadria. Noi abbiamo visto gli ultimi due tre anni di questo mondo perché le aziende erano in fase di trasformazione, una nuova forma di capitalismo che investiva nelle campagne. Le vigne sono diventate molto più grandi e il salariato ha sostituito la mezzadria, un grande cambiamento nel modo di vivere<sup>11</sup>.

In un'ottica bourdieusiana (Bourdieu 2011, 2015) Spender e Gorky sono persone con alto capitale culturale ed economico che non si limitano ad acquistare una casa in campagna ma si appropriano anche della storia e dei valori simbolici del territorio così da porsi, in modo riflessivo, nella posizione di chi è interessato a leggere i mutamenti sociali e culturali di un'epoca caratterizzata da forti trasformazioni.

I due artisti sono consapevoli di aver fatto una scelta influenzati dal fermento culturale e politico del Sessantotto, che li ha portati a scegliere di isolarsi da un mondo che ritenevano caotico. A Gaiole in Chianti arrivano in un momento in cui lo spopolamento delle campagne è in atto ormai da un decennio e quindi hanno la possibilità di assistere alla grande trasformazione del territorio chiantigiano e alla nascita del paesaggio post-mezzadrile – fatto di residence e monoculture. Questa consapevolezza porta Spender a prendere le distanze dai flussi turistici degli anni Novanta del Novecento, dove i nuovi ricchi – ma anche migranti economici – acquistano case per raggiungere un luogo considerato altamente distintivo. Per Spender, questi nuovi turisti sono lo specchio di una società che si è arricchita velocemente e non possiede i codici simbolici adeguati di quella borghesia che è capace di godere appieno delle campagne italiane.

La posizione di Spender e Gorky è quella, del tutto elitista, di due artisti che provengono dal mondo borghese e cosmopolita delle grandi città inter-

---

<sup>10</sup> La parola “indigeni”, spesso utilizzata da Spender per riferirsi ai locali, non è solo un vezzo stilistico ma è indice dell'alto capitale culturale dell'artista e di una certa familiarità con il linguaggio specialistico – una delle figlie ha studiato antropologia a Londra.

<sup>11</sup> Intervista a Mathew Spender, raccolta a San Sano, Gaiole in Chianti (SI), il 26 aprile 2013 da Pietro Meloni e Valentina Lusini.

nazionali – Londra e New York. Le loro storie sono il ritratto di un modello classico della borghesia: alto capitale culturale, alto capitale economico (deducibile dalle loro storie e dal loro lavoro), alto livello di istruzione (laureati e con studi fatti in diverse nazioni) e capitale sociale chiaramente distintivo (sono amici di registi cinematografici, pittori, critici d'arte).

Il racconto di Maro Gorky è ancora più esemplificativo:

Questa casa era stata abbandonata da 40 anni. I contadini volevano stare nelle case popolari dei capoluoghi, non volevano più vivere in campagna. Poi siamo arrivati noi e abbiamo valorizzato le case, gli stranieri col tempo sono andati via perché è molto costoso e ci sono molti italiani che hanno comprato poderi. Qui abbiamo 12 ettari di terra con molto bosco, 6 ettari di campo con terrazzamenti e ulivi, il resto è bosco, per fortuna, perché costa molto tenere il terreno.

Mio padre era un pittore molto famoso, dopo la morte però.

Ho studiato a Londra, poi ho fatto arte e poi ci siamo sposati io e Matteo e siamo venuti in Italia per fare i nostri figli in campagna. I figli sono andati via, tornati a Londra e a Cambridge perché non sopportavano il liceo di Siena. Qui c'è troppo nozionismo, non sei un libero pensatore. Anche in Francia c'è nozionismo ma si impara a dire qualcosa di proprio, però ci deve essere una citazione dai classici che devi mettere dentro la tua idea. In Inghilterra è diverso. I miei figli hanno la doppia cittadinanza, la Cosima fa film documentari, la Saskia fa la mamma ma vorrebbe scrivere. È meglio da giovani stare in città, noi eravamo nel Sessantotto, c'era la moda di ritornare in campagna. Era una scelta filosofica, abbiamo fatto il "fai da te" a oltranza. Le nostre figlie non sono come noi, per niente, non fanno giardinaggio, non stanno in campagna, non smacchiano, non usano attrezzi. Matteo ha messo lui questi mattoni, nel Sessantotto non c'erano gli strumenti per scavare come adesso, abbiamo picconato 20 cm a mano, nelle stalle buie, eravamo giovani e forti, adesso non potrei farlo, ora ci sono le macchine che lo fanno meglio.

Io sono andata alle medie a Firenze, una scuola molto antipatica, di destra, a Poggio Imperiale, tutto quello che c'è di peggio, dove però ho imparato bene il latino, perché vivevo a Firenze a cinque anni.

Subito dopo, nel '49, siamo andati in America. Mía madre stava con un altro pittore, poi siamo andati a Positano, poi Barcellona, poi Parigi, poi Londra. Qui era molto poetico e bello, era il Sessantotto, non c'era corrente. C'era una lampadina debole, io lavavo i panni alla sorgente... il ritorno alla natura. Col passare degli anni tutto questo è finito, non ho più le forze. Matteo andava sul trattore, non scolpiva, però dipingeva. Non era bravo sul trattore, ha ammazzato molti alberi. È difficile fare il contadino, bisogna concentrarsi, non si può pensare ad altro.

Poi qui era bellissimo, con tutte le terrazze. Questa casa era di famiglia, di mia madre e delle mie sorelle, l'abbiamo comprata insieme. C'erano anche loro, eravamo sempre in diciotto qui<sup>12</sup>.

Per quanto il borghese sia principalmente un uomo di città, la casa di campagna gioca spesso un ruolo centrale nella definizione della sua identità, anche in una situazione particolare come quella di una coppia di artisti hippy. La fuga dalle regole e dall'oppressione di un modello sociale non più condiviso non elide l'*habitus* del borghese che, ricalibrato in una nuova condizione, mantiene intatta la sua cultura. Spender e Gorky sembrano voler fuggire all'etichetta negativa del borghese, quello che viene identificato come ozioso, distante dai lavori manuali, che vive del lavoro degli altri (Veblen 1971) ma, al tempo stesso, lo riproducono, giocando a fare i contadini e i paesani.

Il borghese, afferma Le Wita (1988), si caratterizza per una doppia negazione: né, né. Non è un nobile, non è un militare, non è un paesano, non è un operaio. Il borghese si definisce sempre al centro di due poli oppositivi nei quali si viene a trovare, cercando, attraverso la collocazione nel mezzo, di costruire un proprio senso di appartenenza. Spender e Gorky sono chiaramente borghesi, eppure fuggono dal mondo al quale appartengono. Non sono contadini e lo sanno, per quanto tentino di rileggere la loro esistenza dal punto di vista di persone che vivono anche di quello che riescono a produrre – sia essa la terra come le opere d'arte.

Infatti, se la casa di campagna della borghesia viene utilizzata per passare il tempo in famiglia, mangiando i frutti dei propri alberi, giocando a tennis o facendo il bagno in piscina, per i due artisti la casa di campagna è uno stile di vita che si evidenzia nel lavoro, nella capacità produttiva. Siamo al polo opposto di quella classe agiata della quale Veblen (1971: 132-133) scriveva che doveva in tutti i modi dimostrare di non essere coinvolta nel lavoro manuale, attraverso l'uso di abiti impeccabili e stretti al punto da non consentire alcun movimento. Eppure, le loro scelte rimangono borghesi, tipiche dei *bobos*<sup>13</sup> che, negli anni Sessanta del Novecento, rimettono in discussione

---

<sup>12</sup> Intervista a Maro Gorky, raccolta a San Sano, Gaiole in Chianti (SI), il 26 aprile 2013 da Pietro Meloni e Valentina Lusini.

<sup>13</sup> I *bobos* (Brooks 2010) sono i figli della borghesia che, principalmente negli anni Sessanta del Novecento, si oppongono alla generazione dei genitori, rifiutandone valori e modelli sociali ma, non sempre, le ricchezze. In anni più recenti, i *bobos* si sono trasformati in quella che Currid-Halkett (2018) ha chiamato classe aspirazionale.

i privilegi delle classi sociali dominanti – pur non rinunciando mai del tutto a essi. Questa distanza si esprime nel desiderio di conoscenza, di entrare in sintonia con il mondo nel quale si vive, innescando una nostalgia che deriva dall’essere spettatore della fine di un mondo:

Attualmente ci sono superstiti della generazione dei mezzadri ma sono tutti ottantenni. Gli ex mezzadri hanno un atteggiamento diverso verso la terra rispetto ai salariati. C’è anche un atteggiamento diverso verso il passato, i contadini parlano di Bettino Ricasoli come fosse vivo, dicono che aveva una pessima fama tra i mezzadri. Per noi, come per tutti gli stranieri, milanesi o londinesi, c’è un limite di partecipazione; non c’è xenofobia da parte dei gaiolesi e c’è benevolenza verso chi vive qui. Però sono anche increduli: se hai occasione di vivere a Londra che ci fai a Gaiole?

Io ho un buon rapporto con la vita locale, suono il clarino nella banda di Gaiole e questo mi consente una partecipazione maggiore dello straniero che viene solo per il weekend. La gioia di suonare e di stare insieme, mi rende più parte del gruppo. Gli stranieri, di solito, hanno le stesse difficoltà di partecipare alla vita locale, soprattutto se vivono fuori Gaiole. La differenza è tra chi vive in campagna e nel borgo<sup>14</sup>.

Anche il rapporto con la comunità locale segna al tempo stesso la distanza dal modello borghese pur manifestandone la sua appartenenza. C’è qui un desiderio di produrre un senso di domesticità che prevede la presa di distanza dal viaggiatore elitista, dallo straniero che possiede una casa in Italia per le vacanze così come dall’immaginario esotico da godere senza un reale contatto con il mondo locale<sup>15</sup>. Il desiderio di far parte di una “comunità”<sup>16</sup>, nei limiti di quanto è loro concesso, rende evidente quanto

---

Spender e Gorky sembrano rappresentare bene il modello americano dei *bobos* che fuggono dalla loro classe sociale.

<sup>14</sup> Intervista a Mathew Spender... cit.

<sup>15</sup> Scrive Bausinger, a proposito dei viaggiatori tedeschi che rimangono affascinati dall’Italia, di quanto l’immaginario prodotto da cartoline, musica e cultura popolare abbia alimentato il desiderio della vacanza: «Nel 1959 l’autore di canzoni Kurt Felz fu insignito di un’onorificenza dal Presidente della Repubblica Italiana, non per la sua opera poetica, ma perché sempre più tedeschi ascoltavano l’invito della sua canzone *Kommen bißchen mit nach italien...* (vieni un po’ con me in Italia...)» (Bausinger 2008: 44).

<sup>16</sup> Il problema del concetto di comunità e della sua legittimità di uso non è affrontabile in questa sede. Il mio uso è riferito a una percezione emica, un’aspettativa da parte del residente esogeno, che immagina, alla maniera di Anderson (2018), una comunità

il borghese sia in grado di praticare una estetica della distanza (Bourdieu 2011) anche dal proprio gruppo sociale.

Questa era una casa dei Ricasoli, qui hanno tagliato tutti gli alberi grandi, le querce. È molto cambiato, ci sono molti caprioli e cinghiali che rovinano tutto, bisogna mettere il filo elettrico, i pavoni mangiano l'insalata e dobbiamo ingabbiarla per proteggerla. Io la mattina faccio giardinaggio, la spesa, poi il pomeriggio dipingo in questa stanza oppure giù. Matteo ha una capanna dove lavora, molto grande<sup>17</sup>.

Il fascino per l'orticoltura, il giardinaggio e l'estetica della natura (Le Wita 1988: 36) si apparenta in questo caso con le esigenze del mondo popolare: il piacere estetico dei pavoni e l'esigenza di preservare l'insalata, il fascino del bosco e il bisogno di reti elettrificate per tenere lontani cinghiali e caprioli.

Passiamo un sacco di tempo a potare i cipressi, le nostre figlie odiano i cipressi. Eravamo ignoranti, non sapevamo che fosse un grande sbaglio comprare i cipressi non innestati.

Io ho dipinto tutte le viste da casa mia. Le colline prima delle ruspe, io le ho dipinte, poi sono venute le ruspe e hanno cambiato tutto. Quell'albero è stato "dimezzato" dal gelo.

Ho imparato qualcosa delle tradizioni locali. Una volta facevo la pasta in casa, ora ci vuole troppo e non posso mangiare le cose fatte in casa. È passato il tempo in cui facevo i barattoli, andavano a male e diventano velenosi. Abbiamo l'orto, facciamo molta *pommarola*, pomodoro con bottiglie, abbiamo la macchina per fare i tappi. Matteo adora la ribollita, io la odio. Facevo panzanelle e ribollite, io adoro le insalate, le verdure<sup>18</sup>.

È possibile leggere, nell'atteggiamento degli Spender, quel folklorismo come terapia di fuga di cui parla Cuisenier, rifacendosi a Köstlin:

Va ricordato che fin dal XVII secolo, in Baviera, l'aristocrazia giocava alle "nozze contadine". Lo stesso principe elettore Max di Baviera incoraggiava la musica popolare e indossava sempre il "costume nazionale" quando era in viaggio. ci sono un gran numero di esempi di tradizioni create completamente dal nulla. Moser cita il caso di un costume dell'Avvento, il Pechtenlauf: il "salto"

---

stabile e coesa. Un approccio critico al concetto di comunità è stato proposto da Herzfeld (2003) e Palumbo (2006a).

<sup>17</sup> Intervista a Maro Gorky... cit.

<sup>18</sup> Intervista a Maro Gorky... cit.

o la “danza delle maschere”, che fu deliberatamente inventato nel 1954 in un piccolo paese della Baviera, Kirchseeon. [...] approfondendo questa analisi, Köstlin considera il folklorismo come una terapia di fuga. Ci confortiamo della tanto magnificata vita presente facendo riferimento a un passato migliore. Per farlo, selezioniamo alcuni tratti della vita passata, li reintroduciamo nella vita contemporanea e li riutilizziamo a nostro vantaggio [...]. Idealizziamo la vita nella piccola patria di un tempo, l’Heimat, che ci rassicura e fa da collante comunitario, come se così potessimo scappare al corso del mondo. Eppure, sappiamo che non c’è un anti-mondo e la nostra salvezza non può certo risiedere in un passato reinventato (Cuisenier 1995: 120).

La terapia di fuga può assumere diverse sfumature. Alessandro Falassi, che ha studiato a lungo le tradizioni del Chianti, mi ha raccontato di come il Chianti fosse stato luogo elettivo per i borghesi e per gli aristocratici europei. Mi raccontò, facendo riferimento alla sua infanzia, che la Regina d’Olanda – i reali olandesi possiedono una tenuta nel Chianti – amava ballare nella piazza di Castellina in Chianti, rievocando un’atmosfera del tutto simile alle “nozze contadine” di cui parla Cuisenier. Così, l’immagine di una vita più lenta, di buoni rapporti di vicinato, appare come una visione del passato filtrata da un desiderio generato dall’ingombrante cultura borghese e dalla frenesia della vita di una città come Londra e, di conseguenza, idealizzata nel mondo contadino. Parasecoli (2014) ha ben descritto il fascino che la cultura rurale e l’enogastronomia italiana – e Toscana in particolare – giocano nell’immaginario americano del benessere. Per autori come Craig e Parkins (2006), l’Italia – di nuovo la Toscana nello specifico – è il luogo ideale di una vita lenta.

Gorky si dice felice della sua scelta di vivere in campagna e in modo isolato, per quanto affermi che questo abbia influito negativamente sulla sua carriera di artista. A differenza del marito, che mantiene aperti contatti con la comunità locale prendendo parte al gruppo filarmonico di Gaiole in Chianti, Gorky predilige una vita defilata, dedita al lavoro in campagna e alla pittura dei paesaggi che può ammirare da casa sua. L’isolamento diventa ancora più evidente quando ci raccontano della loro amicizia con il regista Bernardo Bertolucci e della sua idea di girare un film ispirato in gran parte alla loro storia: *Io ballo da sola* (1996).

Il film di Bertolucci ha il merito di raccontare con grande intensità quell’immagine del *Chiantishire* che ha sedotto molti stranieri (soprattutto americani e inglesi) invogliandoli non solo a visitare il territorio chiantigiano ma anche a comprare ville ed ex casolari di campagna per trascorrere le vacanze o trasferirsi stabilmente.

Il film, uscito nel 1996, dipinge un quadro molto suggestivo della vita e dell'atteggiamento di gaia spensieratezza di una classe borghese straniera, composta perlopiù da artisti, intellettuali e nuovi ricchi, affascinata da un paesaggio dove convivono le spoglie del mondo contadino e nobiliare e la nuova impresa turistica.

Attraverso la protagonista, Lucy, una ragazza di 19 anni che viene mandata a vivere in una casa colonica nei pressi di Siena in seguito al suicidio della madre<sup>19</sup>, il film esplora il territorio chiantigiano e l'immaginario globale fatto di stereotipi, amori, tradimenti, cene magnifiche e drammi esistenziali. Il film è girato presso il castello di Brolio nel comune di Gaiole in Chianti, nella villa di Geggiano di proprietà dei discendenti di Ranuccio Bianchi Bandinelli, all'Acqua Borra, nel comune di Castelnuovo Berardenga e in altre parti della Toscana.

La figura dell'artista che nel film deve realizzare una scultura della giovane Lucy si ispira proprio a Matthew Spender, amico di Bertolucci e alla sua scelta di vivere isolato nel territorio chiantigiano.

Le statue presenti nel film sono tutte realizzate dall'artista inglese così come alcune scene sono prese dalla loro vita quotidiana:

Le battute di mia moglie si ritrovavano sul set il giorno dopo, era una cosa molto intima. Bernardo insisteva che tutti fossero rilassati e pieni di amore, è stata una bella esperienza. Voleva girare il film a casa nostra, diceva che era un film piccolo, un ritratto intimo di Toscana ma erano coinvolte 180 persone e Maro ha detto no. Ha trovato una casa simile vicina, abbiamo spostati i mobili, i quadri e le sculture da qui a lì e psicologicamente ci siamo spostati lì anche noi. Io dovevo fare una scultura per Liv Tyler, che ho fatto per quell'occasione, non avrei fatto altrimenti. Le sculture che compaiono nel film le avrei potute inventare ma lui voleva le mie cose. Avevo il compito di insegnare all'attore che faceva l'artista a fare lo scultore e disegnare. Lui era un tipo molto schivo, abbiamo avuto un pessimo rapporto. Alla fine lui ha capito come si fa un disegno, gli attori sono molto territoriali, non puoi dire più di tanto e lui mi vedeva come un'interferenza con Bernardo e mi resisteva<sup>20</sup>.

In questo racconto emergono diversi aspetti contrastanti: c'è il rifiuto di Gorky a prestare la sua casa come luogo per la costruzione di un set cinematografico e, in un certo modo, alla sua sublimazione in uno spazio im-

---

<sup>19</sup> Il padre di Maro Gorky, il pittore Arshile Gorky, si è suicidato quando lei aveva cinque anni e, in seguito, è andata con la madre a Firenze.

<sup>20</sup> Intervista a Mathew Spender... cit.

maginario della Toscana – sarà in effetti questo il risultato del film. Vi è poi la concessione della propria intimità, resa pubblica nella consapevolezza di giocare un ruolo importante nella costruzione dell'immaginario della Toscana contemporanea come *iperluogo* (Palumbo 2006a) ossia uno spazio sociale raccontato, reso pubblico, transitato da flussi che producono narrazioni e descrizioni che segnalano «topoi specifici e ricorrenti» (Palumbo 2006b: 46).

Quello di Bertolucci è un Chianti ormai profondamente cosmopolita, dove si parla con più facilità l'inglese dell'italiano. Un Chianti dove, a ben vedere, convivono due forme di nostalgia: quella dei residenti da generazioni, che vedono il loro territorio trasformato e, per certi aspetti, irrimediabilmente perduto; e quella dei turisti, che si innamorano di un passato che non hanno vissuto e che riemerge, in forma idealizzata, nei poderi ristrutturati, nei campi coltivati e nei filari delle viti. Berliner (2012) ha proposto di distinguere questi due tipi di nostalgia, definendo *endo-nostalgia* quella nostalgia che si prova di fronte a un passato che abbiamo vissuto direttamente; mentre definisce *eso-nostalgia* quella provata per un passato che non si è vissuto direttamente. L'*eso-nostalgia*, che ben descrive la condizione di Spender e Gorky, può essere anche motivata da una profonda conoscenza della storia locale (Berliner 2012: 781) – che infatti entrambi gli artisti possiedono – ma può anche rimodellare il passato secondo linee differenti, idealizzandolo, introducendo elementi del mondo globale dentro una cultura locale.

## La mezzadria come forma di appaesamento

Quello di Spender e Gorky è un caso esemplare ma non isolato<sup>21</sup>. Nel corso delle mie ricerche ho avuto modo di intervistare giornalisti internazionali, personaggi della televisione, artisti – oppure altri mi hanno raccontato della loro presenza. La vicenda di Spender e Gorky descrive bene come il Chianti post-mezzadrile sia sopravvissuto allo spopolamento grazie

---

<sup>21</sup> Negli stessi anni, a pochi chilometri da San Sano, Silvio Gigli, storico conduttore radiofonico e giornalista italiano, organizza a San Felice, nel Comune di Castelnuovo Berardenga, degli spensierati incontri che ruotano attorno a feste dei fiori e del vino. In quel periodo, il piccolo borgo, un tempo popolato da mezzadri, viene rilevato dal Gruppo Allianz per trasformarlo in una delle maggiori aziende vinicole del territorio, con enoteche, alberghi e ristoranti. La valorizzazione passa attraverso revival folkloristici in cui Silvio Gigli invita Aldo Fabrizi, Mary Quant e molti altri personaggi del mondo dello spettacolo.

anche a un “imborghesimento” e a una estetizzazione del territorio. Certo, non tutti i flussi migratori sono elitisti e la relazione tra *displacement* e *gentrification*, come scrive Scarpelli (2020a: 15-16), non sempre è così diretta. Il Chianti a misura del turista non è solo il risultato dello spopolamento delle terre ma anche dei grandi investimenti economici, della specializzazione vinicola – che trasforma profondamente il paesaggio nascondendolo dietro il capitalismo estetico dei bei filari di vigne – e di una storia lunga che parte dal *Grand Tour*. Spender e Gorky – e altri nuovi residenti, facoltosi o di élite – non inventano l’immaginario del Chianti ma di certo lo alimentano, aiutando a produrre, o a mantenere, una certa servitù verso l’autenticità (Scarpelli 2020b).

L’idea del tempo rallentato, infatti, evidenzia un aspetto non disgiunto dalla contemplazione e dall’ammirazione degli spazi aperti, dei colori, che rendono il paesaggio una “cartolina” o un “quadro” estetico che alimenta la nostalgia di un ritorno a un mondo riguadagnato al tempo della globalizzazione, una estetica del territorio come appartenenza e ammirazione che favorisce lo stupore del pittoresco (Löfgren 2006) e che Corti (2007: 183) definisce «neoruralismo edonistico urbano».

Teti (2020), riprendendo gli studi di Boym (2001), ricorda che la nostalgia, per quanto passatista, non può essere definita come un fenomeno di retrogradazione<sup>22</sup>, perché è sempre una forma di adattamento al presente che permette di pensare il futuro. Chi vive nelle campagne toscane, non sempre lo fa perché pensa di poter rievocare il mondo mezzadrile scomparso. È però innegabile che la visione del mondo della classe borghese mal si adatta a quella di chi abitualmente viveva in questi luoghi. Cambiano le esigenze, cambiano la prospettiva e il modo di guardare il mondo, cambia l’estetica. Si creano quindi percorsi differenti, che possono talvolta anche incontrarsi ma che devono essere tenuti a mente per comprendere le campagne contemporanee e il senso che assume il riabitarle per diversi attori sociali.

Tornano qui utili le riflessioni di Angioni (1991: 11) che, riprendendo le considerazioni di Leroi-Gourhan (1977) sull’estetica funzionale, ci suggerisce come un bel campo di papaveri possa essere il più triste degli spettacoli per un contadino, perché in esso non vi vede nulla di utile. Certo, anche il contadino “educato” all’estetica del patrimonio ha imparato ad apprezzare la natura come prodotto culturale ma questa iniziale differenza ci suggerisce che i canoni estetici del paesaggio sono relativi (Lai 2000), in-

---

<sup>22</sup> Al contrario di come la definisce, invece, Jankélévitch (2018).

fluenzati dal rapporto tra il soggetto – il suo posizionamento sociale, come direbbe Bourdieu – e il mondo che osserva (Lenclud 1995; Jakob 2009). Inoltre, possiamo vedere come un'estetica del mondo locale, prodotta da un'*endo-nostalgia*, sia al polo opposto del pittoresco. Gli studi di Bourdieu (2011) sullo sguardo disinteressato del borghese, che guarda all'arte separandola dalla vita – e quindi dall'utile – ci aiutano a comprendere anche diversi livelli di interpretazione del paesaggio.

Non c'è solo il punto di vista estetico del borghese ma anche quello dei residenti di lunga data e dei nuovi migranti, che mostrano come il bello sia spesso soggettivo, da inquadrare dentro i rapporti individuali e le aspirazioni che muovono le persone (Appadurai 2014). Il prete di un piccolo borgo del Chianti raccontava come le case dei contadini fossero invase dalle mosche fino a dicembre, al punto che il soffitto, talvolta, appariva interamente nero a causa del numero di insetti che si rifugiavano nelle case con i primi freddi. Per un operaio campano che si era trasferito a vivere in una zona tra le Crete e il Chianti, in un agriturismo che affittava dei mini appartamenti a prezzi modici<sup>23</sup>, la vita di campagna era regolata dalla puzza di letame, dal rumore prodotto dagli animali, dalla scomodità di non avere vicino alcun servizio – dai trasporti ai negozi di alimentari. I migranti esteri, che spesso lavorano nelle vigne del Chianti, hanno una percezione del paesaggio molto poco idilliaca, legata alla fatica del lavoro, al freddo invernale, alla scomodità del percorrere a piedi i filari delle vigne a rittochino, che tanto affascina i turisti. I richiedenti asilo, che spesso vengono allocati temporaneamente in centri attrezzati nelle campagne del senese, cercano il più presto possibile di trasferirsi nelle città, perché la campagna corrisponde all'isolamento dal mondo e a chilometri da percorrere a piedi quotidianamente per poter raggiungere il primo centro abitato. Queste persone, che contribuiscono alla costruzione delle campagne globali (Woods 2007), sono penalizzate dalla gentrificazione del territorio, ricordandoci come il neoruralismo possa assumere forme molto differenti da quello elitario borghese. Gli studi alpini, ad esempio, distinguono tra montanari per scelta e montanari per forza (Dematteis, di Gioia, Membretti 2018), per ricordare come i livelli di immaginario possano essere tra loro in forte opposizione.

---

<sup>23</sup> Non tutto il Chianti, ovviamente, è rappresentato dal turista facoltoso e borghese; sono presenti gruppi sociali che lavorano come operai e che si spostano in nuovi insediamenti costruiti vicino ai borghi medievali, dove gli affitti delle case sono inferiori a quelli di una città come Siena.

La lentezza diventa disagio, le colline dolci, da percorrere a piedi, o nelle quali lavorare, sono belle solo se viste da lontano. Questo significa che nelle campagne contemporanee si produce una nuova asimmetria di classe – determinata dallo stile di vita. I lavoratori culturali e cognitivi – intellettuali, manager, bancari, esperti digitali, creativi, designer ecc. – possono trovare giovamento dall'isolamento – anzi lo inseguono. Un isolamento che sfavorisce altri tipi di lavoratori, a meno che non si tratti di persone impiegate nelle campagne circostanti, le quali spesso subiscono i disagi poco sopra accennati.

Spender e Gorky – e con loro il ceto medio e borghese, gli intellettuali e la classe aspirazionale – che tipo di campagna vivono? Si tratta, ovviamente, di una campagna che può essere compresa attraverso una postura riflessiva. Gorky, come lei stessa racconta, impara a vivere la campagna dai suoi errori, dal suo averla idealizzata, dall'aver giocato a fare la contadina.

## Conclusioni

In un saggio di particolare bellezza, scritto negli anni Novanta del secolo scorso, Clemente (1997) si interrogava sul significato del paese, della patria, del villaggio. Lo faceva ricordando il dibattito – tra i tanti che evoca – tra strapaese e stracittà, tra Papini e Gramsci – quest'ultimo vedeva nel paese un luogo di apolitici faziosi e rissosi (Clemente 1997: 16). Per Clemente il paese è luogo elettivo di patrie culturali come le ha intese de Martino; avere un luogo – un piccolo luogo – dove tornare, è un modo per sfuggire al provincialismo (*Ivi*: 20). Clemente aveva ben compreso quanto l'accelerazione fosse la base per produrre la nostalgia rurale:

Incrementando l'individualità e l'individualismo, il nostro mondo «globale» produce una ricerca individuale di identità e di senso che va verso le radici familiari, verso la comunità, ma le rilegge nella forma dei ricordi, delle nostalgie dei singoli. La comunità non esiste più come luogo sovraordinato all'individuo. Il paese diventa perciò luogo comune di diverse memorie, o luogo pratico di nuove vite (*Ivi*: 22).

Questo passaggio mi è utile per concludere questo percorso nelle campagne senesi. Più di recente, infatti, Clemente (2018) ha scritto sull'importanza di ripopolare le aree interne, quali risorsa del nostro paese<sup>24</sup>. La

---

<sup>24</sup> Non a caso Clemente è uno degli antropologi – l'altro è Teti – che ha scritto una voce per il manifesto di Cersosimo e Donzelli (2020).

postura riflessiva della riscoperta della vita di paese sembra in qualche modo prefigurare un soggetto che si avvicina alla classe aspirazionale di Currid-Halkett (2017), ossia dotato di un alto capitale culturale e di condizioni lavorative che rendano possibile – molto spesso auspicabile – il rallentamento e la distanza dai grandi centri urbani. Ovviamente l’elitismo non è l’unica condizione del neoruralismo, Corti (2007) lo spiega in maniera assai chiara, facendo riferimento alle piccole imprese agricole o ai “ruralisti” di ritorno che, figli di contadini ma migrati in città per lavoro o per studio, decidono di tornare a vivere in campagna. È però evidente anche quanto le campagne contemporanee globali (Woods 2007, 2011) condividano alcuni aspetti delle città globali: migrazioni, capitalismo, gentrification. Questi aspetti ci dicono che il neoruralismo è attraversato anche da disuguaglianze sociali e disparità economica. Il caso di Spender e Gorky mi è utile per ricordare come il neoruralismo non possa essere pensato al di fuori delle tensioni di classe e delle egemonie che lo alimentano. L’immaginario della vita rurale è anche, per usare un’espressione di Palumbo (2013), una merce-patrimonio, che permette l’affermarsi di nuovi stili di vita. Un *iperluogo* come il Chianti, in questo senso, racconta il privilegio di un certo neoruralismo. Nella stereotipia del *passato di massa*, la notorietà di un paesaggio altamente sponsorizzato dall’industria turistica, si lega a elementi di familiarità del mondo globale: il giardino all’inglese, la piscina, il campo da golf, il castello medievale nelle vicinanze, la vigna dalla quale produrre pregiati vini.

Al tempo stesso i disagi determinati dalla lontananza dai centri urbani sono elementi di distinzione sociale (Bourdieu 2011). La campagna “immaginata” assume diverse forme: addomesticata in mini residence per il ceto medio o “selvaggia” per facoltosi nuovi residenti.

Facendo leva sull’indotto economico del turismo e delle imprese – nazionali e internazionali –, sul fascino del paesaggio, sulla popolarità dei nuovi residenti, spesso gli imprenditori e i politici locali vedono nella gentrification la miglior cura per ripopolare le aree abbandonate. Per quanto il Chianti rappresenti un processo complesso di ripopolazione, dove la gentrification è più evidente nella campagna rispetto ai principali centri abitati, esso rappresenta anche un esempio di un recupero delle aree abbandonate che produce importanti stratificazioni e disuguaglianze tra gruppi sociali.

## Bibliografia

- Anderson, B. 2018. (1983). *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*. Roma-Bari: Laterza.
- Angioni, G. 1991. Tre annotazioni da antropologo sull'estetica. *La Ricerca Folklorica*, 24: 9-13.
- Appadurai, A. 2014. (2013). *Il Futuro Come Fatto Culturale. Saggi Sulla Condizione Globale*. Milano: Cortina.
- Barton, G. A. 2017. The Myth of the Peasant in the Global Organic Farming Movement. *Itinerario* 41, 1: 75-91.
- Bausinger, H. 2008. *Vicinanza estranea. La cultura popolare fra globalizzazione e patria*. Pisa: Pacini Editore.
- Bindi, L. 2021. Oltre il 'piccoloborghismo'. Comunità patrimoniali e rigenerazione delle aree fragili. *Dialoghi Mediterranei*, 48.
- Bindi, L. 2019. Restare. Comunità locali, regimi patrimoniali e processi partecipativi, in *Despoblación y transformaciones sociodemográficas de los territorios rurales: los casos de España, Italia y Francia*, a cura E. Cejudo & F. Navarro, pp. 273-292. Milano: Università del Salento.
- Bourdieu, P. 1992. *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bourdieu, P. 2003. Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 9: 281-294.
- Bourdieu, P. 2011 (1979). *La distinzione. critica sociale del gusto*. Bologna: il Mulino.
- Bourdieu, P. 2013. *Il senso pratico*. Roma: Armando Editore.
- Bourdieu, P. 2015. *Forme di capitale*. Roma: Armando Editore.
- Bourdieu, P. 2021. *Sistema, habitus, campo. Sociologia generale Vol. II*. Milano: Mimesis.
- Boym, S. 2001. *The Future of Nostalgia*. New York: Basic Books.
- Brooks, D. 2010. *Bobos in Paradise: The New Upper Class and How They Got There*. New York: Simon & Schuster.
- Cersosimo D., Teti, V. 2021. La casa a 1 euro. *Doppiozero*, <<https://www.doppiozero.com/materiali/la-casa-1-euro>>.
- Clemente, P., Solinas P. G. 1983. I cicli di sviluppo delle famiglie mezzadrili nel senese. *l'uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 7, 1-2: 165-84.
- Clemente, P. 1997. Paese/paesi, in *I luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, a cura di M. Isnenghi, pp. 3-39. Roma-Bari: Laterza.
- Clemente, P. 2018. Paese che vai usanza che trovi, tra cosmo e campanile. *Archivio antropologico mediterraneo*, 20, 2.
- Corti, M. 2007. Quale neoruralismo? *L'ecologist Italian*, 7: 169-186.
- Craig, G., Parkins W. 2006. *Slow Living*. Oxford: Berg.
- Cuisenier, J. 2009. *Manuale di tradizioni popolari*. Roma: Meltemi.
- Currid-Halkett, E. 2018. *Una somma di piccole cose. La teoria della classe aspirazionale*. Milano: Franco Angeli Edizioni.

- Dematteis, M., di Gioia A. & A. Membretti 2018. *Montanari per forza. Rifugiati e richiedenti asilo nella montagna italiana*. Milano: Franco Angeli.
- Demossier, M. 2018. *Burgundy. The Global Story of Terroir*. New York: Berghahn.
- De Rossi, A. 2019. *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*. Roma: Donzelli Editore.
- Eriksen, Th. H. 2017. *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*. Torino: Einaudi.
- Harvey, D. 2017. *Spaces of Capital. Towards a Critical Geography*. London: Routledge.
- Herzfeld, M. 2003 (1997). *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*. Napoli: L'Ancora del Mediterraneo.
- Jakob, M. 2009. *Il paesaggio*. Bologna: il Mulino.
- Jankélévitch V. 2018 (1992). La nostalgia, in *Nostalgia. Storia di un sentimento*, a cura di A. Prete, pp. 113-164. Milano: Cortina.
- Lai, F. 2000. *Antropologia del paesaggio*. Roma: Carocci.
- Lees, L., Slater, T., Wyly, E. 2008. *Gentrification*. New York: Routledge.
- Leitch, A. 2000. The Social Life of Lardo. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 1, 1: 103-118.
- Leitch, A. 2013. Slow Food and the Politics of "Virtuous Globalization", in *Food and Culture: A Reader*, a cura di C. Counihan & P. Van Esterik, 409-425, London: Routledge.
- Lenclud G. 1995. Ethnologie et paysage, in *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique du paysage*, a cura di C. Voisenat, pp. 3-18. MSH: Paris.
- Leroi-Gourhan, A. 1977 (1964). *Il Gesto e La Parola. Voll. I-II*. Torino: Einaudi.
- Le Wita, B. 1988. *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture Bourgeoise*. Paris: MSH.
- Löfgren, O. 2006 (1999). *Storia Delle Vacanze*. Milano: Mondadori.
- Merlo, V. 2006. *Voglia di campagna: neoruralismo e città*. Enna: Città Aperta Edizioni.
- Milani R. 1991. *Radda in Chianti. Storia, economia, società*. Montepulciano: Editori del Grifo.
- Mugnaini, F. 1999. *Mazzasprunigliola. Tradizione del racconto nel Chianti senese*. Torino: L'Harmattan, Torino.
- Palumbo, B. 2006a (2003). *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia Orientale*. Roma: Meltemi.
- Palumbo, B. 2006b. Iperluogo. *AM - Antropologia Museale*, 4, 14: 45-47.
- Palumbo, B. 2013. A carte scoperte. Considerazioni a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di "patrimonializzazione". *Voci*, X: 124-152.
- Papa, C. 1983. Il ciclo della vita familiare mezzadrile. Alcuni risultati di un'inchiesta nel comune di Monte Santa Maria Tiberina. *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, 7, 1-2: 185-203.
- Parasecoli, F. 2014. *Al dente. A history of food in Italy*. London: Reaktion Books.
- Phillips, M. 1993. Rural Gentrification and the Processes of Class Colonisation. *Journal of Rural Studies*, 9, 2: 123-40.

La gentrification della campagna nella Toscana meridionale: l'invenzione del *Chiantishire*

- Prado P. 2000. La rêve de village anglais en France, in *Campagnes de tous nos désirs*, a cura di M. Rautenberg *et al.*, pp. 153-170. Paris: MSH.
- Rosa, H. 2015. *Accelerazione e alienazione*. Torino: Einaudi.
- Sallustio M. 2021. Nostalgic Confessions in the French Cévennes: Politics of Longings in the Neo-Peasants Initiatives, in *Ecological Nostalgias. Memory, Affect and Creativity in Times of Ecological Upheavals*, a cura di D. Berliner & O. Angé, pp. 60-83, New York: Berghahn.
- Scarpelli, F. 2020a. *Centro storico, senso dei luoghi, gentrification. Antropologia nei rioni di Roma*. Roma: CISU.
- Scarpelli, F. 2020b. *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*. Pisa: Pacini.
- Semi, G. 2015. *Gentrification: Tutte le città come Disneyland?* Bologna: il Mulino.
- Solinas, P.G. 1990. *Pastori sardi in provincia di Siena*. Laboratorio etno-antropologico, Siena: Dipartimento di filosofia e scienze sociali.
- Stopani R. 2006. *La casa colonica toscana. Storia, cultura e architettura*. Firenze: Le Lettere, Firenze.
- Teti, V. 2015. *Terra Inquieta: Per Un'antropologia Dell'erranza Meridionale*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Teti, V. 2017. *Quel che resta: L'Italia dei paesi, tra abbandoni e Ritorni*. Roma: Donzelli Editore.
- Teti, V. 2020. *Nostalgia. Storia di un sentimento*. Bologna: Marietti.
- Veblen, Th. 1971 (1899). *La teoria della classe agiata*. Torino: Einaudi.
- Williams, R. 1973. *The Country and the City*. New York: Oxford University Press.
- Woods, M. 2007. Engaging the Global Countryside: Globalization, Hybridity and the Reconstitution of Rural Place. *Human Geography*, 31, 4: 485-507.
- Woods, M. 2011. *Rural*. London: Routledge.



# Condividuo.

## Prove di fruibilità antropologica

FRANCESCO REMOTTI  
*Università di Torino*

### Riassunto

*Sorto alla confluenza tra la filosofia greca e il Cristianesimo, individuo è il prodotto di un pensiero ontologico che ha inventato i concetti di essere, di sostanza, di identità. Studiosi delle concezioni di persona nelle diverse società umane, gli antropologi culturali hanno privato l'individuo del significato universale che la tradizione occidentale gli ha da sempre attribuito, facendo valere in alternativa il concetto di "dividuo". In analogia con quanto avviene in biologia, l'autore di questo scritto propone invece la nozione di "condividuo" come un'alternativa più solida e promettente. In particolare, se l'individuo è stato inventato per espungere la morte dalla realtà umana più autentica e profonda e per avvicinarla a Dio (l'indivisibilità come garanzia di immortalità), il dividuo si configura invece come frutto del riconoscimento della mortalità e del divenire. Condividuo è un concetto del tutto estraneo, anzi opposto, all'ontologia elaborata dalla filosofia greca e poi fatta propria dalla teologia cristiana. Su questa scia, lo scritto propone un'operazione di recupero esplicito e di rivalorizzazione del pensiero di Lucien Lévy-Bruhl. Egli ha infatti dedicato ricerche approfondite ai modi con cui le società – da lui definite primitive – concepiscono ciò che noi chiamiamo individuo. Le pagine etnografiche di Lévy-Bruhl divengono assai più illuminanti e convincenti, se si provvede a sostituire dividuo a individuo. Si presume che il risultato di questo esperimento sia duplice: si otterrà una prova di fruibilità antropologica del concetto proposto e si guadagnerà – grazie a Lévy-Bruhl – un'ottima definizione di dividuo, inteso come "luogo di partecipazione" sociale e naturale.*

**Parole chiave:** dividuo, individuo, ontologia, mortalità, partecipazione.

## Codividual. An anthropological testing

*Arising at the confluence of Greek philosophy and Christianity, the individual is the product of ontological thinking that invented the concepts of being, substance and identity. Studying the theories of the person in different human societies, cultural anthropologists have deprived the individual of the universal meaning that the Western tradition has always attributed to it, and have used the concept of 'dividual' as an alternative. In analogy to what happens in biology, the author of this paper proposes instead the notion of "codividual" as a more solid and promising alternative. In particular, if the individual was invented to expunge death from the most authentic and profound human reality and to bring it closer to God (indivisibility as a guarantee of immortality), the "codividual" is instead configured as the result of the recognition of mortality and becoming. "Codividual" is a notion completely foreign, indeed opposed, to the ontology developed by Greek philosophy and later adopted by Christian theology. In this vein, the paper proposes an operation of explicit recovery and re-evaluation of Lucien Lévy-Bruhl's thought. Lévy-Bruhl dedicated in-depth research to the ways in which societies – which he defined as primitive – conceive what we call the individual. Lévy-Bruhl's ethnographic pages become much more enlightening and convincing, if one substitutes "codividual" for "individual". We assume that the result of this experiment will be twofold: we will obtain proof of the anthropological usability of the proposed concept and we will gain – thanks to Lévy-Bruhl – an excellent definition of "codividual", understood as a social and natural "place of participation".*

**Keywords:** codividual, individual, ontology, mortality, participation.

## Far fuori la morte: alle radici dell'ontologia

“Condividuo” è una parola nuova, inventata per veicolare un concetto che la parola “individuo” – con cui entra in contrasto – non sarebbe in grado di esprimere. “Individuo” (lat. *individuum*) è invece una parola molto antica, talmente incorporata nella nostra lingua da dimostrarsi imperturbabile, refrattaria a ogni mutamento, impassibile a qualsiasi motivo di crisi. “Individuo” (esattamente come “atomo”, di cui è la traduzione nelle lingue latine) è ormai diventata da tempo una parola di cui non si può fare a meno in una pluralità indescrivibile di contesti. Sono infatti pochissime le parole che potrebbero essere impiegate al suo posto: “persona”, allorché ci riferiamo a essere umani, oppure “singolo”, se ci manteniamo su un piano più astratto e generale.

“Individuo” inoltre ha conosciuto una vasta diffusione nelle lingue europee che abbiano subito l'influenza più o meno diretta del latino. Proponiamo un semplice elenco, a partire dalle lingue latine: in francese, *individu* con l'aggettivo *individuel*; nello spagnolo – come anche in portog-

ghese – *individuo* con l’aggettivo *individual*; in rumeno *individ* con l’aggettivo *individual*; e poi in tedesco *Individuum* con l’aggettivo *individuell*; in olandese *individu* e *individueel*; in inglese (più economico) *individual* con funzione sia di sostantivo sia di aggettivo. Nelle lingue dell’Europa orientale la ricezione risulta più tardiva, come è attestato dal polacco, dove oltre all’aggettivo *indywidualny* troviamo i sostantivi *jednostka* (uno, unità, unità di misura, entità singola) e *osoba* (persona) con radici autoctone. Analogamente, in russo l’aggettivo *individualnyi* denuncia anch’esso una provenienza recente, mentre il sostantivo *čelovek* (ЧЕЛОВЕК), con cui potremmo tradurre il nostro individuo, significa più specificamente persona, essere umano (a tal punto che, per esempio, *Homo sapiens* è reso con l’espressione *čelovek rasyunnyi*). In ungherese, oltre a *individuum* di chiara e recente importazione, troviamo il sostantivo *egyén* e l’aggettivo *egyény*, mentre nel greco moderno individuo è senz’altro *atomon* (ἄτομον), senza traccia alcuna del latino *individuum* e suoi derivati aggettivali.

La diffusione e il progressivo radicamento nelle lingue europee non devono tuttavia farci dimenticare che anche “individuo” (*individuum*) un tempo era una parola ricercata, frutto di una vera e propria invenzione concettuale, di un consapevole intervento innovatore sul piano linguistico. Nel *De natura deorum* del 44 a.C. Cicerone impiega sia il termine *dividuum* sia il termine *individuum*, quest’ultimo come traduzione in latino del greco *atomon*, “indiviso”, “indivisibile”. Un conto sono però le diverse parole che a grappolo si generano dal verbo latino *divido*, e un altro conto è l’unico termine *individuum*, costruito sulla negazione (*in-*) di dividere.

Se ora, per rintracciare le origini concettuali di “individuo”, dal latino ci trasferiamo al greco antico, vediamo che pure *atomon* era termine innovativo e artefatto, frutto di un’illazione prettamente filosofica. Fu Democrito (460-370 a.C.) di Abdera (e prima di lui Leucippo) a sostenere che il mondo fosse fatto di “atomi”, concepiti come corpuscoli invisibili, del tutto pieni e compatti, non scomponibili, infiniti di numero, i quali urtandosi, combinandosi e separandosi tra loro darebbero luogo alla molteplicità di oggetti e di fenomeni che vediamo nel mondo. Fa parte del senso comune e dell’esperienza sensibile, alla portata di tutti, la possibilità di osservare che le cose si aggregano e si disgregano, si compongono e si scompongono: le cose con cui gli esseri umani hanno dimestichezza e di cui fanno esperienza non sono “a-tomi”, sono invece suscettibili tanto di composizione, quanto di divisione. Democrito si sofferma soprattutto su questo aspetto: la divisibilità delle cose. Sulla base di tale criterio egli di-

stingue perciò le cose divisibili da un lato (quelle che cadono sotto i nostri occhi e di cui facciamo continua esperienza) e dall'altro questi principi invisibili, quali sono appunto gli atomi. L'atomo è dunque un oggetto teorico, per descrivere il quale Democrito ha fatto ricorso a un'innovazione linguistica. Sul piano lessicografico è significativo rilevare la solitudine del termine *atomon*, a cui si contrappone la folla di termini che, derivando dal verbo *temno* (dividere, tagliare, recidere, troncare, spezzare, ma anche solcare terreni, fendere onde del mare, e quindi decidere, dirimere), denotano i fenomeni, i processi, gli effetti del dividere.

Essendo neologismi nelle rispettive lingue, *atomon* in greco e *individuum* in latino appaiono isolati rispetto al lessico ordinario: sono infatti parole inventate da alcuni filosofi per indicare una realtà che non era alla portata di tutti, una realtà anzi di per sé invisibile. I commentatori dell'antichità avevano collegato gli atomisti Leucippo e Democrito a Parmenide (515-450 a.C.), il filosofo di Elea che parlava dell'Essere come di una sfera unica, compatta, indivisibile, perfetta. L'Essere di Parmenide è soltanto uno, mentre Leucippo e Democrito sostengono l'esistenza di un'infinità di atomi. Leucippo e Democrito introducono dunque l'idea di una pluralità infinita, al posto di un'unità assoluta, ma ognuno degli infiniti atomi di cui è fatta la realtà conserva in sé la compattezza e l'indivisibilità dell'Essere parmenideo. Un po' come dire: l'Essere non si concentra nell'Uno; le caratteristiche dell'Essere sono in realtà attribuibili all'infinità degli atomi. E l'essere – sia l'essere dell'Uno, sia l'essere contenuto negli atomi infiniti – vuole sempre dire compattezza, indivisibilità e quindi indefinita durata e permanenza nel tempo. I movimenti degli atomi, i loro urti, le loro combinazioni e separazioni rendono conto delle nascite e delle morti; ma gli atomi di per sé non nascono, né muoiono. Per questo motivo sono assimilabili all'essere teorizzato tempo prima da Parmenide: ne prendono il posto.

Quando *individuum* (l'atomo in latino) passerà da Cicerone (106-43 a.C.) ad Agostino di Ippona (354-430 d.C.) e poi a Severino Boezio (477-526 d.C.), molte cose saranno nel frattempo cambiate. Nel contesto della teologia cristiana *individuum* si applica ormai alla persona umana (non agli atomi di cui ogni essere sarebbe composto): ma l'indivisibilità è ciò che rimane nel passaggio dal materialismo di Democrito e degli atomisti allo spiritualismo dei pensatori cristiani; a essere indivisibili non sono più gli atomi di cui sono fatte le cose, sono invece le persone e in particolare le anime. È l'indivisibilità ciò che fa sì che gli individui umani siano *imago*

*Dei*, proprio come gli atomi di Democrito condividevano con l'Essere di Parmenide il non essere soggetti alle vicende delle nascite e delle morti.

Cercare ciò che si sottrae alla morte, ciò che permane indefinitamente e per sempre: questo era il programma dei pensatori che abbiamo evocato. In sintesi, Parmenide aveva colto “ciò che si sottrae alla morte” nell'Essere, uno, unico e indivisibile, una sfera divina, del tutto estranea e superiore al mondo del divenire e delle faccende umane. Democrito aveva invece colto questo aspetto nella molteplicità infinita degli atomi, diversi tra loro, ma sempre uguali a sé stessi: l'imperituro è quindi qualcosa di sub-fenomenico e quindi anche di sub-umano. Insinuandosi tra Parmenide e Democrito, e prendendo una strada diversa da entrambi, Platone (428-348 a.C.) ha voluto invece cogliere “ciò che si sottrae alla morte” nello stesso essere umano. Nel *Fedone*, il dialogo in cui viene descritta l'ultima giornata di Socrate (è un giorno di primavera del 399 a.C.), l'autore si concentra sul concetto di anima (*psyché*): per tutto il giorno Socrate disquisisce con i suoi amici e interlocutori sul tema della mortalità o immortalità dell'anima. Il criterio utilizzato da Platone per afferrare – anche lui – “ciò che permane” è opposto a quello di Democrito: se per Democrito il criterio della permanenza ontologica è l'*in-divisibilità* (ciò che non può essere diviso), per Platone è invece l'*in-componibilità* (ciò che non può essere composto).

A ben guardare, si tratta di due facce della stessa medaglia: sono infatti sottratte al divenire, quindi alla morte, sia le cose che non possono essere divise (gli atomi di Democrito), sia le cose che non sono il prodotto di una composizione, di una fattura, di una costruzione (le anime di Platone). Le cose divisibili sono frutto di una composizione, e le cose originate da un “mettere insieme” sono poi le stesse che prima o poi vanno incontro a un destino di separazione e di scomposizione. Quando Platone sceglie l'argomentazione della in-componibilità, ha ben chiaro che le cose di questo mondo sono in gran parte composte e proprio per questo destinate a de-comporsi, quindi a perire. Tale sarebbe pure il destino dell'anima, se essa fosse – come i pitagorici evocati nel Dialogo erano soliti argomentare – una sorta di armonia: che cos'è infatti un'armonia, se non una composizione, un mettere insieme suoni e melodie? Secondo Platone, tutto ciò che risulta essere composto, sia esso per natura (come un organismo) o per artificio (costruito cioè dalle mani e dall'intelletto dell'uomo), è «sottoposto al rischio di essere decomposto nello stesso modo in cui è stato composto» (*Fedone* 78 c). Se l'anima fosse una “composizione”, non potrebbe dunque sottrarsi al destino della morte. L'immortalità dell'anima è garantita soltan-

to dal suo essere qualcosa di “non-com-posto”: per poter essere concepita come immortale, l’anima ha da essere appunto un *a-syn-theton*.

Come *atomon* e *individuum*, pure *asyntheton* è parola deliberatamente inventata: essa è coniata da Platone proprio allo scopo di significare l’immortalità dell’anima. Una breve esplorazione lessicografica consente di fare vedere come *asyntheton* si contrapponga, in quanto negazione, alla nutrita e importante famiglia semantica generata dal verbo *syn-tithemi* (com-porre, mettere insieme, riunire, aggiungere, mescolare, collegare, formare, accordare, armonizzare) e, prima ancora, dal verbo *tithemi* (porre, mettere, collocare, fare, stabilire, produrre). Com’è evidente, gli interventi di Democrito e di Platone sono simili e corrispondenti. In maniera parallela, essi fanno ricorso all’alfa privativo (*a-*) e così costruiscono i loro rispettivi concetti sulla base di una negazione: l’*atomon* di Democrito è costruito mediante la negazione grammaticale di *temno* (dividere) e l’*asyntheton* di Platone mediante la negazione grammaticale di *syn-tithemi* (mettere insieme).

*A-tomon* da un lato e *a-syntheton* dall’altro sono dunque due parole “artefatte”, costruite mediante la negazione di due tipi di azione molto comuni. In qualunque situazione e in qualunque contesto culturale l’azione del “dividere”, del “tagliare” (*temno*), e l’azione del “porre” (*tithemi*), del “costruire”, del “mettere insieme” (*syn-tithemi*) risultano elementari e fondamentali: e questo spiega la copiosità dei termini di queste famiglie semantiche. Con le loro negazioni mirate, i due filosofi si pongono l’obiettivo di conseguire sul piano concettuale la perennità ora degli atomi (Democrito), ora delle anime (Platone). Pur di riuscire a cogliere “ciò che permane”, “ciò che si sottrae alla morte”, Democrito e Platone compiono interventi linguistico-concettuali che vanno decisamente contro al senso e al sapere comune, quello che scorge il divenire, la trasformazione, la morte tanto nelle cose fisiche, quanto nelle cose mentali o spirituali.

Aristotele (384-322 a.C.) ha pure lui contribuito, in maniera decisiva, alla costruzione di un sapere tutto intriso di “ontologia”, un sapere che, facendo fuori la morte da certi ambiti, vuole cogliere l’“essere” nel mondo e nell’umanità: là dove vi è l’essere, non v’è la morte; l’essere è l’espedito decisivo per scacciare la morte. Così, a proposito dei viventi – e degli umani in particolare – Aristotele non può fare a meno di riconoscere il nesso inscindibile tra generazione e divisibilità, nel senso che tutto «ciò che si genera», ciò che viene al mondo grazie a una composizione, è «sempre divisibile» (*Metafisica*, VII, 8, 1033 b), e la divisibilità è appunto la morte (o, per meglio dire, è l’anticamera, la condizione della morte). Ma nel mondo di

Aristotele non tutto è generazione: «la forma (*eidōs*) o essenza (*ousia*) non si genera». Certamente, si genera questa casa, nel senso che viene costruita, così come si genera e viene costruito il corpo di un uomo, ma «l'essere della casa», la sua essenza, la sua sostanza concettuale, «non si genera» e dunque nemmeno si corrompe (VII, 15, 1039 b). Per quanto riguarda più specificamente gli esseri umani, per Aristotele «è chiaro che l'anima è la sostanza prima», mentre invece «il corpo è materia»: l'anima è incorruttibile, il corpo al contrario è sottoposto a corruzione (VII, 11, 1037 a).

Per concludere questa premessa, potremmo sostenere che sul piano linguistico l'antica proposta terminologica di Democrito è quella che ha avuto maggiore fortuna, nel senso che sia il suo *atomon*, sia la traduzione latina *individuum*, sono penetrati e si sono radicati nelle lingue europee. È indubbio però che, sul piano dei contenuti e per quanto riguarda la concezione dell'essere umano, il contributo di Platone – confluito in Aristotele e poi nel Cristianesimo – è stato determinante. Nel *Fedone* Platone aveva avuto l'ardire di elaborare per primo un concetto di anima immortale, che il Cristianesimo farà suo e rilancerà, sottolineando insieme all'immortalità la partecipazione alla divinità (come del resto Platone aveva già sostenuto). Il termine platonico *asyntheton* si è perso per strada, ma l'individuo come *imago Dei* e come soggetto di progressivo avvicinamento alla divinità (*homoiosis theō*, assomigliamento a dio) trova le proprie radici nel pensiero platonico e chiara applicazione nel Cristianesimo. In altri termini, l'atomismo di Democrito, rifiutato per il suo materialismo, ha fornito in latino l'involucro terminologico (*individuum*), che il Cristianesimo ha utilizzato riempiendolo con il concetto platonico di "anima" e sostenendolo con il concetto aristotelico di "sostanza". La prova di questo esito è l'*individua substantia* con cui Severino Boezio ha definito la persona umana – una definizione che permarrà a lungo nel pensiero dell'Occidente e che è a fondamento del suo persistente "individualismo" e ontologismo.

## Dal dividuo al dividuo

Per buona parte del pensiero occidentale l'individuo è una sostanza: è infatti indivisibile, indecomponibile; esso si sottrae perciò al divenire e alla morte. Come si è visto, non può certo essere il corpo a sostenere questa concezione: è invece l'anima. Quando uno di questi elementi – la sostanza o l'anima – entra in crisi sul piano teorico, sarebbe lecito supporre che essa investa anche il concetto di individuo. Diversi momenti del pensiero filosofico mo-

derno sono in effetti contrassegnati dalla crisi (rifiuto o abbandono) di anima e di sostanza, ma il termine “individuo” ha continuato a persistere tanto nel linguaggio quotidiano quanto in quello scientifico: anima e sostanza (potremmo azzardare) non ci sono più, ma individuo rimane.

Negli anni Cinquanta del Novecento Max Horkheimer e Theodor W. Adorno nelle loro *Lezioni di sociologia* avevano dichiaratamente messo in crisi il concetto di individuo inteso come «atomo sociale ultimo». La loro argomentazione era la seguente: se nel suo esistere «l'uomo è attraverso altri», se esiste solo attraverso le relazioni con gli altri, se «solo per essi è ciò che è»,

allora la sua definizione ultima non è quella di una originaria indivisibilità, ma piuttosto quella di una necessaria partecipazione e comunicazione agli altri (Horkheimer & Adorno 1966: 53).

Eppure l'individuo non è certo scomparso dal linguaggio delle scienze umane e sociali.

In anni più recenti l'immunologo Claude Amezien ha fatto vedere come le cellule del nostro organismo «nascono, muoiono e rinascono continuamente»: si tratta del cosiddetto suicidio cellulare, il quale dà luogo a un flusso incessante, un fiume eracleo in cui l'organismo è immerso dalla testa ai piedi e fin nel suo intimo (2001: 102). Lo studioso francese non si esime tuttavia dal fare ricorso, più volte, all'espressione «identità individuale» (2001: 37-40).

Nel discorso scientifico l'anima non c'è più; non c'è più nemmeno la sostanza: si può dire che l'identità – termine più neutro ed astratto, adottato incautamente da tutte le scienze umane e sociali – viene in soccorso dell'individuo, così da garantirne un uso ulteriore. Ma individuo, tanto più se abbinato a identità, non rischia forse di oscurare il flusso che costantemente lo attraversa, tanto quanto l'incidenza delle relazioni con gli altri? Forse, a proposito di individuo, vediamo agire un principio di inerzia: come in fisica, individuo è un corpo (in questo caso una parola, un involucro terminologico) che tende a mantenere il suo stato di quiete o di moto, fino a che non si manifestano forze contrarie, ossia alternative efficaci.

Un primo segnale di crisi sul piano terminologico è dato dall'emergere della nozione di “dividuo”: si tratta di un intervento di negazione della negazione, un intervento cioè che sopprime la negazione (*in-*), sulla quale molto tempo fa era stato costruito *in-dividuum*. Il filosofo Günther Anders ha per esempio sostenuto che la divisione del lavoro nell'attuale

società industriale «divide gli individui» in maniera schizofrenica, per cui «fa degli individui dei “dividui”» (2007: 162). In modo analogo, l'antropologo Arjun Appadurai impiega il termine dividuo per indicare gli effetti prodotti dall'«erosione dello status di individuo» nell'epoca del capitalismo finanziario (2016: 117). Per Anders e per Appadurai, nel mondo sociale umano esistono dunque gli individui, così come esistono i dividui: questi ultimi sarebbero individui diminuiti, depotenziati, avendo subito l'effetto di divisioni e di erosioni. I dividui sarebbero dunque, in primo luogo, la manifestazione di crisi di ordine psico-sociale ed esistenziale a cui l'individuo è sottoposto nella società contemporanea.

“Dividuo” è anche l'espressione di un secondo tipo di crisi: una crisi epistemologica, provocata dall'antropologia. Prendendo spunto da *Do kamo* del 1947 – la ricerca di Maurice Leenhardt sulla concezione di persona tra i Kanak della Nuova Caledonia – gli antropologi non hanno fatto altro che porre in luce la diffusione e la consistenza di concezioni relazionali e “dividuali” della persona nelle più diverse parti del mondo, fino ad arrivare al punto di fare notare la “stranezza” dell'individualismo occidentale: sul piano delle rappresentazioni sociali il dividuo diviene la norma e l'individuo una strana e curiosa eccezione antropologica.

Sotto il profilo terminologico, “dividuo” però indica soltanto le condizioni di divisibilità della persona o dell'essere umano, rischiando così di fornire una visione unilaterale e pressoché negativa. Per rimediare a questa possibile deriva, Marilyn Strathern ha fornito la seguente definizione:

Lungi dall'essere considerate come entità uniche, le persone in Melanesia sono concepite sia in termini dividuali sia in termini individuali (1988: 13).

Ma come fanno a stare insieme dividualità e il suo opposto (la sua negazione) individualità? L'uscita dal senso di insoddisfazione terminologica non può essere assicurata da un compromesso logicamente insostenibile. Si comprende allora come Carlo Capello, il quale si è dedicato allo studio delle diverse concezioni di persona, abbia adottato un'alternativa più praticabile, suggerita da Étienne Balibar: quella di sostituire a individuo “trans-individuo”, proponendo di scorgere nel trans-individuale la «vera stoffa della realtà umana», ossia la «relazionalità originaria» riconosciuta tanto da Marx, quanto da numerose società africane e oceaniane (Capello 2012: 111, 108; 2016).

Chi scrive ha preferito prendere un'altra strada: invece di aggiungere “trans” a individuo, fare cadere da “individuo” la negazione “in” e sostit-

tuirlo con il prefisso “con”. In questo modo, oltre alla relazionalità con gli altri (come sostenuto tanto da Horkheimer e Adorno, quanto dal pensiero marxista a cui si rivolge Capello), si è voluto anche sottolineare la “con-vivenza” interna. “Condividuo” era già stato proposto da Elena Gagliasso a seguito degli studi che avevano messo in luce l’importanza, in biologia, dei fenomeni di endo-simbiosi: in queste condizioni, un organismo non può più essere concepito come un individuo, bensì come un «insieme composto di forme di vita di *taxa* diversi», ovvero come luogo di simbiosi e dunque di convivenza (Gagliasso 2009: 144). Chi scrive ha rilanciato il concetto di dividuo nell’ultimo capitolo di *Somiglianze* (Remotti 2019: 319-341), facendo confluire su questo concetto a) le riflessioni dei biologi che si sono ormai resi conto che individuo è un ostacolo concettuale allo sviluppo della loro scienza e b) le considerazioni degli antropologi, i quali hanno potuto constatare che l’idea di individuo non viene affatto suggerita dalla natura o dall’esperienza, bensì è una vera e propria invenzione concettuale caratterizzante una specifica tradizione culturale.

A partire da certi momenti della filosofia greca e dalle istanze del Cristianesimo, questa tradizione ha inteso raffigurare l’umanità come un’infinità di enti, ciascuno dei quali sarebbe un’*imago Dei*: enti sostenuti da una *individua substantia* e dunque sottratti al divenire e alla morte, consegnati all’immortalità. Dopo secoli di fede e di dibattiti, si può dire che l’impresa si è ormai in gran parte arenata: ciò che è rimasto in uso è l’involucro terminologico, che continua a galleggiare sulle onde fluttuanti del linguaggio comune, a mala pena giustificato o rivitalizzato dalla nozione di identità. Specialmente per chi nutre fondati dubbi sul mito dell’identità, sarebbe giunto il momento di provare a sostituire l’involucro “individuo” con un mezzo terminologico più adeguato ai contenuti semantici che intende veicolare. Se “individuo” era stato costruito per bandire il divenire e la morte da ciò che doveva rappresentare il nucleo sostanziale degli esseri umani, “condividuo” si trascina dietro, insieme alla convivenza, il riconoscimento della propria mortalità.

## La morte nel dividuo

In *Somiglianze* si è già provato a fare vedere che, se il “con” di dividuo designa tutti gli sforzi di stabilizzazione, così come tutti gli effetti di continuità e di armonizzazione, nel frattempo esso contiene in sé il rischio della non riuscita e, prima o poi, la certezza del fallimento: il “con” di

condividuo (sia esso un “con” fisiologico, psicologico, sociale, ecologico) tiene sempre soltanto un po’ e per un po’; tiene soltanto in quanto e fino a quando tiene. La tenuta del “con” è a termine: il “con” conosce la parola “fine”. Il riconoscimento della mortalità è un punto importante e decisivo. Il dividuo avrebbe potuto essere definito con il termine “sinolo” (gr. *synolon*) proposto da Aristotele, e che in latino veniva reso con *compositum*, ma nel sinolo aristotelico c’è una parte ingenerata, c’è la sostanza “anima”, con cui si assicura l’immortalità. Non suonerebbe male questo *compositum* aristotelico, se non racchiudesse questo forte impegno ontologico. Il dividuo è un *compositum* dove non c’è “essere”, dove non c’è “sostanza”: è estraneo all’ontologia. Esso è il *syntheton* di cui parlava Platone, ossia un costruito dove tutto è costruito, dove nessuna parte è ingenerata: un costruito non statico come un edificio, bensì dinamico come un organismo, una composizione dove non si cessa di fare e disfare, di comporre e scomporre, una composizione priva di “essere”, totalmente consegnata al “divenire”. L’essere, se c’è, è null’altro che un miraggio.

Nel *Simposio* Platone aveva affidato alla sacerdotessa Diotima il compito di illustrare il flusso di cui sono fatti i viventi, compresi gli esseri umani. Se ci rivolgiamo al pensiero di Diotima è per fare vedere come la concezione del flusso di cui è fatto ciò che noi chiamiamo dividuo fosse molto ben presente alla mente di Platone: non è dunque una scoperta dell’oggi; era invece una concezione operante nella cultura greca, soprattutto grazie a pensatori orientali, provenienti cioè dall’Asia minore, come Eraclito (535-475 a.C.) e Anassagora (496-428 a.C.). Tutto ciò per sottolineare come la concezione individuale (quella che Platone espone nel *Fedone* con l’applicazione all’anima della nozione di *asyntheton*) sia stata il frutto di un’operazione oppositiva: quella di combattere l’idea dell’anima in termini di componibilità e di mortalità per imporre invece l’idea dell’anima come un’entità immortale e dunque divina.

Poiché abbiamo già analizzato dettagliatamente il pensiero di Diotima in *Somiglianze* (Remotti 2019: 240-245), qui ci limitiamo a fare rilevare i seguenti punti.

1. Diotima oppone a un “si dice” il piano della realtà. Noi “diciamo”, per esempio, che una persona «resta la stessa» da quando nasce a quando muore (*Simposio* 207 d): è pur sempre lo stesso Socrate, colui che sposò Santippe, esercitò la filosofia per le strade di Atene e infine accettò di bere la cicuta nel fatidico giorno di primavera del 399 a.C. In realtà –

argomenta Diotima – quella persona, come qualsiasi altro organismo vivente, «non conserva mai in sé le medesime cose, ma si rinnova di continuo, perdendo sempre qualcosa di sé, nei capelli, nella carne, nelle ossa, nel sangue e in tutto il corpo».

2. Quello che avviene nel corpo si verifica anche nella mente, sia sotto l'aspetto emotivo, sia sotto l'aspetto intellettuale. Le emozioni (desideri, piaceri, dolori, paure) non rimangono mai le stesse, «ma una nasce e l'altra perisce» (207 e). Allo stesso modo, le nozioni che si trovano nella nostra mente sono sottoposte inesorabilmente all'«oblio» e quando la riflessione le riporta in vita, esse non sono identiche a quelle di prima: sembrano le stesse; sono invece soltanto simili, proprio come una «copia» che prende il posto di ciò che c'era prima (208 a-b).
3. Conclusione di Diotima: sia nel corpo sia nella mente «noi non restiamo mai gli stessi». Noi siamo mortali (*thnetoi*) e c'è un unico modo in cui «si conserva tutto ciò che è mortale: non col restare sempre assolutamente identico [*to auto aei einai*], come il divino, ma in quanto quel che invecchiando viene meno lascia al suo posto un'altra copia, giovane, di sé stesso».

Queste considerazioni di Diotima sono particolarmente utili per illustrare il funzionamento interno del condividuo. La sacerdotessa di Mantinea descrive un flusso ininterrotto sia nel corpo, sia nell'anima, un divenire che invade ogni piano del condividuo. Quest'ultimo non è un contenitore rigido, in grado di sottrarre la propria struttura al mutamento: è invece coinvolto interamente nel divenire. A sua volta, il divenire appare descritto come un passaggio non dal nulla all'essere, ma dal simile al simile. Simile non significa identico (nemmeno un identico depotenziato). Simile comporta sempre differenze: se A è simile a B, ciò significa che A e B sono anche differenti (non importa in quale misura). Nel passaggio dal simile al simile (sia nel corpo, sia nella mente) le somiglianze sono i fattori che nella ripresa, riproduzione, conservazione, garantiscono un certo grado di continuità, mentre le differenze – fattori di discontinuità – sono dovute alla perdita, all'oblio, al venir meno di qualcosa o all'insorgere di qualcosa di nuovo, di inedito.

Per descrivere il flusso, Diotima usa termini che evocano la morte: nel passaggio dal simile al simile la morte è sempre presente, per quanto si tratti di una morte per così dire provvisoria, interna e minuta, quasi nascosta e sovrastata dalla vita, una morte relativa e non assoluta, condizione anch'es-

sa di trasformazione e di rinnovamento, proprio come la morte cellulare descritta da Ameysen. Si tratta dunque di una morte che si intreccia alla vita e che, pur nascosta, contribuisce a far sì che il dividuo vivente debba essere definito di per sé «mortale» (*thnetos* è infatti il termine usato da Diotima). La mortalità del dividuo non coincide soltanto con l'evento terminale della sua esistenza: egli è mortale in ogni istante della sua vita. La morte è presente nel dividuo, in quanto è presente nel divenire: ed è presente in tutto il dividuo in quanto tutto il dividuo è immerso nel divenire. A differenza dell'individuo, la cui indivisibilità fa sì che la mortalità sia un fatto estrinseco, del tutto esterno, il dividuo nella sua vita è connaturato con la mortalità: la morte si annida nei suoi gangli vitali.

### Lévy-Bruhl: oltre l'individuo

Per completare la proposta “condividuo” è opportuno procedere alla dimostrazione della sua fruibilità sul piano della descrizione etnografica, oltre che sul piano della teoria antropologica. In vista di ciò, abbiamo scelto *L'âme primitive* di Lucien Lévy-Bruhl, pubblicato in Francia nel 1927: un testo “classico” del pensiero antropologico, nonostante che sia stato quasi del tutto dimenticato<sup>1</sup>. Ovviamente Lévy-Bruhl non usa il termine dividuo. Al centro della sua indagine e delle sue riflessioni c'è invece l'«individualità» e lo scopo che si prefigge è quello di studiare «in qual modo i primitivi si rappresentano l'individuo umano sia nei suoi rapporti col suo gruppo sociale sia in sé stesso» (Lévy-Bruhl 2013: 25). Ma perché rivolgersi ai primitivi? Perché dedicare a questo argomento una ricerca vastissima e impegnativa (451 pagine nell'edizione originale)? Se si fosse trattato soltanto di affermare l'incapacità da parte dei primitivi di giungere a una nozione chiara di individuo, sarebbero state sufficienti poche pagine assertive. Forse “il modo con cui i primitivi si rappresentano l'individuo” contiene qualcosa di più di una mera incapacità: forse è un “modo” a sé che vale la pena indagare, proprio in quanto è diverso dalla nostra concezione dell'individualità. Non è quindi sufficiente affermare che i primitivi dispongono di una «idea vaga» e asserire che nel loro pensiero il concetto di individuo rimane «in ombra»

---

<sup>1</sup> Sul recupero di Lévy-Bruhl, si vedano Pina-Cabral (2018) e Remotti (2019: 310-323). Devo però a Stefano Allovio l'invito a rivalutare un testo tanto interessante e significativo come *L'âme primitive*. Va da sé che lasciamo intatte le espressioni di Lévy-Bruhl in cui compare il termine “primitivo” (pensiero primitivo, società primitive ecc.).

(*Ivi*: 26, 128). Lévy-Bruhl intuisce che c'è qualcosa d'altro e di più prezioso da scovare, qualcosa per cui valga la pena intraprendere un lungo e faticoso viaggio tra società "primitive" in tutte le parti del mondo.

Una riprova di ciò è data dalla molteplicità di occasioni in cui Lévy-Bruhl sottolinea questo compito fondamentale:

fare del nostro meglio per metterci dal punto di vista della mentalità primitiva, al fine di ricostituire l'individualità così come essa se la rappresenta (*Ivi*: 126).

Per raggiungere questo scopo, occorre «abbandonare l'attitudine mentale che ci è propria, e piegarci, per quel che ci sarà possibile, all'attitudine mentale degli indigeni» (*Ivi*: 155). Non è dunque questione di vaghezza o di un pensiero confuso; è invece questione di una diversità di concezione. Infatti, è indubbio che noi «la pensiamo diversamente» (*Ivi*: 177). Ma – prosegue Lévy-Bruhl – «i fatti dimostrano che grande sarebbe il nostro torto se imponessimo le nostre esigenze logiche alle rappresentazioni del mondo primitivo» e se – citando a questo punto esplicitamente Bronislaw Malinowski – introducessimo «di contrabbando» nel pensiero degli indigeni «le categorie del nostro pensiero» (*Ivi*: 191). La lezione di Malinowski suscita l'adesione convinta di Lévy-Bruhl: quando si tratta di cogliere i concetti indigeni, la «definizione esatta» è quella che viene data «nei termini stessi di cui gli indigeni si giovano» (*Ivi*: 193). Concludiamo questo punto con il commento di Lévy-Bruhl:

Il consiglio non potrebbe essere più saggio. Io stesso ho spesso insistito, come fa ora Malinowski, sulla violenza che la nostra logica e le nostre lingue esercitano sulle rappresentazioni dei primitivi (*Ivi*: 193).

Ebbene, facendo valere "individuo" come modello universale le nostre lingue non rischiano forse di "fare violenza" sulle rappresentazioni che diverse società hanno formulato in relazione alle persone umane? Gli antropologi hanno avvertito che in molte società abbiamo a che fare con rappresentazioni difformi dal concetto di individuo e che per giunta individuo è una "stranezza", un'eccezione antropologica. Si tratta allora di compiere un intervento di ordine concettuale nel discorso di Lévy-Bruhl: provare a sostituire il concetto di individuo con il concetto di "condividuo". La scommessa è che "condividuo" si adatti assai meglio alle tematiche via via affrontate in un testo che può essere considerato come la prima autentica ricerca di antropologia della persona. Oltre tutto, questo testo non si limita

ad affermare una differenza di visione tra noi e loro, ma si spinge a riconoscere in questa differenza un terreno teorico che vale la pena esplorare. Per esempio – sostiene Lévy-Bruhl – per quanto riguarda i Maori della Nuova Zelanda, occorre riconoscere non soltanto che essi «sono dei metafisici e dei teologi», ma altresì che «il loro acume non ha percorso le strade per cui si sono incamminati i nostri metafisici e i nostri teologi» (*Ivi*: 166). La strada dei “nostri” teologi e metafisici è la stessa che i missionari hanno cercato di imporre in tutte le parti del mondo in cui si sono trovati ad operare, ossia partire dal «dualismo» che segna la distinzione tra «due sostanze, l’una corporea e peritura, l’altra spirituale e immortale» (*Ivi*: 229). Prosegue Lévy-Bruhl con grande lucidità: «unite in questa vita, esse compongono l’individuo attuale»; ma «la morte le separa liberando la sostanza spirituale o anima, che è il vero individuo». E conclude in questo modo: «nulla è più estraneo alla mentalità primitiva di questa opposizione di due sostanze». Come vedremo meglio tra poco, per le società che pensano a ciò che noi chiamiamo “condividuo” si tratta – afferma Lévy-Bruhl – non di «dualismo», ma di «dualità», in quanto la mortalità riguarda non soltanto il corpo, ma anche l’anima: sostanze diverse, ma nessuna delle due si sottrae del tutto alla mortalità. Detto in altri termini, Lévy-Bruhl non disponeva di un concetto alternativo a quello di individuo, ma la sua ampia esplorazione presso le società “primitive” l’aveva condotto fino al punto di affermare che tali società avevano un concetto assai diverso di individuo. Sarebbe bastato poco per compiere un passo successivo, decisivo, rivoluzionario: quello di consegnare “individuo” a una specifica tradizione culturale (la nostra) e denominare in un altro modo le concezioni alternative della persona umana.

### **Applicazioni etnografiche di “condividuo”**

Non disponendo di un concetto alternativo a individuo, si comprende come Lévy-Bruhl definisse «la parte più spinosa» del suo compito quella di rispondere alla domanda:

che cosa è, agli occhi dell’indigeno, l’individuo preso in sé stesso? di quali elementi spirituali o materiali si compone? come vive e come muore? (2013: 126).

Operando una grande semplificazione, potremmo dire che la risposta pone in campo due punti di vista: una dimensione sincronica e una dimensione diacronica.

A) Dimensione sincronica. – Lévy-Bruhl rileva come nelle società primitive «l'individualità di ciascuno non si limita alla periferia della sua persona», nel senso che «le frontiere» di ogni persona «risultano mal determinate e perfino variabili» (*Ivi*: 131). Lévy-Bruhl introduce a questo proposito il concetto di «appartenenze», vale a dire le cose che ineriscono al corpo, a cominciare da ciò che esce o cresce dal corpo (peli, capelli ecc.), le sue impronte, ma anche i suoi alimenti – di modo che la persona «diviene» oppure «è quello di cui si ciba o assimila» –, i suoi oggetti, di cui fa uso giornaliero e che «sono *lui-stesso*», come diceva Henri-Alexandre Junod a proposito dei Thonga (*Ivi*: 133, 137). Approfondendo il concetto di appartenenze, Lévy-Bruhl giunge ad affermare che «secondo il modo di pensare di questi indigeni, la collezione completa di talune appartenenze equivale all'individuo stesso» (*Ivi*: 143).

Si provi ora a sostituire “individuo” con il nostro “condividuo”: la tesi diviene molto più coerente e perspicua, tanto più quando vediamo rievocata la «legge di partecipazione» che – come si ricorderà – è per Lévy-Bruhl il principio fondamentale della mentalità primitiva. Condividuo appare ancora più calzante, allorché Lévy-Bruhl, dopo avere sostenuto che le appartenenze costituiscono una «estensione dell'individualità», giunge ad affermare che in realtà non si tratta di estensione, in quanto «le appartenenze sono parti integranti dell'individuo» (*Ivi*: 145, 174): noi a questo punto diremmo che le appartenenze sono parti integranti del “condividuo”. Facendo valere il “condividuo”, risulta ancora più significativa la seguente precisazione di Lévy-Bruhl: anziché parlare di “estensione” della persona da parte dei primitivi, «meglio sarebbe dire che, paragonata alla loro, la nostra personalità sembra avere subito una ‘riduzione’, una specie di raccorciamento». Che cosa si può ridurre, raccorciare, contrarre? Non certo ciò che è compatto e indivisibile (l'individuo), bensì ciò che è composito, ovvero il dividuo. Il nostro individuo è una contrazione del dividuo: è un dividuo compresso, raccorciato.

Lo stesso concetto di partecipazione può essere applicato – nell'analisi di Lévy-Bruhl – anche al rapporto tra la persona umana e gli animali (*Ivi*: 184). Ma per abbreviare un po' il discorso andiamo subito all'aspetto più importante di ciò che si potrebbe chiamare la “visione condividuale” di Lévy-Bruhl: «I primitivi non si rappresentano l'individuo in sé stesso» (come se fosse un nucleo, una sfera). «Per essi l'individuo» – noi diremmo il dividuo – «esiste realmente solo in quanto partecipa al suo gruppo o alla sua specie» (*Ivi*: 210). E Lévy-Bruhl aggiunge che «codesta partecipa-

zione [...] si rivela nella struttura stessa dell'individuo [*scilicet* dividuo] umano». Non c'è dubbio, dunque, che mentre la nostra rappresentazione della persona umana è di tipo "individuale", fra i primitivi si impone un altro tipo di rappresentazione, tale per cui «l'individuo, lungi dall'essere uno, è uno e, insieme, molteplice: esso è dunque, per così dire, un effettivo 'luogo di partecipazione'» (*Ivi*: 228). Come si vede, a Lévy-Bruhl manca soltanto il termine appropriato; ma a Lévy-Bruhl dobbiamo una delle migliori definizioni di "condividuo". Non l'individuo, ma il dividuo è davvero un «luogo di partecipazione».

Lo studioso francese ritorna più volte su questo punto, come quando sostiene che «l'individualità» per i primitivi

non è una realtà per sé stessa, isolabile in modo definito, ma è per così dire incastrata, o per lo meno avviluppata nel suo gruppo, che è poi il vero essere (*Ivi*: 253).

Se sostituissimo individualità con il termine condividualità, saremmo anche portati a sostituire il concetto di "essere" con un'immagine assai diversa, quella cioè di reti di relazioni che penetrano nei dividui, in cui essi sono "avviluppati", di cui sono fatti. È – come si vede – l'idea di "partecipazione", assolutamente fondamentale sia per Lévy-Bruhl, sia per la teoria del dividuo (Remotti 2019: 319-323). Mediante questa idea si riesce a seguire meglio le pagine che egli dedica al «paradosso» su cui si è soffermato Malinowski, vale a dire da un lato la relativamente scarsa importanza che la persona singola in sé riveste nelle società primitive e dall'altro il turbamento profondo che la sua morte suscita nel gruppo di appartenenza. La spiegazione di Lévy-Bruhl è in termini di partecipazione: «la morte attenda innanzi tutto non all'individuo, ma, attraverso di lui, al gruppo» (2013: 257). Se poi intendiamo la partecipazione come la rete connettiva, a cui si è accennato sopra, si comprende ancora meglio come «l'esistenza del gruppo viene ad essere intaccata e posta in pericolo». La natura reticolare del dividuo (rete di relazioni condividuali, invece che sfera individuale) fa capire come la morte di un singolo si propaghi sull'intera rete: di qui – per tornare a Lévy-Bruhl – riusciamo a spiegare «l'enormità» della reazione segnalata da Malinowski, ovvero gli innumerevoli riti e cerimonie, le sepolture a distanza di anni, su cui già si era soffermato Robert Hertz nel suo saggio sulla *Représentation collective de la mort* del 1907 (Hertz 1994: 53-136), e così via.

Questa visione reticolare del condividuo riesce inoltre a gettare luce su un altro aspetto della partecipazione nei confronti del gruppo. La morte è avvertita come qualcosa di contagioso, in quanto riguarda non già un “individuo”, un nucleo a sé, isolato: colpendo un condividuo, essa si diffonde attraverso la rete di cui fa parte, e quindi riguarda i condividui di un “noi”. La nozione di «contagio», su cui Lévy-Bruhl insiste (2013: 249-251), ci è utile per affrontare un tema oltre modo significativo, quello della cosiddetta stregoneria. Si pensi a come le società africane concepiscono la dinamica del “male” (disgrazie, infermità, morte). Gli Azande hanno in mente il *mangu*, una sostanza dentro il corpo, da cui possono sprigionarsi effetti malefici. Il concetto di condividuo, inteso appunto non solo come avente confini porosi, ma in quanto costituito da reti di relazioni, è particolarmente adatto a spiegare come il male (*mangu* per gli Azande, *kunda* per i Walese, corrispondente all’*eritsuro*, “rancore”, dei Banande), presente negli strati più profondi e inconsci del condividuo, possa inquinare certe relazioni e andare a colpire questa o quella persona, anche se del tutto all’insaputa del portatore originario. La condividualità è una condivisione di reti sociali, le quali se per un verso sostengono la solidarietà e la convivenza di un “noi”, per un altro verso consentono il contagio, la diffusione del male nel “noi” secondo modalità spesso nascoste e inconse.

B) Dimensione diacronica – A differenza di individuo, condividuo, come ormai sappiamo, è un *compositum* che va costruito. Quando nasce allora un condividuo? Significative sono le pagine in cui Lévy-Bruhl illustra l’idea della nascita come processo, anziché come un evento. In diverse società, il bambino viene considerato come non ancora nato del tutto, e questo spiega da un lato le pratiche di infanticidio e dall’altra la preoccupazione di stabilire gradi e soglie di nascita sociale, come quella che coincide con l’imposizione del nome (*Ivi*: 239-240). Se il condividuo è in ogni caso una costruzione – frutto di una convivenza e di un mettere insieme –, il condividuo umano è più propriamente una costruzione sociale. Si comprende allora l’attenzione che Lévy-Bruhl presta ai rituali di iniziazione, a cui il “condividuo” è regolarmente sottoposto nelle società primitive e in cui si assiste al «rifacimento di tutto il suo essere» (*Ivi*: 214). Proviamo a riflettere su questo punto decisivo: se si trattasse di “individuo”, come potrebbe essere fatto e rifatto?

La riflessione a questo punto può ulteriormente proseguire nelle seguenti direzioni. *i)* Là dove si impone la concezione dell’essere umano come individuo, vediamo diradarsi, attenuarsi e pressoché sparire i rituali di iniziazione. *ii)* Se il condividuo è una rappresentazione congrua della

realtà umana, i processi di costruzione e di de-costruzione a cui i soggetti vengono sottoposti non sono una semplice narrazione: attengono alla stessa struttura della persona. Il morire e il rinascere dei condividui – degli iniziandi (*Ivi*: 240-243) – sono ben più che metafore, credenze, modi di dire.

Per cogliere appieno questo punto, tornano di nuovo illuminanti le riflessioni di Diotima sul flusso continuo in cui sono immersi sia il corpo sia la mente. Il divenire a cui siamo sottoposti è un continuo morire ed emergere, ed esso è descrivibile come un passaggio dal simile al simile. Di solito non interveniamo in questo divenire ed esso fluisce in maniera per così dire naturale, senza che quasi ce ne accorgiamo. I rituali di “rifacimento” degli esseri umani – rituali “antropo-poietici” (Remotti 2013; Allovio 2014) – comportano invece un’interruzione del flusso, una più pronunciata e approfondita mortalità, un’attenuazione e quasi una scomparsa delle somiglianze tra lo stato A e lo stato B, e corrispettivamente un’accentuazione delle differenze tra i due stati. Il condividuo che viene sottoposto al rifacimento (A) e il condividuo che riemergerà da questa esperienza (B) – esperienza “liminare”, secondo la definizione che Arnold Van Gennep aveva già fornito in *Les Rites de passage* del 1909 (Van Gennep 1981) – non sono la stessa persona: se l’“io” di ieri e l’“io” di oggi non sono identici (come sosteneva Diotima), le differenze tra il prima e il dopo di un’esperienza traumatica, quali sono i rituali di iniziazione, sono ancora più notevoli. Non si tratta dunque semplicemente di «simulare una morte e poi una nascita», di fare «credere» e di fare «finta» (Lévy-Bruhl 2013: 242): se è il condividuo ad essere rifatto, non dobbiamo esitare a dire che morte e rinascita sono reali. Morte e rinascita, che nel divenire del condividuo sono di continuo presenti, nei rituali di iniziazione risultano incrementati, fortemente drammatizzati, condotti alla consapevolezza spietata di un’esperienza traumatica. Insieme alla liminarità spaziale, sociale e psicologica, i giovani sono quindi portati a rendersi conto degli ingredienti di cui essi stessi sono fatti: in quanto condividui, sono costretti ad ammettere che la vita non è una linea continua e ininterrotta nel tempo (quella dell’individuo e della sua identità), ma una serie di somiglianze e differenze, di interruzioni e di passaggi. L’*olusumba* (rituale di iniziazione) tra i BaNande e i BaKonjo era concepito – così recita il canto dei giovani iniziandi – come un «andare a trovare Byole [la Morte], come se fosse un nostro parente» (Remotti 2013: 210-211). I rituali di iniziazione insegnano non soltanto come si costruiscono gli esseri umani in questa o in quella società; insegnano ai giovani a guardare in faccia alla morte, a considerare la propria intrinseca parentela o partecipazione alla morte.

Abbiamo già visto che la concezione dell'individuo pone la morte all'esterno: di per sé l'individuo è immortale. Il condividuo la considera invece come qualcosa di connaturato e interno sia all'io, sia al noi: il condividuo è per sua stessa natura mortale. Proprio come la nascita, anche la morte del condividuo è dunque non un evento, ma un processo. L'intera Parte seconda del libro di Lévy-Bruhl è dedicata ai modi in cui la morte della persona (del condividuo) viene concepita da parte delle società primitive. Qui ci limitiamo ad alcune considerazioni, tra cui spicca in primo luogo la differenza che l'autore stabilisce tra l'idea dell'«immortalità dell'anima» – articolo di «fede» degli Europei, nonché oggetto di insegnamento dei missionari – e invece la «credenza» da parte dei primitivi nella «sopravvivenza dell'individuo [*scilicet* condividuo]» (2013: 262).

Sopravvivenza non è la stessa cosa di immortalità. Le scrupolose indagini etnologiche che Lévy-Bruhl compie in questa seconda parte del libro pongono in luce la propensione delle società primitive a concepire la sopravvivenza dopo la morte come qualcosa di «simile» alla persona in vita (*Ivi*: 269). Con la morte il condividuo in carne e ossa subisce un processo di scomposizione e di decomposizione, e diverse società provvedono anch'esse a guidare tale processo, a ulteriormente scomporre, dopo la morte, il *compositum* condividuale. Proprio come la nascita è un processo sociale, altrettanto si può dire della morte, e in entrambi i casi il presupposto è l'idea del condividuo che in un primo tempo va composto e costruito, e in un secondo tempo scomposto e distrutto.

“Ciò che rimane” dopo questo processo di distruzione è una modificazione del condividuo. Secondo Lévy-Bruhl, dal punto di vista dei primitivi

la morte non è la rottura irreparabile che separa definitivamente l'individuo dal mondo dei vivi riducendolo di nuovo in polvere il corpo e liberandone l'anima, che perdura sola, spirituale e immortale (*Ivi*: 304).

Per i primitivi,

si tratta soltanto di una modificazione brusca e profonda dell'individuo [*scilicet* condividuo], che non gli impedisce di continuare a esistere, nonostante la decomposizione del corpo (*Ibidem.*).

Questa sopravvivenza è qualcosa di “simile” a quella del condividuo in carne e ossa specialmente sotto il profilo della mortalità. Lévy-Bruhl si spinge fino al punto di affermare che «nelle società primitive [...] noi non

troviamo alcuna credenza nell'immortalità. Si crede alla sopravvivenza, ma anche questa ha un termine» (*Ivi*: 350). Per i Dayak, per esempio, la vita futura degli spiriti dopo la morte «non giunge fino all'immortalità». La somiglianza tra vivi e morti è ciò che impedisce di pensare a spiriti o anime immortali. «Per la quasi totalità dei primitivi, i morti non sono né “spiriti” né “anime”, bensì esseri simili ai viventi, diminuiti e sotto un certo aspetto decaduti», ancorché «potenti e temibili» sotto altri aspetti: la loro vita «è il prolungamento di questa su un altro piano» (*Ivi*: 350-351).

La somiglianza irriducibile tra i vivi e i morti consiste nel fatto che tanto gli uni quanto gli altri non sono individui, ma condividui, e la condividualità allontana da sé ogni idea di immortalità<sup>2</sup>. Esattamente in quanto non è un individuo,

il morto [...] non sfugge, al pari del vivo, all'esito fatale che il tempo, presto o tardi, porta con sé. La sua vita è troppo simile a quella dei mortali per non sfociare ad uno stesso fine: anch'egli in generale finisce col morire (*Ivi*: 353).

Proprio per questo, «quasi ovunque si ammette che [...] i morti finiscono con lo scomparire definitivamente». Nella natura intima del condividuo è scritta l'idea della sua mortalità, sia essa intermittente e provvisoria, sia essa traumatica e definitiva.

Alle origini della tradizione di pensiero che è prevalsa nella civiltà occidentale, si è voluto sfuggire a questo destino biologicamente inevitabile. Si è perciò pensato di andare oltre la biologia, di sminuire le filosofie di tipo naturalistico del periodo pre-platonico, di inaugurare l'ontologia: si è preferito il sapere dell'essere al sapere del divenire. Si è perciò concepito l'individuo, avendo in mente non già la vita di piante e animali, bensì un paesaggio ultra-terreno, divino, dove i pensatori hanno creduto di potere contemplare l'Essere, le essenze, la sostanza, l'identità. Apparentato a queste immagini fantasmatiche dell'ontologia, l'individuo si configura quindi come la risposta che nella cultura occidentale è stata elaborata per soddisfare una brama di “immortalità” arbitrariamente attribuita a tutti gli

---

<sup>2</sup> Rimandiamo ad altra occasione una discussione approfondita del tema della «immortalità provvisoria» che Allovio (2014: cap. 4) – sulla scia di Maurice Bloch – affronta in relazione ai rituali di iniziazione. Qui ci limitiamo – seguendo Lévy-Bruhl – a segnalare l'opportunità della distinzione tra immortalità e sopravvivenza. Del resto, lo stesso concetto di immortalità provvisoria non va forse nella direzione di ciò che Lévy-Bruhl intendeva per sopravvivenza?

esseri umani, qualcosa di qualitativamente diverso – come ci ha insegnato Lévy-Bruhl – rispetto alla mera “sopravvivenza” del *condividuo*. Anche altrove può sorgere la brama di immortalità. Ma se la risposta culturale è il *condividuo*, è probabile che l’immortalità venga riconosciuta come un desiderio inappagabile e la “sopravvivenza a termine” come il massimo a cui i *condividui* umani possono aspirare.

### Considerazioni conclusive

Sono molti i limiti di questo scritto, più di quanto l’autore possa vedere, e saranno molti – tra gli eventuali lettori – coloro che rimarcheranno l’assenza di riferimenti a questo o quell’autore, a questo o quel dibattito. Non per evitare le critiche (compito a questo punto impossibile), bensì per rimediare a qualche equivoco, l’autore intende concludere con alcune precisazioni riassuntive.

1. *Condividuo* è un’innovazione terminologica del tutto recente, che ha cominciato ad essere adottata in campo biologico (Gagliasso 2009; Monti & Redi 2019). Ogni organismo (un albero, una formica, un elefante) è un *condividuo*, ovvero è un *compositum*, per il quale non si può certo parlare di identità. La stessa considerazione vale per ogni soggetto umano (Remotti 2019).
2. Come in biologia, pure in antropologia *condividuo* intende proporsi come sostitutivo di “individuo”. Se si dirà che *condividuo* è un’innovazione terminologica alquanto arbitraria, l’autore ha voluto fare notare nella prima parte del suo scritto che “individuo” era, ai suoi tempi, un’innovazione terminologica ancora più arbitraria e impegnativa: un’innovazione, in particolare, il cui scopo era quello di rivendicare addirittura l’immortalità dell’anima umana.
3. Nello studio delle concezioni di persona presso le diverse società umane gli antropologi hanno notato il prevalere di concezioni relazionali, non-individuali, ovvero “dividuali”. Non sono pochi gli antropologi ad avere perciò considerato le concezioni “individuali” come rarità, come vere e proprie eccezioni antropologiche, situabili in una specifica tradizione culturale, quella della civiltà occidentale. In antropologia l’individuo ha dunque perso il suo carattere di universalità e di naturalità: in quanto prodotto storico, esige di essere indagato nelle sue modalità e motivazioni culturali.

4. Agli occhi di chi scrive è parso che l'alternativa più appropriata non sia quella tra dividuo e individuo, bensì quella tra condividuo e individuo (*Ivi*: capp. VI-VII). La questione a cui si è voluto rispondere in questo scritto riguarda dunque la fruibilità in campo antropologico della nozione di condividuo. Il concetto di condividuo è uno strumento che gli antropologi possono collocare proficuamente nella loro cassetta degli attrezzi?
5. L'autore ovviamente propende per il sì. Per dimostrare la fruibilità in campo antropologico della nozione di condividuo, tenta ora un'operazione storica e concettuale alquanto ardita. In *L'âme primitive* del 1927 Lucien Lévy-Bruhl si era dedicato a un esame puntuale e serrato della nozione di individuo nelle società primitive. Lévy-Bruhl si rende conto fin da subito che in questo tipo di società l'individuo viene concepito in maniera radicalmente diversa da come è invece inteso nella civiltà occidentale. A leggere bene questo classico del pensiero antropologico, ci accorgiamo che per Lévy-Bruhl la concezione primitiva di individuo non solo è radicalmente diversa, ma è pure del tutto indipendente dalla concezione presente nella nostra civiltà. La concezione primitiva di individuo sta in piedi da sola, a prescindere dalla nostra nozione di individuo. In *L'âme primitive* Lévy-Bruhl abbandona l'idea secondo cui noi avremmo una concezione matura e compiuta di individuo, mentre i primitivi sarebbero legati a una concezione vaga, confusa, immatura. A proposito di individuo, primitivi e civilizzati non rappresentano due fasi in successione (una solo abbozzata, l'altra invece perfezionata) di una medesima concezione. Si tratta invece di due concezioni radicalmente diverse e indipendenti.
6. Lévy-Bruhl mantiene lo stesso nome, lo stesso involucro terminologico – individuo –, ma i contenuti sono nettamente difformi. Mantiene lo stesso nome, e ciò starebbe a dimostrare – per noi – la persistenza e la quasi insostituibilità morfologica di individuo: occorrerà attendere gli antropologi studiosi della persona in altri continenti per assistere all'incrinatura terminologica di in/dividuo. Tuttavia Lévy-Bruhl fornisce una quantità enorme di dati etnografici – studiati ed esaminati con grande cura –, i quali contribuiscono a formare una concezione culturalmente diversa di individuo, a tal punto da meritare un altro nome: quello da noi proposto è “condividuo”.
7. È lecito compiere un'operazione siffatta: mettere le mani in un classico dell'antropologia e provare a sostituire l'“individuo” dei primitivi

di Lévy-Bruhl con un termine or ora inventato? La risposta è sì, se l'intendimento è quello di vedere come “condividuo” sia in grado di funzionare nei più diversi contesti etnografici. Del resto, non dimentichiamo che “condividuo” nasce – per parte di chi scrive – a seguito di una dettagliata analisi di *do kamo*, la nozione di persona tra i Kanak della Nuova Caledonia, quale è stata ricostruita da Maurice Leenhardt (Remotti 2019: 309-324). Prendere tra le mani *L'âme primitive* di Lévy-Bruhl e inserire “condividuo” nella molteplicità dei suoi contesti etnografici è stato un modo per continuare a collaudare questo concetto in campo antropologico: un modo per verificare ulteriormente la sua funzionalità.

8. Secondo l'autore, funziona, e non soltanto in senso meccanico, applicativo o sostitutivo. Funziona perché la dimensione *cum* (il “con” iniziale di con-dividuo) è importante per sottolineare procedimenti e dispositivi che garantiscano continuità, coerenza, riconoscibilità ai soggetti considerati. Il *cum* non ha nulla di sostanziale: è invece un insieme di funzioni (accordi, armonizzazioni, ma anche crisi, lacerazioni, traumi) che operano secondo gradualità. Si vedano per esempio le analisi relative alla nascita e alla morte nelle società primitive nel testo di Lévy-Bruhl. Illuminante e preziosa, a questo proposito, la distinzione che egli propone tra “sopravvivenza” (tipica dei condividui) e “immortalità” (attribuita invece agli individui della civiltà occidentale): l'immortalità è una questione assoluta, di sì o di no; la sopravvivenza è invece una questione di gradualità.
9. Uno dei riconoscimenti maggiori che dobbiamo a Lévy-Bruhl è la definizione che ci propone riguardo alla concezione di individuo primitivo, e quindi per noi di condividuo, ossia “luogo di partecipazione”. Partiamo da “luogo”, zona, area, territorio: non entità, non sostanza. I confini del territorio possono essere più o meno labili, valicabili, dilatabili, porosi. Ma soprattutto è il concetto di partecipazione che richiama la nostra attenzione. Com'è noto, partecipazione è il concetto che ha contrassegnato l'intera riflessione di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva. Chi scrive ha già espresso il suo pieno accordo con João de Pina Cabral sulla necessità – per gli antropologi – di rivalorizzare il concetto di partecipazione e dunque il lavoro di Lévy-Bruhl (Remotti 2019: 315). Ma ha pure messo in luce le difficoltà che, sul piano antropologico, scaturiscono dalla particolare concezione di partecipazione, a cui Lévy-Bruhl è purtroppo rimasto fedele: partecipazione di essenza,

partecipazione di identità. Chi scrive intende mantenere e rivalorizzare, a favore delle analisi antropologiche, il concetto di partecipazione: ma ciò di cui si parla non sono partecipazioni di essenze e di identità, sono invece partecipazioni di somiglianze (*Ivi*: 314-319). È con questa fondamentale correzione che la definizione di Lévy-Bruhl può essere adottata come definizione di dividuo. I dividui sono davvero luoghi di partecipazione, purché si intenda partecipazione in termini di somiglianze, non di identità.

10. Siamo arrivati a un nodo cruciale. Il panorama antropologico sarebbe segnato allora da due aree: quella delle concezioni dividuali e quella degli individui? Difficile negare questa distinzione. Si tratta però di rappresentazioni. Chi scrive ha già preso posizione su questo punto, sostenendo che le rappresentazioni possono essere “più o meno congruenti” (Remotti 2019: 270) e che l’individualismo è una rappresentazione assai poco congruente (Remotti 2020). L’individualismo rappresenta il dividuo come se fosse un individuo, ma l’individuo non è altro che un dividuo rappresentato e concepito in maniera incongrua. Come si è già accennato più volte in questo scritto, l’individuo è una rappresentazione rientrante perfettamente nel pensiero ontologico che ha preso piede e che ha caratterizzato buona parte della civiltà occidentale: individuo è parente stretto – anzi, strettissimo – delle idee di Essere, di sostanza, di identità.
11. Al contrario, dividuo appartiene al pensiero del divenire (anziché dell’essere), della vita (invece che della sostanza), delle somiglianze (in luogo dell’identità). Avendo alle spalle anni di esperienza didattica e di ricerca, chi scrive non solo intende porgere ai suoi colleghi più giovani il concetto di dividuo, affinché anch’essi – se ritengono che ne valga la pena – lo sottopongano a collaudo teorico ed etnografico, ma si permette di porli in guardia sul fascino di ciò che oggi in antropologia viene chiamata la “svolta ontologica”. La teoria del dividuo aiuta a farci capire che la svolta ontologica c’è già stata e – con tutta la sua “guerra contro le somiglianze” (Remotti 2019: cap. IV) – è esattamente ciò che ha reso tanto a lungo la tradizione occidentale refrattaria e persino ostile a una visione adeguatamente antropologica.
12. In conclusione – come dicono i biologi – “*noi non siamo mai stati individui*” (Gilbert, Sapp, Tauber 2012), anche se a lungo abbiamo creduto di esserlo e tuttora ci sembra strano mettere in crisi questa credenza.

## Bibliografia

- Allovio, S. 2014. *Riti di iniziazione. Antropologi, stoici e finti immortali*. Milano: Cortina.
- Ameysen, J.Cl. 2001 (1999). *Al cuore della vita. Il suicidio cellulare e la morte creatrice*. Milano: Feltrinelli.
- Anders, G. 2007 (1980). *L'uomo è antiquato. II: Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Appadurai, A. 2016 (2016). *Scommettere sulle parole. Il cedimento del linguaggio nell'epoca della finanza derivata*. Milano: Cortina.
- Capello, C. 2012. Dai Kanak a Marx e ritorno: antropologia della persona e transindividuale. *Dada. Rivista di antropologia post-globale*, 2: 99-114.
- Capello, C. 2016. *Antropologia della persona. Un'esplorazione*. Milano: Angeli;
- Gagliasso, E. 2009. La metafora di individuo in biologia. *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, XXVII, 1: 137-146.
- Gilbert Scott F., Sapp J. & A.I. Tauber 2012. Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals. *The Quarterly Review of Biology*, LXXXVII, 4: 325-341.
- Hertz, R. 1994 (1928). *La preminenza della destra e altri saggi*. Torino: Einaudi.
- Horkheimer, M. & Th. W. Adorno 1966 (1956). *Lezioni di sociologia*. Torino: Einaudi.
- Lévy-Bruhl, L. 2013 (1927). *L'anima primitiva*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Monti, M. & C. A. Redi (a cura di) 2019. *CON-dividuo. Cellule e genomi*. Pavia, Collegio Ghislieri: Ibis.
- Pina-Cabral, J. 2018. Modes of Participation. *Anthropological Theory*, 18, 4: 435-455.
- Remotti, F. 2013. *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F. 2019. *Somiglianze. Una via per la convivenza*. Roma-Bari: Laterza.
- Remotti, F. 2020. Individualismo. *Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti*, Decima Appendice, vol. I, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana: 756-761.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Van Gennep, A. 1981 (1909). *I riti di passaggio*. Torino: Boringhieri.

## NOTE



# Antropologia e *smart city*: dal modello astratto agli usi indisciplinati

LORENZO D'ORSI  
*Università di Catania*

LUCA RIMOLDI  
*Università degli Studi di Milano Bicocca*

## Riassunto

*Questo articolo riflette sul contributo che lo sguardo antropologico può apportare al dibattito interdisciplinare attorno alla smart city e sui quadri interpretativi attraverso i quali approcciarsi etnograficamente all'integrazione delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione nel tessuto cittadino. Il testo ricostruisce il dibattito attorno alla nuova policy urbana, mettendo in luce la contrapposizione tra coloro che vedono nella smart city una risposta ai bisogni di inclusione sociale, sostenibilità ambientale e sviluppo economico, e quegli studi critici che ne mettono in luce le potenziali forme di controllo ed esclusione. Il saggio sottolinea come entrambe le posizioni si fondino su uno sguardo in gran parte interno al momento della progettazione e suggerisce di non restare abbagliati dall'autorappresentazione del nuovo paradigma urbano come forza omogeneizzante e globalizzante. Attraverso l'analisi di alcuni lavori etnografici, il testo sottolinea l'importanza di sviluppare un approccio teorico e metodologico "non-smart-centrico" che possa (ri)comprendere le dinamiche di smartizzazione all'interno di più lunghi e sedimentati processi di costruzione della località, facendo emergere gli immaginari prodotti dalle politiche smart, gli usi informali e imprevisti delle tecnologie e il modo in cui questi contribuiscono a ridefinire il senso dei luoghi.*

**Parole chiave:** antropologia urbana, *smart city*, etnografia, politiche *smart*, ICT.

## **Anthropology and the smart city: from abstract models to undisciplined practices**

*This article reflects on the contribution that cultural anthropology brings to the interdisciplinary debate on the smart city, and the analytical frameworks through which we can investigate through ethnography the dissemination of information and communication technologies within urban spaces. The essay retraces the debate on new urban policies, and*

L'Uomo, vol. XI (2021), n. 2, pp. 89-114

*highlights the dichotomy between those for whom the smart city is an instrument of social inclusion, environmental sustainability and economic development, and those who see its potential forms of control and exclusion. We argue that both tendencies share an analytical approach mainly focused on the moment of planning, which is unable to escape from the self-representation of the new urban paradigm as a globalizing and homogenizing force. Drawing from ethnographic cases, the article argues for a “non smart-centered” approach to investigate urban smartization in the context of long-term processes of place-making. This would shed light on the imaginaries produced by smart policies, ICT’s informal and unpredictable uses and the ways these (re-)shape senses of locality.*

**Keywords:** urban anthropology, smart city, ethnography, smart policy, ICT.

«Una *smart city* definisce innanzitutto un miglioramento della qualità della vita dei cittadini che la abitano, anche e soprattutto sul piano sociale, economico, culturale e naturalmente ambientale. Sono questi i vantaggi che rendono una *smart city* interessante»

G. Dall’O, *Smart City*

«The smart/creative city can become not only more economically polarized, but also socially, culturally and spatially divided by the growing contrast between incoming knowledge and creative workers, and the unskilled and IT illiterate sections of the local poorer population»

R.G. Hollands, *Will the Real Smart City Please Stand Up?*

## Introduzione<sup>1</sup>

Negli ultimi quindici anni si è imposta su scala globale una nuova policy urbana volta a integrare nel tessuto cittadino le tecnologie dell’informazione e della comunicazione (ICT). Questo modello, definito attraverso

---

<sup>1</sup> La ricerca, di cui questo articolo rappresenta un primo risultato, è stata finanziata dal progetto Praticare la *Smart City*. Nuove politiche e nuovi immaginari urbani in Sicilia, diretto da Mara Benadusi (Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali, Università di Catania) nell’ambito del Programma Operativo Nazionale FSE-FESR “Ricerca e Innovazione 2014-2020”, AIM 1883713. Gli autori hanno lavorato assieme a ogni parte di questo testo. Qualora si rendesse necessaria una divisione, si attribuiscono a Lorenzo D’Orsi *Introduzione; Chi non vorrebbe essere smart? Le critiche al modello e ai suoi discorsi; Per un’antropologia delle città intelligenti* e a Luca Rimoldi *Genesi di un nuovo paradigma urbano; Cosa succede in città: etnografie nelle città intelligenti e Conclusioni*.

l'espressione inglese di *smart city* (città intelligente), promuove una sovrapposizione tra spazi fisici e virtuali e fornisce alcuni spunti per pensare al futuro della città che legano assieme i concetti di sostenibilità ambientale, innovazione tecnologica, ottimizzazione dei servizi, creatività, inclusione sociale e sviluppo economico (Hollands 2008; Verebes 2013; Gabrys 2014; Kitchin & Lauriault 2018; Luque-Ayala & Marvin 2015; Ferrari 2017). Nell'accezione britannica l'aggettivo *smart* significa infatti brillante, raffinato e alla moda, mentre nella sua declinazione statunitense indica una persona (o un oggetto) intelligente, efficace, in grado di pensare rapidamente a soluzioni che risolvano situazioni di *impasse*. Nel contesto urbano i due significati si fondono, rendendo quello di *smart* un attributo capace di evocare aspettative connesse alla modernità e alla tecnologia e, più in generale, al miglioramento della qualità della vita dei cittadini.

Attorno alla smartizzazione della città si è sviluppato un vivace dibattito che ha visto coinvolti, oltre al mondo accademico, anche le aziende impegnate nella messa in opera dei dispositivi tecnologici, i pianificatori urbani e i *policy makers* – dai sindaci sino a enti sovranazionali quali l'Unione Europea (Luque-Ayala, McFarlane & Marvin 2014; Ferrari 2020). Come messo in luce dalle citazioni in esergo, si tratta di un dibattito assai polarizzato che vede la contrapposizione tra coloro che sottolineano il potenziale positivo della rivoluzione tecnologica applicata alla città, scorgendo in essa una risposta ai bisogni di inclusione sociale, sostenibilità ambientale e sviluppo economico, e coloro che, attraverso le lenti della giustizia spaziale, della geografia radicale e dell'economia politica, interpretano il nuovo paradigma urbano come il coronamento della penetrazione del neoliberalismo nella quotidianità delle relazioni sociali a livello globale.

Se queste tematiche sono state al centro dell'interesse di studiosi di varie discipline, esse hanno più di rado suscitato l'attenzione degli antropologi. Questo articolo vuole essere un primo passo per recuperare tale ritardo, cercando di riflettere sia sul contributo che lo sguardo antropologico può apportare al dibattito in corso sia sui quadri interpretativi attraverso i quali approcciarsi etnograficamente allo studio delle città intelligenti. Il nostro proposito è quello di non restare abbagliati dall'autorappresentazione della *smart city*, identificandola come l'espressione di un processo di globalizzazione che produce un mondo più uniforme, ma di cercare di coglierne le disomogeneità interne e i processi di risignificazione e riappropriazione messi in atto dalle persone che la abitano. In altre parole, si tratta di investigare gli immaginari che, di volta in volta, sono prodotti

dalle politiche e dalle pratiche *smart* in un determinato contesto e il modo in cui esse interagiscono con le storie locali, contribuendo a cancellare o piuttosto a rafforzare il «senso dei luoghi» (Feld & Basso 1996). In questa prospettiva, cercheremo di dimostrare come il contributo dell'antropologia alla comprensione del nuovo paradigma urbano non possa ridursi a una tipologizzazione delle relazioni che si generano tra utenti e nuovi dispositivi ICT, né allo studio delle logiche insite nella retorica del nuovo paradigma urbano. L'obiettivo di un'etnografia della e sulla *smart city* è, a nostro avviso, quello di cogliere le pratiche e le politiche minute e quotidiane, restituendo agency alle comunità, agli implementatori, agli stakeholder e alle persone che si trovano coinvolte nel processo di smartizzazione urbana. In contrasto con gran parte della letteratura sul tema e analizzata nelle prossime pagine, questo significa assumere un approccio teorico e metodologico “non-*smart*-centrico” volto a (ri)comprendere le dinamiche di smartizzazione all'interno di più lunghi e sedimentati processi di «place-making» (cfr. Low & Lawrence-Zúñiga 2011; Rivke & De Koning 2015). È in questa prospettiva che la *smart city* può diventare una lente per analizzare le rappresentazioni pubbliche di sé e degli altri che si delineano attraverso la fruizione delle tecnologie *smart* applicate agli spazi urbani e che, in qualche modo, contribuiscono a ricrearli; per indagare gli scarti tra la *smart city* vissuta e la *smart city* pianificata; e per domandarsi se la «patina» (Appadurai 2001) di modernità che si associa al discorso *smart* agisca come pratica di distinzione sociale o contribuisca a tracciare e a consolidare nuove comunità urbane.

Nel primo paragrafo tentiamo di sistematizzare l'ampio dibattito interdisciplinare che si è strutturato attorno alla *smart city*. Da un lato, mostriamo come i discorsi *smart* si vogliano come agenti apparentemente neutrali in grado di catalizzare una determinata idea di sviluppo. Dall'altro, prendiamo in esame la letteratura critica che promuove una denaturalizzazione del modo in cui si guarda alla nuova rivoluzione urbana, mettendone in luce il riduzionismo ideologico e il determinismo tecnologico. Nel secondo paragrafo discutiamo più nel dettaglio quale possa essere il contributo della nostra disciplina allo studio dei contesti urbani intelligenti, per poi prendere in considerazione alcuni lavori etnografici che, pur senza una profonda problematizzazione teorica, esplorano situazioni in cui si è sviluppata una *smartness* dal basso a partire da quelle istanze locali che, spesso trascurate dalla letteratura favorevole o contraria al modello *smart*, possono suscitare interesse nella ricerca antropologica.

## Il modello *smart* è morto, lunga vita al modello *smart*!

### *Genesis di un nuovo paradigma urbano*

Se la diffusione dei media unidirezionali, come ad esempio la televisione, ha contribuito alla creazione del «villaggio globale», secondo la nota definizione di McLuhan (1967), negli anni Ottanta del Novecento la nascita di internet – una struttura connettiva bidirezionale – e della *ubiquitous computing* – un'informatica diffusa in cui l'elaborazione delle informazioni è integrata in oggetti della vita quotidiana (Ratti 2017) – ha portato con sé la possibilità di produrre un flusso costante di informazioni e, di conseguenza, di progettare una città intelligente. Tuttavia, come sostiene il sociologo Robert Hollands (2008), dal momento che le nuove tecnologie sono divenute centrali per il grande pubblico solamente a partire dagli anni Novanta, è in realtà questo il periodo in cui le ICT hanno iniziato a essere fondamentali nella creazione dei nuovi modelli di sviluppo urbano. Proprio nel corso degli anni Novanta, luoghi e distanze sembravano destinati a perdere gran parte dei loro significati sociali ed economici: dal momento che i dati possono viaggiare rapidamente sulle reti globali – ci si chiedeva – perché il luogo in cui ci troviamo dovrebbe avere ancora rilevanza? Opinione diffusa in quel periodo era infatti quella secondo la quale internet avrebbe reso ininfluente la localizzazione, poiché rendeva potenzialmente a-spaziali molti degli strumenti dell'interazione umana (Ratti 2017). Tale convinzione è stata smentita dalla successiva storia dello sviluppo urbano. Già nel 2008, ad esempio, si poteva rilevare come metà della popolazione mondiale risiedesse ormai in un contesto cittadino, un dato che metteva in luce, da una parte, come i flussi di dati non avessero reso meno rilevanti la mobilità degli individui e, dall'altra, come fossero gli spazi urbani quelli cui si sono legate le aspirazioni di ascesa sociale e gli appetiti di modernità delle società contemporanee (Appadurai 2001).

Pertanto, partendo dall'assunto che sono le relazioni sociali a costruire gli spazi (Low 1996; Signorelli 1996; Allovio 2011; Scandurra 2017; Scarpelli 2012, 2021), si è iniziato a ripensare le reti informatiche in termini di spazio virtuale sovrapponibile e contemporaneo allo spazio fisico (Mitchell 1995). In questo senso, una parte della letteratura sulla *smart city* ha evidenziato come tale dialettica si costruisca tramite la messa in relazione di flussi costanti di informazioni che si spostano da uno spazio fisico a uno virtuale, per poi ritornare al primo producendo un suo aggiustamento. Tali flussi sono costruiti e gestiti attraverso tre elementi chiave: la strumenta-

zione (i sensori che registrano dati e sono in grado di trasmetterli), l'analisi (gli algoritmi in grado di leggere i dati ed elaborare strategie) e l'attuazione (i dispositivi che interagiscono con lo spazio fisico in risposta ai dati forniti loro). Sono questi gli elementi chiave su cui poggiano le fondamenta tecnologiche delle *smart city* o, quantomeno, del suo modello. Oggetto della letteratura che sottolinea gli aspetti positivi della rivoluzione *smart* è, infatti, quasi sempre il modello o la sua rappresentazione, costruito a partire dalle realtà delle metropoli occidentali. Tale modellizzazione si è sviluppata attorno alla definizione di sei assi di possibile intervento: la mobilità, l'ambiente, le persone, gli stili di vita, la governance e l'economia. Su questi assi si è concentrato gran parte del dibattito, partendo dall'analisi dei documenti e delle politiche che hanno fondato sia la base tecnologica sia la base politica del nuovo paradigma urbano (Cfr. Ratti 2013; Dall'O 2014; Vianello 2014; Ferrari 2020).

Malgrado la centralità occupata da questi assi tematici, dobbiamo tuttavia sottolineare che il concetto di *smart city* è in continua ridefinizione poiché i diversi indicatori che misurano il grado di *smartness* sono costruiti sulla base di parametri che, oltre ad evolversi nel corso del tempo, sono molto differenti tra loro. I *rating* elaborati sul contesto italiano, ad esempio, tendono a riprodurre i parametri europei e pongono l'attenzione sulle performance delle città dal punto di vista della gestione delle risorse naturali. Come sottolinea Luisa Marin (2020: 36) l'integrazione delle ICT nel contesto urbano e, più in generale, la capacità di innovazione insita nella nozione di *smart city* «ha come finalità una migliore *performance* (economica) della città stessa» e viene realizzata «ai fini del miglioramento degli indicatori della città, intesi come miglioramento della qualità delle vite delle comunità che vivono la città». Come mette in luce Marin, è proprio il nesso tra integrazione tecnologica e punteggio nei *rating* uno dei motivi per cui alla definizione di città intelligente sono spesso associati processi di rigenerazione urbana.

Sebbene le politiche cittadine non siano di competenza diretta dell'Unione Europea, è nell'ambito di quest'ultima che è andata consolidandosi negli ultimi anni una cornice di lavoro per la costruzione di politiche di sviluppo condivise da tutti gli Stati membri. L'applicazione del modello *smart* alle città europee è uno dei frutti di queste iniziative e si può far risalire alla *Carta di Lipsia sulle città europee sostenibili* del 2007. Tale documento, siglato dai Ministri dei Paesi membri, stabilisce una relazione consequenziale tra l'integrazione delle ICT e la creazione di spazi pubbli-

ci, il miglioramento delle infrastrutture, l'efficiamento energetico e dei trasporti e il potenziamento del mercato del lavoro. Altro aspetto cruciale della *Carta* è la rigenerazione urbana, ripresa dalla *Dichiarazione di Toledo* del 2011 e intesa come l'occasione per un potenziale sviluppo intelligente, sostenibile e inclusivo delle città europee. Contestualmente, l'*Agenda digitale europea* del 2010 ha stabilito un rapporto di causalità tra il diffondersi delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione e l'aumento della produttività. Allo stesso modo, le iniziative presentate nell'ambito dell'*Agenda urbana dell'Unione Europea* e del *Patto di Amsterdam* del 2016 hanno delineato la smartizzazione dello spazio come la modalità di contrasto ai problemi di approvvigionamento energetico, al cattivo uso del suolo o alle disuguaglianze sociali *tout court*. Come si può vedere, il contenitore *smart* si riempie dei contenuti più disparati e si rivolge ad aree urbane immaginate come omogenee, ossia come neutri ricettori di provvedimenti che prevedono il raggiungimento di determinati obiettivi di sviluppo passando attraverso un medesimo percorso.

Ci troviamo di fronte a uno sdoppiamento della dimensione spaziale, ossia lo spazio fisico e quello virtuale, che comporta delle precise ricadute sugli abitanti della *smart city*. Anche questi ultimi, infatti, per integrarsi nella nuova città intelligente sono chiamati a interagire con i dispositivi (videocamere, rilevatori della velocità, sensori, stazioni meteo) che devono essere in grado di trasmettere loro informazioni, agendo come filtro simbolico tra i due livelli spaziali. In questo senso, possiamo sostenere che la progettazione della *smart city* non prevede la sostituzione dello spazio fisico con quello virtuale, ma propone una ricalibrazione del primo e una sua armonizzazione con il secondo – anch'esso oggetto di una progettazione architettonica orientata dalle ICT e guidata da indirizzi politici che metteremo a fuoco nel prossimo paragrafo. Per adesso è sufficiente sottolineare che i continui rimandi tra i due livelli spaziali rappresentano, nella costruzione del modello teorico-pratico della *smart city*, una tappa fondamentale della capacità di connessione (qui intesa come capacità di creare relazioni tra cittadini e tra cittadini e tecnologie informatiche) degli abitanti della città intelligente, dal momento che l'interazione con i sistemi digitali costituisce una condizione necessaria in diversi ambiti del nuovo paradigma dell'abitare.

Tuttavia, malgrado il grande lavoro di progettazione e definizione del modello di governo della città da parte di architetti, urbanisti, imprese e attori istituzionali di diversa scala, il concetto di *smart city* e i suoi obiettivi

mantengono un certo grado di indefinitezza. Come osserva l'architetto Giuliano Dall'O (2014: 9):

Il concetto di *smart city* [...] non è completamente chiaro, nemmeno agli attori coinvolti che ovviamente forzano una declinazione del significato verso aspetti settoriali. Per un'azienda che si occupa di telecomunicazioni l'obiettivo di una *smart city* è garantire il trasporto delle informazioni, sia su rete sia via etere, gestendone i servizi correlati; per un'azienda che si occupa di energia l'obiettivo più importante di una città *smart* è la più corretta ed efficiente generazione e distribuzione dei vettori energetici, meglio se fortemente integrati con fonti energetiche rinnovabili.

Come vedremo nel prossimo paragrafo, proprio l'elasticità del concetto di *smart city* è al centro della riflessione di quegli autori "critici" che, pur nelle loro differenze disciplinari, sono accomunati da una generale contestazione del nuovo paradigma urbano.

*Chi non vorrebbe essere smart? Le critiche al modello e ai suoi discorsi*

L'imprenditorializzazione della pianificazione urbana, la privatizzazione degli spazi pubblici e le istituzioni della tecnoscienza sono le caratteristiche principali contro cui si rivolge la letteratura critica dell'agenda *smart*, alla quale viene attribuita la responsabilità di favorire un incremento delle diseguaglianze sociali. All'interno di questo filone critico, che individua in Harvey (1989, 2013) e Soja (2003, 2010) alcuni dei suoi principali punti di riferimento teorici, l'indeterminatezza dell'etichetta *smart* è interpretata come il segno che la penetrazione delle ICT nello spazio urbano sia funzionale a creare consenso attorno all'imprenditorialità hi-tech in una fase di sviluppo tardo-capitalista. Per questi autori (si vedano, tra gli altri: Gibbs, Krueger & MacLeod 2013; Luque-Ayala & Marvin 2015; Di Bella 2016a, 2016b; Di Bella & Ruggiero 2016), tale nebulosità garantisce al discorso della *smart city* una certa plasticità attraverso cui i principi della dottrina neoliberista sono adattati alle necessità dei contesti, venendo mobilitati come panacea per la crescita economica, la sostenibilità ambientale e l'innovazione sociale.

In questa prospettiva, un sapere che si vuole critico non mira a elaborare una definizione più accurata di città intelligente, quanto a mostrare come la costruzione dell'etichetta *smart* costituisca un «mascheramento ideologico» (Hollands 2008: 316). L'intento, in altre parole, è quello di svelare gli assunti impliciti nella definizione di *smart city*, mettendo in luce

come l'innovazione non offra uno sviluppo della città neutrale e rivolto a tutti, ma si configuri come un'operazione politicamente ed economicamente orientata (Hollands 2008, 2015; MacLeod & Jones 2011).

Questa vasta letteratura critica interpreta le politiche della *smart city* come una forma di sviluppo guidata dalle imprese che finisce per sostituire il concetto di benessere collettivo con quello di competitività economica, con il sottotesto che tale competitività produrrà necessariamente luoghi migliori in cui vivere. Parole chiave del linguaggio *smart*, quali innovazione, creatività ed efficienza, sono così spogliate della loro dimensione positiva e mostrate come strettamente rispondenti alle logiche del mercato (Peck, Theodore & Brenner 2012). Allo stesso modo, la promozione di una cultura digitale, l'efficientamento della pubblica amministrazione, il supporto alla creazione di *start-up* e gli investimenti pubblici nell'ICT (come la banda larga) sono intesi non come una risposta alle esigenze dei comuni cittadini, ma come iniziative al servizio dell'impresa. In questa chiave, la rivoluzione *smart* assume le fattezze di un *city branding* per attirare nuovi investimenti privati. Osservano a questo proposito Chiappini e Vicari Haddock (2018) che nelle agende *smart* domina l'assioma dell'«effetto sgocciolamento», ossia l'ideologia secondo cui la crescita economica porta automaticamente benefici per tutti e, di conseguenza, costituisce la soluzione ai problemi di esclusione e deprivazione sociale.

All'interno di questo macro-quadro interpretativo si possono rintracciare una pluralità di rilievi specifici che, per comodità, possiamo suddividere in cinque ambiti differenti. In primo luogo, gli studi cosiddetti critici pongono l'accento sul ruolo che le grandi *corporation* informatiche, come IBM e Siemens, svolgono nella pianificazione della città intelligente. Il paradigma della *smart city* oggi promosso dalle politiche europee nasce infatti in ambito aziendale e all'interno di una logica che è espressione del marketing industriale (Townsend 2013; Gabrys 2014; Kitchin & Lauriault 2018; Di Bella 2016a, 2016b). Sebbene si proponga come nuovo paradigma, inoltre, la città intelligente sembra replicare i medesimi errori dei grandi pianificatori modernisti del Novecento, manifestando il desiderio di regolare tutti i risvolti della vita urbana e risultando incapace di prevedere gli usi informali della tecnologia applicata agli spazi urbani.

In secondo luogo, il discorso critico sottolinea come la rivoluzione *smart* si contraddistingua per un forte determinismo tecnologico che, in modo quasi fideistico, individua nell'innovazione della *information technology* la capacità di migliorare la qualità della vita cittadina (Bria & Morozov

2013; Ros-Tonen, Pouw & Bavinck 2015). Ciò che viene sottolineato è, da un lato, il rischio potenziale di una sorveglianza di massa (Sennet 2012; Halpern, LeCavalier, Calvillo & Pietsch 2013; Kitchin 2014) e, dall'altro, il positivismo ingenuo che concepisce i dati raccolti (ad esempio, quelli sull'inquinamento ambientale di un territorio) come trasparenti e oggettivi piuttosto che interpretabili e contestabili (Greenfield 2013; cfr. Benadusi 2019).

In terzo luogo, questo corpus di studi evidenzia come le politiche *smart* aumentino le distanze sociali piuttosto che ridurle. Malgrado le grandi aspettative suscitate, infatti, le soluzioni proposte non prevedono interventi strutturali nel tessuto delle città e finiscono per avere un impatto minimo dal punto di vista dell'inclusione sociale (Shelton, Zook & Wiig 2015). Sebbene il discorso della *smart city* promuova valori quali l'apertura mentale, la tolleranza, la creatività e l'equità, di fatto contribuisce a marginalizzare le frange più povere della popolazione. La «*smartmentality*», secondo la fortunata etichetta del geografo Vanolo (2013), riflette gli interessi e gli stili di vita di quella *creative class* e di quei *creative workers* teorizzati da Florida (2003, 2005), ossia i professionisti dei ceti medio-borghesi che sono sempre connessi e saldamente inseriti all'interno dei flussi globali di cultura e capitali. La *smart city* sembra dunque acuire il divario tra gli strati di popolazione *skilled* e i gruppi socio-economici che non hanno accesso o non hanno dimestichezza con le tecnologie digitali (Nam & Pardo 2011; Gibbs, Krueger & MacLeod 2013; Hollands 2015). Il *car sharing* o le App per pagare il parcheggio presuppongono, ad esempio, non solo un certo grado di conoscenza digitale ma anche il possesso di un dispositivo *smart*, di una connessione e di una carta di credito.

In questa luce, le politiche di smartizzazione non sono interpretate come un'ancora di salvezza dalla globalizzazione del mercato del lavoro e dai processi di *gentrification*, ma come una loro continuazione. I nuovi modelli di città non solo favoriscono l'espulsione di poveri, minoranze, migranti e comunità locali, ma determinano anche la messa al bando di stili di vita non in linea con la città intelligente (Hollands 2008). Coloro che, per capitale economico e culturale, non riescono a essere sufficientemente *smart* non possono che occupare il posto di nuovi "dannati della terra" digitali.

Oltre al nodo della disuguaglianza, gli studi critici problematizzano, in quarto luogo, la partecipazione dei cittadini. Il regime di cittadinanza che emerge dal modello della città intelligente trae elementi sia dalla tradizione

“liberal-individualista” che pone l’accento sulla responsabilità individuale e su un limitato intervento pubblico, sia dal modello “civico-repubblicano” che enfatizza l’elemento comunitario (Zandbergen & Uitermark 2017; Joss *et al.* 2019). Se quest’ultimo aspetto ha spinto a intravedere nella *smart city* una forma di *civic empowerment* che favorisce la partecipazione dal basso (Cuff, Hansen & Kang 2008; De Lange & de Waal 2013; Amin 2016), il discorso critico interpreta le pratiche *smart* come l’espressione di un processo di depoliticizzazione. Diversi autori sottolineano come il coinvolgimento civico sia pensato alla stregua di un servizio da erogare a un cittadino-utente, astratto e omogeneo, cui non resta che “consumare” scelte che sono state compiute da altri (cfr. Gabrys 2014; Kitchin & Lauriault 2018; Luque-Ayala & Marvin 2015). Chi ha stabilito – si chiede, ad esempio, Hollands (2015) – che un futuro basato su consumo e tempo libero sia quanto di meglio si possa desiderare?

Inoltre, l’apparente neutralità del linguaggio *smart* offre una concezione a-conflittuale dei problemi e dei dibattiti, come ad esempio quelli legati all’inquinamento ambientale. La questione urbana, la cui natura è eminentemente politica, sembra infatti ridursi a un problema amministrativo che può essere affrontato attraverso le innovazioni tecnologiche delle compagnie private. Le forme di collettività che la *smart city* crea si fondano su un immaginario de-politicizzato che, di fatto, ostacola la formazione di un discorso radicalmente “altro” attraverso cui elaborare alternative agli ideali di benessere implicitamente assunti dalla città del futuro. In questa luce la *smart city* si configura come l’emblema della “città post-politica” (Swyngedouw 2007, 2009; Vanolo 2013).

Infine, sotto la lente del discorso critico viene posta la componente immaginativa del paradigma *smart*. Quest’ultimo dà infatti vita a un *corporate storytelling* (Söderström, Paasche & Klausner 2014), originariamente promosso dalle grandi *corporation* informatiche e successivamente ripreso da imprese locali e attori istituzionali, che dipinge le città contemporanee sull’orlo di un collasso cui soltanto la rivoluzione *smart* potrà offrire una soluzione. Ci troviamo di fronte a un grande racconto futurologico che, attraverso alcuni *topoi* narrativi legati all’interconnessione, alla sostenibilità ambientale e all’abbattimento del traffico e del crimine, propone un immaginario di progresso e redenzione (Joss *et al.* 2019; Lucaioli 2020). Tale immaginario si colloca in una temporalità vicina ma anche lontana da qualsiasi realizzazione fattuale, in cui sono descritte più le cose che la tecnologia realizzerà nel futuro prossimo che quelle che può offrire nell’og-

gi. Come scrive Greenfield (2013: 210), l'assenza di concretezza sembra costituire una strategia cosciente per evitare critiche sulle *mirabilia* preconizzate: «al pari del comunismo, dell'intelligenza artificiale e del vero scozzese – la *smart city* può e sarà sempre ridefinita nel modo in cui i suoi sostenitori ritengono necessario, rimanendo per sempre fuori dalla nostra portata». Analizzando le produzioni discorsive della città del futuro, pertanto l'approccio critico intravede uno scenario in cui i cittadini sono ridotti a consumatori passivi di un abitare sempre più privatizzato e in cui gli algoritmi dei sistemi tecnologico-informatici possono misurare, regolamentare e "ottimizzare" anche gli aspetti più intimi della vita delle persone. Il carattere messianico e salvifico del grande racconto intessuto dai teorici del nuovo paradigma urbano viene così rovesciato dai suoi critici in un futuro distopico e apocalittico in cui una governance tecnocratica ha il potenziale per promuovere la sorveglianza di massa (Hollands 2008; Sennett 2012; Greenfield 2013; Vanolo 2013; Kitchin 2014).

## Oltre il modello

### *Per un'antropologia delle città intelligenti*

Gli studi che si definiscono critici possono essere considerati nel loro insieme un aggiornamento della critica sull'urbanizzazione tardo-capitalista degli ultimi trent'anni. In tal senso, queste analisi appaiono spesso più interessate a disvelare la logica di stampo neoliberista che permea il paradigma della città intelligente, piuttosto che cogliere i modi concreti in cui pratiche e immaginari *smart* sono acquisiti nei contesti locali. Ci sembra dunque che questa letteratura corra il rischio di restare abbagliata dal *corporate storytelling* e di vedere la *smart city* come un progetto unitario, finendo per elaborare contro-discorsi che rischiano a tratti di risultare iperbolici quanto il marketing urbano promosso dalle aziende ICT. In proposito, i geografi Shelton, Zook e Wiig (2015) sottolineano come le politiche smart si inseriscano non in una *tabula rasa*, ma in contesti urbani con una storia pregressa fatta di conflitti e problemi, suggerendo di comprendere le concretizzazioni ibride della *smart city* piuttosto che andare alla ricerca della sua logica più autentica. In altre parole, i tre autori sostengono l'importanza di passare dall'analisi discorsiva del modello a quella della pratica, volgendo l'attenzione non tanto alla *smart city* ideale quanto a quella che loro definiscono, sulla scia della nozione di «actually existing neoliberalism» (Peck, Theodore & Brenner 2012), la «actually existing smart city» (Shelton, Zook & Wiig 2015: 13).

Dal punto di vista della ricerca sul campo di tipo etnografico, tuttavia, la questione non si risolve con l'invito a verificare la concreta attuazione delle politiche *smart* e la posta in gioco chiama in causa il ruolo attribuito ai contesti storici, culturali e politici. Come ha messo in luce Judith Butler (2014) in riferimento ai processi di neoliberalizzazione urbana, infatti, molta letteratura tende a considerare i contesti alla stregua di paesaggi passivi dove si inverte sempre la stessa logica. Al contrario, osserva Butler (*Ivi*: viii), «la logica non può essere estratta e ritrovata identica a se stessa in ogni contesto poiché questo penetra nelle forme del neoliberalismo, dando loro ritmo, meccanismi e dinamiche». Il rischio paventato da Butler è quello di considerare la diversità dei contesti come una mera complicazione di sfondo. Questa difficoltà interpretativa è presente anche in una parte della letteratura critica sulla *smart city* che legge i processi di smartizzazione soltanto come una conferma del concretizzarsi di uno sviluppo neoliberalista che privatizza la vita urbana e incrementa le disuguaglianze. In questo senso, ci sembra che la letteratura critica sulla *smart city* restituisca solamente una parte delle dinamiche su cui si dovrebbe focalizzare un lavoro di scavo etnografico. Analizzare le politiche *smart* in chiave antropologica vuol dire infatti esplorare non soltanto le dimensioni della governamentalità, del controllo e delle potenziali forme di esclusione veicolate dalla smartizzazione, ma anche come queste si intromettono nei processi di produzione delle località. In altre parole, si tratta di prestare attenzione ai discorsi e alle emozioni più o meno pubbliche che si generano attorno all'introduzione di dispositivi e politiche *smart* in un determinato paesaggio urbano, cercando di cogliere se e come questi dispositivi e queste politiche influenzano i modi in cui spazi, vie e monumenti sono esperiti, immaginati, vissuti e praticati (cfr. Wanner 2016; Scarpelli 2020).

Per esempio, si tratta di comprendere come l'immaginario di efficienza, modernità e pulizia legato alla digitalizzazione dei servizi e all'introduzione di misuratori dell'inquinamento possa entrare in risonanza con i discorsi sulla corruzione e sull'inefficienza dell'amministrazione e con le concezioni locali di vecchio, di sporco e di sottosviluppato; come la diffusione del *car-sharing* e la gestione intelligente del traffico possano diventare l'occasione per inediti rapporti di vicinato, attraverso la creazione di gruppi che si fondano sulla contestazione delle nuove riqualificazioni urbane; come l'accesso gratuito al Wi-Fi in una piazza, in una stazione o anche in un museo possa favorire usi informali e impreveduti di questi spazi; e ancora, come l'*e-commerce* dell'artigianato e la smartizzazione dei percorsi turistici

possano contribuire a rafforzare o reinventare, sotto l'apparente omologazione al modello commercial-turistico globale, il senso di "autenticità" di un rione storico e l'intimità culturale tra i suoi abitanti.

Sebbene parole-chiave come creatività, imprenditorialità e innovazione siano il frutto di un discorso neoliberista sulla città, nel momento in cui sono introdotte in una costellazione di valori e di relazioni sociali locali, esse vengono in qualche modo tradotte e in parte «indigenizzate» (Appadurai 2001), come mostreranno le esemplificazioni etnografiche proposte successivamente. In altre parole, piuttosto che sottolineare l'azione strutturante delle spinte economico-politiche globali che si celano dietro i discorsi e gli immaginari *smart* si tratta di comprendere etnograficamente come le relazioni sociali pre-esistenti investono gli immaginari *smart* di nuovi significati, rendendoli rilevanti per una comunità o per la storia di un quartiere.

In questa luce, l'etnografia della città intelligente dovrebbe resistere alla tentazione di ricorrere sia alla metafora della "città iper-connessa" che cancella i confini e annulla gli spazi fisici sia all'immagine della "città post-politica" che asserisce la fine delle differenze e della storia. Vale qui quanto ha scritto Alberto Sobrero (2011: 43) in riferimento all'antropologia urbana più classica, ossia l'importanza di non cadere in «una rappresentazione della globalizzazione che rimane interna alla retorica della globalizzazione stessa, abbagliata dai riflessi dei suoi 'non-luoghi', dalle immagini di un mondo che si pretende improvvisamente senza limiti e confini, liquido, indifferenziato». Lo sguardo offerto tanto dagli studi "integrati" quanto da quelli "critici" sulla *smart city* rischia invece di riprodurre, ancora una volta, una grande narrazione modernista della quale gli studi urbani credevano di essersi liberati (cfr. tra gli altri, Simone 2020).

Rispetto a una vasta letteratura che ormai da tempo enfatizza le configurazioni plurali delle esperienze della modernità e della vita urbana, molti degli studi sulla *smart city* sinora prodotti sembrano riproporre una lettura unidirezionale del nesso tra globalizzazione e urbanizzazione che porta a vedere le esperienze periferiche solo come delle ripetizioni di quanto accade nei centri globali di produzione del discorso *smart*. Come osserva il geografo Di Bella (2021) a proposito della smartizzazione di Siracusa, persino il discorso critico resta prigioniero dell'illusione che la *smart city* «stia forgiando un mondo più uniforme, a immagine e somiglianza del Nord globale, con l'effetto di sminuire il ruolo dell'azione locale». Un'analisi della smartizzazione urbana esclusivamente nei termini

di invero del neoliberismo globalizzato rischia di assorbire la visione del mondo unilineare implicita nella celebrazione della modernità *smart*, cadendo nell'assunto sviluppatista che il trasferimento della tecnologia dal nord al sud del mondo veicoli con sé anche un trasferimento dei modi di intendere e praticare gli spazi urbani (Mavhunga, Cuvelier & Pype 2016). Nel solco degli studi antropologici sulle declinazioni multiple della modernità, la soluzione ci sembra essere quella di uscire fuori da una declinazione singolare dei processi di smartizzazione e parlare di *smart cities* al plurale, come unico antidoto per cogliere le forme alternative del divenire *smart*.

Non è soltanto questione di rimanere nuovamente incagliati nelle retoriche della modernizzazione, ma anche di offrire uno sguardo in gran parte interno al momento della progettazione, con il rischio di ridurre l'agire dei soggetti alla loro dimensione di utenti-consumatori, la cui agency è soltanto quella normata e predisposta dalle *corporate ICT*. È in quest'ottica "dall'alto", ad esempio, che gli studi critici rintracciano nella diffusione dei dispositivi *smart* un processo di standardizzazione degli stili di vita che crea una «smartmentality» (Vanolo 2015) e una «consuming life» (Bauman 2007). A ben guardare, si tratta di approcci che tengono poco in considerazione l'autonomia del piano della fruizione nel mondo capitalistico (cfr. Miller 2013; Meloni 2018) o, per restare in ambito più strettamente urbano, la dimensione tattica, imprevedibile e indisciplinata dell'abitare (De Certeau 2001; Sobrero 2019). Se c'è un contributo che il lavoro etnografico può apportare alla comprensione della *smart city*, questo risiede piuttosto nello spostare l'attenzione sul piano delle pratiche minute e sulla dimensione sensoriale dell'abitare (cfr. Pink 2008), ossia nel restituire ciò che la gente dice, fa e sente quando agisce in uno spazio che è diventato *smart* o quando si trova a vivere le attese, i desideri e le tensioni legate allo scarto tra il futuro immaginifico promesso dalle nuove tecnologie e ciò che effettivamente è realizzato (cfr. Benadusi 2021). Questi livelli esperienziali sono assai distanti dallo sguardo di chi progetta la città intelligente, ma anche da quello di chi, in quanto amministratore, la promuove su un territorio locale. Essi possono essere colti attraverso un approccio etnografico di lungo periodo e una lente analitica "non-*smart*-centrica" che inserisce la smartizzazione all'interno dei percorsi storicamente sedimentati che rendono il *place-making* anche un processo di *self-making*, ossia che legano la plasmazione dei paesaggi urbani alla costruzione della soggettività (Wanner 2016).

*Cosa succede in città: etnografie nelle città intelligenti*

Nella letteratura antropologica è raro trovare risultati di indagini sul terreno interamente dedicate agli usi sociali della tecnologia nel contesto della smartizzazione urbana. In questo campo di studi emergente<sup>2</sup>, i lavori di Katrien Pype (2017) e Dorien Zandbergen (2017) possono essere considerati pionieristici: le analisi etnografiche condotte a Kinshasa e ad Amsterdam mettono bene in luce la necessità di prestare attenzione non solo alla voce degli attori istituzionali che promuovono le politiche *smart*, ma anche a come queste sono praticate e consumate dagli abitanti di città del sud e del nord del mondo. Dal momento che la progettualità della città intelligente non prende forma in astratto ma nella sua dimensione socializzata, da un punto di vista etnografico diviene necessario esplorare le motivazioni, le idee e i processi concreti che muovono le città verso il dominio *smart*. Per fare ciò le due autrici prendono in considerazione le risponderenze armoniche o disarmoniche che tali progettualità suscitano nel tessuto economico, produttivo, sociale dei contesti di indagine, mostrando come la possibilità che il modello *smart* sia accettato dalle persone o sia capace di produrre cambiamento sociale non dipende soltanto dalla sua logica interna ma anche dal contesto in cui questa logica si articola.

Le ricerche di Zandbergen (2017, 2020) hanno indagato con diversi linguaggi le relazioni tra cittadini e ICT nel contesto di Amsterdam, sulla base di un'etnografia condotta tra il 2011 e il 2012 che ha implicato anche la partecipazione a diversi incontri sul progetto *smart* Air Quality Egg (AQE). Tali incontri, secondo l'antropologa, proponevano una sorta di alleanza tra "l'alto" e "il basso" nella formulazione e nell'implementazione del progetto e, attraverso l'utilizzo di varie piattaforme per la condivisione di informazioni ed esperienze, avevano anche la finalità di mettere in rete attori sociali che, in diverse città del mondo (occidentale), volevano "rendere visibile l'aria". Lo sforzo etnografico di Zandbergen è quello di far emergere le soggettività politiche dei partecipanti, siano essi hobbisti o rappresentanti di compagnie telefoniche. Il suo lavoro ci porta così a conoscere John, un ingegnere informatico sulla cinquantina che interpretava la partecipazione all'iniziativa come un modo per ridare potere agli individui

---

<sup>2</sup> Si pensi, ad esempio, ai progetti di ricerca dell'Oxford Network for the Future of Cities dell'Università di Oxford (<<http://www.futureofcities.ox.ac.uk/projects/?status=previous>>, [03/11/21]) e al progetto "Praticare la Smart City. Nuove politiche e nuovi immaginari urbani in Sicilia" precedentemente menzionato.

in un mondo dominato da un sistema capitalistico e Frank, il “community organizer”, secondo cui il progetto incrementava la capacità delle persone di riorganizzare il mondo seguendo proprie regole e permetteva di prendere posizione contro i governi nazionali e il sistema finanziario globale. Tuttavia, il progetto era letto in modo opposto da altri attori sociali. Secondo i rappresentanti delle compagnie telefoniche coinvolte, ad esempio, gli incontri rappresentavano occasioni per creare ambienti di innovazione aziendale volti a esplorare nuovi tipi di prodotti e servizi tecnologici e inedite modalità per la loro capitalizzazione. Come qualsiasi altra serie di azioni costituite sulla base di una logica progettuale, il progetto AQE ha dunque coinvolto capitali economici e sociali molto diversi tra loro ed è stato letto e interpretato nel suo divenire secondo logiche e immaginari legati alla molteplicità degli attori coinvolti, alle loro intenzionalità e alle loro aspettative rispetto ai risultati che erano simili solo in apparenza. L’etnografia di Zandbergen analizza la dimensione socializzata della progettualità, esplorando le idee di cittadinanza e partecipazione che determinano e sono determinate dalle politiche *smart*. Si tratta, come visto, di uno dei punti più discussi del dibattito, rispetto al quale Zandbergen si chiede se dobbiamo intendere la creazione dal basso delle città intelligenti – di cui il progetto AQE costituisce un’emplificazione – come una possibilità per la cittadinanza di contribuire alla vita politica dei centri urbani contemporanei oppure come una forma di cooptazione neoliberale del volontariato. La ricercatrice non risponde pienamente a tale interrogativo, lasciando intendere che entrambi gli elementi siano costitutivi di un sistema volto a ripensare la città in modo diverso per quanto riguarda le relazioni tra cittadini e ambienti urbani. Il punto di forza di questo lavoro è quello di mettere in risalto contraddizioni e incongruenze nella realizzazione di un progetto paradigmatico rispetto alle politiche della *smart city*, mostrando come l’utilizzo della tecnologia sia sempre contestuale. Tuttavia, l’etnografia proposta rimane imbrigliata all’interno di un’analisi “*smart*-centrica”, non riuscendo a restituire la densità storica, politica e sociale del legame con i luoghi né il ruolo che i processi di smartizzazione possono giocare in questi legami.

Le ricerche etnografiche condotte da Pype a partire dal 2003 sono invece incentrate sulla diffusione e sugli usi sociali delle ICT nella capitale della Repubblica Democratica del Congo. Sulla base di conversazioni e interviste con politici, guaritori tradizionali, educatori e musicisti locali, Pype (2017) si chiede cosa possa significare essere *smart* a Kinshasa, chi possa essere inclu-

so in questa etichetta e chi ne debba essere escluso. Questi quesiti, assieme a un'attenta ricostruzione degli spazi urbani come prodotti storici, permettono all'autrice di esplorare gli universi semantici associati all'introduzione del nuovo sviluppo tecnologico, le poste in gioco insite nelle definizioni di *smartness*, i sottesi categoriali e politici e la misura in cui le risposte locali sono inscrivibili in una griglia interpretativa più generale. Come sostiene Pype, se vogliamo comprendere come le persone vivono e usano la tecnologia *smart* della città dobbiamo cogliere la polisemia di significati che i concetti di "tecnologia", "innovazione" e "*smart*" assumono in un contesto specifico. Attraverso l'analisi dei termini e dei significati locali delle parole che compongono il linguaggio dell'innovazione tecnologica, Pype riesce dunque a mostrare come la *smartness* a Kinshasa non sia qualcosa di meramente importato dall'occidente e mal adattato al contesto di una metropoli africana, quanto piuttosto qualcosa di costruito localmente e dal basso. Esplorando i repertori locali, Pype mostra come la parola "innovazione" sia espressa in lingua lingala con *kosikola*, un termine che rimanda a una conoscenza di tipo spirituale, acquisita tramite esperienza, che letteralmente può essere tradotto con "liberare da uno spirito malefico". In questo senso, l'antropologa individua alcune "scale di connettività" all'interno delle quali circolano gli stessi termini con significati diversi e, all'analisi della retorica istituzionale (che, per quanto simile ovunque, si tinge di specificità locali), affianca l'osservazione delle pratiche. La prima di queste scale è rappresentata dai livelli istituzionali dello stato congolese che si è, in qualche modo, appropriato della retorica tipica del cosiddetto "nord globale" secondo cui la gioventù deve "innovare per costruire il futuro", utilizzando termini in lingua francese per riferirsi a immaginari percepiti come moderni. La seconda scala è, invece, la città che, nell'analisi di Pype, genera nuove forme di conoscenza e valorizzazione della tecnologia proprio in quanto ambiente urbano post-coloniale caratterizzato da specifiche forme di socialità e rapporti di potere. Ad esempio, i guidatori privati di Kinshasa sono ritratti come entusiasti dell'introduzione di gestori del traffico robotizzati alimentati da energia solare poiché, a loro parere, l'utilizzo di tali tecnologie rappresenta un modo per sfuggire alle false accuse, spesso mosse dai poliziotti in carne ed ossa, di aver troppi passeggeri a bordo di un veicolo o di aver ignorato i segnali stradali. Se l'introduzione di questa tecnologia è nelle intenzioni delle istituzioni relegata alla volontà di una gestione più efficiente del traffico, le motivazioni del suo apprezzamento da parte della cittadinanza si trovano invece nella possibilità di non dover entrare in contatto con l'ambiguità che caratterizza i passaggi dal codice formale

al codice informale nelle relazioni quotidiane con la polizia, includendo nella sua indagine una lettura storicamente stratificata della presenza della corruzione nei rapporti tra istituzione e cittadinanza nella Repubblica congolese. Entrare in contatto con un'incorruttibile tecnologia rappresenta, dunque, una ricaduta pratica molto rilevante di un progetto che tuttavia era volto a rivoluzionare un altro aspetto della quotidianità dei cittadini. In altre parole, la *smartness* taglia i campi semantici e disegna paesaggi urbani che non sono necessariamente appannaggio delle classi creative, ma che consentono a diversi gruppi di abitanti di sviluppare una pluralità di registri di competenza delle nuove tecnologie che a loro volta producono modi variegati e inaspettati di essere *smart*, entrando in risonanza con le sedimentazioni sociali e culturali degli spazi urbani. Le restituzioni etnografiche di Zandbergen e Pype ci invitano dunque a porre l'accento sulle pratiche minute e spesso imprevedibili legate alla smartizzazione dei contesti urbani che sono trascurate da gran parte della letteratura sul nuovo paradigma urbano. Soprattutto il lavoro di Pype mostra l'importanza di spostare il focus d'analisi dalla dimensione *smart* a quello della *city*.

## Conclusioni

Secondo la definizione proposta dal *European Innovation Partnership on Smart Cities and Communities, Strategic Implementation Plan* del 14 ottobre 2013<sup>3</sup>, le *smart city*:

dovrebbero essere considerate come sistemi di persone che interagiscono e utilizzano flussi di energia, materiali, servizi e finanziamenti per catalizzare lo sviluppo economico sostenibile, la resilienza e l'alta qualità della vita; questi flussi e interazioni diventano *smart* attraverso un uso strategico delle infrastrutture e dei servizi di informazione e comunicazione in un processo di pianificazione e gestione urbana trasparente che risponde alle esigenze sociali ed economiche della società.

Questa definizione rende chiaro che, dal punto di vista istituzionale, la *smart city* non sia un obiettivo, ma una processualità di azioni sociali, individuali e collettive particolarmente diverse tra loro. Ciò che accomuna le molteplici possibili definizioni di *smart city* è che si tratta di un modello

---

<sup>3</sup> [https://smartcities.at/en/?doing\\_wp\\_cron=1648133773.5883510112762451171875](https://smartcities.at/en/?doing_wp_cron=1648133773.5883510112762451171875) [13/02/2022].

di sviluppo urbano la cui intelligenza, come teorizza Dall'O (2014: 30), risiede «nel riuscire a promuovere un modello di vita nel quale le esigenze del singolo possano coincidere con le esigenze della collettività». Si tratta di una definizione tanto vaga quanto interessante dal punto di vista di un'analisi etnografica volta a esplorare le pratiche che potrebbero scaturire da questa porosità definitoria. In questo senso, siamo convinti che la ricerca dell'essenza del modello, sia esso visto con ammirazione o con sguardo critico, finisca per far scomparire gli attori sociali in carne ed ossa dietro grandi affreschi che parlano del capitalismo globale e dei suoi effetti sugli individui, sulle loro traiettorie di vita, e sulle loro modalità di concepire e raccontare gli spazi quotidiani della vita urbana.

Abbiamo allora iniziato questa riflessione chiedendoci se la *smart city* costituisca una rivoluzione della vita cittadina, una sorta di nuovo paradigma urbano come sostengono i suoi cantori e, in parte, anche i suoi detrattori, e quali nuove cornici debbano essere sviluppate dall'antropologia per interpretare in modo etnograficamente denso le vite urbane contemporanee. Una prima risposta a questo quesito fa riferimento alla necessità di integrare lo studio della città con lenti analitiche capaci di comprendere l'interazione tra gruppi sociali e dispositivi *smart*, tenendo tuttavia presente che se le tecnologie ICT hanno penetrato in modo capillare la quotidianità, la questione più interessante – come sostiene Daniel Miller (2018) a proposito dei social media – è mettere in luce i modi in cui le pratiche sociali hanno cambiato e cambiano queste tecnologie. Tale dialettica può essere colta attraverso un'analisi delle pratiche e delle politiche quotidiane di ampio respiro, interessata a leggere le dinamiche di smartizzazione come prodotti storico-sociali e come processi di fabbricazione dei luoghi.

Un'ulteriore risposta prende in considerazione il fatto che i dibattiti degli ultimi anni hanno indagato principalmente la *smartness*, mentre ciò che proponiamo noi è, in ultima analisi, (ri)partire dalle *cities*. Mettendo a frutto le continuità disciplinari sia dal punto di vista metodologico sia analitico intendiamo cioè leggere le pratiche *smart* – tanto dall'alto quanto dal basso – come vincoli e possibilità nella creazione di nuove relazioni o nelle riformulazioni di rapporti esistenti in città. Tali pratiche risultano centrali per comprendere i discorsi e gli immaginari che le persone elaborano su di sé e sugli spazi urbani. Malgrado le profonde polarizzazioni che lo attraversano, il dibattito sulla *smart city* sembra dunque condividere un unico approccio universalista e, per così dire, monodirezionale, impegnato a rintracciare nei singoli contesti un sempiterno modello fondante il nuovo paradigma urbano.

Inoltre, ci sembra opportuno sottolineare che gli approcci disciplinari che costituiscono il corpus più vasto della letteratura sulla *smart city* lascino alcune questioni metodologiche in sospeso. Se la geografia politica e la sociologia urbana sulla *smart city* si limitano spesso all'analisi di documenti di policy e pianificazione su scala transnazionale e nazionale che sono, in alcuni casi, corredati da interviste sul campo a testimoni locali, è proprio su quest'ultimo aspetto che gli antropologi possono intervenire con cognizione di causa. Se c'è un contributo che lo sguardo antropologico può offrire al dibattito della e sulla città intelligente questo risiede nell'attenzione rivolta alle logiche della vita quotidiana e alla costruzione sociale della località. Non limitandosi a un nucleo di interviste somministrate ai responsabili e ai protagonisti dell'agenda *smart* nei territori, ma sviluppando un approccio olistico e non settorializzato, l'etnografia può infatti riuscire a toccare con mano le forme di adattamento e plasmazione locale anche impreviste del modello *smart*. Ancora una volta, l'antropologia, nella sua intima – per quanto non esclusiva – relazione con l'etnografia, può mettere in pratica la sua propensione a calarsi nel contesto di un particolare ambito urbano. Per poter fare emergere integralmente il piano dell'informalità e della multiformità della *smart city*, si rende necessario formulare e rispondere a nuove domande, spiazze le aspettative, riportare densità di contesti. Questi aspetti, presupposto di buona parte delle ricerche etnografiche di lungo corso, se applicati ai molteplici paesaggi urbani *smart*, dovrebbero svilupparsi come parti di un sapere “nelle” e “delle” città (Sobrero 1992; Rivke & De Koning 2015). Lo sguardo etnografico non sedotto dalle autorappresentazioni della nuova *forma urbis* né circoscritto al perimetro ristretto del suo oggetto di analisi, uno sguardo appunto “non-*smart*-centrico”, dovrà essere volto a comprendere il tempo lungo della vita sociale all'interno di un contesto *smart* che nel momento in cui muta le relazioni sociali ne è a sua volta mutato.

## Bibliografia

- Allivio, S. (a cura di) 2011. *Antropologi in città*. Milano: Unicopli.
- Amin, A. 2016. On Urban Failure. *Social Research: An International Quarterly*, 83, 3: 777-798.
- Appadurai, A. 2001 (1996). *Modernità in Polvere*. Roma: Meltemi.
- Bauman, Z. 2007. *Consuming life*. Cambridge-Malden, MA: Polity Press.
- Benadusi, M. 2019. Sicilian Futures in the Making Living Species and the Latency of Biological and Environmental Threats, *Nature and Culture*, 14, 1: 79-104.

- Benadusi, M. 2021. Specchi parabolici. Energia solare e tecnologie smart nella costa megarese, in *Tardo industrialismo. Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia*, a cura di M. Benadusi *et al.*, pp. 69-118. Milano: Meltemi.
- Bria, F. & E. Morozov 2013. *Ripensare la smart city*. Torino: Codice Edizioni.
- Butler, J. 2014. Foreword, in *The Making of a Protest Movement in Turkey: #occupygezi*, a cura di U. Özkırıklı U, pp. vii-xvi. London: Palgrave Macmillan.
- Chiappini, L. & S. Vicari Haddock 2018. Smart City in Europa: a che punto siamo? Sperimentare e co-creare, il laboratorio urbano di Amsterdam in *Sviluppo urbano e politiche per la qualità della vita*, a cura di G. Nuvolati, pp. 29-46. Firenze: Firenze University Press.
- Cuff, D., Hansen, M. & J. Kang, 2008. Urban sensing: out of the woods. *Communications of the ACM*, 51, 3: 24-33.
- Dall'O, G. 2014. *Smart City*. Bologna: Il Mulino.
- De Certeau, M. 2001 (1984). *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro.
- De Lange, M. & M. de Waal 2013. Owing the City: New Media and Citizen Engagement in Urban Design. *First Monday*, 18, 11.
- Di Bella, A. 2016a. Ripensare il diritto alla città nell'Era dell'urbanizzazione planetaria. *Rivista della Società Geografica Italiana*, 123, 3: 439-446.
- Di Bella, A. 2016b. La smart city come prodotto della neoliberalizzazione della responsabilità sociale d'impresa. *Rivista della Società Geografica Italiana*, 123, 1: 21-36.
- Di Bella, A. 2021. La politica smart nel sistema urbano-industriale di Siracusa, in *Tardo industrialismo*, in *Energia, ambiente e nuovi immaginari di sviluppo in Sicilia*, a cura di M. Benadusi *et al.*, pp. 161-206. Milano: Meltemi.
- Di Bella, A. & L. Ruggiero 2016. Néolibéralisme et développement urbain dans l'Italie du Sud: le modèle «IBM smart city» dans la ville de Syracuse. *Construction politique et sociale des Territoires*, 5: 61-70.
- Feld, S. & K.H. Basso (eds.) 1996. *Senses of Place*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Ferrari, G.F. (a cura di) 2018. *La prossima città*. Milano: Mimesis.
- Ferrari, G.F. (a cura di) 2020. *Smart City. L'evoluzione di un'idea*. Milano: Mimesis.
- Florida, R., 2003 (2002). *L'ascesa della nuova classe creativa. Stile di vita, valori e professioni*. Milano: Mondadori.
- Florida, R., 2005. *Cities and the Creative Class*, New York – London: Routledge.
- Gabrys, J. 2014. Programming environments: environmentality and citizen sensing in the smart city. *Environment and Planning D: Society and Space*, 32, 1: 38-48.
- Gibbs, D., Krueger, R. & G. MacLeod. 2013. Grappling with Smart City Politics in an Era of Market Triumphalism. *Urban Studies*, 50, 11: 2151-2157.
- Greenfield, A. 2013. *Against the smart city*, New York: Do projects [e-book].
- Halpern, O. LeCavalier, J., Calvillo N. & W. Pietsch. 2013. Test-bed Urbanism. *Public Culture*, 25, 2: 272-306.
- Harvey, D. 1989. From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism, *Geografiska Annaler*, 71, 1: 3-17.

- Harvey, D. 2013 (2012). *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*. Milano: Il Saggiatore.
- Hollands, R.G. 2008. Will the Real Smart City Please Stand Up. *City*, 12, 3: 303-320.
- Hollands, R.G. 2015. Critical interventions into the corporate smart city. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 8, 1: 61-77.
- Joss S. et al. 2019. The Smart City as Global Discourse. *Journal of Urban Technology*, 26, 1: 3-34.
- Kitchin, R. 2014. The real-time city? Big data and smart urbanism. *GeoJournal* 79: 1-14.
- Kitchin, R. & T. Lauriault 2018. Towards Critical Data Studies, in *Geoweb and Big Data*, a cura di J. Eckert, A. Shears & J. Thatcher, pp. 43-62. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Low, S. M. 1996. The Anthropology of Cities. *Annual Review of Anthropology*, 25: 383-409.
- Low, S. M. & D. Lawrence-Zúñiga (eds.) 2011. *Anthropology of Space and Place*. Oxford: Blackwell.
- Lucaïoli, A. 2020. *Ripensare l'abitare smart*. Salerno: Orthotes.
- Luque-Ayala, A. & S. Marvin 2015. Developing a critical understanding of smart urbanism? *Urban Studies*, 52, 12: 2105-2116.
- Luque-Ayala, A., Marvin, S. & C. McFarlane (eds.) 2014. *Smart Urbanism: Utopian Vision or False Dawn?*. New-York: Routledge.
- MacLeod, G. & M. Jones 2011. Renewing Urban Politics, *Urban Studies*, 48, 12: 2443-2472.
- Marin, L. 2020. Il patto globale per l'ambiente e le *smart cities*, in *Smart City. L'evoluzione di un'idea*, a cura di F.G. Ferrari, pp. 25-38. Milano: Mimesis.
- Mavhunga, C.C., Cuvelier, J. & K. Pype 2016. Containers, Carriers, Vehicles. *Transfers*, 6, 2: 43-53.
- McLuhan, M. 1967 (1964). *Gli strumenti per comunicare*. Milano: Il Saggiatore.
- Meloni, P. 2018. *Antropologia del consumo. Doni, merci, simboli*. Roma: Carocci.
- Miller, D. 2013 (2010). *Per un'antropologia delle cose*, Milano: Ledizioni.
- Miller, D. 2018 (2016). *Come il mondo ha cambiato i social media*. Milano: Ledizioni.
- Mitchell, W.J. 1995. *City of bits: space, place and the infobahn*. Boston: MIT Press.
- Nam, T. & T.A. Pardo 2011. Conceptualizing Smart City with Dimensions of Technology, People, and Institutions, in *The Proceedings of the 12th Annual International Conference on Digital Government Research*, pp. 282-291.
- Peck, J., Theodore, N. & N. Brenner 2012. Neoliberalism Resurgent? Market Rule after the Great Recession. *South Atlantic Quarterly*, 111, 2: 265-288.
- Pink, S. 2008. An urban tour: The sensory sociality of ethnographic place-making. *Ethnography*, 9, 2: 175-196.
- Pype, K. 2017. Smartness from Below: Variations on Technology and Creativity in Contemporary Kinshasa, in *What Do Science, Technology, and Innovation Mean*

- from Africa?*, a cura di M. Clapperton Chakanetsa, pp. 97-116. Cambridge and London: The MIT Press.
- Ratti, C. 2013. *Smart City, Smart Citizen*. Milano: Egea.
- Ratti, C. 2017. *La città di domani. Come le reti stanno cambiando il futuro*. Torino: Einaudi.
- Rivke, J. & A. De Koning 2015. *Introducing urban anthropology*. London: Routledge.
- Ros-Tonen, M., Pouw, N. & M. Bavinck 2015. Governing Beyond Cities, in *Geographies of Urban Governance*, a cura di J. Gupta, K. Pfeffer, H. Verrest & M. Ros-Tonen, pp. 85-105. New York: Springer.
- Scandurra, G. 2017. *Bologna che cambia. Quattro studi etnografici su una città*. Reggio Emilia: Junior.
- Scarpelli, F. 2012. Spazio, luogo, città, in *Antropologia culturale*, F. Dei, pp. 241-260. Bologna: Il Mulino.
- Scarpelli, F. 2020 (2007). *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*. Pisa: Pacini.
- Scarpelli, F. 2021. *Centro storico, senso dei luoghi, gentrificazione. Antropologia dei rioni di Roma*. Roma: CISU.
- Sennett, R. 2012 (2006). *La cultura del nuovo capitalismo*. Bologna: Il Mulino.
- Shelton, T., Zook, M. & A. Wiig 2015. The 'Actually Existing Smart City'. *Cambridge Journal of Regions, Economy and Society*, 8, 1: 13-25.
- Signorelli, A. 1996. *Antropologia urbana: introduzione alla ricerca in Italia*. Milano: Guerini Studio.
- Simone, A. 2020. Cities of the Global South. *Annual Review of Sociology*, 42: 603-622.
- Sobrero, A.M. 1992. *Antropologia delle città*. Roma: Carocci.
- Sobrero, A.M. 2011. I'll teach you differences. Etnografia dell'abitare, in *Voci della città: l'interpretazione dei territori urbani*, a cura di F. Scarpelli & A. Romano, pp. 19-48. Roma: Carocci.
- Sobrero, A.M. 2019. La macchina antropologica. Michel de Certeau: l'invenzione del quotidiano (seconda parte). *Lares*, 1: 17-47.
- Söderström, O., Paasche, T. & F. Klauser 2014. Smart cities as corporate storytelling. *City. Analysis of Urban Change, Theory, Action*, 18, 3: 307-320.
- Soja, E. 2003. Writing the city spatially. *City: analysis of urban trends, culture, theory, policy, action*, 7, 3: 269-281.
- Soja, E. 2010. *Seeking Spatial Justice*. Minneapolis-Londra: University of Minnesota Press.
- Swyngedouw, E. 2007. Impossible "sustainability" and the postpolitical condition, in *The sustainable development paradox: Urban political economy in the United States and Europe*, a cura di R. Kruege & D. Gibbs, pp. 13-40. New York, London: Guilford Press.
- Swyngedouw, E. 2009. The Antinomies of the Postpolitical City. *International Journal of Urban and Regional Research*, 33, 3: 601-620.

- Townsend, A.M. 2013. *Smart Cities: Big Data, Civic Hackers, and the Quest for a New Utopia*, New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Vanolo, A. 2013. Smartmentality: The Smart City as Disciplinary Strategy. *Urban Studies*, 51, 5: 883-898.
- Vanolo, A. 2015. Smart city e sviluppo urbano: alcune note per un'agenda critica. *Scienze del territorio*, 3: 111-118.
- Vianello, M. 2014. *Costruire una città intelligente. Smart cities, gioco, innovazione: il futuro possibile*. Rimini: Maggioli.
- Verebes, T. (ed.) 2013. *Masterplanning the Adaptive City*. New-York: Routledge.
- Wanner, C. 2016. The Return of Czernowitz: Urban Affect, Nostalgia, and the Politics of Place-making in a European Borderland City. *City & Society*, 28, 2: 198-221.
- Zandbergen, D. 2017. We Are Sensemakers. *Public Culture*, 29, 3: 539-562.
- Zandbergen, D. & J. Uitermark 2017. In search of the Smart Citizen: Republican and cybernetic citizenship in the smart city. *Urban Studies*, 57, 19: 1-16.
- Zandbergen, D. 2020. The Unfinished Lampposts: The (anti-)Politics of the Amsterdam Smart Lighting Project. *City & Society*, 31, 1: 135-156.



## REVIEW ARTICLES



# L'Occulto (im)mediatizzato: nuove frontiere del legame fra pratiche magico-religiose e modernità

SILVIA ALLIONE

*Sapienza Università di Roma*

Che si parli di “magia”, “stregoneria”, “occulto” o “religione”<sup>1</sup>, l’indagine attorno a pratiche e discorsi connessi a forze sovrannaturali in comunicazione con le società ha costituito un tema cardine per l’antropologia fin dagli esordi della disciplina. In base alla suddivisione cronologica ormai largamente condivisa possiamo affermare che l’interesse antropologico per tale campo di studi<sup>2</sup> ha vissuto due momenti salienti: il primo ha inizio

---

<sup>1</sup> Rispetto alla “febbre classificatoria” dei primi tempi, oggi c’è un certo imbarazzo a prediligere a priori un termine piuttosto che un altro all’interno di discorsi di carattere generico, dato che le distinzioni il più delle volte risultano sfumate e dotate di una validità per lo più situazionale. Si veda, fra gli altri, la definizione che Mariano Pavanello dà del termine/nozione “witchcraft” come “concetto vuoto”, colmato di volta in volta secondo la sua specifica traduzione in ogni determinato contesto storico-culturale (Pavanello 2017: 4). Si veda anche Pels (1998), che ricostruisce la storia di tale termine, soffermandosi sulla sua nascita nel contesto delle vicende dell’Europa Moderna cattolica e protestante: storicamente la nozione di “witchcraft”, infatti, veicola una visione binaria, oscura, opposta alla religione e legata al fardello della femminilità e dell’irrazionalità, ed è quindi ben lontana dal poter essere considerata “neutrale”. Tuttavia, conclude Pels, nonostante ciò, oggi sarebbe errato anche accantonare definitivamente il termine “witchcraft” poiché in molteplici ambienti (Pels si riferisce in particolare a quelli africani), quest’ultimo si è cominciato ad utilizzare quotidianamente, proprio quando gli accademici europei hanno iniziato a denunciarne il suo utilizzo in quanto “etnocentrico” (*Ivi*: 201). Lo stesso tipo di discorso storicamente situato si può fare per la nozione di “religione”. Per questi motivi all’interno dell’articolo sono usati i termini ombrello “stregoneria” e “religione” ricalcando quelli usati dagli autori di volta in volta presi ad esempio. Si può osservare come gli studi specifici sulla “stregoneria e modernità” declinati secondo la lente mediatica sono stati in gran parte ricompresi all’interno di quelli su “religione e media”.

<sup>2</sup> Cfr., tra gli altri, Bellagamba (2008)

durante l'epoca coloniale, negli anni Trenta del Novecento, con la pubblicazione di *Witchcraft, Oracles and Magic among Azande* di Evans-Pritchard (1937), e vede i suoi strascichi conclusivi nel 1970 con *Witchcraft*, volume a cura di Mary Douglas<sup>3</sup>. Il secondo si inaugura nell'ultimo decennio del XX secolo, quando l'occulto torna con forza sullo scrittoio degli antropologi dopo un ventennio in cui l'interesse si era rivolto soprattutto a indagini su neoliberalismo e sviluppo.

A dare il La a tale risveglio è proprio il terreno fertile lasciato da Douglas e il confronto serrato fra storici e antropologi sulla raccolta di saggi da lei curata. Infatti, la chiave di lettura che il volume propone in merito alla capacità di adattamento delle pratiche e dei discorsi occulti dell'epoca, i quali «cambiano come cambia il mondo a cui si riferiscono» (Ardener 1970: 185), rappresenta proprio la pietra angolare su cui riedificare gli studi di stregoneria e religione, una volta constatato che la decolonizzazione e il paradigma neoliberalista non hanno prodotto il disincanto del mondo weberiano da più parti pronosticato. Al contrario, simile rinascita parte proprio dalla presa di coscienza di come pratiche e discorsi occulti siano, e siano stati, capaci di infiltrarsi e riprodursi nelle strutture della modernità – innanzitutto lo Stato ed il mercato – infestandole (Meyer & Pels 2003: 17).

Come è ormai noto, infatti, la seconda generazione di studi si coagula attorno a due filoni principali: l'uno – concentrato sulla connessione/disconnessione della stregoneria con il flusso economico globale – fa capo ai coniugi Jean e John Comaroff, i quali, grazie alla pubblicazione del volume *Modernity and Its Malcontents*<sup>4</sup> (1993), sono anche i principali protagonisti del pirandelliano “squarcio nel cielo di carta” che rilancia gli studi sull'occulto. L'altro – focalizzato sul nesso mondo invisibile/potere/Stato – vede in Peter Geschiere la massima autorità di riferimento. Ad ogni modo, tali prospettive sono tra loro molto intrecciate anche perché vedono nella stre-

---

<sup>3</sup> Nel volume sono raccolte le riflessioni ed i lavori presentati a quel congresso degli antropologi britannici di due anni prima che Pier Paolo Viazzo (2000) ritiene essenziale per il riavvicinamento fra Antropologia e Storia.

<sup>4</sup> Tale raccolta di contributi – come nel caso di *Witchcraft* (Douglas 1970), nata dalla collaborazione fra storici e antropologi – riporta nel dibattito accademico la tematica stregonesca, usandola come punto d'osservazione privilegiato per osservare le varie forme che la spinta alla modernizzazione ed alla globalizzazione ha preso e prende quando si scontra con le varie risposte locali in una sinergia produttrice di plurime e diversificate modernità.

goneria una chiave di lettura strategica per indagare i contrasti intorno alle risorse e al potere nelle società postcoloniali (Bellagamba 2008).

All'alba del XXI secolo, in continuità con i suddetti approcci, si è affermata sulla scena accademica una terza corrente di studi sull'invisibile, la quale ha assunto a proprio oggetto d'interesse le connessioni che intercorrono fra stregoneria/religione e mass media tradizionali e digitali<sup>5</sup>. Anch'essa ha i suoi prodromi negli Stati Uniti degli anni Novanta e, da subito, ha conquistato lo scenario europeo, trovando in Uppsala ed Utrecht i suoi principali centri propulsori. Del resto, la necessità di considerare l'elemento mediatico nelle indagini sulla stregoneria – oltre a tener conto della “mutazione antropologica” che ha visto la virtualità diventare dimensione essenziale del quotidiano – è ancora più evidente se si tiene conto che sono stati proprio i mass media a continuare a parlare di occulto nel ventennio Settanta-Novanta, cioè quando la maggior parte del mondo accademico si rifiutava di farlo (Bellagamba 2008)<sup>6</sup>.

Simile precisazione agevola la comprensione di un punto fondamentale per interpretare il rigoglioso panorama accademico che ci si apre davanti: così come i primi due filoni vanno considerati in costante integrazione e comunicazione reciproca, anche il terzo indirizzo si inserisce in questo proficuo dialogo, e ne è anzi una diretta derivazione.

Già i Comaroff, infatti, in *Occult Economies and the Violence of Abstraction* (1999)<sup>7</sup> riportano come le preoccupazioni per il proliferare di fenomeni occulti in Sudafrica siano alimentate dalle chiese, dalle radio, dalle televisioni e da internet. Il loro interesse è rivolto nello specifico agli spazi

---

<sup>5</sup> Secondo quanto riferisce Hoover in *Practicing Religion in the Age of the Media* (2002): i prodromi di tale corrente sono negli Stati Uniti e risalgono già agli anni Cinquanta, quando l'interesse accademico è catturato dall'emersione di trasmissioni religiose senza il permesso delle autorità, secolari e religiose, competenti. Successivamente subisce un picco quando negli anni Settanta irrompe sulla scena pubblica statunitense il televangelismo: l'opera di proselitismo via televisione e/o radio portata avanti sia da effettivi sia da sedicenti ministri della Cristianità.

<sup>6</sup> I media internazionali, difatti – come mette in evidenza Bellagamba, rivolgendo lo sguardo sullo scenario africano – «amplificano eventi curiosi e sensazionali documentando episodi di caccia alle streghe, omicidi rituali, [...] e il diffondersi di idee e rituali [...] in Occidente e in Europa» (2008: vi) trasformando, così, l'Africa in un «grande supermercato, i cui scaffali offrono prodotti locali e importati» proponendo continuamente novità sorprendenti (*Ibidem*).

<sup>7</sup> Articolo ripreso e “rivisitato” dagli stessi Comaroff nel 2018 nel quasi omonimo contributo “Occult Economies Revisited”.

di azione aperti nell'incontro fra l'Africa rurale e il "capitalismo del millennio" che, come prima conseguenza, genera la globalizzazione del "provincialismo delle streghe" (Comaroff & Comaroff 1999: 286). I Comaroff registrano nei quotidiani una presenza quasi giornaliera degli inserti che pubblicizzano "indovini *dial-in*" (*Ivi*: 287) in un quadro molto lontano da quello del periodo coloniale, quando la divinazione implicava una riservata e clandestina consultazione con un esperto. Nel loro articolo, inoltre, descrivono una serie di "tecnologie rituali" come emblemi della multimedia che sempre più caratterizza pratiche e discorsi stregonici: un esempio per tutti è la "televisione africana"<sup>8</sup>. Quest'ultima consiste nella proiezione su un lenzuolo bianco di immagini di criminali e malviventi – sia umani che bestiali – osservati dal cliente sotto gli effetti inebrianti di una bevanda fermentata: una vera e propria nuova performance oracolare, che si può considerare come un "update elettronico" della vecchia pratica di lettura dei disegni profetici in una bacinella colma d'acqua (Geschiere 2009: 76).

Altrettanto rilevanti per lo sviluppo delle indagini sul legame occulto/sfera mediatica, sono i lavori di Misty L. Bastian. Innanzitutto, *Bloodhounds Who Have No Friends in Modernity and Its Malcontents* (1993); saggio che parte dalla costatazione di come le narrative stregoniche occupino un posto centrale nella stampa "popolare"<sup>9</sup> nigeriana, per analizzarne poi forme e modalità. Nel 2003 Bastian pubblica un secondo saggio all'interno della più ampia raccolta di etnografie *Transparency and Conspiracy*<sup>10</sup>, curata da Harry G. West e Todd Sanders. Già nel titolo di tale opera polifonica è manifesto il minimo comune denominatore che unisce i vari contributi: la sotterranea relazione fra la "trasparenza" – termine all'ordine del giorno nell'esercizio democratico del potere mondiale nella contemporaneità post-guerra fredda – e la percezione di opacità che tale "trasparenza" porta con sé. Più i pronunciamenti ufficiali insistono sulla limpidezza delle loro azioni, più proliferano le cosiddette "teorie cospiratorie"; fra di esse gli autori inseriscono anche i discorsi di stregoneria, poiché sia le prime che

<sup>8</sup> Cfr. Delius, P. 1996, *A Lion amongst the Cattle*, Johannesburg, Raven Press, pp. 287 in Geschiere Peter (2009: 76).

<sup>9</sup> Con l'aggettivo "*popular*" Bastian indica riviste e giornali nigeriani rivolti ad un ampio pubblico di lingua inglese.

<sup>10</sup> Alla stesura di *Transparency and Conspiracy* partecipano anche Jean e John Comaroff con la postfazione *Transparent Fictions*, incentrata sull'impulso globalmente tangibile delle società a rivelare i meccanismi nascosti del potere.

i secondi parlano di un profondo sospetto nei confronti di un potere che continua a operare in modi capricciosi e imprevedibili.

In tale quadro il contributo di Bastian – *Diabolic Realities* – mostra il ruolo cardine della stampa popolare e dei media nella dinamica pettegolezzo/accusa che contraddistingue i discorsi di stregoneria della Nigeria di fine Novecento<sup>11</sup>. Il caso di studio prende avvio il 22 settembre 1996 a Owerri, capitale dello Stato Imo in Nigeria, e parte da un fatto di cronaca che vede protagonista Innocent Ekeanyanwu; un dipendente di uno degli alberghi di spicco della città: l'Owerri Otokoto Hotel. Tutto ha inizio quando nel bagagliaio della sua utilitaria è rinvenuta dalle autorità locali la testa sanguinante del giovane Ikechukwu Okoronkwo, la cui scomparsa era stata denunciata pochi giorni prima. Su richiesta della polizia, l'immagine di Innocent con in mano la testa gocciolante viene trasmessa in diretta televisiva, diventando in poco tempo virale e ubiquitaria. La lugubre visione diventa per gli strati poveri della società la conferma delle voci che – già dall'inizio degli anni Novanta – collegano le inspiegabili scomparse di giovani ragazzi a rapimenti orchestrati dai nuovi ricchi, desiderosi di sacrificarli in omicidi rituali per accrescere i propri guadagni. In pochissimo tempo gli animi si scaldano tanto da riversarsi in una violenta rivolta spontanea contro gli edifici del potere, fra cui proprio l'Owerri Otokoto Hotel.

Il racconto di Bastian è un caso esemplare di come le narrative ufficiali di trasparenza e governo razionale possano essere sovvertite da speculazioni che nascono sulla stampa, sulla televisione e su internet. Ma la studiosa si spinge oltre e – partendo proprio dalla riflessione sulla velocità di diffusione delle notizie e la conseguente immediata reazione della società civile – mostra anche come media e nuove tecnologie possano inserirsi nella circolazione dei discorsi di stregoneria aumentando, concretizzando e (im)mediatizzando i canali entro cui questi sono soliti circolare.

Contemporaneamente a *Transparency and Conspiracy* vede la luce un altro volume capitale del settore degli studi sull'occulto: *Magic and Modernity* a cura di Peter Pels e Birgit Meyer. Da una parte, come in *Modernity and Its Malcontents* dei Comaroff, ci troviamo davanti ad una raccolta di

---

<sup>11</sup> Il rapporto fra *rumors* e occulto costituisce l'argomento chiave delle ricerche di Pamela J. Stewart e Andrew Strathern, curatori del volume *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip* (2007), in cui evidenziano come il "passaparola" sia un elemento fondamentale per il funzionamento del meccanismo stregonesco: *rumors* e *gossip*, infatti, contribuiscono alla rivelazione di ciò che è nascosto, assumendo un ruolo cruciale nella transizione critica che dal sospetto sfocia nell'accusa di stregoneria.

etnografie che hanno il loro perno nel concetto chiave di “modernità stregata”. Dall'altra, non viene perso di vista quel nesso – messo in luce in West e Sanders – fra rivelazione e occultamento nei fenomeni invisibili che infestano la realtà visibile, evidenziato fra l'altro nello stesso sottotitolo: “Interfaces of Revelation and Concealment”. L'impulso comune a tutte le società a rivelare l'ingarbugliato funzionamento criptico del potere, individuato dai Comaroff nella postfazione a *Trasparenza and Conspiracy*, sembra trovare conferma nell'*Introduzione a Magic and Modernity* di Pels: quest'ultimo individua infatti nell'archetipo di una “Super-vista”, che rende gli agenti dell'occulto in grado di scrutare all'interno del mondo invisibile, un leitmotiv ricorrente nei discorsi di stregoneria. Anche Meyer, nel suo contributo *Ghanaian Popular Cinema and the Magic in and of Film*, riscontra come il suddetto meccanismo rivelatore sia alla radice dell'industria cinematografica ghanese, il cui “marchio di fabbrica” pare sempre più essere – dagli anni Ottanta in poi e grazie alla vigorosa influenza della nigeriana Nollywood – la visualizzazione della magia. I nuovi strumenti di comunicazione sembrano esasperare il preesistente meccanismo di svelamento di dispositivi occulti; Meyer, difatti, afferma che la chiave del successo della produzione filmica ghanese – la quale, grazie a piattaforme online come YouTube, è in grado di interessare una platea globale di spettatori virtuali – risiede nell'asservimento della cinepresa alla rivelazione del secretato: la telecamera fornisce “democraticamente” agli spettatori una forma superiore di visione, rendendoli complici delle forze invisibili di cui – anche solo per svago – possono per la prima volta condividere la prospettiva. Meyer, infatti, definisce il meccanismo di rivelazione come un nuovo “Illuminismo”, poiché volto a rendere trasparente il funzionamento della macchina sociale.

Se dal contributo di Meyer risulta un'immagine tutto sommato positiva della tecnologia e dei media, altri studi hanno indagato le nuove zone d'ombra nascoste negli angoli bui che l'era digitale ha creato. La stessa tecnologia spesso e volentieri, infatti, si rivela opaca: un esempio per tutti è il timore e l'inquietudine generato dall'espandersi e infittirsi delle reti attraverso cui passano i nemici dell'ordine pubblico (hackers, fondamentalisti, pornografia, criminalità organizzata etc.).

Ed è proprio a tale opacità della tecnologia che è dedicato *Virtual War e Magical Death* (2013), a cura di Neil L. Whitehead e Sverker Finnström. Tale volume potrebbe forse risultare eccentrico rispetto alla precedente rassegna, perché non parla esclusivamente di stregoneria e sposta l'attenzio-

ne fuori dall'Africa, continente privilegiato degli studi fin qui proposti<sup>12</sup>. D'altra parte, è anche il primo lavoro a essere imperniato per intero sul nesso eterogeneo che allaccia fenomeni e narrative stregoniche alle nuove tecnologie e agli strumenti mediatici – in questo caso i dispositivi utilizzati nello spettro di quella che gli attori definiscono “la guerra globale”. Con tale locuzione i curatori indicano un fenomeno sociale e culturale che si estende oltre il singolo campo di battaglia e che, come tale, richiede d'essere compreso anche alla luce delle tecnologie virtuali che mediano sia i combattimenti sia le decisioni negli alti vertici militari e politici: la guerra, attraverso i media digitalizzati, diviene sempre più pervasiva, esattamente come la stregoneria, con cui condivide il carattere di «realità virtuale» (Sluka 2013: 191). Negli undici contributi che compongono l'opera il nesso occulto-guerra è indagato sotto differenti aspetti a seconda dei siti e dei casi di studio presi in esame. Koen Stroeken in *War at Large*, ad esempio, ritrova nella globalizzazione dello scontro un mantra classico della stregoneria: il sacrificio umano per un profitto personale (omicidio rituale). Il contributo ruota, infatti, attorno alla lettura dei conflitti moderni come parte integrante di un sistema economico mondiale che trae linfa dalla spesa dell'Occidente in oggetti (cellulari, automobili e gioielli) i quali, a loro volta, finanziano le uccisioni per le risorse (tantalite, petrolio, diamanti e oro) in Africa e nel Medio Oriente (Stroeken 2013: 244). Roberto J. González in *Cybernetic Crystal Ball* si occupa dei tentativi del Dipartimento di difesa americano (DoD) di costruire programmi di simulazione e *modeling*. Lo scopo principale di questi ultimi è di “prevedere” possibili insurrezioni in Iraq e Afghanistan, facendo, fra l'altro, ampio uso di dati demografici ed etnografici (i cosiddetti *human terrain data*). Nello specifico, il titolo del contributo fa riferimento a un macchinario in grado di presagire, come se fosse una “palla di cristallo cibernetica”, le criticità nei territori occupati: dalle marce di protesta ai veri e propri attacchi organizzati. Inoltre, al momento della stesura del saggio, sono in progettazio-

---

<sup>12</sup> Si può ipotizzare che l'elevazione dell'Africa a continente stregato d'elezione sia avvenuta in parte per riflesso della maggiore documentazione di materiale legato alla dimensione occulta durante l'epoca coloniale; in parte a causa della spirale mediatica negativa dell'«afropessimismo» (Latouche 1997: 13) che travolge il continente sul finire del XX secolo quando l'immagine dell'Africa che si propaga quotidianamente in televisione e sui giornali è quella di un continente che ha deviato dalla strada aurea dello sviluppo sul modello occidentale, sprofondando in un vortice di carestie, colpi di Stato militari, guerre, siccità e pandemie (*Ibidem*).

ne anche un kit di simulazione in grado di misurare la reazione dei civili iracheni alle operazioni di influenza militare statunitense (il TASK-IO), e un “videogioco” in prima persona in cui i “soldati-giocatori” devono farsi anche “antropologi” e comprendere la struttura sociale e le istituzioni del villaggio in cui sono immersi, in modo da poter poi lavorare assieme alla comunità per il successo delle operazioni militari. Inoltre, González suggerisce che tali strumenti si possano configurare come una sottospecie di “magia nera” rivoltandosi contro i civili americani stessi, poiché rischiano di suscitare in quest’ultimi la paranoia di diventare obiettivi di sorveglianza domestica. Le finalità perseguite in tali programmi fanno supporre che anche in guerra sia quindi fondamentale la “Super-vista” come meccanismo per svelare ciò che si nasconde allo sguardo: l’occulto ed il secretato. Su questa scia si muove anche Antonius C. G. M. Robben in *The Hostile Gaze*, contributo incentrato sull’estensione e l’affinamento del campo visivo dei soldati statunitensi attraverso l’introduzione in Vietnam e Iraq delle nuove tecnologie – occhiali notturni, *Sniper ATP*, rintracciatori di laser, droni e satelliti – le quali, aumentando la probabilità del tiratore di centrare l’obiettivo, trasformano la notte da momento temuto per la sua oscurità a occasione impari di vittoria. Come sostengono Whitehead e Finnström nell’*Introduzione* al volume, lo sviluppo tecnologico stesso può essere considerato “magico” dal momento che la stregoneria funziona come «dispositivo disumanizzante» attraverso cui l’umanità dei nemici è rimpiazzata da una «stereotipata e meccanica alterità». Ci troviamo in quell’ambito del discorso che Umberto Eco (2011) definirebbe di «costruzione del nemico», tema caro anche a Jeffrey A. Sluka in *Virtual War in the Tribal Zone*. Qui l’autore rileva un’intima vicinanza fra stregoneria e guerra virtuale – quella “mediata” dalle nuove tecnologie individuate già da Robben – accomunate da disumanizzazione delle vittime, desensibilizzazione dei perpetratori di violenza e abbassamento delle barriere morali e psicologiche ad uccidere (Sluka 2013: 187).

Sempre nel 2013 viene pubblicato, a cura di Mia Lövheim, *Media, Religion and Gender*. Il volume raccoglie tredici contributi in cui il punto d’osservazione offerto dal “genere” è considerato come chiave per leggere le pratiche di mediazione della religione attraverso la messa in evidenza della complessità dei corpi, delle relazioni sociali, delle convenzioni culturali e dell’agency individuale. Tra i saggi raccolti, *Media and religion through the lens of feminist and gender theory* di Mia Lövheim e *Feminist orientations in the methodologies of the media, religion and culture field* di Lynn Scho-

field Clark e Grace Chiou ripercorrono la storia intellettuale degli studi su Religione e Media, legandola a quella coeva dei Feminist Media Studies. A questi testi si affiancano dense etnografie condotte in vari contesti di studio: Pamela Klassen e Kathryn Lofton in *Material witnesses*, ad esempio, ripercorrono l'uso di media a stampa e digitali fatto dalle donne di diverse realtà statunitensi per promuovere la propria testimonianza di fede e si soffermano sul ruolo che il corpo femminile ha avuto nel legittimare o delegittimare tali testimonianze. Ancora, *Lwa like me* di Alexandra Boutsos analizza le negoziazioni fra genere, sessualità e religione tra praticanti vecchi e nuovi del Vodou haitiano, all'interno delle discussioni online sulle sue divinità. I gruppi online sono al centro anche di *Claiming religious authority* di Ana Piela, dove l'antropologa sottolinea la loro centralità come punto d'incontro di donne musulmane con differenti background politici e religiosi. Queste sono unite nella volontà di imparare e vivere l'Islam adattando i suoi dettami alle proprie vite quotidiane, piuttosto che sottomettendosi alle autorità religiose tradizionali. In tal modo, le protagoniste dello studio sfidano anche lo stereotipo mediatico delle "donne islamiche come senza voce e assenti dalla sfera pubblica" portando una ridefinizione delle relazioni di potere con l'autorità religiosa maschile. Una riflessione sulle relazioni di potere guida anche il contributo che chiude il volume, *Digital story telling* di Mary Hess, in cui l'antropologa indaga, attraverso la lente dei concetti di "autorità, autenticità e agency", il ruolo del genere nella formazione dell'identità religiosa delle nuove generazioni statunitensi.

*Media, Religion and Gender* si propone, quindi, come pietra miliare che va a colmare il vuoto lasciato dall'assenza di un'analisi approfondita della dimensione di genere all'interno delle indagini su religione/stregoneria e media. Inoltre, un ulteriore punto di forza di tale opera sta nell'essere parte della collana Routledge "Media Religion and Culture", composta da undici volumi e promossa dalla International Society for Media, Religion and Culture (ISMRC)<sup>13</sup>. Tale collana è al suo sedicesimo anno di vita, ed è esemplificativa perché dà modo di seguire l'evoluzione degli studi dedicati al tema della mediazione della religione. Ad esempio, il primo volume – *Religion in the Media Age* (2006) di Stewart M. Hoover – si presenta, come

---

<sup>13</sup> L'ISMRC è nata nel 2010 dalla Conferenza su Media, Religione e Cultura, la quale si tiene con scadenza biennale dal 1993. Oltre alla collana Routledge "Media, Religion and Culture" quest'ultima ha come organi di stampa anche il *Journal of Media and Religion* (dal 2002) ed il *Journal of Religion, Media and Culture* (dal 2012).

un “contributo-manifesto”, fornendo tutti gli elementi di riflessione necessari ad offrire un quadro teorico da cui partire nelle indagini su Religione e Media. L'ultimo – *Russian Church in The Digital Era* (2022) di Hanna Stähle – al contrario, è profondamente etnografico ed è una monografia interamente dedicata al revival religioso di cui la Chiesa Ortodossa è oggi protagonista nella sfera pubblica russa, grazie al suo essere diventata uno dei pilastri dell'autoritarismo di Vladimir Putin. Nello specifico, Stähle si concentra sull'(onni)presenza della Chiesa su televisione e stampa e dedica un'analisi approfondita alle forme ed alle modalità con cui i discorsi anti-ecclesiastici si propagano sui media digitali; essendo questi per la loro natura “sregolati” e quindi meno soggetti dei media tradizionali al controllo censorio statale.

Alla collana “Media, Religion and Culture”, dal 2012 si è affiancato poi un altro organo di stampa, sempre afferente alla ISMRC: il *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, dedicato specificatamente alle indagini sulle sempre più frequenti intersezioni delle pratiche e discorsi occulti e religiosi con i media digitali. Come è evidente da una veloce comparazione fra gli articoli pubblicati dal 2012 a oggi, il dibattito ha progressivamente acquisito un respiro internazionale, ospitando – accanto quelli provenienti dall'asse accademico euro-americano – contributi di studiosi appartenenti ad università australiane, mediorientali, asiatiche e africane.

Inoltre, a un tale fervore intellettuale non sono mancati neanche studiosi provenienti da ambienti di ricerca italiani, come dimostra, ad esempio, la presenza nell'ultimo numero del *Journal of Religion, Media and Digital Culture* (2021) di tre ricercatori afferenti al Center for Advanced Studies di Bolzano: Giulia Isetti, Elzbieta Agnieszka Stawinoga ed Harald Pechlaner, che firmano a sei mani l'articolo *Pastoral Care at the Time of Lockdown*. Tale contributo si inserisce all'interno della letteratura dedicata alle comunità religiose digitali<sup>14</sup>. Con il lancio nel 1995 della pagina web vatican.va, La Chiesa cattolica è stata una delle prime istituzioni religiose a essere presente

---

<sup>14</sup> Gli autori ripercorrono le quattro fasi che hanno orientato la ricerca sulle comunità religiose digitali a partire dagli anni Novanta: una prima, descrittiva, in cui gli accademici si sono concentrati principalmente sull'auto-descrizione delle comunità religiose online; una seconda, incentrata sulla categorizzazione delle varie caratteristiche condivise dalle comunità religiose; una terza, focalizzata sull'evidenziazione delle strategie messe in campo dalle comunità religiose nell'utilizzo di nuove tecnologie e piattaforme; e l'ultima fase in cui al centro dell'analisi degli studiosi vi è l'intersezione fra pratiche e discorsi online ed offline (Isetti, Stawinoga & Pechlaner 2021: 357).

online e tale legame con la rete è stato confermato più volte nel corso degli anni. In particolare, Papa Francesco, oltre a mostrare da subito una forte presenza sui social media, nel 2014 ha definito Internet un “dono di Dio” e nel 2020 è stato promotore e protagonista di un evento storico: la celebrazione della messa della domenica di Pasqua in una piazza San Pietro deserta, in diretta “live”, di fronte agli occhi di un mondo in isolamento. Del resto, le restrizioni sociali imposte per contrastare il contagio da SARS-Cov-2 hanno portato nei primi mesi del 2020 a un exploit vertiginoso della digitalizzazione delle attività pastorali e ciò ha avuto un profondo effetto sulle comunità di fedeli. Nello specifico, attraverso l'analisi di un singolo caso di studio – la Diocesi di Bolzano-Bressanone in Südtirol - Isetti, Stawinoga e Pechlaner ripercorrono gli effetti di tale digitalizzazione frenetica sia sulla comunità in genere, sia sui singoli parroci e fedeli. Al centro dell'indagine vi sono gli effetti della digitalizzazione sulla cura pastorale e sulla percezione dei fedeli; le modalità con cui i parroci utilizzano le tecnologie dell'informazione e della comunicazione; e, infine, la visione che la Chiesa cattolica ha del proprio futuro all'interno di un mondo sempre più mediatizzato.

Rimanendo sempre all'interno della scena accademica italiana e tornando a parlare di stregoneria e media, un contributo rilevante per tale settore è *Witchcraft and Religion in the process of formation of the public space in Ghana* di Angelantonio Grossi. Il saggio si trova all'interno della raccolta *Perspective on African Witchcraft* (Pavanello 2017) e segue le vicende di Nana Kwaku Bonsam, un guaritore tradizionale ghanese estremamente attivo sui *social networks*. Attraverso questi, infatti, Bonsam riconquista parte dello spazio storicamente occupato dalla stregoneria, messo a rischio dall'arrivo della modernità neoliberale. Grazie proprio alla sua continua presenza mediatica, il guaritore contribuisce a gettare luce su un reame ritenuto, secondo le dilaganti retoriche pentecostali, dominato da forze mefistofeliche. In questo modo, Bonsam si configura come una figura centrale per comprendere la modernità ghanese e per indagare come la stregoneria, così come la religione, contribuiscono attivamente a dare forma alla società civile del Paese (Grossi 2017: 133-140).

Procedendo verso la conclusione, non resta che tornare proprio sul concetto di “mediazione”: se fino a qui, nel rapporto biunivoco fra stregoneria e media, il focus è stato rivolto a casi di “media stregati”, per un quadro il più possibile completo, bisogna riflettere anche sull'altra faccia di questa relazione: la “stregoneria mediata”. Si è già menzionato il ruolo cardine che la copertura mediatica ha acquisito alla fine del secolo scorso per la rina-

scita degli studi sull'occulto; ciò che interessa ora sottolineare è il modo in cui l'antropologia si è appropriata e si appropria delle nuove tecnologie come strumenti efficaci per parlare di stregoneria. Tale "appropriazione" non è una novità; già negli anni Cinquanta Jean Rouch documenta nel cortometraggio *Les Maîtres fous* (1955) i rituali di possessione Hauka ad Accra. Simili cerimonie mettono perfettamente in evidenza la plasticità delle pratiche stregoniche: in pieno colonialismo i "nuovi" spiriti protagonisti del rituale ripropongono creativamente personaggi e gesti dello Stato maggiore britannico e quelli di altre figure legate alla dominazione coloniale, come "la moglie del dottore", "il camionista" e "la locomotiva". In questo solco si inserisce il lavoro di Mattijs van de Port<sup>15</sup>. Quest'ultimo, autore anche di numerosi articoli e monografie, non fa mistero della sua predilezione per la cinepresa come strumento di divulgazione delle proprie indagini: secondo l'antropologo, la cinematografia è in grado di restituire la complessità della realtà in modo meno riduttivo rispetto alla scrittura, lasciando intravedere la confusione e l'indefinitezza che caratterizzano la vita umana<sup>16</sup>. Van de Port esplora la capacità del "film" di essere adoperato come strumento utile alla ricerca nelle scienze sociali, in particolare il genere dell'*essay film*, caratterizzato dall'accostamento di immagini e parole che evocano e restituiscono l'ambiguità e le infinite possibilità del reale. Ed è proprio nel segno della "possibilità" che Van de Port si accosta al mondo occulto in *The Possibility of Spirits* (2016)<sup>17</sup>. Seguendo quanto lo

---

<sup>15</sup> Attualmente professore nel dipartimento di Antropologia all'università di Amsterdam. Van de Port assieme a Peter Pels e Birgit Meyer fa parte di quel nugolo di studiosi olandesi che ha rilanciato con forza sulla scena internazionale le indagini su occulto e media; fornendo a tale corrente un ulteriore organo di stampa rispetto a quelli afferenti alla ISMRC: la rivista *Material Religion*, edita dal 2015. Nell'intenzione dei fondatori, la rivista – oltre al compito di divulgativo – assume su di sé anche quello organizzativo di reimpostare lo studio di religione e media portando in primo piano la "materialità" della prima e muovendo verso una «critica dall'interno dello studio delle religioni che ritiene parte della religione lo scendere a patti con la materialità» (Houtman & Meyer 2012: 6). L'interesse per le forme "materiali" che influenzano la soggettività dell'individuo non è inteso in opposizione allo "spirituale", ma lo integra come parte imprescindibile dell'esperienza religiosa. Tale attenzione per il "materiale nello spirituale", del resto, non dovrebbe meravigliare: molti dei grandi antropologi che si sono occupati di stregoneria, infatti, hanno condotto anche importanti ricerche in ambito economico, primi fra tutti Michael Taussig ed i coniugi Comaroff, protagonisti delle intuizioni più proficue nel settore degli studi sull'occulto.

<sup>16</sup> <<https://www.youtube.com/watch?v=wPA7G51g-nE>> [28/02/2022].

<sup>17</sup> Rintracciabile su diverse piattaforme online fra cui <<https://vimeo.com/235886345>>

stesso autore rivela nel proprio sito web<sup>18</sup>, l'*essay film* segue da vicino il mistero degli spiriti nella religione afro-brasiliana Cadomblé a Bahia. Van de Port invita lo spettatore a lasciarsi confondere e, in quella confusione, a riflettere seriamente sulla «possibilità degli spiriti». La domanda ontologica su cosa siano tali entità, tuttavia, resta aperta grazie al dispositivo filmico, che riesce ad accogliere al proprio interno la pluralità di messaggi che le immagini si portano appresso. Ciò è possibile proprio grazie al fatto che la cinpresa «accoglie con facilità le ambiguità» (Van de Port 2017), caratteristica consustanziale anche alla stregoneria (cfr. Geschiere 1997).

Al termine di questo contributo è necessario evidenziare come gli autori e i volumi qui citati non sono che la punta dell'iceberg di un filone di ricerca estremamente rigoglioso. In questa sede si è cercato di fornire un quadro il più possibile comprensivo di un campo in continua espansione che tocca un insieme eterogeneo di argomenti: le forme e le modalità in cui pratiche e discorsi magico-religiosi vengono importati, modificati, creati online; le sfide etico-morali che comporta il dover fare i conti con le nuove tecnologie; le differenti sfumature delle connessioni online-offline, specialmente se considerate nella loro correlazione con il tema della trasformazione delle comunità magico-religiose grazie a Internet; l'impatto dei media tradizionali e digitali sui processi identitari e sulle autorità istituzionalizzate ed emergenti; l'effetto che su queste ha l'aumento della velocità di circolazione e della capacità di diffusione delle notizie; l'influenza esercitata dai media sulle forme materiali e corporee della spiritualità e sulle varie modalità di mercificazione di religione e pratiche stregoniche; e, infine, la potenzialità offerta dai media (specialmente digitali) come strumenti di restituzione delle indagini antropologiche sull'occulto, da parte di una comunità accademica che sempre più li utilizza per creare un vivace spazio di scambio intellettuale, attraverso riviste e conferenze online.

Ad ogni modo, a prescindere dallo specifico taglio di volta in volta conferito nei diversi studi, si può cogliere la comune volontà di indagare, attraverso analisi storicamente situate, le varie forme di interazione fra elemento mediatico e stregoneria/religione; un'ulteriore conferma del ritorno di fiamma dell'antropologia per un campo che, quasi estinto negli anni Settanta, oggi è più vivo e attuale che mai.

---

[28/02/2020].

<sup>18</sup> <<http://www.mattijsvandeport.eu/www.mattijsvandeport.eu/gate.html>> [28/02/2022].

## Filmografia

*Les Maitres fous* (J. Rouch 1955)

*Possibility of Spirits* (M. Van de Port 2016)

## Bibliografia

- Ardener, E. 1980 (1970). “Stregoneria, economia e continuità di credenze”, in *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell’analisi di storici e antropologi*, a cura di M. Douglas, pp. 185-208. Torino: Einaudi.
- Bastian, M. 1993. “Bloodhounds Who Have No Friends: witchcraft and locality in the Nigerian popular press”, in *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, a cura di J. Comaroff & J. Comaroff, pp. 129-166. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bastian, M. 2003. “Diabolic Realities: Narratives of Conspiracy, Transparency, and Ritual Murder in the Nigerian Popular Print and Electronic Media”, in *Transparency and Conspiracy*, a cura di T. Sanders & H.G. West, pp. 65-9. Durham: Duke University Press.
- Bellagamba, A. 2008. *L’Africa e la Stregoneria. Saggio di antropologia storica*. Bari: Laterza.
- Boutros A. 2013. “Lwa like me: Gender, sexuality and Vodou online” in *Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges*, a cura di M. Lövheim, pp. 197-224. London: Routledge.
- Clark L.S. & G. Chiou 2013. “Feminist orientations in the methodologies of media, religion, and culture field”, in *Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges*, a cura di M. Lövheim, pp. 77-114. London: Routledge.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 1993. “Introduction”, in *Modernity and Its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, a cura di J. Comaroff & J. Comaroff, pp. xi-xxxvii. Chicago: The University of Chicago Press.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 1999. Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony. *American Ethnologist*, 26, 2: 279-303.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 2003. “Transparent Fictions; or, The Conspiracies of a Liberal Imagination: An Afterword”, in *Transparency and Conspiracy. Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, a cura di T. Sanders & H.G. West, pp. 287-300. Durham: Duke University Press.
- Comaroff, J. & J. Comaroff 2018. “Occult Economies Revisited: Enchantment, Spells and Occult Practices in Contemporary Economies”, in *Magical Capitalism: Enchantment, Spells, and Occult Practices in Contemporary Economies*, a cura di B. Moeran & T. de Waal Malefyt, pp. 289-320. London: Palgrave Macmillan.
- Douglas, M. 1980 (1970). “Introduzione”, in *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell’analisi di storici e antropologi*, a cura di M. Douglas, pp. 3-31. Torino: Einaudi.
- Eco, U. 2011. *Costruire il nemico. E altri scritti occasionali*. Milano: Bompiani.

- Evans-Pritchard, E.E. 2002 (1937). *Stregoneria, oracoli e magia fra gli Azande*. Milano: Raffaello Cortina.
- Finnström, S. 2013. "Today He Is No More: Magic, Intervention, and 111 Global War in Uganda", in *Virtual War and Magical Death. Technologies and Imaginaries for Terror and Killing*, a cura di S. Finnström & N.L. Whitehead, pp. 111-131. United States of America: Duke University Press.
- Finnström, S. & N.L. Whitehead 2013. "Introduction: Virtual War and Magical Death", in *Virtual War and Magical Death. Technologies and Imaginaries for Terror and Killing*, a cura di S. Finnström & N.L. Whitehead, pp.1-25. United States of America: Duke University Press.
- Geschiere, P. 1997. *The Modernity of Witchcraft. Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Virginia: University of Virginia Press.
- Geschiere, P. 2009. "La stregoneria e i limiti della legge in Camerun e Sud Africa" in *Poteri e Identità in Africa Subsahariana* a cura di R. Beneduce, pp. 59-93. Napoli: Liguori
- González, R.J. 2013. "Cybernetic Crystal Ball: 'Forecasting' Insurgency in Iraq and Afghanistan", in *Virtual War and Magical Death. Technologies and Imaginaries for Terror and Killing*, a cura di S. Finnström & N.L. Whitehead, pp. 65-84. United States of America: Duke University Press.
- Grossi, A. 2017. "Witchcraft and Religion in the process of formation of the public space in Ghana", in *Perspectives on African Witchcraft*, a cura di M. Pavanello, pp. 133-144. London: Routledge.
- Hess, M.E. 2013. "Digital storytelling: Empowering feminist and womanist faith formation with young women", in *Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges*, a cura di M. Lövheim, pp. 336-363. London: Routledge.
- Hoover, S.M. 2002. "Introduction: The Cultural Construction of Religion in the Media Age", in *Practicing Religion in the Age of the Media. Exploration in Media, Religion and Culture*, a cura di S.M. Hoover & S.L. Clark, pp. 1-6. New York: Columbia University Press.
- Hoover, S.M. 2006. *Religion in the Media Age*. London: Routledge.
- Houtman, D. & B. Meyer 2012. *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press.
- Isetti, G., Pechlaner, H. & E.A. Stawinoga 2021. Pastoral Care at the Time of Lock-down: An Exploratory Study of the Catholic Church in South Tyrol (Italy). *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 10: 355-381.
- Klassen, P.E. & K. Lofton 2013. "Material witnesses: Women and the mediation of Christianity", in *Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges*, a cura di M. Lövheim, pp. 114-141. London: Routledge.
- Lövheim, M. 2013. "Media and religion through the lens of feminist and gender theory", in *Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges*, a cura di M. Lövheim, pp. 15-76. London: Routledge.
- Latouche, S. 1997. *L'Altra Africa. Tra dono e mercato*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Meyer, B. 2003. "Ghanaian Popular Cinema and the Magic in and of Film", in *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, a cura di B. Meyer & P. Pels, pp. 200-222. California: Stanford University Press.
- Meyer, B. 2015. Media and the senses in making religious experience: an introduction. *Material Religion*, 4, 2: 124-134.
- Meyer, B. & P. Pels (eds.) 2003. *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, California: Stanford University Press.
- Pavanello, M. 2017. *Perspectives on African Witchcraft*. London: Routledge.
- Pels, P. 2003. "Introduction: Magic and Modernity". in *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, a cura di B. Meyer & P. Pels, pp. 1-38. California: Stanford University Press.
- Pels, P. 1998. The Magic of Africa. Reflections on a Western Commonplace. *African Studies Review*, 41, 3: 193-209.
- Piela, A. 2012. "Claiming religious authority: Muslim women and new media", in *Media, Religion and Gender. Key Issues and New Challenges*, a cura di M. Lövheim, pp. 252-283. London: Routledge.
- Robben, A.C.G.M. 2013. "The Hostile Gaze: Night Vision and the Immediation of 132 Nocturnal Combat in Vietnam and Iraq", in *Virtual War and Magical Death. Technologies and Imaginaries for Terror and Killing*, a cura di S. Finnström & N.L. Whitehead, pp. 132-151. United States of America: Duke University Press.
- Sanders, T., H.G. West 2003. "Power Revealed and Concealed in the New World Order", in *Transparency and Conspiracy. Ethnographies of Suspicion in the New World Order*, a cura di T. Sanders & H.G. West, pp. 1-38. Durham: Duke University Press.
- Sluka, J.A. 2013. "Virtual War in the Tribal Zone: Air Strikes, Drones, Civilian Casualties, and Losing Hearts and Minds in Afghanistan and Pakistan", in *Virtual War and Magical Death. Technologies and Imaginaries for Terror and Killing*, a cura di S. Finnström & N.L. Whitehead, pp. 171-193. United States of America: Duke University Press.
- Stähle, H. 2022. *Russian Church in The Digital Era. Mediatization of Orthodoxy*. London: Routledge.
- Stewart, P.J. & A. Strathern 2007 (2004). *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*. New York: Cambridge University Press.
- Stroeken, K. 2013. "War at Large: Miner Magic and the Carrion System", in *Virtual War and Magical Death. Technologies and Imaginaries for Terror and Killing*, a cura di S. Finnström & N.L. Whitehead, pp. 234-250. United States of America: Duke University Press.
- Taussig, M.T. 2017 (1980). *Il diavolo e il feticismo della merce. Antropologia dell'alienazione nel «patto col diavolo»*. Roma: DeriveApprodi.
- Viazzo, P.P. 2000. *Introduzione all'antropologia storica*. Urbino: Laterza.

# Antropologia delle imprese, a partire dal libro di Mollona, Papa, Redini e Siniscalchi

CAMILLA CARABINI

*Università di Milano - Bicocca*

La teoria economica descrive le imprese come spazi della produzione di beni e servizi. L'antropologia, invece, mostra che le aziende sono anche spazi politici e sociali inseriti in reti che si estendono geograficamente dal locale al globale e temporalmente attraverso sistemi di capitalizzazione della ricchezza. Le industrie sono un punto di intersezione da cui partire per studiare come l'economia si evolve su scala globale ma anche come queste dinamiche influiscono sull'organizzazione della vita delle persone a livello locale, creando nuove reti di parentela e di solidarietà (D'Aloiso, 2016). Come tali le imprese sono studiate nel volume collettaneo *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*, a cura di Massimiliano Mollona, Cristina Papa, Veronica Redini e Valeria Siniscalchi (Carocci Editore, Roma, 2021).

Il testo si inquadra nella prospettiva di una antropologia economica intesa come pratica etnografica delle dinamiche economiche, politiche e sociali della produzione industriale. L'obiettivo condiviso dalle autrici e autori del libro è prima di tutto dimostrare la valenza del metodo etnografico che permette di «decostruire e analizzare i fenomeni economici - la produzione, le forme di circolazione, il consumo, il lavoro, la proprietà - dall'interno. [...] di osservare le imprese attraverso il loro funzionamento e gli attori che sono all'origine e vi lavorano, risituandole nelle dinamiche politiche ed economiche più vaste» (Mollona & Siniscalchi 2021: 21). L'ambizione del volume è proporre un'antropologia in grado di mettere in discussione «i postulati etnocentrici ed universalistici della scienza economica» (Mollona & Siniscalchi 2021: 22), in particolar modo quello di vedere la società come un insieme di attori razionali in competizione tra loro per massimizzare il

profitto o che agiscono sulla base di un rischio calcolato. Attraverso la metodologia dell'osservazione partecipante l'antropologia mostra pratiche, idee e valori che si dispiegano nelle diverse realtà e consente di criticare i modelli economici che, al contrario, spiegano i fenomeni industriali attraverso la creazione di modelli astratti e validi in ogni luogo.

Un primo tema ricorrente in tutti i testi è quello dei distretti industriali, luoghi privilegiati da cui osservare sia le reti politiche, sociali e istituzionali dei territori sia le relazioni che l'industria ha con l'economia globale. Nel distretto inglese di Sheffield, Mollona evidenzia come la scelta del governo di abbandonare gli investimenti nel settore siderurgico abbia spinto il polo industriale a trasformare i saperi locali in attrazione turistico-culturale, portando a una gentrificazione della zona, a una depoliticizzazione e frammentazione della classe operaia e a un aumento delle diseguglianze. Siniscalchi decostruisce le teorie elaborate dagli economisti sui distretti industriali italiani attraverso una etnografia ventennale tra le imprese tessili in Campania: i distretti, rivela l'antropologa, non rappresentano un cambiamento strutturale nel tessuto economico-sociale della zona bensì si reggono su economie informali e agricole molto forti. Papa analizza la delocalizzazione di una parte dell'industria tessile italiana nell'Europa dell'Est e, la nascita di nuovi distretti in Romania e Moldavia, con un'attenzione particolare alla finanziarizzazione dell'economia attraverso l'accaparramento delle terre e alle reti di fiducia tra connazionali su cui si basa in parte lo sviluppo imprenditoriale degli italiani in quei paesi. Redini, infine, analizza il mutamento dei distretti del Made in Italy tra delocalizzazione nell'est Europa e "ridislocazione" in Italia dove le fabbriche impiegano lavoro migrante mettendo in luce le contraddizioni di un marchio che si fa forte della sua presunta nazionalità anche lungo la filiera del lavoro.

Un secondo tema ricorrente è lo stretto rapporto tra industria, agricoltura e lavoro informale. Se la teoria economica li considera ambiti di studio di analisi separati tra loro da confini netti, le etnografie mostrano la forte interconnessione tra questi settori che, al contrario, si complementano e sostengono a vicenda in molte occasioni. Il saggio di Mollona propone una mappa spazio-temporale dei modelli organizzativi delle imprese per dimostrare come non esista un unico modello di capitalismo dominante nel mondo: dal fordismo al toyotismo, dalle imprese statali nei paesi emergenti fino ai subappalti delle multinazionali alle micro-imprese locali nei paesi africani, l'unico elemento ricorrente nelle economie globali è l'aumento dell'informalità e della precarietà del lavoro. Siniscalchi mostra la centralità

svolta dall'agricoltura nelle famiglie dei distretti industriali in Campania: la flessibilità degli operai, tanto lodata dagli economisti nel modello del distretto, non sarebbe possibile senza un'agricoltura che complementa la dieta e il reddito delle famiglie operaie - tanto che, quando le fabbriche inizieranno a chiudere per la tendenza alla delocalizzazione fuori dall'Italia, nessun operaio si opporrà alla chiusura delle stesse ma piuttosto tutti faranno ritorno all'agricoltura come fonte di sostentamento. Papa mette in evidenza le forti relazioni tra agricoltura e industria in Romania: sia da un punto di vista macro, mettendo in evidenza lo spostamento dei flussi di capitali dall'industria all'acquisto delle terre con una logica di accaparramento (*land-grabbing*) e di investimento per la produzione di cibo che nel futuro sarà sempre più rilevante, sia a livello micro, mostrando come il lavoro agricolo rappresenti per i lavoratori delle fabbriche ciò che rende possibile la loro mobilità stagionale, la tanto lodata flessibilità dell'occupazione. Redini, nel ricostruire il processo di creazione di valore delle merci del Made in Italy, mette in evidenza la «dequalificazione, la marginalità e la serializzazione del lavoro nelle “periferie” economiche» (Redini 2021: 196), in cui giocano un ruolo fondamentale le normative per l'immigrazione e la mobilità delle persone per garantire la produzione efficiente e a basso costo come richiesta dal mercato.

Nel volume vengono presentate una serie di etnografie multi-situate (Marcus 1995) che seguono i loro oggetti di interesse (lavoro, spazi e merci) lungo reti e connessioni che legano tra loro paesi e settori molto diversi. Lo sguardo agli imprenditori come proprietari dei mezzi di produzione rivela un approccio marxista alla questione del lavoro e dei rapporti di produzione. Le industrie sono considerate come luogo di osservazione privilegiato delle dinamiche di potere e della creazione di disuguaglianze con una forte eco foucaultiana. In una prospettiva di un'antropologia dell'economia politica i discorsi, le pratiche, le politiche che si sviluppano all'interno delle imprese vengono situate all'interno di processi storici<sup>1</sup>.

Le imprese vengono analizzate come istituzioni di un determinato territorio le cui pratiche e politiche possono essere comprese attraverso un'analisi «dell'intreccio complesso tra cultura ed economia» (Mollona & Siniscalchi 2021: 22). Intreccio complesso che vuole affermarsi riprendendo e superando il pensiero di Polanyi (2010) il quale, per elaborare il con-

---

<sup>1</sup> Riferimenti obbligati a questo proposito sono: Appadurai (1986), Gupta e Ferguson (1992), Comaroff e Comaroff (2005) e Hart (1973).

petto di *embeddedness*, separa la sfera economica e quella sociale. In tutto il volume, infatti, si evidenzia come i confini tra questi due ambiti siano estremamente sfumati e proprio questo chiaroscuro consente a diversi poteri di dispiegarsi.

Il saggio di Papa propone un'analisi della finanziarizzazione dell'economia e mette in luce l'interconnessione tra la finanza e l'industria: la prima è sempre più dominante sulla seconda dal momento che gran parte delle risorse aziendali sono destinate sempre di più ad attività di carattere finanziario (valorizzazione degli investimenti, aumento del valore e remunerazioni per gli azionisti ecc...). Redini espone una sintetica e originale ricostruzione delle diverse teorie del valore delle merci soffermandosi sulla differenza tra una propensione marxista, incline a mettere l'attenzione sulla sfera della produzione e quindi del lavoro, e la visione di Appadurai (1986) che invece trova nel consumo, nelle relazioni e nei circuiti degli scambi l'origine del valore delle merci.

In tutto in volume, sembra leggersi tra le righe un'adesione al concetto di paesaggio dello storico Emilio Sereni ripreso da Tullio Seppilli e introdotto a pieno titolo nell'ambito antropologico da Cirese, ovvero l'idea di paesaggio come "dato di fatto storico" dinamico, in trasformazione perenne, carico di contraddizioni i cui protagonisti sono le classi sociali che ne determinano il mutamento (Papa 2016: 438).

A livello metodologico l'antropologia delle imprese proposta dalle autrici e dagli autori del volume rivela una prospettiva relazionale che volge uno sguardo ampio a livello geografico di spazi e territori, politico a livello di istituzioni e poteri a livello locale, di organizzazione dell'economia politica a livello di catene del valore globale. Si guarda alle imprese non solo come spazi produttivi ma come nodi di reti ben più ampi lungo i quali circolano merci, lavoro e saperi. Non si prendono in considerazione solo i luoghi di produzione o le relazioni di complementarità tra le aziende, ma anche gli spazi di potere (economici, politici e sociali) in cui le stesse si situano. Inoltre gli spazi economici dell'impresa si allargano, si sovrappongono e si spostano altrove lungo gli itinerari del capitalismo globale con un'attenzione al fenomeno di concentrazione del capitale attraverso l'accumulazione finanziaria.

Siniscalchi sostiene lungo tutto il suo testo un dialogo critico con le teorie economiche. Le nozioni di imprenditorialità diffusa e di flessibilità nei distretti industriali, che gli economisti descrivono come ambienti economico-sociali con caratteristiche fisse e date e quindi esportabili e applicabili ad altri contesti all'apparenza simili, vengono puntualmente decostruite

grazie ai risultati di un attento lavoro sul campo. Ulteriore prova del fatto che l'antropologia può offrire molto alle teorie economiche perché permette di avere uno sguardo più attento alle dinamiche familistiche, di potere e culturali che sono alla base di qualsiasi costrutto teorico. La storia e le scienze sociali sono saperi con cui le autrici e gli autori sono in costante dialogo per studiare le «forme di azione, di incorporazione, di resistenza e di reinvenzione» (Siniscalchi 2021: 109) che vengono messe in atto di volta in volta.

Dal momento che il volume si propone anche come testo di avvicinamento per gli studenti al tema dell'antropologia delle imprese, a mio avviso, sarebbe stato arricchente per il lettore poco erudito, esporre brevemente il panorama che riguarda la relazione tra l'antropologia e le imprese come organizzazioni in sé, attualizzando quanto già in parte approfondito nel volume *Antropologia dell'impresa* di Cristina Papa (1999). L'antropologia delle imprese vanta infatti una lunga tradizione di studio dell'azienda non solo come istituzione sociale all'interno di un territorio ma come organizzazione in sé, con una propria cultura, con le proprie simbologie, pratiche e tradizioni che l'antropologia può contribuire a descrivere e spiegare. La *Business Anthropology*, intesa come antropologia applicata nelle aziende, ha portato studiosi e studiose all'interno delle stesse che vi hanno lavorato come consulenti o mediatori (per citarne alcune: Shwartzman 1993; Baba 2006; Jordan 2013; Krawinkler 2013; Powell 2020). Baba (2006) individua tre aree di studio per l'antropologia aziendale. In primo luogo l'analisi del management e del comportamento organizzativo, di cui sono un esempio importante le ricerche in numerose imprese multinazionali di Hamada. L'antropologa indaga, ad esempio, le questioni legate alla diversità nello sviluppo di team globali, gli effetti sugli impiegati dell'imposizione dall'alto delle ideologie del management (Hamada 2000), e i malintesi culturali che possono emergere in quei contesti (Hamada 1995). Un secondo ambito di interesse dell'antropologia aziendale è la creazione di prodotti, servizi e sistemi attraverso una etnografia informata, come la dimostrazione dell'antropologa Genevive Bell che gli automobilisti preferiscono nettamente poter sincronizzare i propri device alla propria auto piuttosto che trovarvi una serie di elementi tecnologicamente più avanzati ma sconnessi dai propri oggetti tech (Tett, 2021). Infine, ambito in cui negli Stati Uniti sempre più antropologi trovano lavoro come consulenti, lo studio del comportamento dei consumatori e del marketing: l'antropologa Barbara Olson negli anni Sessanta ha trasformato il modo di vendere la

biancheria intima per le donne come risultato di una consulenza per uno dei maggiori retail degli Stati Uniti suggerendo al management, all'epoca tutto maschile, di esporla sulle stampelle in negozio, piuttosto che lasciarla pudicamente piegata nei cassetti, permettendo in questo modo alle consumatrici di osservarla e provarla più liberamente (Baba 2006). C'è da chiedersi se ci sia uno spazio nel tessuto imprenditoriale italiano per questo tipo di antropologia. E anche se esiste un dialogo, in Italia, tra questo tipo di antropologia applicata e quella accademica. E infine se è possibile conciliare sotto lo stesso termine queste due modalità di fare antropologia delle imprese. Come suggerito dallo stesso sottotitolo del volume *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*, le imprese non risultano propriamente al centro dell'indagine ma sono piuttosto co-protagoniste di uno sguardo che volge ad altri grandi temi quali i modelli di produzione (Mollona 2021), il distretto industriale (Siniscalchi 2021), la finanziarizzazione dell'economia e le reti di fiducia (Papa 2021), il marchio Made in Italy (Redini 2021). L'impresa è il luogo da cui si irradia la ricerca su un territorio più ampio, che finisce per mettere l'impresa in secondo piano.

La *business anthropology*, definita come studio del «comportamento umano in contesti industriali e aziendali occidentali» (Jordan 2013: 1), analizza invece la cultura organizzativa sia in aziende con scopo di lucro, come ad esempio Tesco (Brannen *et al.* 2021) o Intel (Jordan & Lambert 2010), ma anche in organizzazioni senza scopo di lucro, come le imprese sociali, quelle cooperative o le ONG<sup>2</sup>. L'antropologia applicata alle aziende può offrire dunque la possibilità alle antropologhe e antropologi di trovare un mestiere fuori dall'Accademia: è importante ribadirlo per valorizzare una professionalità che troppo spesso viene abbandonata dopo il periodo di studio se non si trova uno sbocco in accademia e che invece ha molto da offrire anche nell'ambito industriale. A partire dal 2006 negli Stati Uniti, Intel ha assunto numerosi antropologi e altri scienziati sociali per lavorare fianco a fianco con i suoi ingegneri, Microsoft ha coinvolto una ventina di antropologi e ricercatori etnografici sia nelle divisioni di ricerca che in

---

<sup>2</sup> Le Organizzazioni non governative sono state spesso analizzate con uno sguardo sociale e dello sviluppo, che ricorda la prospettiva teorica proposta in questo volume piuttosto che uno sguardo indagatore del processo organizzativo interno alle stesse. E' ancora difficile trovare antropologhe e antropologi che si propongano come consulenti per migliorare i processi interni o i servizi offerti di queste organizzazioni, per maggiori informazioni sulle cooperative (Vásquez-León, Finan & Burke 2017) e sulle ONG (Lashaw *et al.* 2017, e anche Colajanni 1999).

quelle di prodotto, altre aziende high-tech come IBM, Yahoo e Google hanno assunto antropologi e sviluppato capacità etnografiche internamente (Cefkin 2009). Jordan insiste sul fatto che «la forza dell'utilizzo di tecniche etnografiche in un ambiente familiare» (Jordan 2013: 24), ovvero nella nostra cultura occidentale, è quella di mettere in discussione le *assumptions* dell'antropologo, i pregiudizi e le supposizioni circa il modo di produrre e consumare. Non sarà forse questo il tempo più opportuno, all'alba dell'Antropocene e delle catastrofi annunciate, di ripensare criticamente i processi aziendali e i modelli di sviluppo? Sono convinta che l'antropologia abbia molto da offrire e che la disciplina sia consapevole del ruolo, anche politico, che le antropologhe e gli antropologi possono svolgere nelle imprese di oggi.

Il volume *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*, rimane ad ogni modo un testo importante che, attraverso il suo impianto e i temi affrontati, rende le imprese un insieme di soggetti con dignità di indagine etnografica, oggetti che mutano il paesaggio in cui si stabilizzano e che sono mutati dalle persone, dalle istituzioni e dalle culture che trovano sui territori. Un volume che contribuisce a mettere in seria discussione le certezze della scienza economica e attraverso l'etnografia descrive e aiuta a comprendere meglio le reti complesse che dominano la vita politica, economica e sociale dei nostri giorni.

## Bibliografia

- Appadurai, A. 1986. Introduction: Commodities and the Politics of Value, in *The Social Life of Things*, a cura di A. Appadurai, pp. 3-63. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Baba, M.L. 2006. Anthropology and Business, in *Encyclopedia of anthropology*, a cura di H.J. Birx, pp. 83-117. Thousand Oaks, Calif: Sage.
- Brannen, M.Y., Mughan, T. & F. Moore 2020. The Creative Use of Insider Ethnography as a Means for Organizational Self Investigation: The “Essence of Tesco” Project, in *The Routledge Companion to Anthropology and Business*, a cura di R.A. Mir & A.L. Fayard, pp. 132-54. New York, NY: Routledge.
- Cefkin, M. 2009. *Ethnography and the Corporate Encounter: Reflections on Research in and of Corporations*. New York, NY: Berghahn Books.
- Colajanni, A. 1999. Le Organizzazioni Non Governative come nuovi soggetti della promozione economico-sociale e della ricerca sociale sullo sviluppo, in *Sviluppo rurale e ruolo delle Organizzazioni Non Governative nell'Africa Occidentale: il caso del Senegal*, a cura di A. Piga, pp. 35-50. Roma: Ed. Eucos.

- Comaroff, J. & J.L. Comaroff 2005. Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism, in *The Anthropology of Development and Globalization: From Classical Political Economy to Contemporary Neoliberalism*, a cura di M. Edelman & A. Haugerud, pp. 177-187. Malden, MA: Blackwell Pub.
- D'Aloisio, F. 2016. Work Inequalities between Global Transformation and Local Embedment. The Case of FIAT-Chrysler and the New Course at Melfi's Factory. *Antropologia*, 3, 1: 53-68.
- Gupta, A. & J. Ferguson 1992. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7, 1: 6-23.
- Hamada, T. 1995. Inventing Cultural Others in Organizations: A Case of Anthropological Reflexivity in a Multinational Firm. *The Journal of Applied Behavioral Science*, 31, 2: 162-185.
- Hamada, T. 2000. Anthropological Praxis: Theory of Business Organization. *NAPA Bulletin*, 18, 1: 79-103.
- Hart, K. 1973. Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana. *The Journal of Modern African Studies*, 11, 1: 61-89.
- Jordan, A. 2013. *Business Anthropology*. Long Grove: Waveland Press.
- Jordan, B. & M. Lambert 2010. Working in Corporate Jungles. Reflections on Ethnographic Praxis in Industry, in *Ethnography and the Corporate Encounter: Reflections on Research in and of Corporations*, a cura di M. Cefkin, pp. 95-108. New York, NY: Berghahn Books.
- Krawinkler, S.A. 2013. *Trust Is a Choice: Prolegomena of Anthropology of Trust(s)*. Heidelberg: Auer.
- Lashaw, A., Vannier, C. & S. Sampson 2017. *Cultures of Doing Good: Anthropologists and NGOs*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.
- Marcus, G. E. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24: 95-117.
- Mollona, M. 2021. Il lavoro, in *Antropologia delle imprese: Lavoro, reti, merci* a cura di M. Mollona, C. Papa, V. Redini, & V. Siniscalchi, pp. 35-70. Roma: Carocci editore.
- Mollona, M. & V. Siniscalchi 2021. Etnografie contemporanee dell'impresa, in *Antropologia delle imprese: Lavoro, reti, merci* a cura di M. Mollona, C. Papa, V. Redini & V. Siniscalchi, pp. 17-33. Roma: Carocci editore.
- Papa, C. 1999. *Antropologia dell'impresa*. Milano: Guerini scientifica.
- Papa, C. 2016. La costruzione del paesaggio. *Lares*, 82, 3: 433-448.
- Papa, C. 2021. Reti e imprese, in *Antropologia delle imprese: Lavoro, reti, merci*, a cura di M. Mollona, C. Papa, V. Redini & V. Siniscalchi, pp. 111-156. Roma: Carocci editore.
- Polanyi, K. 2010. *La grande trasformazione: le origini economiche e politiche della nostra epoca*. Torino: Einaudi.
- Powell, E. 2020. From Ivory Towers to the Board Room. *Journal of Business Anthropology*, 9, 1: 139-154.

- Redini, V. 2021. Oggetti, prodotti, merci, in *Antropologia delle imprese: Lavoro, reti, merci*, a cura di M. Mollona, C. Papa, V. Redini, & V. Siniscalchi, pp. 157-195 Roma: Carocci editore.
- Schwartzman, H. 1993. *Ethnography in Organizations*. Newbury, CA: SAGE Publications.
- Siniscalchi, V. 2021. Spazi economici, spazi dell'impresa, in *Antropologia delle imprese: Lavoro, reti, merci*, a cura di M. Mollona, C. Papa, V. Redini, & V. Siniscalchi, pp. 71-110. Roma: Carocci editore.
- Tett, G. (2021). *Anthro-vision: A new way to see in business and life*. New York, NY: Avid Reader Press.
- Vásquez-León, M., J. Burke, M. & T.J. Finan 2017. *Cooperatives, Grassroots Development, and Social Change: Experiences from Rural Latin America*. Tucson: The University of Arizona Press.



# Incertezza, sperimentazione e impegno nel metodo antropologico

ALESSANDRA GRIBALDO  
*Università Roma Tre*

Anand Pandian,  
*A Possible Anthropology: Methods for Uneasy Times*, Durham and London,  
Duke University Press, 2019, pp. 168.

Carole McGranahan (a cura di),  
*Writing Anthropology: Essays on Craft and Commitment*, Durham and London,  
Duke University Press, 2020, pp. 320.

La riflessione sul metodo in antropologia non è mai separata da implicazioni teoriche: in generale parlare della produzione di un sapere significa indagare anche le sue condizioni di possibilità. Incertezza, precarietà, sospensione, senso condiviso di inquietudine e l'articolazione di possibili risposte sono al centro delle riflessioni del testo di Anand Pandian e della curatela di Carole McGranahan. I libri sono stati pubblicati evidentemente prima della pandemia, ma alla luce di questa assumono un particolare interesse: il primo è un breve lavoro critico sul ruolo della disciplina in tempi di crisi ecologica, politica e sociale, attraverso una sorta di etnografia del lavoro antropologico e degli antropologi al lavoro; il secondo raccoglie i contributi del dibattito sulla scrittura antropologica che si è svolto sul blog *Savage Minds. Notes and Queries in Anthropology* (dal 2017 *Anthrodendum*) dal 2014 al 2016, a cui anche lo stesso Pandian ha partecipato.

Come teorizzare l'antropologia in quanto scienza dell'umano è la domanda da cui parte il denso testo di Pandian, nel tentativo di investigarne la peculiarità. Diviso in tre capitoli (il primo è dedicato al rapporto tra indagine scientifica e letteraria, il secondo si incentra su lettura, scrittura e insegnamento come modalità di ricerca, il terzo sui possibili rimandi tra arte, fiction, impegno ed etnografia) il testo intende affrontare la restituzione delle differenze e delle diverse forme di vita come possibilità per ripensare il futuro in un momento storico di ingiustizia sociale e di disastro ambientale. L'inaspettato, l'esposizione alla sorpresa, l'esperienza

della diversità come reinvenzione costante sono trattati a partire da una prospettiva esplorativa, che ritorna sulla storia della disciplina. L'operazione di Pandian è quella di prendere sul serio le sfide che il postumanesimo pone all'antropologia – ad esempio il contributo dell'etnografia multispecie che rimette in questione la trascendenza dell'umano rispetto al mondo naturale – per rivendicarne il “testardo” e radicale umanesimo. L'autore si interroga su ciò che consideriamo umano, e dunque sul processo storico che disegna l'umano a partire dalla rimozione delle sue radici coloniali, razziali e specieiste. Questa riflessione che prende uno spazio importante nell'antropologia contemporanea dell'ambiente e della scienza – si pensi ai lavori di Anna Tsing (2015) e Frédéric Keck (2020), o, ancora, le voci di lessico sull'antropocene curate dallo stesso Pandian assieme a Cymene Howe (2020) – implica l'impossibilità di ipostatizzare l'umano. Come sostiene l'autore, si tratta di un processo di conoscenza che prevede la possibilità di «smettere di essere, fare, pensare ciò che siamo, facciamo, pensiamo» (Foucault 1994: pos. 286) in quanto non sappiamo (più, ancora) cosa l'umano possa essere.

A fronte di queste premesse l'“antropologia possibile” del titolo intende cercare delle risposte nelle pieghe della storia della disciplina, portando il lettore a ripercorrere passi, momenti fondanti e stili di scrittura, ritornando su figure e testi classici dell'antropologia. L'autore segue una linea di ricerca che insiste sull'incertezza, sul significato di ciò che è incipiente e in formazione, cercando di sollecitare nuove chiavi di lettura. In questo senso il testo si presenta come un lavoro ambizioso, ma anche, allo stesso tempo, “minore” nel tentativo di seguire le piste meno assertive e più sperimentali, con una narrazione che invita alla scoperta e riscoperta di ciò che si conosce o che si crede di conoscere già. L'esordio del libro si sofferma dunque su un periodo storico di formazione della ricerca antropologica sul campo esplorando il lavoro di due figure come Malinowski e Zora Neal Hurston. L'accostamento tra l'etnografo polacco e la folklorista afroamericana può apparire azzardato in quanto sono studiosi che hanno avuto una fortuna eccezionalmente diseguale nell'accademia: da una parte la canonizzazione, dall'altra la riscoperta a metà degli anni Settanta (e non grazie all'antropologia, ma attraverso il lavoro di una scrittrice come Alice Walker); dunque un “padre fondatore” e una “figlia illegittima” come suggerisce l'autore. Tuttavia l'associazione rintraccia delle assonanze inaspettate. L'accostamento tra l'approccio che va a costituire un esempio di scrittura scientifica e quello che si esprime attraverso uno stile più vicino alla narrativa fa

emergere segni, tracce e suggestioni che permettono un rimando tra i due autori. Andando oltre la lettura del diario malinowskiano come «momento di verità» dell'etnografo, ma in una direzione diversa rispetto al Clifford dei «frutti puri» (1988), Pandian riprende alcune suggestioni da saggi celebri, lettere alla moglie Elsie Masson, seminari informali, in cui Malinowski si sofferma sulla qualità dell'esperienza piuttosto che sul ritratto del reale, riuscendo a sottolineare quanto per l'antropologo il *fieldwork* sia stato inestricabilmente connesso con il mito, la magia, la metafora e quanto lo stile di scrittura esprima la tensione tra il suo pensiero e quello dettato dai suoi informatori alle Trobriand. L'accostamento a Hurston esplora le possibilità di una lettura in cui il concreto del vissuto è già astratto, lettura che permette una più densa comprensione e restituzione del mondo. Così, ad esempio, in *Barracoon* di Hurston (2018) l'esperienza condivisa non si aggiunge semplicemente alla parola: mangiare, stare, esperire con l'ex schiavo Cudjo Lewis, diventano le modalità di racconto dell'incontro etnografico, fornendo una grammatica della restituzione. Riconoscere il peso della stratificazione delle esperienze che si esercita sulla scrittura etnografica significa ritrovare nell'etnografia non un'interruzione, quanto piuttosto uno spazio segnato dalla contiguità con l'esperienza di chi scrive: Pandian ricorda al lettore gli interessi letterari di Malinowski, la sua domanda di mobilitazione a partire dalla conoscenza delle scienze sociali davanti all'avanzare dei totalitarismi, o le esperienze di vita di Hurston così vicine (e giudicate “troppo” vicine) al proprio campo etnografico.

Si tratta di tematiche ampiamente affrontate dalla riflessione antropologica ed etnografica, tuttavia qui la riflessione sull'esperienza come modalità di conoscenza si sofferma non tanto sul tema dell'autorità etnografica, quanto su una sorta di prolungamento dell'esperienza dell'“inaspettato” del campo etnografico sulle altre pratiche antropologiche: dunque sul lavoro di scrittura, sulla dimensione dell'insegnamento, sull'organizzazione del pensiero antropologico stesso. Questa descrizione dell'inaspettato e dell'incertezza come metodo viene prodotta inseguendo la processualità nel lavoro di figure seminali come Claude Lévi-Strauss, riconosciute come Michael Jackson e Jane Guyer, oppure emergenti come Natasha Myers, quest'ultima antropologa dell'ambiente e della scienza che studia le modalità intuitive ed immaginative attraverso le quali i biologi teorizzano la vita. Le pagine che si soffermano sull'atto della lettura sono particolarmente interessanti e suggeriscono come il lavoro di ricerca e lettura bibliografica possa essere considerato sullo stesso piano del lavoro sul campo, o,

meglio, una sorta di prolungamento dell'esperienza sul campo. L'idea è quella di suggerire una dimensione esperienziale della lettura che presenta potenzialmente sorprese, incrinature, interruzione delle aspettative, ovvero sfide cognitive simili a quelle che si incontrano sul campo. In particolare le parti sul lavoro bibliografico di Lévi-Strauss sono esemplificative a riguardo: il processo di "incubazione" attraverso il tempo lungo della lettura, che comporta l'assimilazione dei dettagli e l'incorporazione inconsapevole delle sfumature, dei meccanismi di associazione, contribuisce ad una comprensione differente dei miti, alla base delle *Mythologiques*.

Pandian nell'ultima parte del testo si confronta con la relazione tra politica, arte e finzione etnografica uscendo dai confini dell'accademia e presentando pratiche politiche (la collaborazione tra antropologia e le rivendicazioni native riguardo la difesa dell'ambiente) e artistiche (mostre e performances che intrecciano scienza, fantasy e attivismo) che rimandano a quella che l'autore chiama immaginazione antropologica ovvero la capacità di dialogare con differenti interlocutori e confrontarsi in modo sperimentale con diverse voci e posture nell'affrontare temi attuali e rilevanti.

Il testo sollecita un'idea dell'etnografia come teoria dove il dato empirico è già una lettura del reale, ma anche una visione della teoria come politica, in un momento in cui la relazione tra politica e reale è tema scomodo, urgente e ineludibile. In questo quadro un approccio antropologico critico non è solo denuncia, ma ciò che metodologicamente mette in azione delle idee senza dare per scontate specifiche forme di vita: la critica è presentata come una sorta di salto dell'immaginazione. La tematizzazione della diade natura-cultura (Roy Wagner, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro), la cosmopolitica e l'etnografia dell'ambiente (Isabelle Stengers, Anna Tsing), le monografie che sperimentano con soggetti, teorie e metodi, sono messe in tensione con lo spirito antropologico dei lavori della scrittrice Ursula Le Guin, le rivendicazioni delle minoranze indigene, i dibattiti sui diritti, i linguaggi radicali dell'arte, spingendo verso un registro pragmatico che va oltre le discusse problematiche della rappresentazione, per disegnare possibilità di «coltivare una forma di umanità che deve ancora arrivare» (pos. 1687) attraverso una sperimentazione laterale, per molti versi anarchica. La pratica antropologica in una età di ansia radicale attraversa arte, fiction, attivismo, dove profondamente empirico e altamente speculativo si incontrano.

Non si può non essere d'accordo con Yana Stainova (2020) che nel *book forum* dedicato al libro di Pandian sul blog *Cultural Anthropology* parla di forza "disarmante" di questo testo. L'autore non teme di spaziare tra

poesia, arte, fantascienza, biologia, filosofia, prendendosi i rischi di questi “detours”, che danno all’ultimo capitolo un carattere frastagliato e meno coerente rispetto al resto del libro. Alcune parti possono suonare naïves, insistendo su di un’idea quasi romantica di antropologia. Quando l’autore si mette in gioco drammatizzando l’episodio di una difficoltà incontrata durante una docenza (e il conseguente suo svenimento in classe) tematizza il sempre presente senso di inadeguatezza e di vulnerabilità di chi insegna riguardo alle questioni che si affrontano, senza tuttavia perdersi negli orpelli dell’autoetnografia. In un ulteriore passaggio del libro Pandian riporta un esperimento di *shadowing* in cui segue il lavoro di ricerca di Natasha Myers dalle modalità piuttosto spiazzanti (guardare “come un albero” infilando la testa nel terreno) ricordando la produttività dei momenti di divertimento e “gioco” tra compagni di studio e lavoro che si tende a reputare poco utili. In questo senso il testo rimanda alla rilevanza per la formazione intellettuale dei momenti di svago, dei momenti di condivisione non virtuale tra individui, della relazione con altri studiosi, e con i contesti e i soggetti che incontriamo nel nostro campo di studio: una rilevanza che fa riflettere *ex post* sulle conseguenze che la separazione e l’isolamento dovute alla pandemia – con le discusse ricadute sulla pratica etnografica e sulle collaborazioni di ricerca – possono avere non solo sulla ricerca sul campo, ma anche sulla scrittura e la produzione teorica.

Simili immagini, storie e radicalità dell’antropologia si ritrovano nel testo *Writing Anthropology*, curato dall’antropologa e storica del Tibet Carole McGranahan. Il libro è frutto di una sorta di riflessione collettiva: 53 studiosi partecipano al dibattito con saggi brevi, anche brevissimi (tra le 1000 e le 1500 parole), sul ruolo della scrittura e dell’impegno in antropologia. Seguendo la suggestione del sottotitolo *Essays on Craft and Commitment*, il testo è diviso in ben dieci sezioni: *Ruminations; Writing ideas; Telling stories; On responsibility; The urgency of now; Writing with, writing against; Academic authors; Ethnographic genres; Becoming and belonging; Writing and knowing*. I contributi sono di studiosi (antropologi e antropologhe, archeologi, scienziati sociali, scrittori, studiosi e studiose di *cultural studies*) ovvero ricercatori che riconoscono l’utilizzo di una metodologia specificamente antropologica anche senza definirsi antropologi o senza necessariamente appartenere all’accademia. Le tematiche affrontate attraverso il filo rosso della scrittura sono diverse: la responsabilità, l’urgenza politica, l’autorialità, la scientificità, la verosimiglianza, ma anche la narrazione, il potere seduttivo dello *storytelling* e l’onestà della restituzione, le condizio-

ni di scrittura, l'efficacia, la leggibilità, lo stile, la comunicazione. Anche McGranahan, come Pandian, suggerisce in apertura esempi storici di stili di scrittura che evitano il naturalismo etnografico (ancora Hurston, Laura Bohannon), ricordando l'onda di un dibattito che ha avuto con *Writing Culture* (Clifford & Marcus 1986) il suo punto di rottura. Per la curatrice la dimensione morale si pone come una delle differenze più pronunciate rispetto agli anni Ottanta riprendendo le preoccupazioni relative alla restituzione: il pensare con, la co-scrittura, l'impegno e il rispetto per i soggetti di cui e attraverso cui si scrive. Anche qui diversi autori rimandano all'incertezza come postura costitutiva, all'importanza del riconoscere contro la pretesa di capire, all'investimento nel credere alla verità di qualcun altro, con i rischi connessi (Sienna Craig).

Gli interventi insistono nell'invitare a coltivare la singolarità dell'antropologia, la sua eccentricità, in ultimo la radicalità di un sapere accademico tradizionalmente indisciplinato. Per quanto ricco di suggestioni interessanti non si può non notare quanto la rivendicazione della rilevanza della lettura che emerge in diversi contributi, e dei tempi lunghi (scrivere meno e leggere di più!) sia completamente controtendenza rispetto a quello che richiede non solo l'accademia, ma anche gli enti finanziatori, il mercato del lavoro, soprattutto per una classe di giovani e meno giovani studiosi e ricercatori precari che sono letteralmente attanagliati dai tempi contingentati di produzione, pubblicazione, restituzione. Alcuni consigli degli autori possono suscitare perplessità nel lettore: per un ricercatore che si occupa per esempio di *science and technology studies* il suggerimento di «usare il linguaggio di coloro di cui stai scrivendo» è come minimo discutibile. Inoltre chi può permettersi di seguire un corso di scrittura, oppure dedicare del tempo specifico allo *slow reading*? In alcuni casi sono consigli che pochissimi privilegiati possono seguire, soprattutto in un momento di stabilizzazione della propria carriera, condizione che, come noto, vista la precarietà diffusa dei ricercatori fuori e dentro l'accademia, potrebbe semplicemente non darsi mai. Inoltre non si fa menzione di casi in cui la ricerca sia svolta con soggetti che non necessariamente chi conduce la ricerca approva: in che termini restituire una ricerca sul fascismo o sul razzismo o su gruppi socialmente privilegiati che abusano del proprio potere o usano la violenza? In più punti è dato per scontato il soggetto collettivo di cui ci si occupa sul campo: «comunità» che rispondono ad una precisa appartenenza. L'aggettivo *tribal* (riferito a anziani, studiosi, e membri di comunità) per parlare di rappresentanza e giustizia è segno di uno spazio

politico di rivendicazione che tuttavia lascia fuori i nodi irrisolti della restituzione etnografica e le questioni relative ai processi di essenzializzazione dell'alterità (Marnie Jane Thomson, Sarah Gonzales).

E tuttavia, al di là di una sorta di attribuzione di maggiore "moralità" dell'impresa antropologica rispetto alle altre scienze sociali – un certo romanticismo che si ritrova anche in Pandian – il testo rende conto di una grande diversità di prospettive confrontandosi produttivamente con forme sperimentali, miste, "spurie" di scrittura, tra dialogo, fiction, progetto artistico: modalità necessariamente parziali di restituzione che forzano in modo creativo il linguaggio accademico. Emerge la possibilità di legittimare campi meno strutturati e più frammentati senza perdere lo *slow thinking* che caratterizza il lavoro antropologico. L'approccio femminista e postcoloniale, la necessità di posizionamento per gli antropologi che rivendicano una appartenenza di *ancestry* e un impegno politico (tra le altre Bianca Williams e Gina Athena Ulysse) dal punto di vista metodologico tiene assieme i diversi impegni, gli impedimenti e i limiti del lavoro etnografico, ridefinendo casa e campo, vita personale e professionale, per rimandare a quello che qualcuna ha suggerito di chiamare la *patchwork ethnography*<sup>1</sup>. Provocatoriamente uno dei contributi invita a scrivere su «ciò che non si sa» (Catherine Besteman) sottolineando come l'impresa antropologica si fondi proprio su quegli elementi che rifiutano l'addomesticamento, che rimangono parzialmente sconosciuti, e che, per questo, continuano a interpellare la disciplina e chi vi si accosta: è un invito ad avvicinare situazioni con spirito immaginativo proponendo l'incertezza e la sperimentazione come metodo in un periodo in cui neoliberalismo e fondamentalismo, sostenendo con forza il tema dell'evidenza e della presa d'atto di un reale che si dà nella sua assoluta trasparenza, si sovrappongono in spazi discorsivi e politiche aggressive.

Le logiche e le suggestioni sul metodo antropologico che vengono illustrate nei testi di Pandian e MacGranahan valgono dunque non solo per gli antropologi che lavorano dentro o a latere dell'accademia, ma anche per le più banali e prosaiche esperienze di campo che si possono avere in ricerche-azioni, in piccole esperienze di stage, in sperimentazioni guidate, nel lavoro che ogni docente che abbia competenze in antropologia può tentare di proporre agli studenti. L'idea di restituire l'esperienza della lettura o una conversazione o, ancora, una minima esperienza di ricerca come spazio

<sup>1</sup> < <https://culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography> > [8/01/2021].

della sorpresa, dell'incertezza, dell'esitazione, può funzionare come motivazione, incoraggiamento, guida, ispirazione, per avvicinarsi alla disciplina con una sensibilità etnografica, che non postula uno spazio di conoscenza prima che venga formulata una domanda.

I due testi si interrogano sulle modalità di restituzione del reale sperimentate dall'antropologia e le riflessioni sulle possibili diverse modalità di ricerca rimandano l'una all'altra. Per brevità e leggerezza alcuni contributi intimi e poetici della curatela sulla scrittura (ad esempio Stone) contrastano con la restituzione del metodo di lavoro e la pratica di ricerca di Lévi-Strauss fatta da Pandian in cui l'immersione nei tempi lunghi della lettura e della scrittura sono rimarcati. Inoltre la visita allo splendido studio parigino del padre dell'antropologia strutturalista – che prevede l'insonorizzazione e un impianto stereo per l'ascolto della musica classica – rivela una condizione di privilegio<sup>2</sup> che fa da contrappunto all'incertezza del tempo presente, al diffuso precariato nell'ambito della ricerca e alle condizioni di marginalità vissute tematizzate nella curatela.

I testi comunicano un entusiasmo genuino rivendicando l'innamoramento per la differenza che la disciplina rappresenta nel panorama delle scienze sociali. La dimensione narrativa e quella personale si alternano ad analisi ed interpretazioni che si confrontano con la teoria etnografica ed antropologica; i riferimenti a produzioni artistiche richiamano le possibilità di un'apertura a dispositivi di comunicazione differenti rispetto alla scrittura accademica e i rimandi ad un impegno intellettuale e politico sono ricorrenti. In questo senso, nella riflessione sul confine tra fiction ed etnografia uno dei contributi nella curatela di McGranahan (Jessica Marie Falcone) esprime qualcosa che è centrale in entrambi i libri: a differenza di una fiction nessuno scrive "fine" al termine di una etnografia. Piuttosto è l'inizio di un processo di condivisione, nel tentativo di incidere sul reale. La nascita negli ultimi anni di spazi in rete come ad esempio *Anthrodendum*, all'origine della curatela di *Writing Anthropology*, o *Allegra Lab*, ha disegnato nuovi contesti che valorizzano e rivendicano la complessità e allo stesso tempo il fascino e l'impegno di una letteratura etnografica che, per quanto ibridata, possiede una spiccata marca antropologica. I due libri qui presentati si collocano in questo solco e – come la precedente collaborazione di Pandian (Pandian & McLean 2017) e la successiva di McGranahan (Mc-

---

<sup>2</sup> Un interessante video che illustra questa occasione è disponibile in rete: <<https://vimeo.com/387552721>> (In the library of Lévi-Strauss), [8/01/2021].

Granahan & Stone 2021) – vanno ad identificare uno spazio di riflessione sull'impegno, la comunicazione e la scrittura antropologica che si colora di accenti nuovi e maggiormente attraversati da altre discipline ed approcci (attivismo, femminismo, letteratura, *science and technology studies*, arti visive e performative), nel tentativo di comunicare con un pubblico ampio senza tralasciare il radicamento in una storia degli studi densa e stratificata.

## Bibliografia

- Clifford, J. 1988. *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography Literature and Art*. Cambridge (Ma.). London: Harvard University Press.
- Clifford, J. & G. Marcus (eds.) 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. 1994. "What Is Enlightenment?", in *Ethics: Subjectivity and Truth*, a cura di P. Rabinow, pp. 303-319. New York: New Press.
- Keck F. 2020. *Avian Reservoirs. Virus Hunters and Birdwatchers in Chinese Sentinel Posts*, Durham and London: Duke University Press.
- Hurston, Z.N. 2018. *Barracoon: The Story of the Last Slave*, London: Harper Collins.
- McGranahan, C. & N. Stone (eds.) 2021. *Flash Ethnography*, American Ethnological Society
- Pandian, A. & C. Howe, C. 2020. *Anthropocene Unseen. A Lexicon*. Earth, Milky Way: punctum books.
- Pandian, A. & S. McLean (eds.) 2017. *Crumpled Paper Boat. Experiments in Ethnographic Writing*. Durham and London: Duke University Press.
- Stainova, Y. 2020. On Hope, *Book Forum. A possible Anthropology*, <<https://culanth.org/fieldsights/on-hope>> [8/01/2021].
- Tsing, A.L. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.



## RECENSIONI



M. Aria, a cura di, *Ermenautica. Dai mari condivisi i segreti della convivenza*, Prospero Editore, Milano, 2021, pp. 309.

Sono una lettrice parziale. Leggo questo ricco e complesso volume curato da Matteo Aria, e uscito per Prospero Editore nella collana *Maree* pochi mesi fa, dopo aver avuto il privilegio di condividere con gli autori una parte del terzo programma di navigazione di Ermenautica, nel settembre 2021. Parziale non significa necessariamente benevola. Dopo l'esperienza di navigazione/insegnamento/ascolto/apprendistato in cui mi sono trovata coinvolta, le mie aspettative nei confronti della lettura del volume erano altissime. Una barca a vela, con la sua "comunità ingovernabile", trasformata in pagine e testo, in bianco e nero, in silenzio: una missione quasi impossibile.

Nella lettura sono stata disordinata: non ho cominciato dall'inizio e non ho seguito l'indice. Ho tracciato la mia personale rotta all'interno del volume. E non mi sono persa, anzi.

Il libro di Ermenautica va letto proprio tutto, senza sconti e senza sintesi. Non necessariamente nell'ordine in cui i bravi autori hanno razionalmente organizzato le cinque parti in cui è suddiviso il volume (*Bussole e Portolani, Confini, Convivenze, Conflitti, Condivisioni*), mostrando attraverso questa architettura notevoli capacità di costruzione logica ex-post. Ma sebbene esplicitativa e necessaria, tale costruzione è destinata a restare provvisoria, perché non si può domare la complessità né dare forma al dis-ordine, come ormai sappiamo bene avendole incontrate e apprese entrambe innumerevoli volte, nella realtà e nei testi. I contributi quindi vanno letti proprio tutti – e mi permetto, anche in ordine sparso – perché solo tutti insieme concorrono a costruire un unico senso profondo, un quadro intenso e denso che, se in apparenza può apparire frammentato, è invece assolutamente coerente e unito. Un quadro che si nutre delle diversità, della molteplicità dei punti di vista, dei diversi posizionamenti, delle contraddizioni inevitabili e della determinazione assoluta a esserci, esplicitata più volte da tutte e tutti i partecipanti.

Le contraddizioni che si avvertono tra le pagine emergono inevitabili dalla convivenza fra gli stati di malessere e quelli di esaltazione suscitati dalle onde e dallo spazio troppo aperto; la molteplicità si dà – come amano dire gli Ermenauti – nell'affiancamento tra le parole esperte di chi ha letto

tanto e navigato ancora di più, e quelle di che al contrario ha appena cominciato e si stupisce di tutto, e scrive senza riserve di umiltà sapendo bene di essere solo all'inizio. I posizionamenti opposti degli Ermenauti esperti e dei partecipanti ignari, dei più convinti e di quelli ancora da convincere, dei comunicativi e dei silenziosi, tutti insieme contribuiscono a dare vita a un microcosmo completo, una comunità piccola ma assolutamente universale e antropologicamente emblematica. Una comunità che non esiste prima, ma che si forma sulla – ed è formata dalla barca, entità con la quale gli Ermenauti e autori intrattengono un rapporto di amore, interdipendenza, dedizione e rispetto di tipo quasi totemico.

La molteplicità delle competenze degli autori (antropologi, storici, giuristi, naviganti di lungo corso) è forse il maggiore punto di forza del volume perché, se da un lato il vago richiamo alla multidisciplinarietà emerge dalle periferie accademiche, ma si tratta di una debole eco mentre ancora imperano i settori, le aree, e i raggruppamenti disciplinari, dall'altro gli autori di Ermenautica rappresentano concretamente un insieme multitematico e ben finalizzato di saperi, un assortimento di esperti in ambiti diversi che camminano insieme nella stessa direzione, senza rinunciare al proprio bagaglio disciplinare specifico e sforzandosi al contempo di parlare una stessa lingua, anzi uno stesso gergo, e adottando gli stessi gesti, provando a plasmare insieme gli stessi – ora lo dico – emergenti schemi culturali.

L'esperienza complessiva di Ermeneutica emerge quindi attraverso una dimensione necessariamente corale e la risonanza fra temi, circostanze e parole che si ritrovano in più contributi, seppur diversamente declinati, è prova della riuscita di questo esperimento di "apprendimento integrato" di cui Matteo Aria è artefice da molti anni. Credo che di questo apprendistato si debba anche rendere un grazie al Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte e Spettacolo della Sapienza, che ha avuto la vista lunga nel lasciare che la barca di Aria potesse ospitare percorsi di tirocinio e campi etnografici che, come nel miglior progetto formativo, sono poi confluiti in articoli, capitoli e tesi di antropologia. L'apprendimento integrato a cui Matteo Aria sottopone gli Ermenauti e autori del volume è un percorso lungo, intenso e anche duro, che si avvale della prossimità, dell'intimità, della fusione gli uni negli altri. Chiaramente e forse prima di tutto è un percorso che si avvale della sua competenza tecnica in tema di navigazione, una competenza che si lascia (modestamente) emergere poco e solo a tratti nel volume, che inevitabilmente resta distribuita in modo non uniforme, ma che viene messa in ogni istante in modo generoso a servizio formativo di tutti.

Quindi tanto per cominciare Ermenautica prima di essere un libro è un esperimento di creazione di comunità, e un laboratorio di convivenza coraggioso e democratico che avvicina e mette in dialogo gli eterogenei, come un'esperienza didattica, e soprattutto un'esperienza di didattica antropologica, sempre dovrebbe essere.

L'oggetto-volume è dunque il riflesso scritto del luogo-barca, inclusi tutti i suoi vincoli, le sue ristrettezze di spazio, le sue prossimità obbligatorie, i suoi rimandi incrociati e asimmetrici che danno vita a un mondo a sé stante, a suo modo autosufficiente, anche un po' autoreferenziale, ma profondamente autocritico, che si coglie fino in fondo solo standoci dentro. Osservata in questo senso, la missione impossibile temuta all'inizio appare un po' meno impossibile.

Il mare percorso dalla rotta di Ermenautica è uno spazio intensamente politico. Il volume nasce infatti come raccolta degli interventi e seminari svolti a bordo del Raj durante la prima navigazione, nel 2019, pochi mesi dopo che la barca aveva affiancato la Mare Jonio della ONG Mediterranea – Saving Humans nelle operazioni di salvataggio nel Canale di Sicilia, operazioni così roboantemente ostacolate dalle politiche securitarie europee da indurre anche i più tranquilli operatori umanitari a ripensarsi come attivisti e militanti. I saggi della prima e seconda parte del volume sono dedicati a questo contesto da antropologia politica e storica, ovvero a indagare lo spazio delle problematiche in comune tra Ermenautica e il diritto (Bascherini p. 65), tra le politiche del mare aperto e quelle del mare di confine, tra le opposte retoriche di cui sono intrise le narrazioni del mare (Nerici p. 50; Buchetti p. 210) – il mare libero e bene comune *vs* il mare proprietario e oggetto di conquista (Goletti p. 156).

È in questo spazio della conoscenza condiviso da Ermenautica con altri mondi del sapere, non solo accademici (Anichini p. 140) e ben oltre quelli antropologici (Gentiloni p. 87; Bonomo p. 95), che si realizza la sorprendente transizione cognitiva che muta i partecipanti e naviganti in attivisti e autori che prendono la parola nelle successive sezioni. Nel corso della navigazione esplorata nel volume infatti, questo gruppo di giovani ricercatrici e ricercatori si espone in prima persona a sperimentare sul proprio corpo ciò che la politica maggiore ha occultato con più ipocrisia: in mare si è sempre fragili e vulnerabili, esposti al caso e all'imprevisto, non importa quanto è tecnica la barca e quanto esperto l'equipaggio (Jozzelli p. 126). Di fronte a questa vulnerabilità strutturale, la trasformazione del soccorso in reato, quello scempio del diritto a cui abbiamo assistito in questi anni imbaraz-

zanti, diventa non solo eticamente e politicamente, ma anche fisicamente, inconcepibile. In barca ognuno e ognuna è un potenziale migrante, un possibile naufrago, un atteso soccorritore.

L'acquisizione della consapevolezza di essere corpo politico è uno dei tratti unificanti che corre attraverso tutti i contributi del volume. Ma se per alcuni è una cognizione immediata, o addirittura una premessa alla partecipazione, per altri si tratta di una lenta conquista, una parte necessaria di percorso di apprendistato integrato di cui ho accennato sopra (Lo Forti p. 245). Il saggio di Stefano Boni è in questo senso essenziale nel fare da enzima catalizzatore della nozione condivisa di corpo politico, e fa piacere leggere un autore che ha sperimentato e studiato l'attivismo in modo approfondito e coinvolto, diventare una sorta di meta-ermenauta, elencando da uno a dieci le potenzialità e i rischi derivanti dalla sovrapposizione tra il ruolo di ricercatore etnografo e quello di attivista militante, cioè esattamente la direzione in cui si avvia la traiettoria di ricerca e pratica di molti giovani ermenauti. La dicotomia ovviamente resta aperta, ma senza dubbio la sua disamina alimenta il coinvolgimento politico e la militanza dell'etnografa/etnografo di bordo più di quanto non generi incertezze di posizionamento; e data la triste fase storica tendenzialmente superficiale e disimpegnata in cui ci troviamo, questo mi pare già un eccellente risultato, che emerge ben visibile e chiaro attraverso quasi tutti i contributi.

Ma non è questa l'unica dicotomia irrisolvibile di Ermenautica: il volume scandaglia meticolosamente il concetto di imprevedibilità, in tutte le sue accezioni. La rotta, le soste, i seminari, gli incontri e gli scontri, assai poco si svolge secondo i piani originari accuratamente stilati. Nelle parole di chi descrive la navigazione vengono continuamente chiamate in causa la necessità di riorganizzare il programma, la capacità di mantenere flessibile il piano di lavoro, la flessibilità di saper trasformare i vincoli in opportunità (Lorenzi p. 142; Boriglione p. 275); e non posso non rilevare che tutte queste attitudini rappresentano un richiamo assai forte alla tradizione etnografica più classica, quella delle origini, che vedeva la sfida agli elementi e alle avversità ambientali fare da sfondo a ogni vera ricerca sul campo. Va detto anche che le ricerche condotte dal curatore del volume prima dell'esperienza di Ermenautica si sono svolte a lungo in Oceania (Aria 2007, 2008, 2011, 2014, 2016), uno dei pochi terreni che ancora oggi offre alla ricerca sul campo una quantità di elementi diciamo pure classici, dalla distanza nel tempo e nello spazio a quella dalla determinazione razionale, così che forse una parte della *serendipity* nel modo di costruire il progetto –

e il relativo volume – Matteo Aria se l'è portata con sé proprio dal campo e dalle lunghe esperienze di ricerca precedenti. Se la dimensione dell'imprevedibile era dunque una componente fondante dell'esperienza antropologica classica dell'altrove, la sfida ad armi impari alle avversità ambientali ne costituiva la principale causa – una condizione che però si è andata via via perdendo nel corso del Novecento, con la diminuzione dei luoghi dell'avventura, l'avanzare delle tecniche, e l'accorciamento (*alas*) dei tempi della ricerca. Al contrario, in questo volume denso di dettagli meteorologici e marini, la sfida agli elementi ambientali appare ancora ben aperta e in primo piano, vissuta così intensamente da rendere l'imprevedibilità un attore-agente principale del campo.

La condizione dello stare sospesi nell'imprevedibile confonde il quadro di riferimento temporale entro cui la prevedibilità si (e non si) svolge, sia agli occhi del lettore che a quelli del navigante: su quale arco temporale si svolgono i saggi, ovvero, quanto è durata la navigazione, forse anni? e quanti mesi dura la peregrinazione lungo le coste tunisine? quanto l'attraversamento della tempesta a sud di Lampedusa? Sembrano tutte storie che avvengono in un tempo lunghissimo, infinito, per alcuni insopportabile, se nonché per fortuna poi appaiono le date, e anche le ore, come in ogni vero diario di campo, e tutto si ridimensiona e si spiega, razionalmente a posteriori. Ma la prima sensazione è quella che conta – perché è ripetuta e perché è la più condivisa: in mare si perde il senso del tempo, si è in balia dell'imprevedibile, e si è salvi solo collettivamente (Maddaluno p. 163). E mediante la congiunzione di questi elementi si ricostruisce proprio quella parte di avventura/esperienza/etnografia classica e dell'altrove. Questa comunità di Ermenauti ha dunque dato vita, e si è profondamente confrontata, con una qualità di esperienza etnografica classica, quella alle prese con l'ambiente che la sovrasta, di cui ha un'incerta comprensione, imparando decisamente a gestire – direi anzi a beneficiare – dell'imprevedibile.

E non è tutto, poiché l'esperienza di straniamento e la sospensione del senso del tempo proseguono nel volume di Ermenautica anche nella direzione opposta, cioè verso il futuro: l'elemento ambiente si connota, in diversi saggi sparsi tra le varie sezioni, con un significato del tutto contemporaneo, quello cioè di spazio avventatamente alterato, messo in pericolo dall'impatto antropico, di habitat all'improvviso troppo ristretto in cui specie eterogenee convivono forzatamente (Marchetti & D'atili p. 200), mare troppo denso di imbarcazioni, di rotte e di contraddizioni, incluse quelle del diritto ambientale. Persino il meteo dell'era antropoc-

nica è meno prevedibile e attendibile di quanto sarebbe logico aspettarsi, e molto meno di quanto si possa immaginare restando sulla costa, e questa consapevolezza del mancato controllo – mancato *nonostante* – aiuta lo straniamento e acuisce la sensazione di distanza dall'ordinario ed eccezionalità dell'esperienza che caratterizza tutto il volume.

Trovo che essere riusciti a ricostruire questa tensione emotiva tra esotico in senso classico e militante in senso antropogenico su una "piccola" barca da 50 piedi nel "vicino" Mare Nostrum sia un altro sorprendente risultato di questo volume navigante, da valutare con gli occhi dell'utopia ma intesa nel senso della sua realizzazione nel possibile.

La quinta parte del libro si occupa della barca, una partecipante personificata, chiamata più e più volte per nome da quasi tutti gli autori, come se non dirne il nome mettesse a rischio la sua stessa esistenza e riconoscibilità specifica. La barca e suoi elementi, le vele e le cime, le vibrazioni e le oscillazioni, la sua voce e il suo silenzio: la barca (il Raj, *la Raj*) è viva e agisce come un'estensione del corpo di tutti, in una forma galleggiante di simbiosi transpecifica collettiva (Calafati p. 255; Inglese p. 281). La simbiosi con la barca-corpo procede in parallelo con l'abbandono della propria sfera fisica privata, il superamento del corpo-limite, una condizione liminale difficile da immaginare a terra e descritta da molti, taciuta da altri ma necessariamente presente anche per loro (Capece p. 279). Chi conosce meglio la storia del Raj e la forma del suo scafo entra naturalmente in fase con i suoi movimenti animati e con le sue risposte alle onde – ma c'è spazio per stupirsi anche tra i più lungamente naviganti; chi al contrario è salito per la prima volta percepisce solo un dondolare, ma coglie con altri sensi il movimento profondo della vita sociale dell'oggetto vivo, e si sente a casa pur non essendoci mai stato/stata prima. Ecco che si apre un altro interessante capitolo della ricerca, proprio in chiusura del volume, quello dell'etnografia della materia – tutt'altro che inerte, e dei sensi – tutt'altro che soggettivi e individualizzanti, dove la materia è *medium* delle relazioni intersoggettive, a sua volta attore senziente: se andiamo oltre la barca, il medium è il mare, e infatti è a partire dall'antropologia del mare che si possono costruire traiettorie /rotte multidisciplinari e ben finalizzate, che si prendono cura dello spazio-corpo di tutti.

Nelle parti terza e quarta del volume (che descrivo per ultime solo per una mia esigenza di organizzazione *ex-post!*) si scende a terra – era inevitabile che succedesse – e si osservano da terra il mare e le sue distanze alla luce dei molti attraversamenti disegnati nel corso del mito e nella

storia. Il breve tratto di mare tra la Sicilia e la Tunisia è così densamente popolato, reciprocamente attribuito, esteticamente raccontato e sincreticamente santificato (Faranda p. 185; Cordova p. 227) da non sembrare assolutamente lo stesso triste cimitero a cielo aperto restituito dalle cronache migranti di questi decenni. E' lo stesso mare eppure si trasfigura, si è trasfigurato, e non si riconosce. Ma invece sono proprio le narrazioni delle innumerevoli prossimità culturali che parlano di navigazione, e sono vissute nelle navigazioni (Russo p. 171), a renderlo riconoscibile di nuovo attraverso gli occhi della memoria, e rendere insopportabile il necropotere che domina il Mediterraneo militarizzato e confinato del presente (Jourdan p. 77). Nei saggi di queste due sezioni si fa riferimento a esperienze di resistenza e di lotta che si svolgono a terra (Costantini & Schirripa p. 240), e questo non solo perché gli Ermenauti viaggiano anche a terra, ma piuttosto perché la rete delle resistenze è intesa come una, e va intessuta sia vicino che lontano dalle coste, perché si rafforza negli spazi intermedi e si sorregge sulla reciproca conoscenza e riconoscimento. Un ulteriore merito del volume è quindi quello di saper fare da cassa di risonanza, di saper dare voce, non solo a sé stessi e alla propria visione del mondo, ma a tutte e tutti coloro che attraverso la testimonianza condivisa con Ermenautica legittimano la propria esperienza, che a sua volta ne viene ampliata e arricchita.

Il volume si chiude con una postfazione di Antonino Colajanni, che ha partecipato da terra alla progettazione, alla preparazione e ad alcuni degli incontri ermenautici. La sua è una di quelle postfazioni che vanno lette all'inizio, in quanto non solo aiuta a mettere in quadra il processo accademico di avvio dell'esperienza narrata, ma anche individua due unificanti cornici di senso, necessarie alla lettura dello studioso-non-navigante: l'esigenza di aprire anche in Italia una seria antropologia *del* Mare, partendo da questo gruppo di riflessione che fa del mare il proprio luogo di lavoro e pratica, e il rimando a una letteratura *intorno* al Mare che invece anche in Italia esiste, ed è scritta da terra, e come tale va integrata, circondata e connessa con quella elaborata *in* mare.

È impossibile e forse neanche troppo utile analizzare una per una le bio/bibliografie dei ventotto autori di questo lavoro di tessitura collettivo, scritto con il "noi", come sottolinea Matteo Aria nell'Introduzione; tuttavia mi piace dire che il volume affianca i capitoli di autori e autrici accademiche di ogni ordine e grado, con quelli delle studentesse e studenti, di dottorandi e dottorande, con quelli di naviganti esperti eppure stupiti di

questa avventura, in una reale impossibilità di istituire un ordine e trovare una prevalenza, se non per la disciplina antropologica, che ne esce in salute migliore di prima.

*Elena Bougleux*  
Università di Bergamo

V. Matera, a cura di, *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Carocci Editore, Roma, 2020, pp. 454.

Il libro curato da Vincenzo Matera costituisce un importante contributo all'antropologia italiana per l'ampiezza di registro, l'alta qualità media dei contributi (18 saggi di diversi autori italiani) e per la diffusa attenzione ai diversi aspetti dell'etnografia, che è giustamente considerata un tema-argomento che merita di essere «ricollocato al centro della tradizione antropologica, purché però sia garantita la proiezione dell'etnografia in cornici più ampie, verso il mondo più ampio di potere e di significati». Dunque, il rapporto tra etnografia e teoria antropologica è al centro di questa collezione di studi, che invita alle discussioni, ai commenti su questo argomento centrale delle nostre discipline.

Ciò che va subito notato, prima di esaminare i contributi contenuti nel libro, è che si tratta di un caso assai raro – se non unico – di traduzione quasi contemporanea di un volume italiano in inglese, presso una casa editrice prestigiosa. Infatti, questo volume è apparso meno di un anno dopo, nel 2021, tra le edizioni della Palgrave-MacMillan con il titolo *Ethnography. A theoretically oriented practice*, a cura di Vincenzo Matera e Angela Biscaldi. Si tratta di fatto di una traduzione (ma ciò non viene indicato), con minime variazioni rispetto all'originale: la cura e la Introduzione (identica alla precedente, ma questa volta attribuita a Matera e Biscaldi), una diversa distribuzione e successione dei saggi, raggruppati in insiemi diversi, la inspiegabile esclusione del saggio di Alice Bellagamba su Georges Balandier e lo studio della schiavitù in Africa. Si tratta indubbiamente di una grande occasione per la diffusione di saggi antropologici italiani nel mondo britannico, importante anche perché un piccolo gruppo di questi saggi è dedicato esplicitamente all'analisi di temi affrontati in maniera in buona parte originale negli studi italiani (il saggio di Giovanni Pizza sulle inchieste in équipe di Ernesto de Martino, quello di Francesco Faeta sull'antropologia visuale, quello di Bruno Riccio sull'antropologia delle migrazioni, e infine quello di Michela Fusaschi sulla demo-etno-antropologia italiana di fronte al genere e ai femminismi).

Nel loro insieme, i saggi di questo volume presentano un ampio ventaglio di temi e problemi legati all'etnografia: alcuni (pochi) hanno carattere e intenzioni di investigazione storica sul tema: come il saggio di Enzo Vi-

nicio Alliegro che ricostruisce bene il processo di costruzione di una tradizione etnografica di qualità negli Stati Uniti nell'Ottocento, da Morgan a Powell, Cushing, Mooney, fino a Boas; o quello di Alessandro Mancuso che si sofferma attentamente sulla ricerca nelle Andamane e poi in Australia di Radcliffe-Brown e sui rapporti tra lui e Haddon e Rivers, fino a investigare sull'importanza dell'etnografia per la ricerca teorica nell'antropologia sociale degli anni successivi; e infine quello di Alice Bellagamba che approfondisce molto bene lo sforzo di Georges Balandier di intrecciare l'analisi sociale e la ricerca storica sulla schiavitù africana pre-coloniale, tema sul quale c'è stata a lungo una sorta di "conspirazione del silenzio". Altri saggi sono dedicati ai contributi di singoli autori a temi e problemi di indagine etnografica: come il saggio di Angela Biscaldi e Vincenzo Matera sui caratteri dell'inchiesta etnografica di Griaule, che contiene un ricco e importante paragrafo sulle tecniche dell'inchiesta orale e sulla scelta e l'uso degli informatori, con i sette preziosi suggerimenti di Griaule in proposito; o quello di Giovanni Pizza sulla ricerca pluridisciplinare di équipe di de Martino, e quello di Angela Biscaldi sui contributi di Dennis e Barbara Tedlock alla "antropologia dialogica"; o quelli con intenzioni teoriche impegnative di Alessandro Simonicca su George Marcus e di Ferdinando Fava su Pierre Bourdieu. Infine, un gruppo di contributi è dedicato a temi-problemi specifici o a momenti e proposte di diversi studiosi nella storia dell'antropologia, come quello di Gabriella D'Agostino sulla "osservazione partecipante" malinowskiana, quello di Marco Gardini e Luca Rimoldi sulla "analisi situazionale" della Scuola di Manchester, quello di Ivo Quaranta sulla rilevanza dell'etnografia nell'orientamento della "incorporazione", quello di Bruno Riccio sulle etnografie multi-situate nel campo dello studio delle migrazioni internazionali, e infine quello di Patrizia Resta sull'approccio interpretativo e le poche ricerche sulla corruzione e l'illegalità internazionale, e di Michela Fusaschi sulle carenze negli studi di genere e sul femminismo. Un carattere a sé ha il saggio di Fabio Dei: *Oltre il campo. Etnografia, teoria e scrittura nella tradizione antropologica*, che è un ottimo esempio di contributo storico-teorico; e può costituire anche un quadro generale per l'intero problema affrontato nel volume, e forse avrebbe potuto essere collocato in apertura dell'opera. Il rapporto tra ricerca, teoria e scrittura, è qui affrontato con grande attenzione, ed è bene ricostruito il processo intellettuale e storico-culturale che ha spinto verso l'accostamento ravvicinato tra antropologia e letteratura. L'autore sottolinea anche la diffusione di «una certa arroganza militante di certi autori più

giovani, i quali portano nell'arena antropologica le preoccupazioni morali e i tic linguistici della nuova cultura politica che si va consolidando nei college americani».

Nel suo complesso, dunque, il volume offre una ampia e dettagliata panoramica dei diversi aspetti dell'etnografia come base produttiva e in buona misura ineliminabile della riflessione antropologica in generale. Credo che sia, in sostanza, un'opera molto utile, anche dal punto di vista manualistico e didattico. Certo, sono pochi gli autori di questo volume che hanno avuto effettivamente una intensa esperienza etnografica sul campo; e inoltre, i pochi che l'hanno avuta, non la descrivono e analizzano in queste pagine. Infatti, ciò che indubbiamente manca in questo pur ricco e importante volume è un esempio dettagliato e intenso di materiale etnografico, con le attente connessioni e proiezioni teoriche generali, ma a partire dalla presentazione e analisi dettagliata dei dati, documenti, materiali etnografici. E inoltre, manca anche un saggio che illustri dettagliatamente le discussioni che ci sono state negli ultimi decenni sui diversi aspetti e momenti della ricerca etnografica sul campo: *osservazione, descrizione di eventi*, raccolta di *interviste libere* o di *testi indigeni, auto-analisi della posizione del ricercatore e delle reazioni locali alla presenza del ricercatore*, problemi e difficoltà della *partecipazione*, e così via. Un saggio storico-critico generale che discutesse la estesissima letteratura specifica sull'etnografia, dai volumi di J. Spradley (1979), J. Van Maanen (1988) e K.C. Erikson e D. D. Stull (1997), a quelli più recenti di T. L. Whitehead (2005), D. Fetterman (2009), D. S. Madison (2009), M. Hammersley (2018, 2019) e infine K. O'Reilly (2019), sarebbe stato non solo assai utile, ma necessario. E del resto, non sarebbe stato male un saggio anche sulle critiche più o meno radicali all'etnografia, che costituiscono ormai un ricco dossier, a partire dai tre saggi molto rigidi di Tim Ingold (*Anthropology is not ethnography*, del 2008; *That's enough about ethnography* del 2014; *Anthropology contra ethnography* del 2017). A questo autore dedica una buona attenzione Gabriella D'Agostino nel suo intervento, ma sarebbe stato di grande utilità un saggio specifico sul tema.

Farò due esempi della relativa "resistenza" degli autori ad immergersi nei dettagli e nelle complessità dei materiali etnografici, a lato delle opportune e spesso ben calibrate discussioni generali di teoria. Nel saggio, ottimo in ogni senso, di Angela Biscaldi, dedicato a *Dennis e Barbara Tedlock. La svolta dialogica in antropologia* viene presentato molto bene il quadro teorico, i suggerimenti metodologici innovativi dei due autori. Ma

al materiale etnografico, ricchissimo, dei Tedlock (proveniente da intense campagne prolungate di ricerca in Guatemala e in New Mexico) vengono fatte solo alcune estemporanee allusioni e occasionali riferimenti. E invece, una intensa descrizione del lavoro fatto sul materiale etnografico, sarebbe stata utilissima. In un altro bel saggio, quello dedicato da Ferdinando Fava a *Illusione dell'immediatezza o esercizio spirituale? Lo scambio dialogico e l'etnografia di Pierre Bourdieu*, viene discusso con grande intensità e competenza il difficile vocabolario analitico del grande socio-antropologo esperto di Algeria, la sua propensione per una forte "immissione" relazionale del ricercatore nel campo sociale, che viene accostata e anche distinta da quella della "implicazione" di Gérard Althabe; ma vi sono solo vaghi e rapidi accenni a quella che è stata la solida e in parte innovativa etnografia di Bourdieu, che risulta con grande chiarezza dai suoi famosi saggi su *Il senso dell'onore*, su *La casa o il mondo rovesciato* e infine su *La parentela come rappresentazione e come volontà*.

Merita infine un'attenzione speciale e alcuni accurati commenti il saggio finale del libro, di Vincenzo Matera, dedicato al tema fondamentale de "La politica *dentro* l'antropologia". L'autore esordisce opportunamente sottolineando la scarsità di studi, nell'antropologia degli anni Trenta, sulle trasformazioni che il colonialismo stava producendo sulle società africane e stigmatizza quello che definisce un «occultamento pressoché totale dell'impatto del colonialismo sulla vita tribale, e anche delle condizioni in cui la ricerca etnografica veniva realizzata». In effetti, solo autori come Lucy Mair, il Malinowski degli ultimi anni e delle opere postume, Godfrey Wilson e altri autori della Scuola di Manchester, dedicarono effettivamente una specifica attenzione ai problemi del potere e della politica come variabili fondamentali nelle dinamiche conoscitive-interpretative-operative degli antropologi sul campo; essi, di fatto, lavoravano in società "sottoposte a poteri coloniali", e quindi le loro azioni sociali, idee e valori, risentivano fortemente di questi "problemi di contesto". Sarebbe stato utile, credo, a questo proposito, approfondire una discussione documentaria sulle numerose fonti esistenti sul tema lungamente celebrato di "Antropologia e Colonialismo", distinguendo le poche fonti solide e riccamente documentate dalle numerose "filippiche" ideologico-politiche, aggressive e sprezzanti, che hanno riempito le pagine di numerose riviste di scienze sociali negli ultimi decenni. È infine, molto opportuna la notazione dell'autore che in anni recenti si è definitivamente riconosciuto che «le società umane non sono sistemi ordinati e stabili e dai confini ben stabiliti, ma delle forma-

zioni eterogenee, dai confini mutevoli e porosi, in cui convivono, anche in modi caotici, agenti e interessi sociali, processi dinamici e regole normative e pragmatiche, strategie di esercizio del potere e forme di resistenza, in cui adattamento, interconnessione, funzionamento, sono sempre imperfetti, provvisori, contingenti e ambivalenti». Il saggio si conclude con una ricca serie di riferimenti al cosiddetto *fieldwork Italian style*, e ai riferimenti costanti alla politica “dentro” l’antropologia, in autori come De Martino, Lanternari, Signorelli e, sullo sfondo, Gramsci.

*Antonino Colajanni*

Sapienza Università di Roma



A. González-Ruibal, *An Archaeology of the Contemporary Era*, Routledge, London and New York, 2019, pp. 250.

Andrés de Casas Sosas, il protagonista del romanzo *La pioggia gialla* di Julio Llamazares, è rimasto, insieme alla sua cagna, unico abitante di Ainielle, un paese disseccato dall'emigrazione dei Pirenei d'Aragona. Durante le nere notti, quando nel buio la solitudine si amplifica e fa mostri, Andrés chiama a raccolta i dipartiti, i morti, gli scomparsi, e in questo travaglio di mancanza gli umani assenti si incarnano nella risacca di quello che resta: i letti in cui hanno fatto nido le vipere, la ruggine, le stanze vuote delle case deserte attraversate dall'alito ghiacciato del vento, unico coro, insieme agli uccelli, ancora possibile. Il ricordo si fa scelta etica di vivere il crollo, la rovina, di farsi rovina, in un tempo fermo e dilatato, attraverso il lascito materiale del quotidiano, compreso il corpo relitto di Andrés. «E oggi, a un passo dalla morte, mi rimbombano ancora nelle orecchie il grido dei sassi sepolti dal muschio e il lamento infinito delle travi e delle porte che marciscono» (Llamazares 2018: 76).

Il tempo del rovinamento attraverso la stasi pervasiva e irradiante dei frammenti di rovina è uno degli elementi portanti dello splendido volume di Alfredo González-Ruibal *An Archaeology of the Contemporary Era*, archeologia del frammento, concrezione di dolore, di oblio, di assenza. Sia esso micro-materiale, come i proiettili esplosi durante la guerra civile spagnola (2019: 178) o macro-materiale, come il tank T-55 abbandonato, in Etiopia (*Ivi*: 180), alla stregua degli oggetti fantasma di Ainielle, il frammento coagula un tempo orizzontale in cui la con-temporaneità, come l'autore esplicita nella primo capitolo, *The Archaeology of the Contemporary Era*, non è la fase più recente del cammino dell'umanità in una logica di discriminare e progressione, ma una compresenza di stati temporali e politici a partire dalle sopravvivenze materiali di «nuda vita», che affratella la grotta preistorica e la trincea. Riproponendo la struttura di *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity* (González-Ruibal 2013), il volume è organizzato per concetti-guida. Il secondo capitolo, *Ruins* è dedicato al tema del collasso. Si parla di collasso "sistemico" per le città tedesche passate alla Polonia dopo il 1945 in cui si distrussero iscrizioni e monumenti, in eco alle sinagoghe e ai cimiteri abbandonati di Galizia (González-Ruibal 2019: 27). E in una logica di distruzione opposta, immobile, il collasso

delle centinaia di costruzioni incompiute della Sicilia, messe in piedi per non essere mai finite, per rispondere a sistemi di potere parassitario elettorale (*Ivi*: 33). L'abbandono progressivo di un immobile ("autofagia"), il fallimento di un progetto, la distruzione di catastrofi, uragani o eruzioni vulcaniche, e, infine, la «distruzione oltre la distruzione» (*Ivi*: 42), l'"annichilimento", come la foresta pluviale in Guinea Equatoriale divelta per la costruzione di un aeroporto. Quel «ruderal heritage» (DeSilvey 2020) dove la marcescenza produce nuove creature estranee alle coordinate di partenza. Il terzo capitolo, *Politics*, tema trasversale del volume, rappresenta il manifesto etico di González-Ruibal, la missione di impegno sociale dell'archeologia. Nel corso degli anni Ottanta il dibattito nell'archeologia anglosassone, in particolare nord-americana, aveva consolidato il passaggio dal paradigma storico-culturale di una disciplina "conservatrice", ancella della costruzione ideologica dello Stato-Nazione, a una più radicale, impegnata a documentare l'evidenza materiale dei rapporti di disuguaglianza, della repressione politica e delle forme di dissenso (Hamilakis & Duke 2007; McGuire 2008; González-Ruibal 2018). L'autore rileva come, tuttavia, anche in seno alla *public archaeology* vi siano forme di buonismo e di politicamente corretto rispetto a dinamiche complesse, come la "multivocalità" o il "multiculturalismo", che ne sgommano i risvolti di contraddizione, di discriminazione sociale e di repressione.

Questa posizione è ripresa nel quarto capitolo, *Ethics*, un'analisi luminosa del rapporto tra etica e testimonianza, o meglio "post-testimonianza"; probabilmente la parte più intimista e autobiografica del volume, che anticipa la prospettiva di *The Archaeology of the Spanish Civil War* (González-Ruibal 2020). Qui González-Ruibal evidenzia, a ragione, il monopolio, nella letteratura, degli aspetti normativi del concetto di etica rispetto ai nodi concreti e quotidiani del confronto sociale e politico. L'archeologo che registra i frammenti della violenza o dell'abbandono non è testimone diretto ma ha una visione più ampia attraverso la disseminazione spaziale di una narrazione materiale dell'evento che non poteva essere percepita intera dagli attori del dolore. Nel caso dello scavo delle fosse comuni del franchismo a Palencia, le posture tronche, accidentate, dei caduti, gli oggetti personali, dipanano *tutta* la storia, quello che sul campo, in quei momenti ultimi, non è stato possibile vedere, udire, ognuno concentrato sugli ultimi bagliori del proprio passaggio sulla terra. I resti dicono di quello che è stato taciuto, sepolto. Uno di quei martiri, cioè testimoni incarnati nell'evento, è Catalina Muñoz Arranz, militante di sinistra assassinata il 22

settembre del 1936, accanto alla quale fu trovato il sonaglio dell'ultimo dei suoi quattro figli, allora di otto mesi, lo stesso che 75 anni dopo rifiutò il test del DNA per il riconoscimento dei suoi resti (González-Ruibal 2019: 84). Questa prospettiva si avvicina alla ricerca sulla cultura materiale del dolore dei migranti clandestini messicani attraverso il deserto di Sonora dell'antropologo Jason de León (2015), in chiara risonanza con il volume di González-Ruibal.

Il quinto capitolo, *Aesthetics*, riprende questa mappa silente del dolore confrontando l'archeologia al concetto di «paratassi» del filosofo Jacques Rancière. Per Rancière, da un regime «rappresentativo» dell'arte, durato fino alla fine del XIX secolo, che rendeva visibili e codificava dei sentimenti, si è passati a un codice estetico in cui sono le cose stesse che parlano e tacciono in un campo spazio-temporale di frizione e smottamento. In questo nuovo ordine, il silenzio del frammento estetico traccia, come l'archeologia, ciò che non ha discorso. E allo stesso tempo, gli fa resistenza, distruggendo la discriminazione di classe tra arte d'élite e arte popolare, restituendo un teatro dell'Umano che malassa loggione e palco centrale. L'inclusività in questo caso è un dato di fatto dell'amalgama del Tempo, l'evidenza silenziosa di un destino carnale comune, di una quiete ultima immanente che, nel sesto capitolo, materializza il «super-moderno» attraverso i concetti di «presentismo», «annichilimento», «accelerazione» ed «eterocronia». In questa corrosione indifferente rientrano le politiche di conservazione del patrimonio culturale, in cui un processo di selezione politica porta alla neutralizzazione e alla cancellazione di quei «passati alternativi» che non rientrano nel processo di patrimonializzazione, ossia delle retoriche ufficiali di costruzione di un patrimonio nazionale.

Uno degli elementi salienti del settimo capitolo, *Space*, è l'analisi del rapporto inversamente proporzionale tra l'ottimizzazione della performance tecnologica e l'ineluttabile impoverimento materiale ed esperienziale dell'accelerazione, come nel caso della tecnologia orizzontale delle autostrade o di quella verticale dei grattacieli, implicanti entrambe un'opera di distruzione. Come nota González-Ruibal, nonostante i tagli profondi della storia del Novecento, la temporalità del contemporaneo impoverisce l'eredità e l'introiezione del passato, sempre più ridotta a un «ora» acritico, onnivoro e semplificato. «Siamo diventati poveri. Abbiamo ceduto una fetta dopo l'altra dell'eredità dell'umanità, spesso per doverla depositare al monte di pietà a un centesimo del valore, per ricavarne, in anticipo, la monetina dell'«attuale»» (Benjamin 2018: 57-58).

L'ottavo capitolo, *Materiality*, parla dei *monstra* della proliferazione materiale, dai proiettili della campagna militare di Salya, in Etiopia, al patchwork di artefatti eterogenei che compongono le Watts Towers di Los Angeles, fino allo spettro di Prora, resort nazista sul Mar Baltico. Il mostro fisico si dilata in mostro ontologico. L'ontologia della materialità ha implicazioni morali, porta presenze i cui effetti vanno infinitamente oltre la durata di una vita umana, mediante scopi e crudeltà sempre più sofisticati. Il soldato cyborg della Prima guerra mondiale è mostro non solo perché ibrido di umanità e artificialità ma perché deformato dalle mutilazioni di guerra, "gueule cassée"; così come è mostro la combinazione di materia umana e inorganica compressa nei detriti del post-11 settembre (González-Ruibal 2019: 175). I mostri del buio di Andrés sono creature meno complesse di quelle di Alfredo.

L'*human waste* implicito nella materialità è il processo di reificazione della vita umana rovinata in vita e in morte. Le tombe di massa ci dicono che non vogliamo né abbiamo bisogno di questi corpi, che lasciamo diventare spazzatura, a volte mischiati a spazzatura, rifiuti del prodotto delle operazioni politiche della modernità (*Ivi*: 181). Qui affiorano gli anni di scavo sui siti della guerra civile spagnola, intrecciati alla memoria familiare, di González-Ruibal, per il quale scopo del libro è «rendere le ingiustizie visibili, mostrare l'amore e la promessa di redenzione insita in ogni palata di sporco che scaviamo» (*Ivi*: 191, trad. dell'autrice). Eppure, come nel caso di Catalina Muñoz Arranz, in questi resti, parti per il tutto scartato, nelle fosse imputridite da un dolore inaudibile, da un'impotenza oleosa, tutto è possente vita. Una materialità di aneliti grassi, di cuori in sangue, che per la sua carica icastica di sopravvissuta scavalca il muro tra vincitori e vinti, vittime e assassini, fascisti e resistenti. Così è la croce di madreperla intagliata dal legionario Valeriu Dafencu per la sua amata Elisabeta poco prima di morire nella prigione comunista di Târgu Ocna, in Romania. Dafencu non lasciò mai la prigione ma la croce arrivò a Elisabeta (*Ivi*: 157).

L'amplessimo, quasi stordente, teatro antropocenico intessuto da González-Ruibal rappresenta una sponda fertile per un confronto tra archeologia e antropologia che deve tener conto della differenza di percorso delle due discipline nell'Europa occidentale e nei Paesi anglosassoni, dove l'*anthropology* comprende sin dalla fondazione della rivista *American Anthropologist* (1888) e dell'*American Anthropological Association* (1902), l'antropologia fisica e l'archeologia. Quella stessa differenza di percorso che ha determinato, per metodi e afferenze disciplinari, accezioni diverse di

espressioni fondanti quali *material culture/culture matérielle/cultura materiale*, o *ethnography/ethnographie/etnografia*. Basterebbe comparare l'*ethnography* anglosassone funzionalista, profondamente legata alla metodologia di campo, all'*ethnographie* francese tra le due guerre mondiali, una galassia che unì arte, ricerca scientifica, museografia e letteratura; un *air du temps* su cui si innesterà la «chaîne opératoire» di Leroi-Gourhan e il connubio tra corpo e tecnica di eredità maussiana (Leroi-Gourhan 1964; Mauss 1936), che rimase fundamentalmente distante dagli orientamenti dell'archeologia nord-americana degli anni Sessanta (Audouze 2002).

Negli ultimi quindici anni c'è stato uno sviluppo trasversale e sempre più inclusivo negli *heritage studies*, accelerato dall'avvio, nel 2014, dell'*Association of Critical Heritage Studies*, che ha avvicinato archeologia e antropologia su binari ulteriori rispetto all'organizzazione sociale e alla mobilità spaziale della *New Archaeology* (Binford 1962) e all'"archeologia simbolica e strutturalista" della prima *post-processual archaeology* (Hodder 1985, 2004, 2007). In archeologia, al di là degli aspetti metodologici e comparativi, si è avviato un ripensamento epistemologico che ha catalizzato dei processi di ibridazione con la teoria antropologica, la geografia umana, l'arte e la storia radicale, in particolare rispetto alle sfere dello Spazio/Tempo, della materialità e della corporalità e al rapporto tra politiche museali e clima (Holtorf & Piccinni 2011; Harrison & Sterling 2021). A ciò si aggiunge l'implicazione degli archeologi, in particolare nord-americani, in ambiti di cambiamento sociale sempre più estesi, dove temi familiari, come l'indigenismo o il traffico di reperti archeologici, hanno integrato l'emergenza climatica, passando per Black Lives Matter e la discriminazione di genere. Ne è esempio, tra luci e ombre che non sarebbe possibile evocare in questa sede, la Lettura Plenaria dell'archeologa Morag Kersel (Dipartimento di Antropologia, De Paul University), all'edizione 2021 del convegno annuale della Society of Overseas Research (ASOR).

Nell'ultimo capitolo del volume, *Beyond Anthropocene*, dedicato alla riflessione sul nesso tra la materialità della Distruzione e dell'Eccesso e sul concetto di Antropocene, González-Ruibal afferma che, a differenza dell'antropologia, della geologia o della filosofia, l'archeologia contemporanea promuove un rapporto dinamico e orizzontale tra non-moderno e super-modernità, confermando una visione della disciplina come resistenza e testimonianza, atta a registrare un dolore interstiziale di cui si fa eco la presenza immobile degli oggetti. In particolare, gli antropologi non avrebbero sottolineato abbastanza la coabitazione tra queste due polarità, temendo di

essere accusati di «alloctronia», di considerare altri “primitivi”, come se «l’omocronia», la contrazione delle esperienze nell’era della modernità, scrive l’autore, fosse un peccato minore (González-Ruibal 2019: 190).

Credo che questo importante passo avrebbe meritato più respiro, tenendo conto dell’evidente interesse per l’antropologia di questo volume, nonché dei densi lavori pregressi dell’autore e del fertile confronto recente tra archeologia e antropologia (Shankland 2012). In alcuni di essi il riferimento all’antropologia è stato più esplicito e argomentato, evidenziando la porosità tra *archaeological ethnography*, *ethnography* e *ethnoarchaeology*, che González-Ruibal definisce complessivamente “archeologia”, pur riconoscendosi nell’approccio dell’*archaeological ethnography* in ragione della sua trasversalità, e tra queste branche e l’antropologia (González-Ruibal 2014: 1-6).

Un’analisi articolata dei fondamenti dell’*archaeological ethnography* e, più in generale, della *contemporary archaeology* esulerebbe dalla finalità di questa nota; mi limiterò pertanto ad alcune considerazioni utili a un confronto con l’antropologia rispetto alle prospettive dell’«assemblaggio» e della forma, concetti declinati attraverso tutto il volume di González-Ruibal. In Deleuze e Guattari, la forma, secondo il principio del rizoma, è l’unione di elementi eterogenei non prestabiliti che può connettersi e rompersi in qualunque suo punto, un «agencement», un’«alliance» (nel senso di amalgama, lega, legatura) (Deleuze & Guattari 1980, 33-36). Questo principio si applica all’arte, come alla lotta sociale, alla scrittura e alla cellula; è la condizione del fare mentre fa e disfa sé stessa. Madeleine Akrich, Michel Caillon e Bruno Latour hanno rielaborato l’*agencement* attraverso la teoria dell’*acteur-réseau*, secondo una visione del mondo non per gruppi sociali ma per *réseaux* (reti), o meglio in “associazione”, l’interazione tra attanti eterogenei, rigettando la separazione tra umano e non-umano (Akrich, Caillon & Latour 2006). Il filosofo Manuel DeLanda ha implementato la teoria dell’“assemblaggio”, che Deleuze e Guattari avevano lasciato in germe. Allontanandosi dall’ontologia relazionista di Akrich, Caillon e Latour, DeLanda promuove l’indipendenza dell’identità delle parti della relazione dalla relazione stessa, e, rispetto alla visione binaria di Deleuze e Guattari, una maggiore varietà di *social agency* (DeLanda 2016: 65).

L’*archaeological ethnography* propone un passaggio paradigmatico dell’archeologia dall’approccio analogico e spaziale del “reperto” a un “assemblaggio” che si rivela sia nell’adozione di teoria e metodo eterogenei che nelle prospettive di ricerca. Essa si presenta come uno spazio mobile mul-

tidisciplinare e transculturale di condivisione orientato sulle declinazioni dello Spazio/Tempo e della materialità (Hamilakis & Anagnostopoulos 2009; Hamilakis 2011) che permetterebbe di superare il tradizionale divario, ritenuto obsoleto, tra un'archeologia disciplina del passato, lontano e inerte, e un'antropologia disciplina del vivente. Si professa pertanto una postura di attenzione per una corrispondenza che potremmo definire cosmica, tra entità eterogenee interagenti, tra cui corpo e materia, attraverso un'«archeologia sensoriale» (Hamilakis 2013, 2021; Skeates & Day 2019), che riprende diversi orientamenti consolidati dell'antropologia e della filosofia che unisce sensorialità e memoria (Stoller 1989; Howes 1991; Classens 1997; Plessner 2008). Citerei alcune pubblicazioni francofone in storia e antropologia sensoriale (Corbin 1990; Julien & Warnier 1999; Laplantine 2005; Le Breton 2006), ereditate dalla fucina degli *Annales* (Febvre 1941) e la corposa letteratura sul concetto di «rovina» (Egaña & Schefer 2015). Mi permetto di menzionare anche miei lavori sul confronto tra evidenza archeologica, memoria del paesaggio e biopolitica rispetto ai cercatori di terrecotte antiche in Mali (Panella 2002, 2015; Panella, Schmidt, Polet & Bedaux 2005). Nel contesto dell'antropologia italiana, si ricorderà lo studio sull'olfatto di Alessandro Gusman (2004), l'antropologia «della visione» e «dei sensi» di Antonio Marazzi (2008, 2010) e il prezioso contributo sulla medicina nauha di Alessandro Lupo (2012). Mi sembra soprattutto importante sottolineare, per l'archeologia, l'approccio sensoriale che ha caratterizzato sin dalla fine degli anni Settanta del Novecento, l'«archeologia della bellezza», tra cui le tracce dell'effimero, tra arte, etnoarcheologia visuale e sonora, e poesia promossa dall'architetto, etnoarcheologo e artista performativo Giulio Calegari (Calegari 1978, 2017, 2019).

Una seconda scala dell'assemblaggio è una visione che potremmo definire cartografica, presente, a titolo di esempio, nella prospettiva dell'archeologo Yannis Hamilakis, particolarmente evidente nei suoi contributi sul campo profughi di Moria (Hamilakis 2016, 2021). Qui l'elemento umano, fondamentale nella costruzione di senso del campo stesso, è inserito in una scala relazionale di potere di cui i ricercatori sono parte (Cabot 2019). Paradossalmente però, malgrado una sintesi generale delle condizioni di vita nel campo e un interessante approccio alle diseguaglianze sociali attraverso una lettura materiale dei pasti offerti ai migranti, gli attori principali, questi ultimi, sembrano rimanere sullo sfondo. L'autore si chiede quali dovrebbero essere gli strumenti teorici per dare testimonianza dei migranti «senza documenti» evitando la strumentalizzazione per fini acca-

demici e l'estetizzazione del dolore (Hamilakis 2016: 132). Tuttavia, essi “appaiono”, pur nella loro, di fatto, assenza, anche per l'evacuazione del campo dopo l'incendio del settembre 2020, parte dell'assemblaggio (González-Ruibal 2021) di un paesaggio materiale spazialmente determinato, narrati, quasi in modalità cinematografica, proprio secondo quella “discorsività” auto-referenziale che per González-Ruibal caratterizzerebbe uno dei limiti della conoscenza antropologica (González-Ruibal 2014). Malgrado, sulla scorta dell'archeologia sensoriale di John Barrett (Barrett 1988), si professi l'importanza della corporalità e di un'«archeologia della presenza», questa «bodily immediacy» (Hamilakis 2021a: 242), appare più vicina a una dimensione visuale che incorporata, e costituisce quindi un nodo epistemologico inevitabile per un confronto con l'antropologia.

È chiara l'intenzione della *contemporary archaeology* di fondare un approccio federatore e trasversale in cui l'archeologia esca da una connotazione *object-oriented* e divenga una postura omni-comprensiva transmaterica e transtemporale di sguardo sul mondo, concepito come un'«archeosfera» in cui l'azione umana è embricata nella molteplice evidenza dei suoi effetti (Edgeworth 2021). Tuttavia, a fronte della dichiarata vena postcoloniale e biopolitica di una «archaeology-cum-activism, prioritizing witness and care» (Hamilakis 2021: 531), la restituzione di una «presenza» archeologicamente intesa (Hamilakis 2021a: 242) e, soprattutto, la ragion d'essere della testimonianza si confrontano con una disciplina antropologica dove la presenza degli esseri umani di carne, futuri “relitti” del *post-human*, e dell'incontro/scontro delle antropologhe e degli antropologi con un'altrità nel qui e ora reattiva e cangiante continua ad essere pregnante e ineludibile. Questo solleva interrogativi metodologici ed epistemologici, soprattutto rispetto al rapporto tra la dichiarazione di intenti e campi di ricerca, come Moria, dove l'elemento umano vivente è nodale dal punto di vista etico e metodologico.

Il versante speculare dell'assemblaggio cartografico è la terza scala, quella del frammento, della parte per il tutto; quella dei “corpi” della guerra e dello scarto di González-Ruibal: residuati bellici, resti umani, agglomerati di fusione termica tra umano e non-umano, scheletri architettonici morsi e deserti. Questa prospettiva appare familiare all'antropologia sociale e filosofica. Essa rende *An Archaeology of the Contemporary Era* una vena aperta e silenziosa attraversata da una compassione temeraria che fa pulsare di sangue vivo i blindati arrugginiti e gli occhi ciechi delle case abbandonate. Come se tutto, dalle cartucce dei franchisti alle facciate dei mastodonti di

cemento delle ideologie fosse pelle. In antropologia, la prospettiva dell'assemblaggio è rivelatrice in contesti di incorporazione ibridi come quello della ricerca mineraria artigianale, non soltanto rispetto al binomio corpo/tecnica ma anche a quello corpo/materie prime, con effetti sull'organizzazione sociale e i rapporti di genere e inter-generazionali (D'Angelo 2021), cartina al tornasole dei rapporti di disuguaglianza sociale che sottendono il mercato globale dell'hi-tech e le politiche ecologiche (Panella & De Putter, in preparazione).

Accanto alle implicazioni sopra accennate, il volume comporta importanti elementi per l'antropologia, in particolare italiana, che, a differenza, ad esempio, dell'arte contemporanea, sembra rimanere poco intra-attiva rispetto all'archeologia (si vedano i contributi in Nizzo 2011, 2021). Si disegna un approccio all'*heritage* trasversale, multi-materico e trans-temporale che rende la dimensione del "retaggio" più pertinente di quella del "patrimonio" per rappresentare la trasmissione. E ciò non solo attraverso le pratiche del «patrimonio immateriale» (Bortolotto 2012) ma anche attraverso la stasi, la testimonianza silenziosa di marcescenza e trasformazione sul piano materico e sociale. Quell'insieme contraddittorio e immanente di scarto e creazione che definiamo, condividendo il disagio di Ugo Fabietti, «cultura». In senso più ampio, il volume è prezioso per la nostra disciplina in particolare rispetto a tre punti. In primo luogo, ci spinge a chiederci come restituire il cambiamento a partire dal silenzio e dalla stasi. Al di là delle "pratiche" di riappropriazione, come modella una presenza "fuori-tempo", "fuori-norma", "fuori-canone" come il "reliitto", il mostro, la nostra percezione dell'Alterità e della trasmissione? Il "reliitto" divide o unisce? C'è una variazione di percezione tra il discrimine etico e ontologico di una presenza "scomoda" materiale e immobile, come ad esempio, il resort nazista di Prora, e una vivente? Come gioca l'immobilità nella nostra percezione di Valore? In secondo luogo, la benevola constatazione di *pruderie* dell'antropologia avanzata da González-Ruibal ci fa riflettere su quanto le declinazioni dei termini "anti-moderno", "arcaico", siano presenti, oggi, nel vivente, nel sociale. Cosa rappresentano? Con quali conseguenze? Chi, oggi, è arcaico? Ha questo termine una connotazione di estraneità o di inconscia appartenenza? Cos'è oggi contemporaneo? Chi è nostro contemporaneo? Quale umanità riconosciamo come a noi presente, e quale scartiamo o ignoriamo? In terzo luogo, González-Ruibal attribuisce una senienza alla materia ferma, all'immobilità. Fa di queste sopravvivenze testimoni del dolore e dell'indifferenza, della gravidanza della presenza di

per sé. Tuttavia, allo stesso modo c'è una profonda carnalità, una saturazione di vita fondamentalmente antropologica nella consunzione quotidiana degli esseri umani che non viene rilevata dall'antropologia delle pratiche. A mio avviso questo non è un dettaglio secondario. Come restituire un'etica dell'esistenza *di per sé* a prescindere dal supporto della materialità, delle pratiche sociali e della relazione? È possibile per l'antropologia esplicitare una dignità dell'esistenza *di per sé* pari a quella della retorica intrinseca della materialità riconosciuta dalla *archaeological ethnography*, anche tramite espressioni di conoscenza (relativamente) alternative come, ad esempio, la poesia, per cui l'assemblaggio è, da sempre, sua intrinseca postura?

Per concludere, aspettando il 2053 per vedere l'archeologia e l'antropologia formare un solo ramo affrancato dalla connotazione dell' "arqueo-" e dell' "antropo-" (Ingold 2012), mi sembra che, pur tenendo presente le conseguenze della pandemia COVID-19 sulla ricerca di campo e il ripensamento epistemologico e metodologico che ne è derivato (Rutherford 2020), la "presenza" nella sua contraddittorietà incorporata resti, oggi, un *discrimen* ineludibile per promuovere una dinamica di incontro tra archeologia e antropologia dal punto di vista etico, metodologico e, *tout simplement*, esistenziale. A fronte di un interesse crescente nelle Scienze Sociali per una super-modernità dell'Intelligenza Artificiale e dei simbiotici, alla vigilia di un'antropologia del turismo e del cinema spaziali, Gonzáles-Ruibal ci riporta a un mondo, per il momento l'unico nostro mondo di carne e ossa, in cui ancora camminano e riverberano attraverso i loro resti i "popoli in lacrime" dimenticati dalla Storia. Quelli che hanno avuto in lascito le guerre per l'acqua. In *An Archaeology of the Contemporary Era*, l'analisi accademica si fa lamento, preghiera laica. Uno scorrimento sordo e continuo, anamnesi di un *nostos* privato composto da distacchi incarniti, da lampi d'infanzia, da odori spariti tenuti accanitamente al riparo, da lutti sconosciuti e incombenti. Stati di memoria liminari dove «la miseria del mondo» risale dai cunei del tempo per offrirsi esposta nella dignità delle cose che non hanno per bagaglio che se stesse. Per ricordare che ogni frammento di scheggia litica, ogni brandello di giacca, di femore, è araldo di un esercito di piante nascosti. Che il dolore degli esseri viventi è sempre uno solo.

*Cristiana Panella*

AfricaMuseum-Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren

## Bibliografia

- Akrich, M., M. Caillon & B. Latour 2006. *Sociologie de la traduction: textes fondateurs*. Paris: Les Presses des mines.
- Audouze, F. 2002. Leroi-Gourhan, a Philosopher of Technique and Evolution. *Journal of Archaeological Research*, 10, 4: 277-306.
- Barrett, J. 1988. Fields of discourse. Reconstituting Social Archaeology. *Critique of Anthropology*, 7, 3: 5-16.
- Benjamin, W. (1931) 2018. *Esperienza e povertà*. Trad. e cura di Massimo Palma. Roma: Castelveccchi.
- Binford, L. R. 1962. Archaeology as Anthropology. *American Antiquity*, 28, 2: 217-225.
- Bortolotto, C. 2011. *Le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.
- Cabot, H. 2019. The business of anthropology and the European refugee regime. *American Ethnologist*, 46, 3: 261-275.
- Calegari, G. 2017. *Aperture all'immaginario. Tra archeologia africana e incertezze*. Macerata: Quodlibet/ Milano: Fondazione Passarè.
- Calegari, G. 2019. Convergences: Archaeology and Art in D. Gheorghius & Th. Barth (eds.) *Artistic Practices and Archaeological Research*, pp. 13-20. Oxford: Archeopress Publishing Ltd.
- Classen, Constance 1997. Foundations for an anthropology of the senses. *International Social Science Journal*, 153: 401-412.
- Cornaggia Castiglioni, O. & G. Calegari 1978. *Corpus delle pintaderas preistoriche italiane*. Milano: Sezione di paletnologia del Museo civico di Storia Naturale.
- Corbin, A. 1990. Histoire et Anthropologie sensorielle. *Anthropologie et Sociétés*, 14: 13-24.
- D'Angelo, L. 2021. Technology in L. D'Angelo & R.J. Pijpers (eds.) *The Anthropology of Resource Extraction*, pp. 167-183. London & New York: Routledge.
- DeLanda, M. 2016. *Assemblage Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Deleuze, G. & F. Guattari 1980. *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DeSilvey, C. 2020. Ruderal Heritage, in *Deterritorializing the Future. Heritage in, of and after Anthropocene*, R. Harrison & C. Sterling (eds.), pp. 289-310. London: Open Humanities Press.
- Earle, K.T. & R. Preucel 1987. Processual Archaeology and the Radical Critique. *Current Anthropology*, 28, 4: 501-538.
- Edgeworth, M. 2021. Transgressing Time: Archaeological Evidence in/of the Anthropocene. *Annual Review of Anthropology*, 50: 93-108.
- Egaña, M. & O. Schefer (eds.) 2015. *Esthétique des ruines. Poétique de la destruction*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.
- Febvre, L. 1941. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La Sensibilité et l'Histoire. *Annales d'Histoire Sociale*, (1939-1941), 1-2: 5-20.

- González-Ruibal, A. 2013. *Reclaiming Archaeology. Beyond the Tropes of Modernity*. London & New York: Routledge.
- González-Ruibal, A. 2014. *An Archaeology of Resistance. Materiality and Time in an African Border*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- González-Ruibal, A. 2018. Ethics of Archaeology. *Annual Review of Archaeology*, 47: 345-360.
- González-Ruibal, A. 2020. *The Archaeology of the Spanish Civil War*. London & New York: Routledge.
- González-Ruibal, A. 2021. Subaltern assemblages. The archaeology of marginal places and identities. *World Archaeology*, 53, 3: 369-383.
- Gusman, A. 2004. *Antropologia dell'olfatto*. Roma-Bari: Laterza.
- Hamilakis, Y. 2011. Archaeological Ethnography: A Multitemporal Meeting Ground for Archaeology and Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40: 399-414.
- Hamilakis, Y. 2013. *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory and Affect*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilakis, Y. 2016. Archaeologies of Forced and Undocumented Migration. *Journal of Contemporary Archaeology*, 3, 2: 121-134.
- Hamilakis, Y. 2021. Food as affirmative biopolitics and the border: liminalities, eating practices, and migration in the Mediterranean. *World Archaeology*, 53, 3: 531-546.
- Hamilakis, Y. 2021a. From fields of discourse to fields of sensoriality: rethinking the archaeological records, in *Far from Equilibrium: An Archaeology of Energy, Life and Humanity*, M. Boyd & R. Doonan (eds.), pp- 239-257. Oxford: Oxbow.
- Hamilakis, Y. & Ph. Duke (eds.) 2007. *Archaeology and Capitalism: From Ethics to Politics*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.
- Hamilakis, Y. & A. Anagnostopoulos 2009. What is Archaeological Ethnography?. *Public Archaeology*, 8, 2-3: 65-87.
- Harrison R. & C. Sterling (eds.) 2021. *Reimagining Museums for Climate Action*. London: Museums for Climate Action (open access).
- Hodder, I. 1985. Postprocessual Archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 8: 1-26.
- Hodder, I. 2004. Daily Practice and Social Memory at Çatalhöyük. *American Antiquity*, 69, 1: 17-40.
- Hodder, I. 2007. *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holtorf, C. & A. Piccinni 2011. *Contemporary Archaeologies*. New York: Peter Lang.
- Howes, D. (ed.) 1991. *The varieties of sensory experience. A sourcebook in the anthropology of the senses*. Toronto: University of Toronto Press.
- Ingold, T. 2012. No more ancient, no more human: the future past of archaeology and anthropology in *Archaeology and Anthropology. Past, Present and Future*, D. Shankland (ed.), pp. 77-90. London: Routledge.

- Julien, M.-P. & J.-P. Warnier (eds.) 1999. *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet*. Paris: L'Harmattan.
- Laplantine F. 2005, *Le social et le sensible. Introduction à une anthropologie modale*. Paris: Téraèdre.
- León (de), J. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Sonoran Desert Migrant Trail*. Berkeley: University of California Press.
- Leroi-Gourhan, A. 1964. *Le geste et la parole* (1, Technique et Langage). Paris: Albin Michel.
- Llamazares, J. (1988) 2018. *La pioggia gialla*. Milano: Il Saggiatore.
- Le Breton, D. 2006. *La saveur du monde. Une anthropologie des sens*. Paris: Métailié.
- Lupo, A. 2012. *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi*. Roma: CISU.
- Marazzi, A. 2008. *Antropologia della visione*. Roma: Carocci Editore.
- Marazzi, A. 2010. *Antropologia dei sensi. Da Condillac alle neuroscienze*. Roma: Carocci Editore.
- Mauss, M. 1936. Les techniques du corps. *Journal de psychologie*, 32: 363-386.
- McGuire, R. 2008. *Archaeology and Political Action*. Oakland: University of California Press.
- Nizzo, V. (a cura di) 2011. *Dalla nascita alla morte: archeologia e antropologia a confronto. Atti dell'Incontro Internazionale di studi in onore di Claude Lévi-Strauss*. Roma: E.S.S. Editorial Service System S.r.l.
- Nizzo, V. (a cura di) 2021. *Antropologia e Archeologia dell'Amore* (tomo I e II). Atti del IV Incontro Internazionale di Studi su Antropologia e Archeologia a confronto. Roma: Fondazione Dià Cultura.
- Panella, C. 2002. *Les terres cuites de la discorde. Déterrement et écoulement des terres cuites anthropomorphes du Mali*, Leiden: CNWS Publishers.
- Panella, C. 2015. Rhétorique du matériel, corporéité et inégalité sociale. Une réflexion biopolitique sur les représentations du 'phénomène du pillage' in *African Memory in Danger - Mémoire africaine en péril*, A. Mayor, V. Negri & E. Huysecom (eds), Journal of African Archaeology Monographs Series (JAAMS), pp. 39-51. Francoforte: Africa Magna Verlag.
- Panella, A. Schmidt, J. Polet & R. Bedaux 2005. Le contexte du pillage in *Recherches archéologiques à Dia dans le Delta intérieur du Niger, Mali: bilan des saisons de fouilles 1998-2003*, R. Bedaux, J. Polet, K. Sanogo & A. Schmidt (éds), pp. 15-25. Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde, Research School CNWS, Leiden University.
- Panella, C. & Th. "De Putter. The invisible lives of cobalt miners and green traceability discourses" (in preparazione).
- Plessner, H. 2008. *Antropologia dei sensi*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rutherford, D. 2020. The Future of Anthropological Research: Ethics, Questions, and Methods in the Age of COVID-19, Part I, *The Wenner-Gren Blog*. <<http://>

[blog.wennergren.org/2020/06/the-future-of-anthropological-research-ethics-questions-and-methods-in-the-age-of-covid-19-part-i/](https://blog.wennergren.org/2020/06/the-future-of-anthropological-research-ethics-questions-and-methods-in-the-age-of-covid-19-part-i/) [23/02/2022].

Shankland, D. 2012. *Archaeology and Anthropology. Past, Present and Future*. London: Routledge.

Skeates, R. & J. Day 2019. *The Routledge Handbook of Sensorial Archaeology*. New York: Routledge.

Stoller, P. 1989. *The Taste of Ethnographic Things. The Senses in Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

G. Giarelli, *Sofferenza e condizione umana. Per una sociologia del negativo nella società globalizzata*, Rubbettino Editore, 2018, pp. 624.

L'epoca contemporanea si caratterizza per una condizione planetaria e diffusa di malessere che si esprime attraverso forme della sofferenza differenti da quelle prodotte dalle grandi tragedie del secolo scorso (due guerre mondiali e numerosi genocidi). La riorganizzazione delle gerarchie sociali in base al potere del capitale di estrarre valore dagli esseri umani e dagli ecosistemi – in modi efficaci, flessibili e coercitivi – comporta una serie di costi umani che producono sofferenza sociale per i soggetti più deboli sotto il profilo economico, sociale, politico e culturale. Allo stesso tempo, una crisi degli orizzonti di senso congiunta a una crisi delle soggettività, entrambe accentuate dall'illusione di una connessione perenne alimentata dalle nuove tecnologie, determina una sensazione di solitudine ontologica dell'uomo contemporaneo che produce sofferenza esistenziale. L'esilio da sé del vivente, tuttavia, va al di là della sfera esistenziale e riguarda anche la dimensione biologica e psichica dell'essere umano da cui emerge una terza tipologia di sofferenza. Si tratta di quella sofferenza generata dall'inconsapevolezza dei limiti biologici e psichici attraverso i quali l'individuo si sperimenta come un essere limitato e in conflitto con le narrazioni culturali dominanti sull'onnipotenza tecno-scientifica umana secondo cui “tutto è possibile”, e che si può definire sofferenza biopsichica. Infine, una quarta tipologia di sofferenza – anch'essa legata a limiti fisici, ma questa volta esterni all'essere umano – è quella ecologica innescata da fenomeni naturali estremi, sempre più connessi alle modificazioni del funzionamento dell'ecosistema terrestre da parte dell'azione umana.

Partendo dalla classificazione della sofferenza nelle tipologie fenomenologiche appena descritte, Guido Giarelli riflette sul ruolo scientifico, politico e civile che un'emergente sociologia può aspirare a ricoprire in contesti sociali sempre più soggetti ai processi di globalizzazione. Storicamente il problema della sofferenza – della sua origine, del suo significato e della sua cura – è stato l'oggetto di riflessione privilegiato della religione, della filosofia, delle arti e della medicina. Se, fino alle soglie del XIX secolo, il fenomeno della sofferenza è stato variamente interpretato – principalmente dalle prime due tradizioni – alla luce della categoria etico-religiosa del “male” e affrontato secondo differenti teodicee, l'affermazione delle società

industriali e post-industriali ha invece segnato l'inizio di processi di rimozione del problema. Una volta venuta meno la pregnanza del discorso religioso, il tema della sofferenza, spostatosi ai margini del dibattito filosofico, è stato gradualmente tabuizzato attraverso la messa al bando del dolore e di altre esperienze negative al di fuori delle espressioni medicalizzate e spettacolarizzate che le ridefiniscono in termini eccezionali rispetto a una norma positiva.

Nel contesto delle società postindustriali, la sociologia giunge a una prima serie di riflessioni sul tema della sofferenza, trascendendo un veto positivistico sulla sua trattazione, attraverso lo studio del rischio, inteso sia come componente dell'esperienza sociale e dell'identità personale che come principio organizzatore della società. I filoni di ricerca sviluppati nel quadro di tale sociologia, tuttavia, hanno in parte contribuito al processo di occultamento della sofferenza nella misura in cui rimanevano concettualmente ciechi rispetto alle sue esperienze, che riemergono invece con forza a partire dagli anni Novanta del secolo scorso dall'ambito di riflessione sociologica e antropologica sulla "sofferenza sociale".

Alla luce dello stato dell'arte sul tema, Giarelli propone un modello di analisi sociologica della sofferenza in grado di considerare, sia sotto il profilo empirico che sotto quello teorico, le altre dimensioni, al di là di quella sociale, implicate da tale esperienza. Superando la frattura tradizionale tra scienze sociali e scienze naturali, le differenti tipologie di sofferenza vengono ricondotte all'interazione tra due ambivalenze fondamentali della condizione umana, individuate nella sociabilità secondo un *continuum* micro-macro-sociale (individuo-società) e nel rapporto con l'ambiente secondo un *continuum* naturale (natura interna-esterna). Il modello interconnessionista proposto dall'autore sostiene, pertanto, una concezione della sofferenza che, abbandonata la categoria di "male", ne interpreta l'esperienza nei termini di una dimensione negativa fondamentale e connaturata alla condizione umana, nonché riducibile ma ineliminabile.

Il libro è strutturato in sei ampi capitoli in cui l'autore, dopo un'introduzione dedicata alla presentazione del problema della sofferenza e del modello di analisi adottato, si sofferma su altrettanti studiosi – tre classici della sociologia (Marx, Durkheim, Weber), un filosofo (Jonas) e due sociologi (Zola, Archer) – rintracciando nella loro opera un vocabolario e categorie utili per descrivere, analizzare, comprendere ed eventualmente agire la dimensione del negativo. Ogni capitolo è strutturato secondo uno schema che parte dalla biografia degli autori per arrivare all'incontro con il tema

della sofferenza nelle loro opere, individuarvi i concetti utili rispetto alla definizione di una sociologia del negativo e, infine, ricostruirne gli utilizzi all'interno della tradizione sociologica. Così il capitolo 1 si sofferma sul concetto di alienazione elaborato da Marx nella duplice accezione di reificazione e di estraneazione, inerenti rispettivamente la persona, il lavoro e i suoi prodotti nelle società protocapitaliste e, più in generale, la condizione rischiosa a cui è universalmente e inevitabilmente esposta l'attività umana. Partendo dalla vita e dalle opere di Durkheim, nel capitolo 2 viene ripreso il concetto di anomia ricostruendone l'elaborazione dall'applicazione alla divisione del lavoro a quella, più ampia, in termini di *dérèglement*, applicata a una specifica categoria di suicidi. Da Max Weber, a cui è dedicato il capitolo 3, l'Autore riprende la categoria di razionalizzazione attraverso la quale è possibile affrontare il problema della crisi degli orizzonti di significato e della crisi delle soggettività, che emergono sia come processi storici distintivi della modernità occidentale sia, più in generale, come direzione complessiva dello sviluppo delle società umane. Dalla vita e dalle opere di Jonas, trattate nel capitolo 4, emerge invece il concetto di limite sviluppato dal filosofo nell'ambito della sua riflessione sulla biologia e sull'ecologia in relazione agli sviluppi tecnologici del Novecento. Ma la dimensione biologica emerge con uno spessore e una rilevanza ancora maggior nel capitolo 5 alla luce della vita e dell'opera di Zola, dalla cui "sociobiografia" viene ripreso il concetto di vulnerabilità elaborato dal sociologo senza soluzione di continuità tra la sua vicenda biografica e la sua traiettoria intellettuale e civile. Infine, rileggendo l'opera della sociologa contemporanea Archer, nel capitolo 6 viene presentato il concetto di riflessività fratturata come proprietà dei soggetti emergente dalla loro interazione con una realtà naturale, sociale e pratica. I concetti così individuati, nelle conclusioni del volume, vengono applicati dall'autore alle manifestazioni delle quattro tipologie di sofferenza in altrettante dimensioni specifiche della società globalizzata – ossia quella dei flussi di capitali, tecnologici, di esseri umani ed ecologici – facendo emergere potenziali traiettorie di ricerca nell'ottica di una sociologia del negativo riflessiva, nonché politicamente e socialmente rilevante.

*Dario Scozia*

Sapienza Università di Roma



L. Faust, *Neofaschismus in Italien. Politik, Familie, Religion in Rom. Eine Ethnographie*. Bielefeld: transcript Verlag, 2021, pp. 364

Lene Faust's ethnography explores both the pain thresholds of European memory cultures and ethnographic research possibilities. In the prologue, she feels her way across the stumbling blocks of memory on Berlin and Roman streets, and moves across the «remnants of the fascist past, the so-called *fascio littorio* [...] which still bears witness to a grim past on many Roman manhole covers» (Faust 2021: 11, translation by the author). If she is familiar with the painful and much resisted coming to terms with war, trauma and the perpetrator's past from Germany, the so called historic *Aufarbeitung*, for which in Italian no word exists, in her ethnography she approaches a context in which the anti-fascist narrative has delayed the coming to terms with Italian perpetration for decades and is currently only tentatively being broken through by historical research (*Ivi*: 146ff.). It is against this background that the significance of her doctoral thesis *In the Name of the Dead*, which was awarded the Research Promotion Prize of the Frankfurt Frobenius Institute and deals with neo-fascist memory practices in Roman *ambiente*, can be understood. *Ambiente* refers to the Italian neo-fascists' political and social network, which is branched out all over Italy (*Ivi*: 29). What is unique about Lene Faust's work is that she approaches the perpetrators of the anti-fascist discourse of memory not through a political discourse but through her entry into the world of the perpetrators, through the conversations she has with three generations of fascist subculture: «I moved in their world, thinking their thoughts, allowing myself to understand and empathise» (*Ivi*: 17). In her methodological reflection, she does not refer to Gingrich's (2004) discussion of the problematic nature of ethnographic fieldwork with right-wing extremist groups, in which he sees the methodological challenge in an extremely reserved ethnographic empathy, and in the need to adopt a skeptical and critical distance at all levels. Lene Faust's ethnographic approach is well aware of this tension, but nevertheless remains ethnographically empathetic without ever risking slipping from understanding into comprehension. Her ethnographic experiences are made accessible in detailed excerpts from the field diary and are embedded in a careful review of the relevant literature. She sets out the theoretical framework by referring to political philosophy, psycholo-

gical trauma research and Italian contemporary historical research and, in her comprehensive reference to the anthropological literature, provides a good overview of the ethnological research debate on the topics of memory, death, religion and ritual alongside dense ethnographic description. Against the background of its ethnographic data, the work is divided into the following broad themes: Postwar Fascism in Time and Space; Families, Traumas, Perpetration; Cult of the Dead and Religious Elements. To anticipate: this work demonstrates par excellence what ethnography can achieve, namely to lead to a deeper understanding of culturally (and politically) foreign, in this case sometimes threatening, worlds through participatory research. For at the end of the book, the reader finds herself with a hitherto taboo question, namely how a dialogue between fascist and anti-fascist cultures of memory could be conducted. Without ever bowing to the fascist ductus or even, as some of her informants demand of her, becoming an advocate of the fascist movement through the book, Lene Faust succeeds in an impressive way in revealing the cultural logic of fascist everyday practice, fascist culture of memory and rituals.

According to Lene Faust, the core of fascist memory culture must be seen in the ritualised commemoration of the dead. The collective hero narrative of the RSI (Repubblica Sociale Italiana) veterans; the hero narrative of the second generation from the *anni di piombo*; as well as the vehement efforts of the third generation to remember in an exemplary manner, since they cannot point to any (heroic) deaths of their own, are expressed, among other things, in the *presente*. *Il presente*, as the rite of the cult of the dead is called, was introduced as a military ritual during the First World War. The introduction of the ritual ensured the physical discipline of soldiers, who were kept under control against a background of increased levels of traumatisation in an increasingly mechanised war. A soldierly practice of torpor (*Ivi*: 125). In the *presente*, the names of the fallen soldiers are called out by the soldiers present; this practice continues to this day in the neo-fascist rite. An essential part of the ritual is the military tight posture and the calling of the deceased names. In the ritual of the *presente*, the «sacred bond between the living and the dead» is manifested to this day; the *presente* is «a component of every funeral, memorial or remembrance ceremony, culminating in the masses for the dead in honour of the fallen soldiers from the Second World War and the political dead of the *anni di piombo*» (*Ivi*: 126, translation by the author). For the neo-fascist *ambiente*, the *presente* is considered the only true religious ceremony whose ritualised

physicality brings about a transformation of the collective: «a messy *piazza* [...] full of people forms itself into a troupe, physical unity blurs the boundaries between individuals. A single body emerges, as it were, ready to fight in common memory of the dead» (*Ibidem*, translation by the author). Lene Faust shows how the positive reference back to this military ritual not only strengthens the present collective, but also covers up Mussolini's military failure (*Ibidem*). In the detailed ethnographic description of a *presente* for the dead of the first generation (*Ivi*: 129ff.), the anthropologists' individual interlocutors become visible as an aggressive male collective; moreover, it becomes apparent how the Italian state and the Catholic Church deal with the neo-fascist ritual practice. Before the ritual of the *presente* takes place on the Campo della memoria in Rome, all church and state representatives leave the place. After a year of field research, the anthropologist herself is advised by some informants not to take part in the ritual. She decides to stay.

The neo-fascist *ambiente* focuses a large part of its memory and rituals on the fascist dead, whose official recognition by anti-fascist post-war Italy is denied. «The common goal [of official recognition of the fascist dead] keeps the social fabric together despite numerous differences, a source of energy and motivation for the community and for political mobilisation» (*Ivi*: 281 translation by the author). The non-recognition of the fascist dead, despite individual revisionist achievements during the governing coalition between Forza Italia and Alleanza nazionale in the 1990s, leads to unrest in the *ambiente* and structures, the collective. «[...] it is the restlessness of the fascists, who see themselves as homeless [...] that discharges itself in the memory of the "undead"» (*Ibidem*, translation by the author).

Lene Faust shows how the neo-fascist subculture in Italy is fed by its own myth of origin of the pure, moral inviolability as soldiers in the sense of Mary Douglas, whose perpetration and war crimes are relativised or negated. The neo-fascist hero narrative and self-victimisation oppose the anti-fascist perpetrator discourse of the Italian Resistenza and post-war society. Thus, the neo-fascist Italian families of the first, second and third generation of different social origins and education see themselves connected in the subcultural network of war losers. War traumas, perpetration and guilt are negated and tabooed in the families and in the network: «The emotional content of the war legacy, which is shifted unprocessed in families, has an effect on the political space via the political actionism of individuals: fascist politics since 1945 is thus also a political implementa-

tion and commissioning of family traumas resulting from a willingness to use violence and perpetration» (*Ivi*: 237, translation by the author).

The ethnography *Neo-Fascismus in Italien* introduces us to a social and political network of marginal extremist groups described by the anthropologist as a cultural space where fascist culture, moral principles, culture of memory as well as commemoration of the dead are cultivated. These extremist groups have recently resurfaced with vigour in contemporary Italian society and whose media coverage is probably greater than their actual numerical permanence. Reading this work is recommended to anyone interested in a candid look at perpetrators and in understanding an extremist network that exists in the midst of our world.

*Elisabeth Tauber*

Free University of Bolzano

## References

- Gingrich, A. 2004. Concepts of Race Vanishing, Movements of Racisms Rising? Global Issues and Austrian Ethnography. *Ethnos*, 69: 156-176.

ISSN 2465-1761



[www.editricesapienza.it](http://www.editricesapienza.it)

Opera diffusa in modalità *open access*  
e sottoposta a licenza Creative Commons  
Attribuzione – Non commerciale  
Non opere derivate (CC BY-NC-ND), 3.0 Italia