

L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo
vol. XV, n. 1



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE
2025

Direttore responsabile: Alessandro Lupo

Comitato di redazione: Matteo Aria, Mara Benadusi, Antonino Colajanni, Armando Cutolo, Lorenzo D'Angelo, Antonio Fanelli, Javier González Díez, Anna Iuso, Alexander Koensler, Gaetano Mangiameli, Rosa Parisi, Valerio Petrarca, Ivo Quaranta, Valeria Ribeiro Corossacz, Franca Tamisari, Silvia Vignato, Dorothy L. Zinn.

Review Editors: Matteo Aria, Antonino Colajanni

Segreteria di redazione: Lorenzo Urbano (coordinamento), Valeria Bellomia, Andrea Buchetti, Giulia Cantisani, Lara Giordana, Michele Grandi, Anna Giulia Macchiarelli, Giacomo Nerici, Luigigiovanni Quarta, Alessandro Visconti.

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

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

Pubblicato a dicembre 2024 | *Published in December 2024*
<https://rosa.uniroma1.it/uomo>

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo |
Journal owned by Sapienza Università di Roma, published with the contribution of the University.

Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima.

Autorizzazione del Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011 Semestrale |
Authorization of the Civil Court of Rome n. 321/27 October 2011

e-ISSN: 2465-1761

Sapienza Università Editrice
Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma
www.editricesapienza.it
e-mail: editrice.sapienza@uniroma1.it
Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420 | Registry of Communication Workers
registration n. 11420

© Il copyright degli articoli è detenuto dagli autori | *The copyright of any article is retained by the Author(s)*



Opera diffusa in modalità open access e sottoposta a licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale (CC BY-NC-SA 4.0) | *Work published in open access form and licensed under Creative Commons Attribution – NonCommercial – ShareAlike 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0)*

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

Indice

Numero monografico

I processi di riabilitazione sociale: etnografia e riflessioni teoriche

a cura di Silvia Vignato, Francesca Cerbini, Caterina Sciariada

Il desiderio di riabilitarsi – un'introduzione <i>Silvia Vignato</i>	5
La «perdita della cultura» come paradigma riabilitativo incerto: la costruzione dal basso di una pena alternativa alla detenzione nella giustizia minorile (Kanaky-Nuova Caledonia) <i>Martino Miceli</i>	19
Mi arruolo, dunque sono. Percorsi di riabilitazione attraverso l'arruolamento militare in Polinesia francese <i>Claudia Ledderucci</i>	43
«Oppositivi e ribelli». I «ragazzi di mafia» tra archivio e realtà <i>Marta Quagliuolo</i>	65
Parole, posture e pratiche che riabilitano e debilitano nei percorsi di accoglienza richiedenti asilo e rifugiate <i>Francesca Scarselli e Virginia Signorini</i>	87
«Rossella non deve cantare». Un'etnografia dei processi riabilitativi, tra mimetizzazione e agentività <i>Francesca Pistone</i>	111

Spiritualità, disabilità e riabilitazione sociale nelle scuole speciali
del Myanmar

141

Caterina Sciariada

Essay reviews

Curarsi di un incolto che di noi non si cura:
riflessioni socio-ecologiche su La Via Selvatica
Edoardo Superchi

169

Recensioni

P. Chanial, *Le nostre generose reciprocità. Tessere la trama
di un mondo comune*
Alessandro Bianco

191

A. D'Amato, *Tortuosi percorsi. Giuseppe Cocchiara negli anni
della formazione*
Andreas Iacarella

199

Laura Faranda, *Peripezie di una santa, Il culto di Sayyida ʿAishā
al-Mannūbiyya nella Tunisi contemporanea*
Marcello Massenzio

207

A. Gribaldo, V. Ribeiro Corossacz, *Antropologia e femminismo.
Storia, etnografia*
Domiziano Pelo

213



Il desiderio di riabilitarsi – un'introduzione

SILVIA VIGNATO

Università degli Studi di Milano-Bicocca

Gli sforzi pratici e simbolici volti a riammettere in una società soggetti che in qualche modo se ne ritrovano esclusi sono fondativi del legame sociale perché definiscono i limiti della comunità, mobilitando e concretizzando i principi morali, gli universi simbolici e religiosi, le considerazioni scientifiche e le teorie politiche che la animano. Su diversi piani, le pratiche riabilitative mettono in gioco sia ideali performativi, sia modi per realizzarli e in questa duplice, ambigua natura costituiscono un ottimo campo di osservazione della costruzione degli ordini sociali e simbolici, ordini istituiti ma anche informali, oppositivi o marginali, e dei soggetti che vi si relazionano. Scegliendo proprio questo punto di osservazione, gli articoli raccolti in questo numero ambiscono a restituire una comprensione critica della riabilitazione e dei campi semantici ad essa correlati – inclusione, guarigione, acculturazione, integrazione, riparazione, perdono, espiazione, abilità, dignità – pur includendo la singolarità degli attori coinvolti. Nei vari contributi si vedrà come, in alcuni contesti specifici, lo sforzo di riabilitazione spesso autorizzi e rinforzi pratiche discriminatorie, gerarchizzanti o quantomeno inutili rispetto ai propri scopi anche all'interno di società contemporanee idealmente equalitarie dove l'inclusione e l'inclusività sono valori riconosciuti e desiderati; e come i diversi soggetti coinvolti percipiscano l'ambiguità del campo ed elaborino la propria posizione, a volte risemantizzando la riabilitazione e a volte opponendovi un rifiuto più o meno consapevole.

Motore del progetto è stato un interesse specifico per i temi, i modi e le simbologie della riabilitazione post-carceraria. L'aspirazione a «riabilitare» è lo scopo intrinseco del carcere moderno come luogo di trasformazione

del soggetto criminale in soggetto socialmente integrato. Oggi è ormai un dato acquisito che questa trasformazione deve necessariamente travalicare le mura delle prigioni. Tuttavia, anche considerando un insieme riabilitativo carcere-post-carcere, la polarizzazione degli status fra «criminale» e «riabilitato» e l'individualizzazione del progetto di riabilitazione risultano, alla verifica della pratica, costruzioni ideali e ideologiche solo apparentemente o molto parzialmente inclusive¹.

Proprio la necessità di una riflessione sulla pertinenza di criteri di abilitazione/disabilitazione come paradigma di analisi e intervento rispetto al carcere ha condotto le curatrici del numero a riunire contributi provenienti, oltre che dall'universo dei sistemi di pena, anche da quello degli studi attinenti alle disabilità fisiche e mentali o ad altre forme di esclusione e ostracizzazione individuale². Il vasto e innovativo mondo dei *disabilities studies*³ apre una prospettiva interessante sulla vita post-carceraria (o peri-carceraria); viceversa, il dialogo con i sistemi giudiziari o di gestione della legalità rinforza lo sguardo critico dei *disability studies*. Come si vedrà, comparare le diverse forme di riabilitazione sociale aiuta, da un lato, a non demonizzare e omogeneizzare le istituzioni riabilitative – c'è differenza fra una comunità terapeutica, un affido e una prigione – e, dall'altro, a osservare quali idee di società, relazioni e agentività animino i soggetti coinvolti nella riabilitazione in tutte le sue forme concrete, come per esempio forme abitative, tecniche educative e di socializzazione, tecnologie di aiuto o assistenza e cura.

Riabilitare e desistere dal crimine: il lascito coloniale

L'assetto post- e neo-coloniale svolge un ruolo importante nella costruzione reciproca di politiche di welfare e categorie di marginalità negli stati europei che proprio sul welfare fondano la propria forma moderna (Shore

¹ La letteratura teorica e pratica su programmi di reinserimento degli ex-detenuti è vasta e interdisciplinare e riflette la grande interconnessione fra teorie e pratiche dell'incarcerazione e della riabilitazione. Per studi critici sull'Europa e sulla decostruzione dell'opposizione dentro/fuori dal carcere si vedano fra gli altri Cunha 2020; Sieferle, 2022; Mourão *et al.* 2025.

² L'idea di progettare un numero speciale è nata durante un panel organizzato alla SIAC 2023.

³ Due autrici in questo volume dialogano con le posizioni del settore specifico dei *disability studies* e con le varie posizioni sviluppate, dal modello sociale di Mike Oliver (1990), Robert Mc Ruer (2006) a Dan Goodley (2014).

& Wright 2003; Rimoldi & Pozzi 2022; Gallotti & Tarabusi 2024). È particolarmente rilevante dunque che i progetti riabilitativi rivolti alle popolazioni marginalizzate e impoverite dal dominio coloniale costituiscano il tema dei primi due saggi del volume, dove si analizza la relazione fra soggetto neo-coloniale, ideologie del merito individuale e moralizzazione delle culture indigene. Si può così leggere l'intero processo di decolonizzazione come un progetto di riabilitazione, cioè di restituzione di abilità, di capacitazione, ai membri di un gruppo sociale.

Miceli descrive un sistema di alternativa al carcere in un contesto di pluralismo giuridico istituito all'interno dello stato francese in Kanak-Nouvelle Calédonie. La riabilitazione per il soggetto criminale minore o comunque giovane è qui progettata come il recupero di una cultura tradizionale definita come tale in ambito coloniale benché oggi rivendicata dai Kanak come struttura socioculturale propria. Questo universo simbolico-normativo, la *coutume* («i costumi»), è contemplato e riconosciuto nel sistema giudiziario e penale nazionale francese come filtro contenitivo specifico kanak. Così l'alternativa al carcere stabilita da un apposito tribunale per i giovani ladri di auto è il lavoro comunitario concordato con le strutture tradizionali delle diverse tribù; questo anche quando un ragazzo originario, per esempio, di un quartiere urbanizzato non è cresciuto in un contesto tribale. L'ipotesi dello stato francese, secondo Miceli, è che il comportamento criminale diffuso fra i giovani Kanak sia dovuto a una perdita di cultura e che la riabilitazione equivalga dunque a una rieducazione a un sé etnico: il «buon» kanak deve innanzitutto fare il kanak, come nel contesto coloniale, e stare insieme ad altri veri Kanak. Si noterà che di per sé non si tratta di un progetto repressivo. La letteratura criminologica sulle strategie volte a generare «desistenza» dal crimine ha ripetutamente mostrato come la costruzione di un tessuto relazionale virtuoso costituisca un elemento indispensabile per scongiurare comportamenti illegali recidivi⁴. È inoltre assodato che la reclusione carceraria spesso induce ulteriori comportamenti criminali⁵. Anche dal punto di vista del rispetto della per-

⁴ Oltre agli autori menzionati in nota 1, si veda in materia il bel libro di Bugnon (2021) sui programmi di riabilitazione e «desistenza» in Brasile. Il punto di vista criminologico e i paradigmi sviluppati nel tempo per, come si dice in linguaggio politico-carcerario, «combattere le recidive», sono argomentati in Weaver 2019.

⁵ Il punto di vista criminologico che analizza il crimine come dato oggettivo ha da tempo teorizzato la prigione come «università del crimine», nel linguaggio mediatico, cioè come luogo di accumulazione di capitale sociale e culturale spendibile poi fuori

sona, difficilmente un giovane adulto sarà più contento di stare in prigione che di unirsi ai lavori collettivi di una comunità locale. Tuttavia, sottolinea l'autore, non è che maggiore implicazione di alcuni giovani nelle attività tradizionali conduca, per esempio, a meno furti di auto. Anzi, un elemento importante della mascolinità kanak contemporanea incorpora proprio la violenza oppositiva al sistema neocoloniale di appropriazione delle risorse espressa nel furto di auto, al punto che alcuni giovani Kanak descriverebbero la reclusione in carcere come persino preferibile al lavoro comunitario, perché più corrispondente alla propria idea di sé in quanto maschio kanak. La tribù kanak è designata come sistema educativo efficace in virtù di un'idea di personalità etnicizzata intrinsecamente morale: Miceli dubita che la riabilitazione possa avere successo dal momento che l'azione virtuosa dei tribunali che concordano pene alternative con le istituzioni tribali veicola pur sempre una subordinazione etnicizzata dei Kanak nel più ampio contesto post-coloniale francese e rinforza dunque le ragioni sociali dei comportamenti illegali.

Sulla costruzione di «soggettività politiche non sovrane» in Kanaki Nouvelle-Calédonie tramite un'istituzione statale si concentra anche l'articolo di Claudia Ledderucci, che esamina un altro aspetto delle politiche nazionali francesi di contenimento dei comportamenti criminali presso i giovani Kanak: la messa in opera di un «Servizio militare modificato» (*Service Militaire Adapté*) volto a offrire un'educazione, anche formale, a giovani Kanak marginali cioè poco scolarizzati, disoccupati, poveri e già responsabili di reati lievi, tutte condizioni molto comuni nei Territori d'Oltremare. Ledderucci sottolinea come le politiche militari violente di controllo del territorio del regime coloniale si siano trasformate oggi in politiche neoliberiste di potenziamento dell'individuo grazie all'interiorizzazione di un'etica individualistica del lavoro salvifico, veicolata sempre da una struttura militare per quanto si tratti di un esercito «modificato». Paradossalmente, in questo caso, pur nello stesso territorio e nello stesso stato, il riscatto e la riabilitazione dei giovani Kanak che scelgono il SMA si fondano su un'idea opposta a quella della *coutume* come tradizione intrinsecamente buona: il «successo» dei giovani militari equivarrebbe non tanto al recupero delle

dal carcere in ulteriori e più perfezionate attività criminali. Di recente, tuttavia, anche i criminologi tendono a differenziare sia le tipologie di crimini, sia le età di imprigionamento (Damm & Gorinas 2020). Per quanto riguarda il continuum esistente fra ambienti sociali designati e imprigionamento, si vedano Wacquant 1999; 2009; Cunha 2020; Cerbini 2025.

«radici» quanto all'adesione a un ideale globale e, per esempio, alla realizzazione di un progetto imprenditoriale teoricamente spendibile in tutto il territorio nazionale, Oltremare o Francia Metropolitana. Ledderucci mostra che, in realtà, il risultato maggiore dell'intera operazione è che lo stato francese torni a classificare chi rifiuta il SMA come un indigeno pigro che non desidera il proprio riscatto, contribuendo a rinforzare uno stigma di natura coloniale che già pesa sulla popolazione kanak.

Secondo Loïc Wacquant (2009), gli «stati penali» tipici dei regimi neoliberali controllano le fasce sfruttate e marginalizzate della popolazione attribuendo al singolo, strutturalmente criminalizzato, il compito impossibile di riscattarsi con uno sforzo personale e punendolo per non riuscirvi. Miceli e Ledderucci mostrano come «riabilitarsi», nel contesto del Kanaki-Nouvelle Calédonie, equivalga ad abbracciare un'appartenenza subordinata, parziale, incapacitata per definizione a conquistare posizioni di dominio o di libertà all'interno dello stato francese e del contesto globale.

Cultura che salva, cultura che condanna

Il tema dell'etnicizzazione e dello stigma legato a un'appartenenza culturale non riguarda esclusivamente il contesto neocoloniale. Marta Quagliuolo declina il tema dell'individualizzazione del progetto riabilitazione in un progetto italiano in cui svolge un ruolo centrale una riflessione sulla relazione fra criminalità, disagio evolutivo e cultura d'origine, dove questa però è il contesto sociale della criminalità organizzata di stampo mafioso. L'autrice infatti espone una ricerca svolta fra i minori di ambito mafioso per i quali i giudici hanno predisposto la separazione dalle famiglie d'origine e l'affido in comunità come metodo di riabilitazione indispensabile a generare desistenza dal crimine. Nel progetto esaminato, *Liberi di Scegliere*, ogni contatto con l'ambiente di provenienza è controllato perché il programma si propone di agire sulla cultura familiare in quanto costituiva di persone criminali.

L'etnografia svolta sia con i singoli soggetti in affido sia con giudici e responsabili del programma descrive come le istituzioni effettuino un esplicito e piuttosto raffinato processo di identificazione fra la personalità dei singoli e un'ipotetica «cultura criminale mafiosa». Il cuore del progetto è proprio fare in modo che i giovani coinvolti desiderino modificare sé stessi trasformando il nucleo psichico culturale che li ha indotti o potrebbe indurli a delinquere. Tuttavia, Quagliuolo mostra come l'assunto che la

cultura sia determinante nel costituire una certa personalità criminale si riveli oppressivo per le persone coinvolte e dunque inutile dal punto di vista del raggiungimento dell'ideale perseguito, l'individuo riabilitato. Infatti, pur nello sforzo di sviluppare un progetto di vita industrioso aderendo al modello di successo, impegno e legalità proposto, i giovani coinvolti nel progetto *Liberi di Scegliere* oppongono una resistenza al contempo cosciente e incorporata proprio al fondamento del progetto stesso, l'ipotesi cioè che la separazione dagli ambienti di origine sia per loro salvifica. Non solo criticano esplicitamente un confinamento che sentono come forzato e ingiusto, ma si deprimono e si ammalano perché vorrebbero essere «là dove lo stato non li vuole», a casa loro, immersi in un ambiente emotivo, simbolico e geografico che sentono come fondativo del sé.

La dimensione affettiva della riabilitazione si rivela perciò non riconducibile a un modello culturale e nondimeno, profondamente sociale. Quagliuolo mostra come i giovani partecipanti al progetto *Liberi di Scegliere* esprimano la dimensione inevitabilmente politica della malinconia: nella separazione dalle famiglie si crea infatti un soggetto volto verso «un altrove desiderabile e sfuggente», costitutivamente resistente alle dinamiche pragmatiche e giuridiche di un progetto riabilitativo che nega i fondamenti emotivi del sé – l'origine, la madre, il padre, la famiglia. Laddove nelle etnografie kanak emergeva soprattutto la vitalità di una soggettività politica postcoloniale incorporata in dialogo con il potere e le istituzioni statali, qui il singolo risolve la tensione nella sofferenza malinconica e nella malattia.

La riabilitazione è un sistema unicamente oppressivo? I riabilitatori sono complici?

Descrivendo la trasformazione di migranti, disoccupati e tossicodipendenti in «poveri» assistiti nella Francia degli anni Ottanta del XX secolo, Pierre Bourdieu ha sottolineato come presso gli operatori di riabilitazione si riscontrassero spesso emozioni quali rabbia, sconcerto e delusione perché la constatazione di una pratica assistenziale in ultima analisi oppressiva, discriminatoria e inutile contrastava con i loro riferimenti morali e le loro aspirazioni personali (Bourdieu *et al.* 1993). Similmente, i primi tre contributi di questo volume descrivono gli operatori – giudici, responsabili e militari – come mossi da aspirazioni rispettose delle soggettività dei loro utenti e volti ad adattare le istituzioni nelle quali operano in conformità a questo rispetto.

Addirittura, da un punto di vista ideale, dei valori morali e giuridici, le istituzioni riabilitative esaminate, istituti di alternativa o prevenzione dal carcere, si configurano in esplicita opposizione a un'idea di stato penale come forma di gestione di una parte della società impoverita e sfruttata, destinata al carcere direttamente, tramite periodi di reclusione, o indirettamente, partecipando cioè del carcere altrui. I tribunali appaiono riflesivi nell'intenzione di non imporre cambiamenti forzati ritenuti ingiusti e inefficaci. I soggetti implicati attivamente nell'operazione di riabilitazione, cioè giudici, operatori, responsabili della gestione tradizionale comunitaria e persino militari, hanno un'idea raffinata di che cosa sia «la cultura» e di quale ruolo essa debba svolgere nella riabilitazione: un ruolo nobile, morale, ideale, per nulla banale. L'approccio etnografico restituisce la complessità dei progetti riabilitativi proprio perché mostra che i modelli scelti e la maturità degli operatori non impediscono poi l'attuazione di pratiche repressive. Le ricerche disvelano sistemi e ideologie di soggiogamento di natura storica anche quando il progetto riabilitativo, se inquadrato in una visione morale, è ispirato a idee dialogiche e poco normalizzanti. In questo senso, l'invisibilità dell'*habitus* postulata da Bourdieu è sempre materia interessante.

Certo, viene da chiedersi, e allora che cosa dovrebbero fare le istituzioni? Mandare i minorenni kanak in prigione? Lasciare che i ragazzi di famiglie di mafia proseguano nelle tradizioni avite? Rifiutare ai giovani kanak l'occasione di sfruttare la struttura coloniale, cioè l'esercito, per acquisire una formazione professionale? Si tratta ovviamente di domande concrete a cui è importante rispondere sia nei singoli casi, sia dal punto di vista istituzionale⁶. Come si diceva all'inizio, abbiamo a che vedere con sistemi complessi di costruzione del sociale e dei relativi, indissociabili piani simbolici.

Riparare il soggetto simbolico: riabilitare la madre.

Analizzata fuori dal contesto giudiziario, fuori da testi di leggi, sentenze e sistemi istituiti di sorveglianza, l'importanza del piano simbolico dell'azione riabilitativa di reinserimento e cura appare in maniera più sottile e netta.

⁶ Negli ultimi decenni, molti antropologi hanno rivolto la propria attenzione proprio alla pluralità di attori e di ideologie mobilitati nei processi di trasformazione dei servizi pubblici anche in un'ottica applicativa. Si vedano per esempio, per i casi italiani, Gallotti & Tarabusi 2024; Riccio & Tarabusi 2024.

Così, quando Scarselli e Signorini descrivono in che modo un'istituzione per richiedenti asilo manipoli e riproponga un'idea normativa di maternità come pratica di controllo non solo per le utenti del servizio, ma anche per le operatrici, entriamo in una dimensione primaria, inerente alla vita, al genere, alla sopravvivenza e alle relative forme culturali. Ciò che le autrici chiamano «il materno», cioè un complesso di pratiche, idee, affetti, simbologie anche sacre legati alla maternità, e il «maternage», cioè i comportamenti di accudimento considerati tipici di una madre verso i figli, possono essere, in un servizio per donne richiedenti asilo, forti «strumenti riabilitativi ma anche paradossalmente disabili nel contesto di accoglienza». Le autrici mostrano infatti come pur nell'intenzione di dare sostegno alle madri, portatrici riconosciute di diritti, il servizio richieda loro di comportarsi in un modo forse efficace nel contesto in cui si trovano ma spesso totalmente ignaro e irrispettoso della soggettività morale adulta e matura della richiedente asilo. Così, nella descrizione di momenti di intimità legati alle pratiche di maternage fra operatrici e utenti si rivela il dialogo fra il potere detenuto da un servizio di accoglienza, il sistema politico amministrativo europeo e le strutture cognitive patriarcali degli operatori e dei volontari del servizio stesso, il loro «saper fare». Il sapere dei servizi, sottolineano le autrici, è un sapere incorporato e psichicamente interiorizzato; si trasmette quando in un incontro fra un'operatrice e una richiedente asilo, la prima suggerisce paternalisticamente alla seconda di sviluppare (insomma!) un po' di autonomia personale mostrando di ignorare la forza e l'autodeterminazione di questa ha fatto prova nella lunga e pericolosa traversata di terre e mare che l'ha condotta in salvo con i figli, e determinando di fatto la fine della relazione di aiuto. La madre richiedente asilo si è sentita sminuita e non è più tornata.

Maternage, accudimento, trasmissione delle capacità di cura e affetti primari sono esperienze universali che travalicano i generi e i ruoli ed entrare in questo ambito riporta l'attenzione sul fatto che nell'azione riabilitativa non sono implicate solo le categorie opposte di riabilitati e i riabilitanti. Scarselli e Signorini argomentano che il «materno» normativo come sapere incorporato riguarda le persone coinvolte nel servizio di accoglienza indipendentemente dal loro ruolo. Un'operatrice che «fa la mamma», ostentando un gesto affettuoso verso una richiedente asilo, è messa in guardia sulla pericolosità del suo atteggiamento da un collega maschio che la disabilita proprio come l'operatrice aveva disabilitato la madre «non autonoma».

Proprio nel confluire della necessità dell'accudimento istituzionale con le strutture affettive e culturali dei soggetti sta la tensione fra operatori e

utenti dei servizi di accoglienza. La maternità come insieme di simboli e affetti diventa il luogo di inscrizione ed espressione dell'inquietudine istituzionale ed è, com'è evidente, una dimensione sempre ambigua e sempre potente. Di fatto, nella manipolazione del «materno» la riabilitazione intesa come integrazione in una nuova società assume un aspetto sacrificale di rinuncia alla soggettività passata, quasi ciò fosse possibile senza una lacerazione interiore e fosse una questione tecnica, amministrativa e di salute biologica. In questa dimensione torna la difficile relazione fra cultura abilitante e affetti costitutivi che già era emersa nel caso dei minori di famiglie mafiose: da un lato si tenta di riabilitare la madre, dall'altro di sacrificarla.

Anche Caterina Sciariada affronta la questione della relazione fra abilitazione, riabilitazione e maternità ma in un contesto dove le istituzioni sono totalmente assenti. L'articolo esamina infatti le strutture comunitarie, familiari e di genere mobilizzate nella gestione della disabilità nel Myanmar contemporaneo e prima fra tutte l'accudimento materno. Si tratta del principale dispositivo affettivo, di cura e di riabilitazione delle persone disabili in un'organizzazione familiare al contempo tradizionale e di classe media dove, idealmente, è il marito e padre a guadagnare fuori dalle mura domestiche e la madre ad accudire i figli e garantire le relazioni familiari anche da un punto di vista religioso. Sciariada descrive come la nascita di un figlio disabile metta in crisi proprio la madre simbolica, perché in un contesto buddista dove la perfezione del corpo corrisponde a una perfezione del cosmo le madri di figli disabili appaiono come inadempienti, incompiute, incarnazioni di un passato karmico riprovevole. Certo, l'autrice ricorda che la disabilità di un figlio è spesso sentita come un «deficit di maternità» anche in contesti occidentali; specularmente, mostra come le madri birmane da lei incontrate si appropriino anche del linguaggio globale relativo ai diritti dei disabili che conoscono nell'unica struttura di aiuto a loro disposizione, una scuola gestita e finanziata da un ente umanitario. Nondimeno, le madri e in genere le famiglie birmane delle persone con disabilità sentono un'urgenza specifica di ristabilire un equilibrio simbolico e sociale di armonia karmica: effettuano così un piccolo rituale in onore del *taik*, uno spirito o, meglio, una categoria di spiriti legati al servizio di alcune pagode. I *taik*, così si dice, abitano i corpi delle persone con disabilità e li significano: così il loro karma è costitutivamente (per esempio) una vita breve o un corpo non conforme. Il rituale permette a chi lo celebra di collocare il figlio o il parente in un insieme di umani e non umani dove questo o questa possa risiedere armoniosamente con le proprie caratteristi-

che, o anche unicamente risiedere. La ricerca non include il punto di vista dei disabili/*taik*, che sono soggetti rituali al pari degli altri e, com'è ovvio, non sono soggetti solo di questo rituale.

Entriamo qui in un campo di risignificazione del materno diverso dal sacrificio prima evocato, più legato alla scelta delle madri e delle famiglie in genere. Va sottolineato che le famiglie intervistate da Sciariada durante la ricerca sono famiglie migranti interne spesso proprio a causa della disabilità del figlio e che, in assenza di un servizio riabilitativo, la dimensione simbolica religiosa assolve anche a un ruolo pratico. I rituali rivolti ai *taik* sono legati a specifiche pagode e mobilitano insieme rituali e sociali più ampi che includono i partecipanti in una comunità concreta, oltre che cosmica.

A chi giova l'impresa riabilitativa: performance e rappresentazione

Il tema della riparazione simbolica e dei livelli di collettività entro la quale essa agisce con rituali e messe in scena torna anche nell'ultimo articolo di questa raccolta che affronta lo scontro, o l'incontro, fra il diritto alla differenza e la necessità sociale di costruire sulla differenza e di riprodurla, elaborarla e ricondurla a un senso condiviso. Anche qui siamo nell'ambito dei servizi di cura e riabilitazione per disabili. Francesca Pistone racconta di quando una donna con disabilità mentale si avventurò a cantare di fronte a un piccolo pubblico in un villaggio turistico e una psicologa del servizio di accompagnamento reagì condannando i colleghi che avevano consentito e validato l'esibizione della loro assistita: temeva, certo, che il pubblico deridesse e rifiutasse la cantante ma anche che il servizio di cura apparisse manchevole perché mandava allo sbaraglio un'utente – entrambe reazioni dovute proprio all'impegno anche affettivo della psicologa nel suo lavoro. Ora, si chiede Pistone, che è lei stessa un'operatrice e ha dunque una voce dall'interno, come possiamo «abilitare» socialmente una persona disabile se nel momento in cui si mostra come tale le chiediamo invece di nascondersi e lo facciamo secondo un modello, in ultima analisi, abilista, cioè discriminatorio – chi sa cantare, canta e gli altri stanno zitti? A partire da questo episodio e considerando la tradizione sia dei *disabilities studies*, sia della psichiatria basagliana come modello teorico, clinico e progettuale, Pistone sviluppa una critica della cultura della riabilitazione diffusa presso i servizi di assistenza e cura. In particolare, si chiede per chi si celebri la messa in scena della disabilità ben gestita e da chi e per chi ne venga scritto il copione. La cerimonia in onore del *taik* delle famiglie birmane è un rituale

riparatore della collettività familiare nell'ambito di un cosmo buddista e delle sue gerarchie simboliche; similmente, i piccoli episodi di messa in scena sociale riferiti da Pistone appaiono come spazi di rappresentazione e negoziazione simbolica di soggettività individuali, politiche e istituzionali di ineguale potere. Tuttavia, quando si appropria del disabile stabilendo limiti impliciti alla sua autonomia e mimetizzandolo in un utente «riuscito», il servizio di cura o di assistenza si rivela essere il soggetto predominante dell'intera narrazione riabilitativa, un soggetto volto a giustificare la propria presenza in un'incessante messa in scena del successo delle proprie azioni.

Certamente, l'idea che ogni tipo di aiuto, umanitario o di welfare «ordinario», sia inserito in un'economia morale (Fassin 2012), dove si scambia denaro con merito e si produce un resoconto contabile, è utile per leggere l'azione riabilitativa. In questa lettura, gli operatori della riabilitazione appaiono come una figura ambigua in cui la professionalità fondata su un sapere tecnico-scientifico – la psicologa e gli altri dell'équipe percepiscono uno stipendio, hanno un contratto, così come le responsabili dei richiedenti asilo, delle comunità di accoglienza per giovani ecc. – si sovrappone a una qualifica apertamente morale, incarnata nel suo aspetto più puro dai volontari non remunerati. Non sono lavori che si svolgono per interesse economico ma implicano una propria economia spesso inscindibile dalla gestione della propria immagine. Boltanski (1993) e Fassin (2012) hanno sottolineato l'importanza della rappresentazione dell'aiuto caritatevole sia per mantenerlo in vita come funzione delle economie neoliberali suscitando donazioni e contributi, sia per giustificare l'esistenza dei singoli operatori. L'efficacia e la necessità delle performance rituali si mescolano ma non coincidono con la ritualità specifica di universi religiosi precisi: mettere in scena la carità, la dedizione, la relazione di aiuto e persino la trasparenza delle strutture umanitarie è un ambito rappresentativo autonomo, gestito e riconosciuto come tale da chi vi partecipa (Bornstein 2012; Muehlebach 2013; Vignato 2018).

Strutture di desiderio e ambiguità della trasformazione

I saggi di questo volume presentano uno spaccato dell'efficacia sociale e simbolica che si costruisce intorno e internamente all'idea di riabilitazione. L'interesse dell'insieme è di aver esaminato strutture moderne, virtuose secondo i termini dei diritti umani e della teorizzazione delle specifiche situazioni piuttosto che esempi di oppressione programmatica. Gli ideali in gioco vanno dal rispetto dei diritti di libertà e crescita sana dei giovani alla

costruzione sociale della sofferenza psichica (le menzionate teorie basagliane), alle posizioni consapevoli dei diritti delle persone disabili; il piano della rappresentazione culturale è tenuto in conto da tutti, sia dai soggetti a cui la riabilitazione è rivolta, sia dai responsabili delle azioni messe in campo.

Certo, una lettura foucaultiana delle situazioni presentate è indispensabile e interessante, come si ritrova esplicitamente o in trama in tutti i saggi. Le diverse situazioni analizzate sono riconducibili a forme di «biopotere», cioè mostrano l'esercizio della sovranità degli stati e del capitale transnazionale tramite la costituzione di strutture intime del soggetto o, addirittura, tramite la produzione stessa di un soggetto: il delinquente kanak, il criminale mafioso, la rifugiata, il disabile. Questo non solo nei casi in cui c'è un intento istituzionalizzato di forgiare soggettività grazie a un'acculturazione, ma anche in quelli, come l'esempio del Myanmar, dove uno stato assente dal punto di vista assistenziale ed estremamente repressivo sul piano personale delega integralmente a strutture informali la cura, a casuali e rare NGO l'educazione e l'istruzione e al buddismo locale la costruzione simbolica delle persone disabili.

Gli articoli di Quagliuolo e Pistone però suggeriscono la necessità di una lettura plurale dei soggetti coinvolti nelle azioni riabilitative: ci si chiede non solo che legittimità hanno, ma anche che cosa stanno a dire, che cosa significano, a che cosa rinviano le singole scelte individuali. Ordinare soggetti disordinati non implica necessariamente l'imposizione annichilente di un potere oppressivo che si insinua all'interno della psiche producendo il soggetto stesso in quanto struttura ordinata. L'ordine può anche corrispondere a un'idea autonoma di salute psichica e l'aspirazione a una vita certa, non precaria, non, appunto, disabilitata: l'ordine è anche desiderabile⁷. Si può così pensare ogni singolo attore della scena riabilitativa, dall'ex-carcerato, all'operatore dei servizi assistenziali agli operatori di giustizia, nei termini di ciò che lo psicoanalista Jacques Lacan ha definito la struttura di desiderio (Lacan 1973; Kulick 2003). Ogni soggetto, secondo Lacan, è mosso da un desiderio primario di colmare una mancanza che è socialmente e storicamente definita, come una struttura mai completamente agita e sempre rinnovata. Il desiderio di trasformazione è proprio ciò che definisce e regge ogni azione riabilitativa o che la fa fallire, nel bene e nel male. La

⁷ Un dibattito acceso e interdisciplinare riguarda la necessità di un soggetto di avere una percezione unitaria di sé o invece di contemplarsi come plurale senza per questo annientarsi o sconfinare nel campo psicopatologico, dunque i criteri con cui un soggetto «fa ordine» (Ewing 1990; ho descritto il dibattito in Vignato 2020: 200-211).

riabilitazione è desiderata anche quando un soggetto si oppone alle proposte di altri e cerca un'affermazione per sé. Si tratta di un desiderio intimo, a volte ragionato (i giudici dei tribunali dei minori più volte evocati, la psicologa dei servizi) e altre volte, invece, agito sul piano istintivo (i gesti «da mamma») o unicamente corporeo (la malattia di un giovane del progetto *Liberi di scegliere*). È un desiderio moralizzato, di redenzione, di adesione a un modello dominante, di autoaffermazione; ma anche un desiderio di compiere un sé originato in affetti e contesti relazionali socialmente sanzionati (le famiglie di mafia, i gruppi di ladri o i richiedenti asilo fuori dalla regolarità) o di sofferenza (la malattia fisica e mentale, il compimento di un karma negativo). Paradossalmente, sia l'operatrice che non vuole che Rossella canti, sia il Kanak che rifiuta il sistema militare modificato, sia la rifugiata che manda a quel paese il servizio sono mossi da un desiderio simile di attuare una trasformazione che comunque è aspirazione di tutti. Piuttosto che l'espressione di un futuro culturalmente costruito, il diritto di aspirare a qualcosa di cui Appadurai (2013) ha soprattutto sottolineato l'aspetto collettivo e creativo in opposizione a visioni dominanti, si tratta di un frammentato desiderio di compimento, di guarigione, di transizione in una non eccezionalità che, forse, consentirà poi di aspirare al futuro.

Bibliografia

- Appadurai, A. 2013. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. London-New York: Verso.
- Bidola, V.R., De Leon, R., Ignacio, E., Mori, M.J., Valdez, S.N. & Bernabe, J. 2024. Life after bars: A narrative-case study of ex-convicts. *American Journal of Human Psychology*, 2, 1: 22-32.
- Boltanski, L. 1993. *La Souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Paris: Éditions Métailié.
- Bornstein, E. 2012. *Disquieting Gifts: Humanitarianism in New Delhi*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., Accardo, A., Balazs, G., Beaud, S., Bonvin, F., Bourdieu, E. & Wacquant, L. 1993. *La misère du monde*. Paris: Seuil.
- Bugnon, G. 2021. *Governing delinquency through freedom: Control, rehabilitation and desistance*. London: Routledge.
- Cerbini, F. 2025. *Prison lives matter. Etnografie del carcere tra Sud e Nord globale*. Milano: Eléuthera.
- Cunha, M.I. 2020. Inside out: Embodying prison boundaries. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 38, 1: 123-139.

- Damm, A.P. & Gorinas, C. 2020. Prison as a criminal school: Peer effects and criminal learning behind bars. *The Journal of Law and Economics*, 63, 1: 149-180.
- Ewing, K. 1990. The Illusion of Wholeness: Culture, Self, and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18, 3: 251-278.
- Fassin, D. 2012. Moral Economy and Local Justice. *Revue française de sociologie*, 53, 4: 651-656.
- Goodley, D. 2014. *Dis/ability studies: Theorising disablism and ableism*. London: Routledge.
- Gallotti, C. & Tarabusi, F. 2024. *Antropologia e servizi: intersezioni etnografiche fra ricerca e applicazione*. Milano: Ledizioni.
- Kulick, D. 2003. *Language and desire. The handbook of language and gender*. Oxford: Blackwell.
- Lacan, J. 1973. *Les Séminaires, livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse 1964*. Paris: Seuil.
- McRuer, R. 2006. *Crip theory*. New York: New York University Press.
- Mourão, A., Sousa, M., Ferreira, M., Gonçalves, L., Caridade, S. & Cunha, O. 2025. Beyond Recidivism: A Systematic Review Exploring Comprehensive Criteria for Successful Reintegration After Prison Release. *Criminal Justice and Behavior*, 52, 8: 1173-1199.
- Muehlebach, A. 2013. The catholicization of neoliberalism: On love and welfare in Lombardy, Italy. *American Anthropologist* 115, 3: 452-465.
- Oliver, M. 1990. *The Politics of Disablement: A Sociological Approach*. London: Macmillan Education.
- Ouss, A. 2011. Prison as a school of crime: Evidence from cell-level interactions. *Available at SSRN 1989803*.
- Riccio, B. & Tarabusi, F. 2024. *Antropologia ed etnografia per i servizi socio-educativi*. Bologna: Junior.
- Rimoldi, L. & Pozzi, G. 2022. *Pensare un'antropologia del welfare*. Milano: Meltemi.
- Sieferle, B. 2022. Navigating Post-prison Life: Social Positioning in Unstable Circumstances. *Ethnologia Europaea*, 52, 1: 70-92.
- Shore, C., & Wright, S. 2003. *Anthropology of policy: Perspectives on governance and power*. London: Routledge.
- Wacquant, L. 1999. *Prisons de la misère*. Paris: Raisons d'agir.
- Wacquant, L. 2009. *Punir les pauvres*. Paris: Agone.
- Weaver, B. 2019. Understanding desistance: A critical review of theories of desistance. *Psychology, crime & law*, 25, 6: 641-658.
- Vignato, S. 2018. The effects of a merciful heart: children and charity in Malaysia. *South East Asia Research*, 26, 1: 85-102.
- Vignato, S. 2020. *Le figlie delle catastrofi*. Milano: Ledizioni.



La «perdita della cultura» come paradigma riabilitativo incerto: la costruzione dal basso di una pena alternativa alla detenzione nella giustizia minorile (Kanaky-Nuova Caledonia)

MARTINO MICELI
EHESS-IRIS

Riassunto

L'articolo analizza l'implementazione delle misure alternative alla detenzione in Kanaky-Nuova Caledonia attraverso l'etnografia di una riparazione penale applicata in un contesto segnato da forti diseguaglianze socioeconomiche e alta incidenza della carcerazione giovanile indigena. Esaminando la relazione tra il paradigma riabilitativo istituzionale – che interpreta la delinquenza giovanile kanak come «perdita di riferimenti culturali» – e le pratiche concrete di applicazione delle sanzioni, l'etnografia mostra come l'efficacia delle misure dipenda da meccanismi di destigmatizzazione attivati dalla loro normalizzazione in contesti sociali ordinari piuttosto che da processi di riappropriazione culturale. Il caso evidenzia le dinamiche di mediazione tra prescrizioni istituzionali e strategie di adattamento degli attori locali, illustrando come le pratiche concrete riconfigurano le politiche penali nel quadro del pluralismo giuridico postcoloniale.

Parole chiave: giustizia minorile, misure alternative alla detenzione, reinserimento, riabilitazione, Nuova Caledonia

The «loss of culture» as an uncertain rehabilitation paradigm: the bottom-up construction of an alternative sentence to imprisonment in juvenile justice (Kanaky-New Caledonia)

The article analyzes the implementation of alternative detention measures in Kanaky-New Caledonia through ethnography of a penal reparation applied in a context marked by strong socioeconomic inequalities and high incidence of indigenous youth incarceration. Examining the relationship between the institutional rehabilitative paradigm – which interprets Kanak youth delinquency as «loss of cultural references» – and the concrete practices of sanction implementation, the ethnography shows how the effectiveness of measures depends on destigma-

tization mechanisms activated by their normalization in ordinary social contexts rather than cultural reappropriation processes. The case highlights the dynamics of mediation between institutional prescriptions and local actors' adaptation strategies, illustrating how concrete practices reconfigure penal policies within the framework of postcolonial legal pluralism.

Keywords: juvenile justice, alternative to detention, reentry, rehabilitation, New Caledonia.

Introduzione

Il mio articolo restituisce alcune riflessioni sorte a margine di una ricerca svolta nel 2020 in Kanaky-Nuova Caledonia, nell'Oltremare francese, volta a studiare la devianza giovanile tra la popolazione autoctona kanak dell'est della Grande-Terre, l'isola principale dell'arcipelago. Questa forma di delinquenza consiste principalmente in furti d'auto e furti con scasso. A partire dagli anni 2000, è diventata la principale fonte di preoccupazione per gli abitanti di questa ex colonia del Pacifico meridionale. La mediatizzazione del crimine e la sua strumentalizzazione politica hanno generato un processo di stigmatizzazione della gioventù indigena, cui appartiene la stragrande maggioranza delle PPSMJ (*Personnes Placées Sous Mains de Justice*), termine francese che indica i soggetti sottoposti a una misura restrittiva o detentiva decisa da un tribunale. Il fenomeno coinvolge i minori: nel 2020, oltre un terzo dei fatti di delinquenza (35,19%, che sale al 47,09% nelle aree urbane) riguardava ragazzi sotto i 18 anni (Enquête cadre de vie et sécurité 2021).

La società neocaledone è caratterizzata da profonde disuguaglianze economiche tra autoctoni e discendenti (Isee 2019)¹. Questa realtà è il risultato di una storia particolarmente violenta, di cui il crimine giovanile è una delle espressioni contemporanee. Le forme di povertà e di esclusione che interessano il territorio sono infatti simili a quelle che caratterizzano altri contesti con cui la Kanaky-Nuova Caledonia condivide un'esperienza coloniale simile. A titolo di esempio, gli alti tassi di carcerazione di minori e giovani adulti kanak (Deltenre 2022), ricordano ciò che accade alla popolazione indigena nella giustizia penale australiana (Cunneen 2008) o in quella neo-zelandese (McIntosh & Workman 2013; McIntosh 2017; Tauri & Porou 2014), canadese e statunitense (Ross & Gould 2006). Una

¹ Secondo l'*Institut des études statistiques et économiques de la Nouvelle-Calédonie* (Isee), i Kanak rappresentano circa il 41 % del totale dei residenti (Isee 2019).

dinamica analoga si ripresenta quando si analizzano gli indici di povertà, di alcolismo, di abuso di droghe, di difficoltà di accesso ai servizi, di alto tasso di suicidi e di problemi di salute mentale (Cottreau-Reiss *et al.* 2018; Hamelin, Salomon & Lert 2008).

Il periodo della mia ricerca ha grosso modo coinciso con l'onda lunga delle trasformazioni prodotte dalla nomina della socialista Christiane Taubira a Guardasigilli e Ministro della Giustizia da parte dei diversi governi Ayrault 1 e 2 e Valls 1 e 2 (2012-2016), in cui le istituzioni hanno invitato i magistrati a moltiplicare le misure alternative in tutto il territorio francese. In Kanaky-Nuova Caledonia, la condanna della Corte europea dei diritti dell'uomo ha accelerato questo processo. La CEDU aveva accolto la denuncia di un detenuto del Camp Est per le condizioni indegne di detenzione. Successive denunce hanno riguardato il sovraffollamento e le condizioni igieniche del penitenziario di Nouville. Ricostruirò in queste pagine l'esperienza di un PPSMJ in particolare, un ragazzo kanak condannato prima del raggiungimento della maggiore età: Joël², seguito dalla *direction de la Protection judiciaire enfance et jeunesse*, la «Direzione della Protezione giudiziaria dell'infanzia e della gioventù» (DPJEJ), l'ente territoriale incaricato di prevenire la recidiva e occuparsi dei minori oggetto di misure penali. Nel 2019, la DPJEJ seguiva fino a 1300 ragazzi tra i 18 e i 21 anni sottoposti a diverse tipologie di misure³. Tra questi, Joël era condannato ad una «riparazione penale» (REP). La REP è una misura educativa alternativa alla detenzione che prevede attività di riparazione o assistenza legate al reato commesso. Misure affini sono i *travaux d'intérêt général* (TIG), «i lavori d'interesse generale», particolarmente diffusi in Kanaky-Nuova Caledonia (Demmer 2020), e i *travaux non rémunérés* (TNR), «i lavori non remunerati», attività lavorative da compiere presso una struttura pubblica senza compenso. Pur con differenze procedurali, questi dispositivi hanno l'obiettivo comune di responsabilizzare il giovane. Lo fanno attraverso attività riparatrici o di utilità sociale⁴. Nel 2020 la REP costituiva, secondo

² Per ragioni di riservatezza, tutti i nomi delle persone private sono stati modificati, mentre per le persone con incarichi istituzionali sono riportate solo le iniziali.

³ <https://la1ere.francetvinfo.fr/nouvellecaledonie/travaux-interets-generaux-alternatives-emprisonnement-794793.html>.

⁴ Mouhanna (2019) osserva come i TIG beneficino di un duplice riconoscimento: da parte del pubblico, che vi riconosce una forma di punizione immediatamente comprensibile attraverso l'associazione con il lavoro, e da parte dei magistrati, che ne apprezzano l'apparente efficacia pedagogica. Questa legittimazione trasversale facilita

le comunicazioni informali di una dipendente della DPJEJ, la misura più diffusa nel municipio rurale di Thio, da cui proveniva il ragazzo.

La riparazione penale di Joël permette di articolare la dimensione della giustizia minorile con quella delle pene alternative alla detenzione, attraverso l'esistenza di vari partenariati di livello comunale costruiti negli anni tra la DPJEJ e le istituzioni consuetudinarie⁵. Le decisioni dei *juges de l'application des peines* (JAP), i magistrati incaricati di fissare le modalità di applicazioni della pena⁶, la loro individualizzazione e il successo della loro esecuzione – e che nel caso dei minori sono (spesso) sostituiti dai giudici dell'infanzia⁷ – riflettono questo orientamento.

Come in altre misure simili rivolte a minori e giovani adulti kanak, la scelta di questo tipo di sanzione si inserisce in un più ampio movimento di rivalorizzazione del patrimonio culturale «tradizionale» a scopi rieducativi. In questa prospettiva, la devianza giovanile è considerata come il prodotto della supposta perdita dei riferimenti culturali da parte dei più giovani, un discorso fortemente ambiguo ma sempre più diffuso (Berliner 2018) e che all'interno delle istituzioni neocaledoni costituisce un «paradigma» largamente condiviso. Ispirandomi alla definizione di Philipe Milburn, indico con il concetto di «paradigma» il sistema di valori e credenze che guida l'intervento giudiziario (Milburn 2009). La giustizia minorile si caratterizza infatti per la compresenza, accanto ad un aspetto repressivo, di una finalità pedagogica, il che implica il coinvolgimento di una pluralità di attori ma anche d'ideologie al fine di produrre la riabilitazione (formale) del reo.

Questo paradigma interpretativo – che identifica nella «perdita di riferimenti culturali» l'origine della delinquenza giovanile kanak e nella «ricon-

tuttavia l'estensione del controllo punitivo attraverso il coinvolgimento di nuovi attori e spazi sociali, configurandosi come strumenti di disciplinamento delle popolazioni marginalizzate (Soss, Fording & Schram 2011). L'implementazione delle misure alternative alla detenzione in Kanaky-Nuova Caledonia solleva inoltre interrogativi teorici importanti sulla natura e gli effetti di questi dispositivi. Stanley Cohen (1985) ha teorizzato il fenomeno del «net-widening» per descrivere come le alternative alla detenzione possano paradossalmente estendere la rete di controllo sociale piuttosto che ridurla, coinvolgendo nuovi soggetti e spazi prima esterni al sistema punitivo.

⁵ <https://gouv.nc/actualites/22-04-2024/rencontre-avec-les-coutumiers-pour-mieux-accompagner-la-jeunesse>.

⁶ I JAP si occupano sia di pene privative della libertà (la detenzione), che restrittive (come quelle alternative cui si fa riferimento).

⁷ <https://www.justice.gouv.fr/justice-france/lorganisation-cours-tribunaux/lordre-judiciaire/juridictions-mineurs/>

nessezione» alle tradizioni la soluzione riabilitativa – si è affermato attraverso un processo di costruzione sociale del problema che presenta caratteristiche peculiari. La mobilitazione di attori politici e istituzionali diversi ha prodotto una convergenza discorsiva trasversale agli schieramenti politici tradizionali. Nel 2012, Sonia Lagarde, sindaco di Nouméa per Calédonie Ensemble (centrodestra moderato), invocava un «piano Marshall per la delinquenza» identificando immediatamente il fenomeno con la gioventù kanak. Quattro anni dopo, Gilbert Tein, presidente del Senato consuetudinario – Camera consultiva per tutto ciò che concerne l'identità kanak – definiva la società kanak una «società sinistrata» in cui la delinquenza esprimeva la «perdita di riferimenti» delle nuove generazioni⁸. Questa convergenza tra posizioni politiche antagoniste illustra efficacemente il processo di affermazione egemonica di un paradigma che orienta concretamente la costruzione delle misure di giustizia riparativa.

A livello pratico, però, la traduzione operativa di questo consenso ideologico presenta dinamiche assai più articolate e inaspettate. Nonostante la condivisione di un paradigma comune, è la dialettica concreta che si instaura tra i principi etici e tecnici dei diversi operatori (le loro «disposizioni») e i mezzi disponibili (i «dispositivi») che dà forma all'ingiunzione legislativa (Milburn 2009). Nel caso considerato, l'intervento sociale riabilitativo, benché pensato per rigenerare «culturalmente» il giovane, avrebbe prodotto un esito diverso, molto distante dalle sue premesse, eppure altrettanto risocializzante.

In una prima parte dell'articolo espliciterò l'organizzazione politica, l'organizzazione giudiziaria e le forme storiche di pluralismo giuridico neocaledone che strutturano l'operato della giustizia minorile e il processo di divisione del lavoro giuridico. Riportate le specificità del caso locale, descriverò come a partire dal 2013 la riforma della ministra francese Christiane Taubira abbia prodotto un ricorso massiccio da parte dei magistrati alle pene alternative alla detenzione. Analizzerò quindi le pratiche di messa in forma della sanzione da parte del giudice che, all'interno della divisione del lavoro interna al campo giuridico⁹ (Bourdieu 1986), è incaricato di

⁸ <https://www.senat-coutumier.nc/les-actions-du-senat-coutumier/le-plan-marshall>.

⁹ Il campo giuridico, nella formulazione di Pierre Bourdieu, è il luogo fisico e sociale in cui si svolge la competizione (tecnica e sociale) tra diversi agenti per il monopolio del diritto di dire che cos'è la legge. Quest'ultima si esprime capacità riconosciuta da parte della società di interpretare un corpo di testi che sanciscono la legittima visione del mondo sociale (quella «giusta») (Bourdieu 1986).

applicare il dettame normativo al caso del singolo autore di reato. Infine, dopo aver riportato i risultati dell'osservazione diretta della riparazione penale di Joël, avanzerò la tesi centrale del testo, cioè che il relativo successo della pena prescritta sia dipeso dalla capacità, dimostrata dai diversi attori presenti, di alleviare il processo di stigmatizzazione del ragazzo, piuttosto che dalla realizzazione di qualsiasi processo ritradizionalizzante.

Un territorio diviso in più centri decisionali

Per comprendere appieno le dinamiche della giustizia minorile in Kanaky-Nuova Caledonia, è necessario delineare il contesto istituzionale e giuridico in cui essa opera. La collettività costituisce infatti un vero laboratorio per analizzare le dinamiche del cambiamento politico nell'Oltremare europeo (Favole 2020). Descrivere seppur brevemente la sua ingegneria istituzionale è centrale per comprendere il senso di una misura come la riparazione penale e la legittimità degli attori incaricati di metterla in atto: innanzitutto, la Kanaky-Nuova Caledonia, benché parte della Francia, possiede un governo territoriale in grado di emettere determinate leggi di rilevanza locale e si divide in tre province dotate di ampia autonomia.

La firma degli accordi di Matignon-Oudinot (1988) e di Nouméa (1998), esito negoziale di un quinquennio di scontri violenti tra gli indipendentisti kanak, i discendenti dei coloni europei e lo Stato francese, è infatti all'origine della pluralità dei livelli dell'azione pubblica. Il primo accordo istituì una tregua decennale finalizzata al riequilibrio fra le comunità e creò tre province autonome, rimandando la questione dell'autodeterminazione al 1998. Tuttavia, l'approssimarsi di tale scadenza indusse le parti a ricercare una soluzione consensuale per evitare lacerazioni sociali. L'accordo di Nouméa definì quindi un periodo transitorio di 15-20 anni caratterizzato da un graduale trasferimento di sovranità: riconoscimento dell'identità kanak¹⁰, creazione di una cittadinanza neocaledone distinta da quella francese, formazione di un governo collegiale locale con competenze progressivamente ampliate. Al termine del processo, la Francia avrebbe mantenuto solo le

¹⁰ Il Preambolo dell'Accordo di Nouméa riconosce che il popolo Kanak aveva elaborato un sistema culturale e sociale complesso, caratterizzato da tradizioni, lingue e istituzioni consuetudinarie.

prerogative sovrane (giustizia, ordine pubblico, difesa, moneta), lasciando aperta la possibilità di future consultazioni referendarie¹¹.

L'organizzazione politica stabilita dall'accordo di Nouméa sarebbe rimasta in vigore fino al conseguimento della nuova configurazione istituzionale proposta dalle consultazioni. Nella pratica, tale processo si è concluso con tre referendum (2018, 2020, 2021) che hanno tutti confermato la permanenza del territorio nell'ambito francese, determinando l'attuale assetto istituzionale caratterizzato da un'ampia autonomia territoriale ma ancora sotto sovranità francese. Tuttavia, come sottolinea Christnacht, il principio di «irreversibilità» costituzionalmente garantito del processo di decolonizzazione mantiene aperta la questione dell'evoluzione politica del territorio (Christnacht 2008).

Questo complesso assetto istituzionale, eredità diretta degli accordi di pace, ha generato una geografia del potere articolata su più livelli che si riflette concretamente nell'organizzazione del sistema penitenziario e della giustizia. La compresenza di una pluralità di attori chiamata a esercitare la propria giurisdizione si riflette non solo sulla costruzione di percorsi di reinserimento socio-professionale per gli ex detenuti ma anche su quelli dei condannati a misure alternative al carcere, siano essi minori o adulti. Il penitenziario di Nouville (detto «il Camp Est»), di costruzione coloniale, è appannaggio dello Stato, così come il centro di detenzione del polo di Koné, destinato ad accogliere i detenuti in fine pena provenienti dai comuni rurali del nord della Grande-Terre; i servizi di reinserimento e probazione per detenuti ed ex detenuti, i *Services pénitentiaires d'insertion et de probation* o SPIP, corrispettivo locale dell'analogia struttura presente in Francia continentale, sono sempre di competenza statale ma organizzati in un'antenna riservata al lavoro di prossimità con i detenuti, e due antenne rurali per gli ex detenuti o i condannati a pene alternative al carcere; la protezione dei minori è invece competenza territoriale del governo della Nuova

¹¹ L'accordo prevedeva referendum consultivi per decidere l'eventuale acquisizione da parte della Nuova Caledonia delle competenze sovrane (giustizia, sicurezza, difesa, moneta), l'ottenimento di uno status internazionale pienamente autonomo e la trasformazione della cittadinanza locale in nazionalità indipendente. Un esito positivo avrebbe comportato la piena indipendenza del territorio. In caso di risultato negativo, era contemplata la possibilità di indire una nuova consultazione entro due anni, su richiesta di un terzo dei membri dell'assemblea congressuale. Qualora anche questa seconda consultazione avesse dato esito negativo, i firmatari dell'accordo si sarebbero riuniti per valutare le modalità di prosecuzione dell'applicazione delle disposizioni pattuite.

Caledonia, legato alla Francia ma dotato di alcune competenze di rilievo, attraverso l'organo della DPJEJ, e può integrare la presenza istituzionale di organi di diritto consuetudinario indigeno kanak. Questo assetto spiega perché la costruzione della REP di Joël coinvolge simultaneamente tribunali statali, servizi territoriali (DPJEJ) e autorità consuetudinarie kanak.

Un contesto di pluralismo giuridico

In Kanaky-Nuova Caledonia, il diritto penale francese vale per tutti i residenti. In materia civile, invece, esiste un diritto consuetudinario (il *droit coutumier*) che convive accanto al diritto comune francese¹². Il diritto consuetudinario presenta una genealogia complessa che si radica nel precedente statuto civile riservato ai non-cittadini, ovvero i sudditi coloniali dell'Impero francese sottoposti sino al 1946 ad una serie di codici in deroga al diritto comune particolarmente repressivi, riassunti sotto la denominazione unica di «Indigenato» (Merle & Muckle 2019). A partire dal risveglio dell'identità kanak degli anni 1960-1970 e dalle successive rivendicazioni indipendentiste, si è assistito a una progressiva trasformazione che ha culminato nell'Accordo di Nouméa del 1998, il quale ha consacrato costituzionalmente il riconoscimento dell'identità kanak e la trasformazione dello «statuto civile particolare» in «statuto consuetudinario».

Come sottolineava Jean-Marie Tjibaou, uno dei maggiori leader indipendentisti kanak:

Non so cosa sia *la coutume*. Conosco dei riti precisi che hanno nomi precisi. *La coutume*, l'ho detto, è il nome un po' sprezzante che i non-Kanak danno a quello che fanno i Kanak. (...) Per noi, il termine generico di *coutume* è piuttosto il diritto, la nostra maniera di vivere, l'insieme delle istituzioni che ci governano (Tjibaou 1996 [1985], mia trad.).

Il diritto consuetudinario costituisce dunque una forma di identificazione etnico-culturale di origine coloniale (Trépied & Demmer 2017) reinterpretandola e attualizzandola all'interno di una politica di riconoscimento ufficiale della cosiddetta coutume, traducibile come «consuetudine» ma il cui senso specifico è difficilmente rinvocabile a questo unico

¹² L'articolo 7 della legge del 1999 stabilisce che «le persone il cui statuto personale [...] è lo statuto civile consuetudinario Kanak sono disciplinate in materia di diritto civile dalle loro consuetudini» (mia trad.).

significato (Paini 2009). Il termine ha subito negli anni un progressivo processo di istituzionalizzazione che non ha però eccessivamente coinvolto le pratiche linguistiche neocaledoni. Quello di «coutume» è infatti un termine polisemico, con il quale si può indicare un corpus di norme, pratiche e valori detti «tradizionali», come la struttura gerarchica dei rapporti sociali gerontocratici, oppure come una serie di pratiche sociali centrali nell'economia degli scambi kanak (la «coutume di buongiorno» ad esempio, o quella «matrimoniale»).

Ad un livello più specifico, la necessità della riformulazione della *coutume* kanak nel diritto civile è stata materialmente sostenuta dalla riaffermazione dell'esistenza delle istituzioni ereditate dall'epoca coloniale (come le «tribù», evoluzione delle antiche riserve indigene) (Demmer & Trépied 2017) come dalla convalida di alcune pratiche civili e fondiarie in linea con una riorganizzazione della sfera degli statuti legali. Uno dei prodotti di quest'ultimo aspetto è dunque la legalizzazione di matrimoni, adozioni e di altre forme di trasferimento di proprietà tra persone con questo status, registrate in «atti consuetudinari» con pieno valore legale (Elia 2018). Dal punto di vista istituzionale, l'Accordo di Nouméa, in particolare, ha ratificato l'esistenza di un consiglio consuetudinario comprendente più distretti all'interno di una «area consuetudinaria»¹³. Infine, il Senato consuetudinario, già presente sotto altre denominazioni, diviene una camera consultiva a livello nazionale per tutto ciò che concerne «l'identità kanak»¹⁴ (Cornut & Deumer 2019; Demmer & Trépied 2017).

¹³ L'articolo 1 della legge organica del 19 marzo 1999 sulla Nuova Caledonia relativo agli accordi di Matignon-Oudinot menziona otto zone consuetudinarie: «Le zone consuetudinarie della Nuova Caledonia sono: Hoot Ma Whaap, Paicî-Cèmuhi, Ajie-Aro, Xârâcùù, Drubea-Kapumë, Nengone, Drehu, Iaai», le prime cinque elencate nell'ordine della loro posizione da nord a sud di Grande Terre e le altre tre da est a ovest delle Isole della Lealtà. Sono state suddivise in base alla lingua kanak parlata dalla maggioranza dei suoi residenti.

¹⁴ In questo spazio dialettico emergono nuove forme di segmentazione del campo politico consuetudinario. *Inaat ne Kanaky*, costituita nel 2022, contesta la legittimità del Senato consuetudinario accusandolo di strumentalizzare e cooptare i lavori di riflessione condotti autonomamente dalle autorità tradizionali. L'associazione rivendica un rapporto diretto con le *chefferies*, i distretti e i clan, aggirando le mediazioni istituzionali create dagli Accordi di Nouméa. Il suo presidente, Hippolyte Sinewami-Htamumu, è ex-presidente del Senato consuetudinario. Questi processi rivelano come il campo politico consuetudinario si ristrutturi attraverso meccanismi di fissione che precedono e attraversano le cornici istituzionali post-Nouméa.

Nel 2019, il Congresso locale votava all'unanimità per integrare le autorità consuetudinarie (*i coutumiers*) nella giustizia penale minorile¹⁵. Il 21 novembre dello stesso anno il decreto n. 2019-1217 emesso dal governo della Nuova Caledonia «relativo all'attuazione del servizio civile da parte delle istituzioni consuetudinarie e di diritto consuetudinario della Nuova Caledonia» (mia trad.), abilitava il Senato consuetudinario, i consigli consuetudinari e le tribù a ricevere PPSMJ oggetto di misure alternative alla detenzione (Demmer 2020).

Nel caso neocaledone, queste dinamiche assumono configurazioni specifiche legate al pluralismo giuridico locale. Le misure alternative coinvolgono simultaneamente tribunali statali, servizi territoriali e autorità consuetudinarie, sollevando la questione di come si riconfigurano i rapporti di potere attraverso la mobilitazione delle reti familiari e delle istituzioni kanak. Il contesto storico-giuridico qui descritto e i termini impiegati sono fondamentali per comprendere la storia di Joël, condannato, come precedentemente indicato, a una «riparazione penale», misura educativa creata in Francia nel 1993 che si propone di ricostruire il legame sociale del reo col suo contesto d'origine tramite la sua «responsabilizzazione» nei confronti della società (Milburn 2005).

Joël ripara i suoi danni: la Riparazione Penale in pratica

Lo SPIP e la DPJEJ sono responsabili della necessità di individualizzare le pene, come previsto dalla legge del 15/08/14, al fine di comprendere meglio le condizioni di desistenza per prevenire la recidiva. Nel corso della mia ricerca, sebbene abbia potuto scambiare informalmente con vari consiglieri della DPJEJ, non ho mai ricevuto l'autorizzazione a svolgere loro vere e proprie interviste né sono stato indirizzato verso casi di minori o maggiori in TIG, REP o TNR che eseguissero le loro pene nell'area di mio interesse. La risposta ai miei solleciti da parte della direzione della DPJEJ era stata negativa. Tuttavia, ebbi comunque modo di assistere (e in verità, di partecipare, senza programmarlo né volerlo) a una misura di riparazione penale in tribù perché prevista proprio presso la famiglia dove risiedevo.

La riparazione penale avveniva all'interno del comune di Thio, un territorio minerario distante circa un'ora dalla città di Nouméa, abitato da circa

¹⁵ <https://la1ere.francetvinfo.fr/nouvellecaledonie/congres-veut-associer-coutumiers-justice-penale-mineurs-733766.html>.

tremila persone residenti perlopiù in abitati sparsi in tribù o in quartieri di case in legno costruite dalla società metallurgica francese Le Nickel-SLN per i suoi dipendenti e abitate da una popolazione mista (kanak e discendenti degli immigrati asiatici, europei e polinesiani accorsi a lavorare nelle miniere della zona nel corso del Novecento). Come già riscontrato nel caso della sorveglianza elettronica e delle difficoltà dello SPIP di mettere in atto misure nelle zone rurali non sempre adeguatamente coperte dalla rete, anche la REP per funzionare doveva essere adattata al contesto della *brousse*, come vengono definite le zone rurali del paese, e alle specificità residenziali e culturali della maggioranza kanak che le abita.

Il luogo di questa risocializzazione e gli attori incaricati della sua messa in forma si rivela cruciale (Laïeb 2010), ancor più in un contesto plurale come quello neocaledone, caratterizzato dal bisogno d'integrare le prospettive kanak nella presa in carico del minore condannato. Benché la DPJEJ avesse scelto di organizzare la sanzione in una tribù vicina alla residenza di Joël, che abitava in un appartamento privato non distante dal villaggio centrale di Thio, la decisione rispondeva a logiche pragmatiche più che culturali: infatti, l'obiettivo non era un'astratta «ritradizionalizzazione», ma sfruttare reti sociali esistenti per normalizzare la sanzione. Come dimostrerò, questo approccio ha mitigato lo stigma più efficacemente di un intervento puramente simbolico.

Diverse settimane separarono la condanna alla REP dalla sua effettiva esecuzione. Quest'ultima fu programmata durante le vacanze scolastiche, periodo strategicamente scelto dalla consigliera DPJEJ per garantire la presenza dei giovani del territorio e permettere una partecipazione comunitaria più ampia. Le vacanze costituiscono infatti il periodo in cui non solo i furti accelerano ma i giovani tornano alle tribù di origine nei territori fuori da Nouméa, il che significa che gli adolescenti del luogo erano tutti presenti ad assistere e, come vedremo, a partecipare, alla pena di riparazione penale del coetaneo.

Durante il periodo di ricerca del dottorato, svolgevo il mio lavoro di campo presso la famiglia di Charles, che avevo conosciuto nel corso di una prima ricerca nel territorio nel 2017. Charles era l'uomo incaricato di supervisionare la REP di Joël, il che mi ha posto nella condizione di partecipare attivamente alle attività della misura riparativa. Charles aveva dieci figli, di cui erano presenti al momento dell'arrivo di Joël tre, di cui due ragazze, all'epoca mie coetanee o di poco più giovani, cui si era aggiunto un cugino che abitava con la madre poco distante. Questa situazione mi ha permesso di assumere al contempo il ruolo di osservatore etnografico e di partecipante alle pratiche quotidiane del gruppo domestico, offrendo un

accesso privilegiato alle dinamiche informali e alle reinterpretazioni pratiche della sanzione giudiziaria.

Il caso qui analizzato è indicativo del principio di flessibilità che guida le pratiche di reinserimento dietro la presa in carico dal basso dei minori condannati a misure di questo tipo: il diciottenne fu infatti orientato in quell'occasione non tanto a un'autorità di diritto consuetudinario, come un capo tribù o un capo clan (tutte cariche istituzionalizzate in Kanaky-Nuova Caledonia). Charles era ai tempi privo d'incarichi di questo genere. Tuttavia, l'uomo era provvisto del capitale sociale, della terra, del tempo, della voglia e delle energie a disposizione per farsi carico dello svolgimento della pena del giovane.

Questa consisteva nel pulire e poi fissare delle sculture lignee in stile neo-tradizionale rappresentanti ciascuna il nome di un'area consuetudinaria. Le sculture erano da apporre lungo la strada provinciale che attraversa la valle, a monte di alcune vestigia di quando, proprio in quel punto, si trovava un antico porticciolo per il trasporto del nickel. La REP prevedeva anche la costruzione dello strato di cemento da colare in cima alle vestigia per poter inserire le sculture.

L'obiettivo di creare un'attività culturalmente rilevante per il giovane si traduceva in pratica in un approccio principalmente simbolico. Infatti, la scultura costituisce tutt'oggi lo strumento elettivo nel discorso sul riavvicinamento dei giovani alla cultura tradizionale, e l'opera finale avrebbe dovuto rinviare proprio alla suddivisione dell'arcipelago in aree di diritto consuetudinario e dunque all'organizzazione detta «consuetudinaria». Eppure, il lavoro permetteva soprattutto la ripulitura di tutto il tratto di strada e l'emergere dalla boscaglia delle famose rovine, che ora potevano finalmente essere individuate da chi percorreva la strada provinciale. L'attività di *débrousser*, che implica il «tagliare l'erba», «sfoltire», spesso appaltata proprio alle persone sottoposte ai TIG per la cura degli spazi verdi comunitari, sembrava capace di veicolare qualcosa di più e tradursi diversamente nel progetto di riabilitazione del giovane.

La cultura alla prova della riabilitazione

La costruzione della sanzione a Thio, per come mi è stata raccontata e per quanto ho potuto osservare, presentava una discreta (e informale) sinergia tra i diversi attori interessati. Le risorse cui gli agenti istituzionali del municipio potevano beneficiare provenivano infatti perlopiù dall'Ufficio

Turistico e del Museo della miniera locali. Questi enti avevano da alcuni anni accelerato il processo di patrimonializzazione della storia estrattiva di Thio, che data dalla fine del XIX secolo, mostrandosi disponibili a svolgere un lavoro «sociale» per il territorio, includendo nelle proprie attività ragazzi come Joël. La pulitura delle vestigia associata al fissaggio delle sculture lignee ne è un esempio.

La REP di Joël – come insieme di pratiche manuali compiute sotto la guida di un supervisore più anziano – si era costruita dunque all’intersezione di più movimenti, di cui quello «culturale», che pure cannibalizzava qualsiasi altra interpretazione, non era in realtà che uno dei tanti. La REP si situava all’interno di una più vasta gamma di misure alternative sulla forma delle quali possono intervenire diversi soggetti, tra i quali Noémie, la responsabile di alcuni fondi dedicati alla prevenzione della delinquenza giovanile del comune di Thio.

Benché non fosse direttamente responsabile delle misure in questione (appannaggio del vicesindaco), Noémie aveva però voce in capitolo per ragioni anagrafiche, essendo Joël un minore al momento della sua condanna. Il ruolo della responsabile si inseriva al momento della costruzione negoziata di una giusta sanzione, pensata dalla stessa per essere «utile» al ragazzo: l’idea era di costruire una pena che evitasse di limitarsi allo «spazzare la strada», attività cui spesso sono destinati i minori o giovani adulti affidati ai municipi per misure alternative. Lo scopo era dunque quello di immaginare e poi di applicare una pena di tipo rieducativo – sempre concepita in termini di un’operazione di riappropriazione culturale – facendo leva sugli strumenti disponibili a livello locale, il che corrisponde ovunque all’imperativo pratico proprio della realizzazione delle misure alternative (Chauvenet & Orlic 2002):

Ci è stato detto che avremmo potuto organizzare attività culturali o economiche per questi giovani se avessero scelto di adottare misure alternative alla via legale, e ho suggerito che in alcuni progetti avremmo potuto reindirizzare il giovane in modo che invece di andare a spazzare la strada potesse imparare qualcosa facendo attività culturali o sportive. Avevo un appuntamento con un capo tribù per una giovane «tigista» che doveva essere accolto come parte di un pacchetto di misure e sono andata a scoprire di che tipo di misure si trattava. Il capo mi ha detto: «Devo collocare il giovane per quindici giorni» e io gli ho risposto: «Sì, dobbiamo accoglierlo perché è un giovane della tribù ed è meglio che impari a fare una capanna tradizionale piuttosto di mandarlo a spazzare»:

lo scopo è quello di riappropriarsi di ciò che gli è mancato, magari fare queste attività culturali può avvicinarlo alla sua cultura. [mia trad.]

Nonostante l'attenzione dei vari attori coinvolti alla dimensione della trasmissione e alla necessità che il luogo di risocializzazione sia quello «tribale», il municipio riveste un ruolo primario, essendo il sindaco primo magistrato del comune. In queste situazioni, è il sindaco che ha il compito di mediare con la famiglia del minore e con il minore stesso per trovare una soluzione. La logica della REP di Joël e le attese che ne avrebbero permesso la messa in pratica permettono di comprendere come si sviluppano sul piano dei rapporti reali le ideologie della riparazione in un contesto di scarsità di risorse, anche perché, come mi diceva la mia interlocutrice, la politica di prevenzione cui Noémie si riferiva è «quel che fai (anche tu) con Charles, quando strappi le erbacce» (mia trad.).

Charles, da cui all'epoca abitavo (e con cui, nella visione dell'impiegata del municipio, strappavo le erbacce e dissodavo i terreni agricoli) era anch'esso kanak e aveva circa cinquantacinque anni. Da pochi anni l'uomo era in pensione, dopo decenni di attività alla SLN, società in cui prima di lui aveva già lavorato suo padre. Finalmente pensionato, Charles poteva dunque dedicarsi a tempo pieno non solo alle attività domestiche, ma anche a perseguire il raggiungimento di una piena anzianità sociale nella sfera dei rapporti consuetudinari del distretto di Thio. L'anzianità sociale costituisce un principio cardine nell'organizzazione gerarchica kanak, fondamento sia dell'autorità che del prestigio individuale. Per molteplici ragioni date dalla sua partecipazione ad una serie di attività pubbliche, Charles si candidava come una persona-risorsa fondamentale delle attività «sociali» del territorio, in termini di mezzi economici e umani, di reputazione e di volontà individuale.

Charles abitava assieme alla moglie e ai figli, che conoscevano bene Joël. I ragazzi avevano deciso di prendere parte anch'essi alla misura del coetaneo, aiutandolo a svolgere le diverse mansioni assegnategli da Charles. Il clima nel quale si svolgeva la misura era disteso e accogliente. Avevamo fatto colazione insieme e ci eravamo in seguito diretti verso il luogo della sanzione, con una scorta di bambini che ci saltavano attorno. Qui avremmo prodotto il cemento necessario grazie all'utilizzo di un'apposita betoniera e costruito col risultato le basi su cui fissare le sculture. Il contesto familiare normalizzava la sanzione e relativizzava la concentrazione degli sguardi sul singolo condannato, rendendo la giornata un'occasione diversa

dal solito in cui fare qualcosa di nuovo, tanto per i grandi che per i più giovani. Le automobili che passavano lungo la strada ci salutavano suonando il clacson, incuriosite dal vederci sudati e con attrezzi da taglio in mano per tagliare l'erba più resistente. Alcuni si fermavano a scattare fotografie. L'iniziativa si era risolta in un lavoro collettivo di muratura e di pulizia. Il suo scopo, lo ricordo, era quello far desistere Joël dal furto di automobili per il quale era stato giudicato colpevole e condannato alla REP.

La scelta di una giusta pena per delle giovani condanne

La società kanak precoloniale possedeva un proprio sistema punitivo, che si esprimeva di solito in punizioni corporali, individuali e collettive. La scelta della sanzione (di solito costituita da dei colpi inferti, l'*astiquage*) si costruiva sulla riaffermazione dei rapporti di forza pre-esistenti, costruiti su principi gerontocratici (la primo-discendenza è il cardine del modello gerarchico tanto nella classificazione dei gruppi che degli individui) (Bensa & Salomon 2007; Naepels 2013) e costituiva l'alternativa all'idea di responsabilità individuale prodotta dal diritto francese.

In quest'ultimo la condanna e la pena sono collegate. La sentenza in quanto tale si configura giuridicamente come la conseguenza della condanna (Duraffour 2018) e illustra la reazione della società (simboleggiata normativamente dalla figura del giudice e del magistrato) (Bourdieu 1986).

Nel caso considerato, trattato all'interno di un tribunale, la scelta della sanzione da applicare al giovane si attua con la decisione emessa dal Procuratore della Repubblica, informato delle azioni contestate, che opterà per una pena privativa di libertà oppure per un TIG, una REP o un TNR. Il processo decisionale si compie anche e soprattutto valutando la cosiddetta «personalità» dell'autore del fatto¹⁶.

Così mi spiegava a proposito del processo di selezione di una pena adeguata al soggetto incriminato Eric M., JAP al Tribunale di prima istanza Nouméa, interrogato proprio sulla diffusione di pene alternative alla detenzione a seguito della riforma Taubira:

¹⁶ Il Codice penale francese prevede l'esistenza di tre tipi di reati: crimini, delitti, contravvenzioni. La REP di Joël fa seguito al compimento di un delitto, ovvero un reato punibile con una pena di non oltre dieci anni.

Quando la polizia o i gendarmi al telefono – perché è così che va, al telefono – gli dicono che hanno arrestato un minore o un adulto, che ha commesso un tale e tal altro atto, il Pubblico ministero prescriverà una pena in base alla gravità dell'atto ma anche alla personalità del minore: se il minore è già noto, se si concorda di rinchiederlo – e in questo caso significa che a priori si prevede, in un modo o nell'altro, che andrà direttamente in carcere – oppure, se gli atti non sono così gravi e il minore non è molto noto, in questo caso, beh, gli verrà consegnata quella che si chiama una convocazione da parte di un ufficiale di polizia giudiziaria: «Ti ascoltiamo, facciamo un'indagine se sei in custodia, e poi comparirai in tribunale tra un mese, due mesi o tre mesi». (mia trad.)

La posizione del giudice intervistato, di origine francese come la quasi totalità dei suoi colleghi di Nouméa, somiglia a quella dei quei magistrati incontrati da Perla Allegri in alcuni tribunali italiani che, reputando gli altri strumenti di custodia inutilmente «afflittivi», preferiscono avvalersi della sorveglianza elettronica (Allegri 2024). Nel nostro caso, che riguarda un altro pubblico, si aggiunge il dato fondamentale dell'etnicità del minore (nel caso dei giudici per l'infanzia) o del maggiore (nel caso di un giovane adulto sottoposto alle decisioni di un JAP).

Effetto demografico o disgregazione culturale?

Come mi ribadiva lo stesso magistrato del tribunale di Nouméa citato pocanzi, l'elevato tasso di minori kanak condannati dal Tribunale è impubarabile soprattutto a un dato demografico. L'età media della popolazione neocaledone è infatti più bassa di quella francese, e l'età media kanak è ancor più bassa di quella neocaledone:

Prima di tutto, bisogna rendersi conto che la nostra popolazione è più giovane di quella della Francia continentale, quindi la delinquenza giovanile è sovrarappresentata qui, ma solo perché la popolazione è più giovane di quella della Francia continentale e abbiamo un problema reale con una generazione perduta, che ha un piede nella consuetudine (intesa come cultura kanak) e uno nella vita occidentale e non sa dove si trova. (mia trad.)

Pur quando si riconoscano le ragioni demografiche dei numeri delle condanne rispetto all'etnicità del reo, si ha la tendenza, nelle aule di tribunale, a rinviare le ragioni del crimine alla perdita dei riferimenti identitari dei giovani. L'impressione, davanti alla costruzione della figura del soggetto imputato, è che, secondo una retorica ampiamente diffusa nel paese

(Gallo 2022), la pena alternativa alla carcerazione non sia ipotizzabile fuori dal paradigma della trasmissione culturale. Secondo questa interpretazione, le misure alternative non rappresentano semplicemente un'alternativa «più dolce» al carcere, ma costituiscono l'unica risposta appropriata a una devianza concepita come prodotto dello «sradicamento» culturale. La logica è chiara: se il problema è la perdita di riferimenti identitari, la soluzione deve necessariamente passare attraverso la loro riattivazione.

In ragione della loro duttilità, i «lavori d'interesse generale» sono la sanzione comunemente ritenuta più efficace per rispondere a questo paradigma d'intervento. Da alcuni anni, i servizi dello SPIP neocaledone orientano sempre più i giovani adulti condannati a questo genere di misure da svolgersi in tribù sotto la supervisione di un'autorità tradizionale.

Sebbene questo discorso sia stato prodotto negli anni in accordo con i delegati sindacali kanak impiegati nei servizi di reinserimento (Demmer 2020) anche e soprattutto per limitare gli effetti brutalizzanti della carcerazione sui ragazzi indigeni, i presupposti di quest'ideologia della riabilitazione tengono spesso poco conto delle pratiche soggiacenti alla sua realizzazione.

I fondamenti teorici del paradigma culturale

La sistematizzazione teorica di questo paradigma si deve in particolare a Philippe Pottier, direttore del SPIP della Nuova Caledonia all'inizio degli anni 2010 e successivamente dell'École Nationale de l'Administration Pénitentiaire, titolare di una laurea in antropologia e in contatto con Robert Cario, presidente fondatore dell'Institut français pour la Justice restaurative creato nel 2013 (Demmer 2020). Pottier ha teorizzato l'adattamento delle sanzioni penali al contesto culturale kanak facendo riferimento all'opera di Maurice Leenhardt (1878-1954), etnografo-missionario presente in Nuova Caledonia dal 1902 al 1926 e successivamente professore presso l'École Pratique des Hautes Études.

L'opera di Leenhardt combina l'attività antropologica con quella missionaria, sviluppandosi nel quadro teorico evoluzionista del primo Novecento, influenzato dalle teorie di Lévy-Bruhl sulla mentalità primitiva. Secondo questa prospettiva teorica, l'individuo non esisterebbe nelle società kanak, dove la persona risulterebbe costituita esclusivamente da relazioni di parentela claniche. I Kanak vivrebbero in una condizione di partecipazione mistica con l'universo, caratterizzata dall'incapacità di operare distin-

zioni cognitive fondamentali tra soggetto e oggetto, configurando quello che Leenhardt definisce «pensiero mitico». Questa fase rappresenterebbe uno stadio pre-cristiano dell’evoluzione umana, destinato a essere superato attraverso l’evangelizzazione e l’emergere della coscienza individuale. La sintesi teorica di questa concezione trova espressione nell’opera *Do Kamo* (1947), dove Leenhardt sostiene che solo l’incontro con il cristianesimo permette al melanesiano di scoprire la propria individualità.

Pottier applica concretamente questo quadro concettuale partendo dalle indicazioni del Consiglio d’Europa secondo cui le misure alternative alla detenzione rientrano nelle «misure e sanzioni applicate nella comunità». Traducendo questa nozione nel contesto kanak, Pottier identifica «la comunità» con il clan e la sua «organizzazione ancestrale», fornendo così una base teorica per l’implementazione di sanzioni penali culturalmente adattate. L’analisi epistemologica condotta da Bensa rivela tuttavia i meccanismi specifici attraverso cui si costruisce questo dispositivo interpretativo. La metodologia leenhardtiana, come evidenziato da Bensa, tende a trasformare termini della lingua vernacolare in «argomenti perentori», costruendo un’autorità scientifica fondata su una presunta intimità con il mondo melanesiano. Questo processo interpretativo può generare quelle che Bensa definisce «derive semantiche incontrollate, trasformando concetti socio-storici in categorie morali universali»¹⁷. Tenendo conto di queste considerazioni teoriche, è ora possibile ora esaminare più da vicino come si configurano concretamente i percorsi di reinserimento nel contesto kanak.

Joël ha «desistito» o è stato «riabilitato»?

La «desistenza» è stata sviluppata negli Stati Uniti nel doppio senso di «uscita dal crimine» e di «non recidiva». Se il secondo approccio è favorito da giuristi e scienziati comportamentalisti, le scienze sociali hanno seguito il primo, più attento alle esperienze e transizioni biografiche del soggetto (Mohammed 2012). La desistenza è stata a lungo concepita nella ricerca

¹⁷ L’esempio paradigmatico è costituito dall’interpretazione del termine *«do kamo»*: mentre nell’uso ordinario della lingua *ajie* indica semplicemente «l’uomo originario del luogo», Leenhardt lo reinterpreta come categoria ontologica dell’«autentico» e del «vero», investendolo di significati filosofici estranei al contesto etnografico originario (Bensa, Bourdieu 1985). Come evidenzia Michel Naepels (2002), l’etnografia leenhardtiana si fonda su una concezione essenzialista del corpo kanak che sostituisce all’analisi delle pratiche sociali concrete una rappresentazione teologica (Naepels 2006).

come il «punto di arresto» della delinquenza, una prospettiva che ha suscitato numerose critiche negli ultimi decenni (Bushway *et al.* 2001; Laub & Sampson 2001; Maruna 2001). Tutti gli «autori di reato» lasciano passare giorni, mesi o anni tra i reati commessi. Laub e Sampson distinguono tra «cessazione» (il risultato) e «desistenza» (il processo), dove quest'ultima assume la forma di un processo causale necessario per il mantenimento dello stato continuo di non reato (Laub & Sampson 2001).

La ricerca nelle scienze sociali evidenzia come i processi di cambiamento comportamentale giovanile derivino spesso da adattamenti spontanei alle aspettative sociali dominanti, piuttosto che da interventi istituzionali diretti. Il ruolo di questi ultimi nel determinare le trasformazioni individuali non è sempre centrale. Paul Willis, in uno studio fondamentale sulla gioventù operaia britannica, ha illustrato ad esempio come la cultura anti-scolastica rappresenti frequentemente una fase di transizione verso l'integrazione nel mondo del lavoro. Secondo questa dinamica, il gruppo dei pari adolescenziale viene progressivamente sostituito dal gruppo dei lavoratori adulti, che assumono il ruolo di educatori morali e trasmettitori di valori comportamentali (Willis 1977).

Il caso qui riportato presenta notevoli particolarità. Il contesto è dominato dall'economia estrattiva del nichel in cui la gran parte della forza-lavoro salariata è operaia, ma le comunità domestiche kanak mantengono una parziale autonomia economica dal modo di produzione capitalistico grazie ad attività agricole di sussistenza e scambio (Apithy *et al.* 2016). Si tratta di un gruppo sociale strutturato da legami di parentela e organizzazione politica, capace di dispiegare i propri ammortizzatori sociali. Come osserva Umberto Cugola, se nelle rappresentazioni mediatiche spesso «la società kanak fosse l'unica responsabile di ciò che accade ai "suoi" giovani», la stessa sembra «capace di proporre qualcosa di diverso dalla sorveglianza e dalla punizione» (Cugola 2021: 294).

Nella mia esperienza, il processo di uscita dalle attività illegali dei giovani è talvolta accompagnato da un incremento della produzione e commercializzazione della cannabis e, infine, dall'assunzione nelle società minerarie locali come operai. Per la stragrande maggioranza dei giovani uomini eterosessuali, questo momento si riflette nella ricerca di una partner femminile per garantire il proprio reinsediamento e soddisfare le aspettative della comunità. Il reinserimento è di natura estremamente pratica e si articola agli imperativi sociali e alle necessità economiche connesse alla maturità sociale.

L'interesse verso la desistenza nasce come critica del modello medico di correzione, dunque del modello che prevede professionisti incaricati della sua esecuzione. La «riabilitazione» pretende l'esistenza di un trattamento formale, solitamente dispensato da un'istituzione e dai suoi operatori, e si lega al reinserimento, che è esplicitamente uno dei fini della pena. Tuttavia, desistenza e intervento ufficiale non andrebbero opposti. Come dimostrano studi psicologici, la distinzione tra coloro che cambiano perché aiutati da terzi e coloro che si «autocurano» in assenza di assistenza è assai sfumata, e i processi appaiono praticamente identici (Prochaska & DiClemente 1992).

La riabilitazione del singolo e le pratiche di desistenza come «uscita dalla delinquenza» (Mohammed 2012) andrebbero intese come parte di un unico processo. Gli individui trascorrono una parte spesso infinitesimale della propria vita ricevendo trattamenti formali. Coloro che cambiano per il tramite di un trattamento lo fanno nelle forme di un «auto-cambiamento» che accompagna l'operazione pensata dagli agenti istituzionali (Maruna & Immarigeon 2004).

Nel caso di Joël, da una prospettiva orientata alla «desistenza», si trattava di un auto-cambiamento probabilmente troppo precoce. Dalle mie ricerche, il furto d'auto in banda in Kanaky-Nuova Caledonia si caratterizza come una pratica di socializzazione di genere e dell'età sociale che viene dismessa tra i venticinque anni e la trentina. La cosiddetta «delinquenza» costituisce il cappello semantico di pratiche altamente socializzanti in contesti caratterizzati da performance maschili che raramente utilizzano canali ufficiali come quello scolastico per costruire la propria identità. Solo la paura della carcerazione può accelerare i tempi dell'uscita dalla delinquenza. Non è un caso che un coetaneo di Joël presente alla REP, probabilmente implicato nell'azione all'origine della condanna dell'amico, insistesse sulla propria estraneità ai fatti: «Io sono stato abituato a rubare (ma) ora lo so, non c'è più nessun giovane qui (oltre a me). Dove sono finiti? Tutti dall'altra parte (in carcere.) Guarda la tribù: è vuota!»

L'implementazione «domestica» della misura di Joël aveva portato i suoi coetanei a sentirsi a proprio agio nel partecipare all'esecuzione della pena. Quest'ultima si era svolta come una normale attività di bricolage in cui i più anziani coinvolgono i giovani, mostrando loro l'uso di strumenti non sempre presenti presso tutte le unità domestiche. La partecipazione di coetanei e bambini aveva facilitato un processo di distribuzione diffusa della pena e, implicitamente, della responsabilità dell'azione all'origine della condanna.

La psicologia sociale ha dimostrato come la riduzione di una minaccia all'identità sociale produca reazioni strutturate intorno alla necessità di adattarsi (Major & O'Brien 2005): tra queste, l'identificazione più stretta del soggetto con il gruppo minacciato o il disimpegno dell'individuo dalle aree percepite come minacciose. La misura applicata a Joël non aveva prodotto effetti riabilitativi nel senso tradizionale, ovvero riconnettendolo a una presunta cultura d'origine dalla quale si sarebbe allontanato. Piuttosto, aveva contribuito a ridurre il peso del processo di criminalizzazione e dello stigma a esso associato, in un contesto caratterizzato da stretti rapporti interpersonali.

L'intervento sociale a finalità «riabilitativa», benché pensato per rigenerare «culturalmente» il giovane, ha prodotto un risultato differente, molto distante dalle sue premesse. L'organizzazione della misura si è fondata su criteri intra-organizzativi piuttosto che sull'adeguatezza tra un progetto pedagogico specifico e la problematica del minore. Questa configurazione familiare ha trasformato la natura stessa della sanzione, convertendo la misura penale in trasmissione intergenerazionale di competenze tecniche valorizzabili sul mercato del lavoro. L'informalità delle relazioni e la mobilitazione delle reti di vicinato hanno diluito l'effetto potenzialmente stigmatizzante della sanzione.

Conclusioni

Possiamo affermare che una sanzione simile «non serva a niente», citando una coetanea di Joël che aveva assistito all'esecuzione della pena, se l'obiettivo è la «riconnessione culturale». La delinquenza giovanile kanak non è sintetizzabile nei termini di un effetto della perdita della propria cultura, e questo approccio mostra i suoi limiti quando viene applicato come meccanismo di prevenzione della recidiva. Tuttavia, la ricollocazione del soggetto criminalizzato nel proprio contesto di origine ha prodotto effetti concreti per la tutela del giovane rispetto alle minacce della vita carceraria.

La condanna a una pena alternativa alla detenzione si configura come un progetto pensato per l'individuo. La sentenza penale emessa definisce un quadro operativo, strutturato attorno a una serie di obblighi, alla cui realizzazione partecipano diversi attori. Nel contesto considerato, il livello municipale riveste un'importanza fondamentale per comprendere l'applicazione del testo normativo e la reinterpretazione pratica delle ideologie della riabilitazione. Gli agenti che lavorano nelle istituzioni comunali di

Thio e negli enti collegati costituiscono i mediatori concreti tra prescrizioni giuridiche e realtà locali.

L'intervento sociale a finalità «riabilitativa», benché pensato per rigenerare «culturalmente» il giovane, ha prodotto un risultato differente, molto distante dalle sue premesse. L'organizzazione della misura si è fondata su criteri intra-organizzativi piuttosto che sull'adeguatezza tra un progetto pedagogico specifico e la problematica del minore. Questa configurazione familiare ha trasformato la natura stessa della sanzione, convertendo la misura penale in trasmissione intergenerazionale di competenze tecniche valorizzabili sul mercato del lavoro. L'informalità delle relazioni e la mobilitazione delle reti di vicinato hanno diluito l'effetto potenzialmente stigmatizzante della sanzione.

L'esecuzione della REP di Joël ha avuto conseguenze inattese. Queste sono state determinate dalle esigenze pratiche di realizzare una misura di giustizia minorile in un contesto caratterizzato dalla carcerazione di massa delle giovani generazioni. Il successo della misura non dipende dalla riparazione basata sul recupero «culturale» né dall'auto-cambiamento del soggetto. Il caso rivela come siano i contesti che riducono il processo di stigmatizzazione individuale a determinare l'efficacia dell'intervento.

Bibliografia

- Allegri, P. 2024. *Prigioni elettroniche dal mass imprisonment all'e-prisonment: evoluzioni del controllo elettronico nella penalità*. Pisa: Pacini Editore.
- Apithy, L., Bouard, S. Gorohouna, Guyard, S. & Sourisseau, J.-M. 2016. Dynamique économiques et sociales des tribus et de la ruralité: fragilités et facultés d'adaptation, in *La Nouvelle-Calédonie face à son destin : quel bilan à la veille de la consultation sur la pleine souveraineté ?*, a cura di S. Bouard, J.-M. Sourisseau, V. Geromini, S. Blaise & L. Ro'i, 315-351. Parigi: Karthala.
- Bensa, A. & Bourdieu, P. 1985. Quand les Canaques prennent la parole. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 56: 69-85.
- Bensa, A. & Salomon, C. 2007. Instrumentalisation et malentendus. Les kanaks face à l'appareil judiciaire français de Nouvelle-Calédonie. *Archives de politique criminelle*, 29, 1: 171-182.
- Berliner, D. 2018. *Perdre sa culture*. Bruxelles: Zones sensibles.
- Bourdieu, P. 1986. La force du droit. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 64: 3-19.
- Bushway, S.D., Piquero, A.R., Broidy, L.M., Caufman E. & Mazerolle, P. 2001. An empirical framework for studying desistance as a process. *Criminology*, 39, 2: 491-516.

- Chauvenet, A. & Orlic, F. 2002. Sens de la peine et contraintes en milieu ouvert et en prison. *Déviance et Société*, 26, 4: 443-461.
- Christnacht, A. 2008. Les Accords de Matignon vingt ans après. L'Accord de Nouméa, dix ans plus tard. *Négociations*, 10, 2: 89-103.
- Cornut, E. & Deumier, P. (a cura di) 2019. *La coutume kanak dans le pluralisme juridique calédonien*. Nouméa: Presses universitaires de Nouvelle-Calédonie.
- Cottereau-Reiss, P. (a cura di) 2018. *Être jeune en province Nord. Enquête psycho-sociale réalisée auprès des 18-30 ans*. Observatoire de la Santé et des Actions Sociales de la province Nord, Nouvelle-Calédonie.
- Cugola, U. 2021. Réflexion autour des systèmes de connaissance et des savoirs traditionnels. Panser le malaise jeune en terre kanak. *Journal de la Société des Océanistes*, 153: 293-306.
- Cunneen, C. 2008. *Crime, Justice and Indigenous People*. Sydney: Federation Press.
- Deltenre, C. 2022. *Camp Est. Journal d'une ethnologue dans une prison de Kanaky Nouvelle-Calédonie*. Parigi: Éditions Anacharsis.
- Demmer, C. 2020. Contribution au Rapport final de recherche-action pour le ministère de la justice, direction de l'administration pénitentiaire, Mission des Services Pénitentiaires de l'Outre-Mer, in *Marché de prestations intellectuelles n°17PS5022*, a cura di Y. Mouchenik, 316-387. Parigi: Université Sorbonne Paris Nord.
- Demmer, C. & Trépied, B. 2017. *La coutume kanak dans l'Etat. Perspectives coloniales et postcoloniales sur la Nouvelle-Calédonie*. Parigi: Karthala.
- Elia, C. 2018. L'acte coutumier, in La coutume kanak dans le pluralisme juridique calédonien, in *La coutume kanak dans le pluralisme juridique calédonien*, a cura di E. Cornut & P. Deumier, 353-366. Nouméa: Presses universitaires de Nouvelle-Calédonie.
- Enquête cadre de vie et sécurité 2021. Gouvernement de la Nouvelle-Calédonie.
- Favole, A. 2020. *L'Europa d'Oltremare*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Gallo, M. 2022. *I saperi della foresta. Giovani e trasmissione della memoria in Nuova Caledonia*. Novate Milanese: Prospero Editore.
- Hamelin, C., Salomon, C., Lert, F., Vignier, N., Bonenfant, S. & Kaniewski, N. (2008). *Situation sociale et comportements de santé des jeunes en Nouvelle-Calédonie. Premiers résultats* (Rapport, Unité 687, INSERM, 112 pp.). Villejuif: INSERM.
- Isee 2019. *Recensement de la population en Nouvelle-Calédonie*. Institut de la statistique et des études économiques de la Nouvelle-Calédonie.
- Jamet, L. 2012. La discordance des temporalités dans la justice des mineurs. *Nouvelles Technologies du Travail*, 1: 170-185.
- Laïeb, N. 2009. Le travail d'intérêt général. Sanction pénale et acte éducatif? *Les Cahiers Dynamiques*, 45, 3: 52-54.
- Laub, J.H. & Sampson, R.J. 2001. Understanding desistance from crime. *Crime and Justice*, 28: 1-69.
- Leenhardt, M. 1947. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Parigi: Gallimard.

- Major, B. & O'Brien, L.T. 2005. The Social Psychology of Stigma. *Annual Review of Psychology*, 56: 393-421.
- Maruna, S. 2001. *Making Good: How Ex-convicts Reform and Rebuild their Lives*. Washington: American Psychological Association.
- Maruna, S. & Immarigeon, R. 2004. *After Crime and Punishment: Pathways to Offender Reintegration*. Cullompton: Willan Publishing.
- Matza, D. 1990 (1964). *Delinquency and Drift*. Somerset: Transaction Publishers.
- McIntosh, T. 2017. Māori and Prison, in *The Palgrave Handbook of Australian and New Zealand Criminology, Crime and Justice*, a cura di A. Deckert & R. Sarre, 725-736. Cham: Palgrave Macmillan.
- McIntosh, T. & Workman, K. 2013. Crime, Imprisonment and Poverty, in *Inequality: A New Zealand Crisis*, a cura di M. Rashbrooke, 120-133. Wellington: Bridget Williams Books.
- Merle, I. & Muckle, A. 2019. *L'Indigénat. Génèses dans l'Empire français. Pratiques en Nouvelle Calédonie*. Parigi: CNRS éditions.
- Milburn, P. (a cura di) 2005. *La réparation pénale à l'égard des mineurs*. Parigi: Presses Universitaires de France.
- Milburn, P. 2009. *Quelle justice pour les mineurs ? Entre enfance menacée et adolescence menaçante*. Tolosa: érès éditions.
- Mohammed, M. (a cura di) 2012. *Les sorties de délinquance. Théories, méthodes, enquêtes*. Parigi: La Découverte.
- Naepels, M. 2013. *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*. Parigi: éditions de l'EHESS.
- Paini, A. 2009. Altre contemporaneità: Kastom, coutume, consuetudine tra continuità e discontinuità, in *Antropologia dell'Oceania*, a cura di E. Gnechi Ruscone & A. Paini, 39-71. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Prochaska, J.O. & DiClemente, C.C. 1992. The transtheoretical approach, in *Handbook of psychotherapy integration*, a cura di J.C. Norcross & M.R. Goldfried, 300-334. New York: Basic Books.
- Ross, J.I. & Gould, L. 2006. *Native Americans and the Criminal Justice System: Theoretical and Policy Directions*. New York: Routledge.
- Tauri, J.M. & Porou, N. 2014. *Criminal Justice as a Colonial Project in Contemporary Settler Colonialism*. African Journal of Criminology and Justice Studies, 8, 1: 20-37.
- Tjibaou, J.-M. 1996 (1985). *La présence kanak*. Parigi: Odile Jacob.
- Willis, P. 2012 (1977). *Scegliere la fabbrica. Scuola, resistenza e riproduzione sociale*. Roma: CISU.



Mi arruolo, dunque sono. Percorsi di riabilitazione attraverso l'arruolamento militare in Polinesia francese

CLAUDIA LEDDERUCCI

Università degli Studi di Torino

Riassunto

Per molti giovani polinesiani, il Service Militaire Adapté (SMA) rappresenta l'unica possibilità concreta di riscatto sociale ed economico, un trampolino che permette di trasformare marginalità e precarietà in opportunità di integrazione. Questo articolo analizza l'SMA come dispositivo militare concepito per i territori d'oltremare francesi, che offre ai giovani dai 18 ai 25 anni, spesso esclusi dai percorsi scolastici e lavorativi, una via di riabilitazione attraverso la disciplina e la formazione professionale. Pur operando in un contesto coloniale, e nonostante la progressiva assunzione da parte dell'esercito di funzioni che esulano dalla difesa nazionale e che, anzi, contribuiscono alla militarizzazione di ambiti civici, educativi, morali e socio-economici, soprattutto nei territori d'oltremare, il programma è percepito dai partecipanti come un'opportunità di riabilitazione personale e sociale.

Parole chiave: Polinesia francese, colonialità, militarizzazione, riabilitazione sociale, soggettività politiche

I Enlist, Therefore I Am. Rehabilitation Pathways through Military Enrollment in French Polynesia

For many young Polynesians, the Service Militaire Adapté (SMA) represents one of the very few concrete possibilities for social and economic uplift, a springboard that makes it possible to turn marginality and precarity into opportunities for integration. This article explores the SMA as a military apparatus designed specifically for the French overseas territories, offering young people aged 18 to 25 – often excluded from educational and professional pathways – a route to rehabilitation through discipline and vocational training. Although it operates in a colonial context, and despite the progressive assumption by the military of functions beyond national defence – contributing to the militarization of civic, educational, moral, and socio-economic spheres, particularly in overseas territories –

the programme is nevertheless perceived by its participants as an opportunity for personal and social rehabilitation.

Keywords: French Polynesia, coloniality, militarization, social rehabilitation, political subjectivities

Introduzione

Ogni anno, circa ottocento giovani polinesiane e polinesiani si recano alla *Base de Défense* di Arue, sull'isola di Tahiti, per firmare i contratti che saniscono il loro ingresso, come volontari, nel *Régiment du Service Militaire Adapté* (RSMA)¹. Questo passaggio segna non solo una trasformazione significativa nelle loro vite, ma anche un tentativo, spesso implicito, di adesione a un modello di riabilitazione sociale che, pur ispirandosi a ideali coloniali, si manifesta attraverso pratiche istituzionali e sociali difficilmente riconoscibili come tali dai giovani coinvolti. Tale modello incarna dinamiche neoliberiste e orienta la governance verso una trasformazione dei beneficiari delle politiche sociali in soggetti produttivi e conformi agli standard del mercato globale. La riabilitazione proposta dal *Service Militaire Adapté* (SMA) si configura dunque non solo come recupero professionale o educativo dell'individuo, ma come un processo politico e sociale, attraverso cui si costruiscono nuovi modi di essere, soggettività e legami sociali, in un contesto politico e istituzionale complesso. Questa dimensione amplia la nozione tradizionale di riabilitazione, mettendo in luce la costruzione degli ordini sociali e delle identità soggettive attraverso pratiche di inclusione, controllo e negoziazione.

Questo processo riabilitativo non può essere separato dal contesto storico in cui avviene. La Polinesia francese – o Mā'ohi Nui, come viene indicata da politici, attivisti e intellettuali impegnati in tematiche decoloniali (Maurer 2024) – è una collettività d'oltremare caratterizzata da un'ampia autonomia politico-amministrativa² ma fortemente segnata da dinamiche

¹ Laddove non espresso diversamente e per ragioni pratiche, nel testo si usa il maschile sovra esteso. Inoltre, utilizzo l'acronimo RSMA per riferirmi a un reggimento specifico; SMA (*Service Militaire Adapté*) per riferirmi in generale al programma; e RSMA-Pf per indicare il programma implementato dal reggimento in Polinesia francese.

² La Costituzione francese definisce le collettività d'oltremare come entità dotate di un'organizzazione amministrativa e di una ripartizione delle competenze che si discostano dal diritto comune applicabile nel resto della Francia. Questo status

di potere coloniali amplificate si durante il periodo delle sperimentazioni nucleari (dagli anni Sessanta alla fine dei Novanta del XX secolo)³. Queste dinamiche sono il risultato della colonialità, intesa come una struttura di principi, pratiche e atteggiamenti che non solo ha plasmato modi di essere, comportarsi, pensare e desiderare durante il periodo coloniale, ma che continua a permeare le pratiche di governo, le relazioni sociali, le classificazioni razziali e sessuali, e le dinamiche economiche nella contemporaneità⁴. Strumenti come il *Service Militaire Adapté* rappresentano esempi emblematici di questa continuità, all'interno di meccanismi di gestione politica e di una governance neoliberista che ambisce a riorganizzare la società e i corpi dei suoi cittadini secondo criteri di efficienza, merito e produttività.

L'SMA è un programma militare volontario con finalità educative e professionali, attivo in tutti i dipartimenti e territori d'oltremare francesi. Sotto l'egida del Ministero dell'Oltremare, è operativo in Martinica, Guadalupe e Guiana francese (dal 1962), a La Réunion (dal 1965), in Nuova Caledonia (dal 1986), a Mayotte (dal 1988) e in Polinesia francese (dal 1989). Dal 1995 è presente anche un'unità di addestramento a Périgueux, vicino Parigi.

In Polinesia francese, l'SMA rappresenta uno dei principali strumenti attraverso cui i giovani possono aspirare a un futuro incessantemente definito da politici locali e istituzioni proponenti come «migliore». Il program-

conferisce alle collettività un potere normativo proprio in vari ambiti legislativi, seppur con gradi di autonomia variabili a seconda del territorio.

³ All'inizio degli anni Sessanta, la Polinesia francese è stata scelta come luogo privilegiato per sviluppare e portare avanti il programma di sperimentazione nucleare fortemente voluto dal governo e successivamente dalla presidenza De Gaulle. L'istallazione del Centro per le Sperimentazioni del Pacifico (CEP) ha avuto luogo nel 1963 ed è stata sinonimo di investimenti economici e strutturali che hanno portato un rapido sviluppo socio-tecnologico (per una ricostruzione storico-politica puntuale, si rimanda il lettore a Gonschor 2013; Al Wardi 2018).

⁴ L'uso del termine «coloniale» – non necessariamente dispregiativo o antiquato – si riferisce a epoche, istituzioni e/o politiche «che richiamano particolari valori non del tutto scomparsi, relativi a un determinato periodo storico» (Saura 2021: 37). Nel testo, mi riferisco a contesti e azioni post-coloniali in riferimento a un periodo storico successivo al 1946 in cui le cosiddette «colonie» vengono considerate forme politiche anacronistiche dalle autorità francesi. In particolare, in Polinesia francese si assiste all'annullamento della storia e della storiografia coloniale, sia nel dibattito pubblico che in quello politico (Al Wardi 2018; Gagné, Salaün 2017). Sul concetto di colonialità, che si predilige nel testo, si rimanda il lettore a Mignolo & Walsh 2024; Maldonado-Torres 2007; Mignolo 2007a; 2007b; Quijano 2007.

ma è rivolto a giovani tra i 18 e i 25 anni che si trovano in situazioni di difficoltà sociale e professionale, con l'obiettivo di favorire il loro inserimento nel mondo del lavoro⁵. Il Ministero dell'Oltremare, così come il governo locale che promuove tale programma, auspicano che, al termine del percorso e grazie alle competenze specifiche acquisite, i partecipanti possano collocarsi con maggiore facilità nel mercato del lavoro locale (Ministère de l'Intérieur et des Outre-Mers 2021).

Questo articolo – risultato parziale della mia ricerca dottorale – esplora come l'RSMA operi come un dispositivo di riabilitazione sociale, inclusione e controllo in un territorio ancora fortemente influenzato dalla presenza francese⁶. L'ipotesi qui proposta suggerisce che il servizio militare sia presentato dalle istituzioni proponenti – e, di conseguenza, percepito dai partecipanti – come un vero e proprio trampolino che permetterebbe ai giovani (spesso analfabeti e in situazione di abbandono scolastico) di riabilitarsi attraverso un percorso assistenziale, fortemente basato sull'autodeterminazione e paternalisticamente incentrato sul merito dei giovani volontari⁷.

⁵ La definizione di questa categoria sociale, i giovani «ultramarini» in difficoltà, viene fornita dall'esercito stesso e da altre istituzioni locali e nazionali, tra cui il Ministero dell'Oltremare. Essa si riferisce ad una categoria marginalizzata da un punto di vista socio-economico ed educativo, che nella maggior parte dei casi riflette l'origine etnico-sociale dei partecipanti. Questa traslazione di categorie etnico-culturali forgiate durante il periodo coloniale in categorie sociali e, infine, morali, sarà analizzata approfonditamente nel resto del presente lavoro. Per una panoramica recente sulla gioventù d'oltremare, si veda Régnier-Loilier & Tondellier 2023.

⁶ L'etnografia è stata condotta a Tahiti (giugno-dicembre 2021) e Tubuai (febbraio-maggio 2022), sia all'interno delle istituzioni militari sia nei contesti sociali esterni. Il mio approccio metodologico è contestuale, relazionale e fenomenologico. L'osservazione partecipante e le interazioni continuative con i miei interlocutori (giovani volontari, soldati francesi, famiglie e attori locali) si sono concentrate in particolare sulle loro narrative, azioni, pratiche e emozioni. La ricerca è stata inoltre arricchita dall'analisi di fonti legislative, d'archivio e materiali digitali.

⁷ Si fa qui riferimento a categorie utilizzate in rapporti ufficiali (Trucy 2008; Husson 2021). Tutti i candidati sono tenuti a sottoporsi a un test standardizzato di alfabetismo all'inizio del programma. Si evidenzia un livello di analfabetismo piuttosto elevato, anche tra i partecipanti in possesso di un diploma di maturità. Secondo il rapporto ufficiale pubblicato annualmente dall'RSMA-Pf (Régiment du Service Militaire Adapté de Polynésie française 2025), nel 2024 il 21% dei candidati polinesiani si trovavano in una situazione di analfabetismo funzionale. Nonostante questi numeri, che indicano medie sensibilmente più alte rispetto alle statistiche francesi continentali, il numero di giovani senza diploma in Polinesia francese continua a diminuire (Bréant 2022).

Questo contributo si inserisce nel dibattito più ampio del numero speciale, che invita a riflettere criticamente sulla nozione di riabilitazione come dispositivo sociale e politico, capace di costruire inclusione e controllo, ma anche di essere reinterpretato e negoziato dai soggetti coinvolti. L'articolo propone di analizzare questa dinamica nel contesto polinesiano, mettendo in luce il modo in cui la colonialità e le politiche neoliberiste influenzano concezione e attuazione dei percorsi di riabilitazione. Il presente contributo intende altresì richiamare l'attenzione, in un periodo storico particolarmente turbolento come quello che stiamo vivendo, sulle insidie di processi di militarizzazione e riarmo che si vogliono normalizzati in nome di maggiore sicurezza e pace globale. Questo testo rappresenta pertanto un invito alla riflessione critica su tali dinamiche – solo accennate nel presente articolo ma analizzate approfonditamente altrove (Ledderucci 2024b) – nonché a scardinare l'invisibilizzazione di questi processi, e a praticare resistenza e solidarietà.

Un servizio militare «su misura»

Oggi considerato uno strumento di sviluppo individuale e professionale dei volontari, l'SMA affonda le sue radici tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta del Novecento, in un contesto geografico e sociale specifico. Lo storico francese Sylvan Mary (2016) ha evidenziato la genealogia di questo dispositivo, mettendo in luce come la storia coloniale francese e i timori dello Stato abbiano plasmato questo programma. L'SMA fu concepito in un periodo critico per le colonie francesi, caratterizzato da processi di decolonizzazione in Africa e in Asia e da agitazioni nelle Antille francesi, culminate nelle rivolte del 1959 in Martinica. Una digressione sul contesto caraibico aiuterà il lettore a comprendere meglio il ruolo di questo dispositivo nel più ampio contesto coloniale francese.

Nel 1946, la legge n°46-451 del 19 marzo aveva trasformato la Martinica, la Guadalupa, la Guiana e La Réunion in nuovi «dipartimenti d'oltremare», garantendo formalmente l'uguaglianza di diritti e doveri alle popolazioni di questi territori, che ottennero ufficialmente la cittadinanza francese nello stesso anno. Tuttavia, il servizio militare obbligatorio, introdotto nel 1905 e simbolo di appartenenza alla nazione (Gresle 2003), non fu applicato nelle Antille per motivi logistici ed economici. Per questa ragione, a partire dal 1946, ai giovani delle Antille francesi venivano concessi *congés budgétaires* – permessi retribuiti che li esoneravano dal servizio

militare obbligatorio pur risultando formalmente registrati come coscritti (Mary 2016). La *départementalisation* – processo politico-amministrativo che ha conferito alle colonie d’oltremare lo status di dipartimento francese – non migliorò le condizioni sociali né soddisfò le richieste di uguaglianza della popolazione locale, sfociando in proteste politiche che il governo metropolitano percepiva come potenzialmente destabilizzanti⁸.

Per prevenire un’escalation simile a quella vista in Algeria, il Generale Némo – comandante del *Régiment Mixte des Antilles-Guyane*, il corpo dell’esercito stanziato nella regione – su incarico dell’allora primo ministro Michel Debré, progettò un programma militare specifico per i territori ultramarini. Sebbene l’SMA fosse stato ideato per pacificare e acculturare politicamente i giovani locali, esso venne presentato come una risposta alle richieste di maggiore uguaglianza portate avanti da politici locali (Mary 2016). Il servizio militare ultramarino mirava a promuovere l’integrazione sociale attraverso l’educazione civica e la formazione professionale, contribuendo a sviluppare senso di cittadinanza, autonomia e competenze manuali e lavorative (Service Militaire Adapté, n.d.; Mary 2016).

L’accento sull’aspetto militare del programma rifletteva non solo la sua natura istituzionale, ma anche l’approccio strategico del Generale Némo, uno dei principali teorici della contro-insurrezione, una strategia perfezionata durante la guerra d’Indocina (1946-1954), che mise fine al dominio coloniale francese nella regione del Sud-Est asiatico. In quel contesto, Némo si convinse che l’esercito francese non fosse adeguatamente preparato a combattere, principalmente a causa della scarsa conoscenza delle strutture sociali locali. La sua tattica, definita *guerre dans la foule*, puntava invece a fornire una comprensione approfondita del contesto sociale in cui i soldati francesi operavano. Conoscere le dinamiche locali era considerato essenziale per costruire alleanze strategiche (Villatoux 2003; Tisseron 2009; Mary 2016). Lo sviluppo di un dispositivo militare «ultramarino» volto a incorporare i giovani autoctoni nell’esercito francese può dunque

⁸ Con il termine *métropole*, così come con l’aggettivo «metropolitano» (o *métro*), mi riferisco a un centro politico, amministrativo ed economico che esercita un controllo su territori geograficamente e culturalmente distanti, con i quali mantiene una relazione di (inter)dipendenza. Analogamente, il termine «oltremare» e l’aggettivo «ultramarino» si riferiscono a quei territori politicamente e amministrativamente subordinati alla *métropole*. È importante osservare che *métropole* e oltremare, così come «metropolitano» e «ultramarino», sono termini relazionali. Per un ulteriore approfondimento, si rimanda il lettore a Favole 2020.

essere visto come il coronamento dell’idea strategica di Némo: i giovani reclutati fungevano non solo da contrappeso ai ribelli locali, ma permettevano all’esercito di accedere direttamente alla conoscenza delle strutture sociali e politiche locali⁹.

Il progetto originario dell’SMA fu concepito anche come risposta alla pressione demografica che, secondo il governo francese, minacciava la stabilità sociale e lo sviluppo della Guadalupa e della Martinica. Il reclutamento militare doveva infatti fungere non solo da strumento di controllo sociale, ma anche da leva per una redistribuzione demografica mirata: una parte del contingente era destinata a popolare e portare avanti il progetto di «civilizzazione» in Guiana francese, considerata scarsamente popolata e da sviluppare. Questa migrazione selettiva era immaginata come un progetto di ingegneria sociale funzionale al rafforzamento della sovranità francese nella regione: i giovani reclutati non erano esclusivamente visti come soldati o semplici lavoratori, essi erano potenziali coloni, chiamati a costruire infrastrutture, fondare comunità e insediarsi nel territorio sudamericano (Mary 2016).

In questo senso, dispositivi come l’SMA svolgono anche una funzione di prevenzione e pacificazione sociale militarizzata¹⁰. Questi programmi sono concepiti per affrontare problemi di ordine pubblico che potrebbero compromettere la stabilità sociale e politica in aree percepite come marginali. La loro struttura e finalità riflettono modelli ricorrenti di governamentalità – intesa qui come l’insieme di razionalità, tecniche e pratiche attraverso cui lo Stato tenta di plasmare soggetti governabili – le cui radici storiche risalgono a epoche antecedenti alla crisi dell’ordine coloniale francese.

La genealogia dell’SMA e di dispositivi analoghi evidenzia infatti una continuità nell’uso di strategie governative orientate alla gestione di soggetti vulnerabili, in particolare giovani appartenenti alle classi popolari.

⁹ Questa concatenazione di eventi ci consente di osservare come lo Stato – solitamente inteso come un’istituzione totalizzante – sia in realtà composto da attori sociali, come il Generale Némo. Se le politiche che portarono all’implementazione dell’SMA erano coloniali, esse erano anche il risultato di visioni personali, stimolate da esperienze di vita altrettanto personali, come quella dell’Indocina per Némo.

¹⁰ Dispositivi militari e paramilitari simili sono attivi anche negli Stati Uniti e nei territori sotto la loro influenza politica e militare. Mi riferisco in particolare al *Junior Reserve Officer Training Corps* (JROTC), un programma extracurricolare insegnato da militari in pensione e veterani, rivolto agli studenti delle scuole superiori. Per un’analisi approfondita di questi meccanismi, si vedano Lutz e Bartlett (1995) sull’influenza militare nell’educazione statunitense; Tengan (2008) sull’origine del JROTC a Hawa’i.

Come osservato da Ann Laura Stoler (2016: 82-121), nella Francia della metà dell'Ottocento lo Stato promuoveva l'istituzione delle *colonies agricoles*, insediamenti rurali destinati alla rieducazione di giovani poveri, orfani o percepiti come moralmente «a rischio». Queste colonie offrivano una soluzione ritenuta tanto economica quanto morale ai problemi di povertà e delinquenza urbana: in un contesto in cui il *welfare state* era ancora in via di definizione, esse rappresentavano una delle forme di assistenza istituzionalizzata per categorie marginalizzate.

Secondo un pensiero ampiamente diffuso tra i decisori politici e ri-formatori sociali dell'epoca, sia a livello francese che europeo, il lavoro agricolo era infatti ritenuto un mezzo efficace per riabilitare i giovani «re-calcitranti», elevare il loro spirito e migliorare le loro condizioni di vita. L'ordine e la disciplina della campagna erano contrapposti al disordine percepito della città industriale: secondo l'ideologia riformista del tempo, la ruralità non rappresentava un'utopia nostalgica, ma un dispositivo concreto di socializzazione e produzione di cittadinanza passiva e disciplinata (Edington 2011). Tra gli anni Ottanta dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, tali idee si inserirono in un genere sempre più diffuso di scritti riformisti in Europa, proponendo nuove istituzioni, per lo più penali, per far fronte a problemi sociali quali la povertà: il funzionamento di queste colonie agricole si basava sulla convinzione che la routine, l'esercizio fisico e la vita all'aria aperta potessero trasformare i modi di fare dei soggetti considerati «a rischio». L'interiorizzazione della disciplina attraverso l'organizzazione dello spazio e del tempo – una forma precoce di biopolitica – anticipa alcune delle logiche presenti nei programmi contemporanei rivolti ai giovani in situazione di precarietà.

Un modello simile può essere rintracciato nei *Chantiers de la Jeunesse*, un apparato para-militare attivo nella Repubblica di Vichy dal 1940 al 1944, istituito per sostituire temporaneamente il servizio militare sospeso con la dichiarazione dell'armistizio nel giugno 1940 e per contribuire alla rieducazione fisica e morale dei giovani francesi (Pécout 2008; 2009; Mary 2016). Simili dispositivi si dimostrano capaci di rendere produttive categorie sociali che altrimenti costituirebbero una minaccia per la stabilità sociale, trasformando individui marginalizzati in cittadini certo responsabili, ma con aspirazioni limitate (Stoler 2016; Bono 2014).

Su tali ambivalenze – cittadini responsabili ma con limitate aspirazioni – si innestano nuove soggettività politiche non-sovrane, agite dai partecipanti che vengono inglobati nel sistema coloniale. Con soggettività politi-

che non-sovrane, mi riferisco a quelle forme di soggettività che emergono dall'incontro coloniale e militare, caratterizzate da una dipendenza strutturale da istituzioni nazionali, senza tuttavia disporre di reali alternative o immaginari autonomi (Bonilla 2015). Questa condizione di non-sovranità lega intimamente i giovani polinesiani a dispositivi statali come l'esercito, modellando identità politiche che, pur rivendicando cittadinanza e diritti, normalizzano forme di violenza esplicita (esercitata attraverso l'addestramento militare) e implicita (radicata nella vita quotidiana). La promessa di un'educazione, seppur minima; di un lavoro, seppur precario; e la possibilità di accedere ad una riabilitazione sociale vera e propria, sono le leve su cui dispositivi come l'SMA continuano ad agire per reclutare giovani volontari. Stoler (2016: 61-128) propone di considerare queste iniziative nel contesto di una governance coloniale più ampia, che comprende una gamma di dispositivi (colonie penali, centri di detenzione e basi militari insulari) al crocevia tra meccanismi di inclusione ed esclusione, fondati su valori morali e strategie di contenimento.

Il ruolo sociale dell'esercito e la svolta neoliberista

A partire dal 1962, anno in cui l'SMA divenne operativo in Martinica, Guadalupa e Guiana, questi tre dipartimenti francesi si trasformarono in veri e propri laboratori sociali attraverso i quali il governo francese metteva a punto la sua coesione territoriale, esercitava sovranità e sperimentava un nuovo dispositivo socio-militare. In questo contesto, l'esercito ha progressivamente assunto funzioni che vanno oltre la difesa nazionale, contribuendo alla militarizzazione di ambiti civici, educativi, morali e socio-economici, soprattutto nei territori d'oltremare (Coudray 2019)¹¹. Questo cambiamento è dovuto da un lato all'espansione delle mansioni dell'esercito oltre la difesa, e dall'altro all'adozione di un modello paternalista neo-

¹¹ Le *Troupes de Marine* – i contingenti coloniali dell'esercito francese ancora oggi responsabili delle operazioni d'oltremare – hanno storicamente svolto (e in parte ancora svolgono) un ruolo civico, educativo e morale volto a educare, seppur indirettamente, le popolazioni autoctone. Cynthia Enloe (1990: 48) osserva che «gli [emissari] europei e americani insegnavano non solo lettere e numeri nelle colonie dei loro governi, ma nozioni di rispettabilità». Allo stesso tempo, attraverso l'arruolamento nelle forze armate, le frange più marginalizzate della società possono riabilitarsi, acquisendo competenze trasversali, accedendo a una stabilità economica e a un ambito status sociale altrimenti irraggiungibile (Tengan 2008; Morone 2022).

liberista che ridefinisce problemi sociali, quindi collettivi e di natura pubblica, in questioni morali e individuali (Soss, Fording & Schram 2011). Questo spostamento ha comportato il trasferimento di responsabilità dalle strutture collettive agli individui, contribuendo a creare una narrazione che inquadra le categorie sociali marginalizzate come carenti o deviate sul piano personale.

In Polinesia francese, l'ampliamento delle funzioni non militari dell'esercito si inserisce nel contesto delle trasformazioni politico-amministrative introdotte con lo statuto di autonomia del 1984. Questo statuto ha conferito al governo territoriale competenze rafforzate, inclusi ambiti chiave come lo sviluppo economico e sociale, ampliando in modo significativo le sue capacità decisionali e gestionali. In questo contesto, è rilevante considerare le sfide sociali specifiche che la Polinesia francese deve affrontare. Venayre, Bambridge e Vucher-Visin (2010) forniscono una panoramica utile su queste problematiche, rivelando come le tensioni sociali locali abbiano influenzato la progettazione e l'implementazione delle politiche sociali e formative nella regione.

Si può ipotizzare, tuttavia, che l'accresciuta autonomia politico-amministrativa abbia reso necessaria l'implementazione di un dispositivo nazionale fortemente gerarchico, come l'SMA, per garantire una gestione efficace e controllata delle categorie sociali più vulnerabili, in linea con gli obiettivi dello Stato francese. Inoltre, con la sospensione del servizio militare obbligatorio nel 1997 e la conseguente professionalizzazione dell'esercito, la tendenza a militarizzare ambiti civili si è ulteriormente rafforzata, accompagnandosi all'espansione dell'offerta educativa proposta dall'esercito tramite l'SMA. Quest'offerta formativa è oggi fortemente orientata al mercato del lavoro ultramarino.

Poiché le categorie marginalizzate sono spesso composte da individui di origine indigena, le politiche statali e i discorsi pubblici, che nel caso della Polinesia francese sono fortemente influenzati da retoriche coloniali, hanno accompagnato il processo di moralizzazione a una razzializzazione delle soggettività politiche¹². Ciò ha comportato la costruzione delle identità di questi gruppi attraverso la lente delle disuguaglianze economiche (ma anche etniche e culturali), in cui le discriminazioni e le gerarchie sociali,

¹² Infatti, sebbene il programma non sia esplicitamente destinato ai giovani autoctoni, nella maggior parte dei territori d'oltremare francesi i giovani marginalizzati a cui l'SMA si rivolge sono di origine indigena.

spesso legittimate dallo Stato e dalle sue istituzioni, vengono interiorizzate e naturalizzate, influenzando le opportunità di partecipazione e inclusione nel contesto socio-politico. Le istituzioni statali e i discorsi pubblici hanno contribuito a costruire l'immagine di questi gruppi come culturalmente inadeguati o moralmente deficitari e simile costruzione ha spesso portato alla criminalizzazione di comportamenti loro attribuiti, rafforzando le disuguaglianze esistenti (Dvorak 2008; Tengan 2008).

Ciò viene esplicitamente insegnato durante i primi giorni di formazione all'RSMA: «Siete adulti, ragazzi! Niente cade dal cielo, non ci sono regali. [...] [State] seduti, ascoltate, eseguite, riuscite»¹³. Simile discorso, che non lascia spazio né tempo per pensare, esprimersi o dissentire, contribuisce ulteriormente all'infantilizzazione e responsabilizzazione delle giovani reclute. «Non dovete dimenticare da dove venite! [...] Io ero in fondo alla scala, come voi, giù, giù, giù [ma] i Polinesiani possono diventare Presidente!». L'esperienza di Noa, *chef de filière* che attraverso la sua esperienza motiva una classe di volontari appena arruolati che ascoltano, con un misto di ammirazione e reverenza, promesse di una nuova vita attraverso il *Service Militaire Adapté*, sottolinea con enfasi l'importanza della disciplina in questo percorso¹⁴. Secondo un'opinione comune tra i soldati da me intervistati, è proprio il militarismo, tratto distintivo del programma, a costituirne la forza. Sarebbe infatti questa componente ad essere maggiormente apprezzata dai datori di lavoro in cerca di personale da assumere.

In questo quadro, lo Stato – attraverso politiche specifiche e dispositivi come il *Régiment du Service Militaire Adapté* – propone il lavoro, definito

¹³ Questa ricostruzione si basa su interviste con personale militare e nuove reclute, nonché sull'osservazione diretta di lezioni che si sono svolte nel dicembre 2021 all'Unità di addestramento dell'RSMA-Pf a Arue, Tahiti. I nomi dei miei interlocutori sono stati cambiati per tutelare la loro privacy.

¹⁴ L'esercito francese è gerarchicamente strutturato, e l'RSMA non fa eccezione. Esso è organizzato in unità che riflettono la struttura militare tradizionale. Ogni unità è guidata da un comandante (*Capitaine*), assistito da un vicecomandante. A livello operativo, le unità di formazione professionale (come la *Troisième Compagnie de Formation Professionnelle* di Tubuai) sono suddivise in sezioni, ciascuna con un proprio *chef de section*. All'interno di ogni sezione, si trovano figure chiave come gli *chefs de filière*, responsabili degli insegnamenti teorici e pratici proposti dai vari indirizzi formativi, e i loro assistenti, i *Volontaires Techniciens* (VT). Gli *chefs de filière* sono talvolta militari di carriera, mentre i VT rappresentano una figura ibrida: sono spesso ex volontari dell'SMA a cui è stato offerto un contratto di lavoro per supportare gli *chefs de filière*.

secondo i parametri della produttività economica dominante, come unica via per l'integrazione e la riabilitazione sociale. Questa retorica attribuisce agli individui la responsabilità di partecipare a programmi di formazione come l'SMA, presentandoli come unica soluzione per migliorare la propria condizione sociale ed economica. Il risultato è una narrativa che subordina il riconoscimento sociale alla conformità con gli standard morali e produttivi stabiliti dalle istituzioni dominanti. Coloro che non aderiscono a queste iniziative o non raggiungono i risultati desiderati vengono considerati, dalla società e/o dalle istituzioni, responsabili dei loro fallimenti e spesso stigmatizzati come poveri, pigri o comunque «mancanti» da più punti di vista (Bono 2014).

Il percorso di Noa è particolarmente significativo a tal riguardo in quanto egli inizia la propria esperienza come *volontaire stagiaire*, o volontario, e si districava attraverso momenti di fallimento, marginalità e riscatto. Durante un'intervista racconta: «La scuola non faceva per me. Non è che sono stupido, è che non riesco a stare seduto in classe». Attraverso il suo vissuto, Noa mette in luce alcune delle criticità strutturali che affliggono il frammentato sistema scolastico polinesiano, spesso poco adatto alle esperienze e ai corpi locali¹⁵. La maggior parte dei suoi insegnanti, racconta, erano francesi *métro* e gli ricordavano costantemente che, se non si fosse impegnato, sarebbe finito in strada. Anche la sua famiglia lo etichettava come «una pecora nera». Ma oggi, dice, è fiero di sé: «All'epoca [questi commenti] mi ferirono, ma oggi mi hanno reso più forte. Oggi sono fiero di me». Dalla nostra conversazione emerge come Noa attribuisca all'esperienza nell'SMA un ruolo centrale non solo nel proprio avanzamento economico, ma anche in un processo più ampio di riabilitazione, crescita personale e familiare. Grazie al programma, Noa ha potuto sposarsi, crescere una figlia e dimostrare alla famiglia di esser capace di fare «qualcosa di buono».

Il motto dell'SMA – «*la réussite par l'effort et le travail*», costantemente ripetuto dai giovani volontari e affisso, a mo' di ammonimento, sulle porte dei dormitori e nei luoghi comuni – sottolinea l'idea che solo attraverso il duro lavoro e l'impegno è possibile migliorare la propria posizione socia-

¹⁵ La competenza educativa viene slegata dall'egemonia francese e affidata al governo locale nel 1984, con la concessione dello statuto di autonomia amministrativa. Essendo un territorio frammentato in numerose isole e atolli, è tuttora complesso per il Ministero dell'Educazione locale garantire un sistema scolastico efficace, accessibile e capillare, in grado di affrontare le sfide geografiche del territorio (Malogne 2001; Salaün & LePlain 2018; Maurice & Salaün 2020; Bréant 2022).

le ed economica, che resta comunque strutturalmente limitata. In questo senso, l'SMA contribuisce al mantenimento dell'ordine sociale ricorrendo a metodi alternativi all'uso della forza. Questo approccio lega il programma alle tendenze paternaliste del neoliberismo contemporaneo, in cui lo Stato, invece di ricorrere alla coercizione diretta, impiega pratiche paternalistiche per mantenere relazioni di potere ineguali e, lungi dall'apparire indebolito dal mercato, conserva il suo ruolo di autorità disciplinare (Soss, Fording & Schram 2011).

L'esercito si afferma dunque come un'istituzione in grado di risolvere problemi sociali e economici, colmando le lacune lasciate dallo smantellamento del sistema del welfare e dalle istituzioni locali, economicamente incapaci di offrire servizi simili (si veda Salomon 2020 sul caso neocaledone). In Polinesia francese, questa situazione è amplificata dalla dipendenza economica del territorio dai sussidi statali¹⁶. Le istituzioni e i dispositivi locali, civici, scolastici, socio-culturali ed economici, sono infatti strutturalmente inadeguati rispetto ai corrispettivi nazionali, poiché ricevono minor supporto economico e godono di minor prestigio sociale. Il ruolo dell'esercito si definisce così in maniera contestualizzata: non solo garantisce la sicurezza nazionale e la sovranità, ma svolge anche funzioni non strettamente militari, per far fronte a lacune che le istituzioni locali non sono in grado di colmare.

Da giovani in difficoltà a volontari performanti

L'SMA è molto popolare in Polinesia francese e viene spesso presentato dalle istituzioni proponenti, e, di conseguenza, percepito dai suoi partecipanti, come una scuola delle seconde *chance* (si vedano Ledderucci 2024a; Mora 2022; Sierra-Paycha, Mora & Lelièvre 2023)¹⁷. Le attività proposte sono costantemente documentate con foto e video puntualmente pubblicati sui canali social dell'RSMA-Pf, contribuendo alla creazione di un'immagine positiva del programma. Le campagne di reclutamento, organizzate regolarmente a Tahiti, Moorea e negli altri arcipelaghi in collaborazione

¹⁶ Questi sussidi sono stati introdotti negli anni Sessanta inizialmente come aiuti allo sviluppo e, successivamente, dopo la conclusione delle sperimentazioni nucleari, come compensazioni monetarie per risarcire le popolazioni locali.

¹⁷ Mi sono sempre interrogata sulla valenza di questa definizione – scuola della *deuxième chance* – osservando come, in realtà, una «prima» possibilità sia strutturalmente e sistematicamente negata alla gioventù autoctona.

con i comuni e gli istituti scolastici locali, invitano tutti i cittadini francesi (uomini e donne) di età compresa tra i 18 e i 25 anni, residenti in qualsiasi dipartimento o territorio d'oltremare e in difficoltà educativa, economica, abitativa o sociale, a candidarsi. Il Ministero dell'Oltremare, dal 1968 responsabile del programma, stabilisce ciclicamente gli obiettivi del servizio militare e le categorie di giovani ammissibili: in media, il programma recluta il 40% di giovani analfabeti e il 60% di non diplomati (Trucy 2008; Husson 2021), configurandosi come un vero e proprio meccanismo di riabilitazione scolastica e sociale.

Fabrice, *volontaire technicien* (VT) e mio interlocutore a Tubuai, decise di arruolarsi proprio a seguito di una di queste missioni di reclutamento a Makemo, la sua isola natale¹⁸. Egli sognava per sé una carriera militare simile a quella del padre, veterano della *Legion Étrangère*, e racconta con una punta di disillusione, che fu in quel momento, in presenza dei reclutatori, che qualcosa scattò nella sua mente: «Mi hanno fatto sognare. Mi hanno promesso questo, questo, e quello [...] Domani vengo a compilare la mia richiesta! [...] È così che mi sono arruolato nell'SMA, mi hanno fatto sognare».

Per partecipare al programma, i candidati come Fabrice devono compilare un modulo con informazioni personali, tra cui la situazione familiare, il livello d'istruzione ed eventuali esperienze lavorative. Il modulo include anche dettagli sui benefici dell'arruolamento, tra cui: lavoro retribuito per sei-dodici mesi (nel 2013, il salario mensile era di €340,50, Ministère des Outre-mer 2013), vitto e alloggio, assicurazione sanitaria, formazione professionale e patente di guida. I candidati devono poi scegliere una filiera professionale ma non tutte le Unità dell'SMA offrono lo stesso programma e le assegnazioni non sempre corrispondono alle preferenze dei partecipanti. Alcuni giovani, già esperti in discipline specifiche, in particolare nei mestieri del mare in Polinesia francese, si iscrivono al programma per ottenere diplomi e conoscenze certificate. La legittimazione del sapere professionale avviene attraverso l'arruolamento nell'SMA, tramite cui i candidati acquisiscono competenze trasversali, quali la capacità di adattamento, la flessibilità, l'efficienza che rispondono alle esigenze di un mercato del lavoro orientato al profitto e alla competitività. Nella narrativa principale che ruota attorno a tali programmi, infatti, le conoscenze basate sulla

¹⁸ Questa ricostruzione si basa su molteplici conversazioni formali e informali che ho intrattenuto con Fabrice a Tubuai, da febbraio a fine maggio 2022.

pratica e quelle tradizionali non sono considerate sufficienti e necessitano dunque di una certa standardizzazione per essere legittimate. In questo modo, non solo i giovani volontari e le loro capacità vengono inquadrati e riproposti secondo i parametri richiesti dal mercato del lavoro neoliberista, ma essi acquisiscono anche una miriade di competenze trasversali, presumibilmente necessarie per trovare un impiego.

Il programma di apprendimento dell'SMA, pur avendo un chiaro ruolo educativo, non si concentra esclusivamente sul livello di istruzione dei volontari, ma considera anche altri fattori, come le loro attitudini fisiche e psicologiche per la vita militare e la motivazione a migliorare la propria situazione precaria, spesso percepita dalle istituzioni e dai volontari stessi come una responsabilità individuale, anziché influenzata da impedimenti strutturali. L'accettazione della candidatura da parte dell'SMA comporta l'integrazione effettiva nel Reggimento: i candidati diventano ufficialmente volontari nell'esercito francese e, come stabilito dalla *loi n°97-1019* dell'ottobre 1997, ricevono una divisa e iniziano l'addestramento.

Riabilitare il margine

Nel caso dell'implementazione dell'SMA, la riabilitazione sociale prende forma attraverso pratiche coordinate dallo Stato e dai suoi apparati, tra cui quello militare, che mirano a trasformare giovani percepiti come marginali in cittadini produttivi, responsabili e «adatti» al mercato del lavoro. Tuttavia, questa trasformazione non è mai unilaterale. La riabilitazione infatti non si riduce a un mero processo di disciplinamento, ma si configura come un campo di negoziazione e ridefinizione del sé, in cui i giovani polinesiani reinterpretano, adattano e talvolta piegano le logiche istituzionali in funzione dei propri desideri, obiettivi e appartenenze. Sebbene le politiche di ispirazione neoliberista e i discorsi paternalistici contribuiscano a definirli gerarchicamente, questi stessi dispositivi forniscono anche un linguaggio e un repertorio d'azione attraverso cui i volontari possono immaginare nuove traiettorie esistenziali (Ledderucci 2024a). L'esperienza dell'arruolamento militare, attraverso la mobilità, l'accesso a numerose opportunità di formazione, il riconoscimento sociale e la possibilità di realizzare immaginari personali, contribuisce così alla costruzione di nuovi spazi politici di contestazione, negoziazione e emancipazione.

In questo quadro, la riabilitazione si configura come un concetto ambivalente: se da un lato, promuove l'interiorizzazione di desideri normati

e la riproduzione di assetti di potere coloniali, dall'altro crea le condizioni per l'emergere di nuove soggettività e forme di resilienza tattica. In questo senso, Noa e Fabrice sono stati capaci di abitare l'ambiguità dell'RSMA: non soltanto come strumenti di una governance coloniale, ma anche come attori capaci di contestare, riadattare o persino appropriarsi dello spazio militare per ridefinire le proprie traiettorie. Se per Noa la retorica meritocratica e l'enfasi sulla responsabilità individuale – così come l'immagine del cittadino da «riabilitare» – funzionano bene e dimostrano anzi il potere negoziale insito nelle possibilità che l'RSMA riesce a creare per i giovani intraprendenti, non tutti riescono però a seguire il suo esempio: molti, dal suo punto di vista, faticano a trovare lavoro per mancanza di disciplina o di iniziativa personale. Questo discorso mette in luce alcune delle contraddizioni insite nel programma e finisce per occultare disuguaglianze strutturali, pur legittimando un modello in cui la riabilitazione passa più attraverso la disciplina che attraverso un reale riconoscimento delle competenze.

Fabrice è invece una figura interessante per riflettere sui temi della rappresentazione del sé e della riabilitazione, poiché ha sempre attribuito grande importanza alla propria identità e appartenenza, per quanto simbolica, al mondo militare, sebbene il suo ruolo sia temporaneo e gerarchicamente secondario. Quest'identificazione con la figura del soldato non risponde necessariamente a una logica istituzionale, ma piuttosto a un bisogno soggettivo di collocarsi all'interno di un ordine simbolico di forza, onore e appartenenza. Molti giovani, infatti, non si arruolano nell'esercito per sentirsi (più) francesi, o per dimostrare gratitudine verso la nazione. Al contrario, lo fanno «[...] perché non c'è lavoro, o per viaggiare. I francesi [*métro*] vengono qui per approfittarsene, ma per noi non c'è lavoro». La decisione di arruolarsi, quindi, risponde a esigenze concrete, spesso immediate, più che a ideali astratti di cittadinanza o appartenenza. Anche l'investimento nella formazione scolastica viene messo in discussione: «Non serve a niente ed è costoso [...] devi pagare per avere una laurea, poi un master... e a cosa ti serve?». L'arruolamento appare dunque come una delle poche opzioni percorribili per chi si trova ai margini del mercato del lavoro: un'alternativa che promette mobilità, reddito e riconoscimento, seppure temporanei e condizionati.

In questo senso, arruolarsi significa spesso appropriarsi, seppure temporaneamente, del benessere e dello status sociale tipicamente associati ai cittadini francesi metropolitani, e al tempo stesso esercitare una forma di agency, sfruttando la carriera militare per accedere a possibilità altrimenti

precluse ai cittadini d'oltremare (Morone 2022). In questo senso, la militarizzazione delle isole del Pacifico (e, più in generale, dei territori ancora legati in varia misura ad altre *métropoles*), è divenuta una caratteristica intrinseca delle società oceaniane e dei loro abitanti che non può essere letta solo come un elemento esterno, ma che va compresa come parte integrante dei modi in cui gli attori sociali costruiscono il proprio sé e la propria appartenenza politica (Tengan 2008). È proprio in questa dimensione che va situato il gesto di Fabrice e di molti altri giovani polinesiani che, indossando la divisa, costruiscono la propria riabilitazione e negoziando la propria appartenenza sociale e politica all'interno di un ordine post-coloniale stratificato e diseguale.

Le storie di Noa e Fabrice mettono in luce l'ambivalenza costitutiva dell'SMA, che si configura al tempo stesso come dispositivo di normalizzazione e come spazio attraversato da esperienze, desideri e pratiche che eccezzionano, e talvolta contraddicono, la sua funzione originaria. Se Noa incarna una forma di riabilitazione *performativa*, orientata al riscatto individuale attraverso l'adesione disciplinata a un modello di successo, Fabrice rappresenta una riabilitazione più *simbolica*, radicata nella ricerca di appartenenza e riconoscimento identitario. In entrambi i casi, ciò che si delinea è un intreccio complesso tra soggettività e norma, tra agency individuale e struttura istituzionale.

Conclusioni

Perché parlare di riabilitazione sociale attraverso l'arruolamento militare? L'analisi condotta mostra come, negli ultimi anni, si sia assistito alla trasformazione delle disuguaglianze sociali in questioni morali, presentate come fallimenti individuali da correggere attraverso percorsi di conformazione e crescita personale. L'esercito, in questo contesto, ha assunto funzioni economiche e morali, modellando soggettività e fornendo strumenti per *riabilitare* i cittadini-soldati ultramarini: è solo attraverso l'arruolamento che i giovani polinesiani possono dimostrarsi meritevoli della cittadinanza e dei privilegi che essa comporta. Tuttavia, l'SMA non è solo un meccanismo di disciplinamento: pur essendo iscritto in una logica di governance coloniale, questo spazio è abitato e rinegoziato dai giovani polinesiani. Il programma non si limita infatti a fornire una formazione professionale, ma diventa un contesto in cui è possibile ridefinire la propria identità sociale e rivendicare un ruolo politico e economico più stabile. Nonostante i

vincoli, i soggetti agiscono e reinterpretano le regole del gioco, articolando strategie quotidiane di adattamento, contestazione implicita o affermazione silenziosa del sé. L'SMA assolve dunque a una duplice funzione. Da un lato, fornisce strumenti – certificazioni, competenze professionali, riconoscimenti formali – per accedere a un mercato del lavoro locale fragile e limitato. Dall'altro, agisce come dispositivo di controllo sociale, incanalando le aspirazioni individuali verso percorsi predeterminati.

Questo modello di governance paternalista non solo disciplina le soggettività, ma rafforza la narrativa secondo cui il miglioramento della propria condizione dipenderebbe esclusivamente dal merito e dall'impegno individuale. È solo attraverso l'arruolamento (nell'SMA o, eventualmente, nell'esercito regolare) che le frange marginalizzate della società, se correttamente reggimentate, possono acquisire soft skills e competenze debitamente certificate, accedendo così a una stabilità economica altrimenti preclusa nelle periferie dell'impero francese. L'esercito, in questo modo, non crea soltanto cittadini leali sul piano politico, ma anche una forza lavoro disciplinata, con aspirazioni limitate, utile a colmare i vuoti lasciati dall'industrializzazione forzata (e poi mancata) della Polinesia francese.

L'arruolamento diventa così, per i giovani polinesiani, uno strumento performativo per negoziare la propria posizione nella società, rivendicando diritti che, pur garantiti formalmente dalla cittadinanza, risultano spesso inaccessibili a causa del posizionamento periferico – politico e geografico – della Polinesia francese. Partecipare a programmi militari o intraprendere una carriera nelle forze armate costituisce una vera e propria riabilitazione sociale che consente agli attori di posizionarsi in un campo politico, rivendicare diritti e esprimere un senso di appartenenza che è sempre performativo e si manifesta attraverso la partecipazione ad attività ben definite. L'arruolamento apre quindi nuovi scenari, definiti «spazi del potenziale» (Neveu 2015), luoghi in cui i giovani possono sperimentare e esprimere le proprie relazioni sociali e ruoli. È in questa congiuntura che i giovani polinesiani, spesso alle prese con precarietà sociali, economiche ed educative, riescono a riaffermarsi *in quanto* soggetti politici, e quindi come cittadini a pieno titolo.

Per concludere questa analisi, è interessante utilizzare l'SMA come un utile laboratorio critico per riflettere su dinamiche contemporanee di governance delle marginalità giovanili anche al di là di contesti oceaniani. Questo caso etnografico, situato all'interno di un contesto coloniale, offre infatti uno specchio per leggere dinamiche analoghe in altre parti

del mondo. In Francia metropolitana così come in Italia, l'emergere di programmi come il *Service Militaire Volontaire* (SMV) o il Servizio Civile Universale, e di iniziative di reinserimento per minori «a rischio» mostra come lavoro, cittadinanza e disciplina vengano intrecciati per rispondere a forme di marginalità giovanile potenzialmente destabilizzanti per l'ordine sociale (Anne & L'Horty 2022). Similmente, i *boy scouts* rappresentano un dispositivo, spesso religioso e anch'esso di origine coloniale, che costruisce, attraverso l'accettazione dell'autorità, l'identità di giovani ragazze e ragazzi (Mechling 2001).

Questi dispositivi non sono solo spazi formativi, ma anche luoghi di normalizzazione morale e di produzione di soggettività altre, non-sovrane, che vengono legittimate attraverso un'adesione a codici di comportamento conformi e produttivi. In questi contesti, il fallimento sociale viene individualizzato, e la retorica del merito impone un'etica della performance e dell'auto-responsabilizzazione: se non ce l'hai fatta, è perché non ti sei impegnato abbastanza. È proprio in questo senso che anche la cittadinanza assume forme che sono condizionate *de facto*, dove l'accesso a pieni diritti è subordinato materialmente a obbedienza, produttività e prove di lealtà. L'SMA contribuisce dunque a rendere visibile un paradigma più ampio di governo delle marginalità che attraversa il contesto polinesiano ma parla anche a quello europeo e globale.

Pur aprendo nuove possibilità, questo processo solleva interrogativi cruciali sulle implicazioni politiche e morali di tali programmi in contesti coloniali, dove l'arruolamento militare rimane una delle poche vie di mobilità sociale. Il *Service Militaire Adapté* si rivela così non solo uno spazio di formazione, ma anche un dispositivo in cui si negoziano continuamente le dinamiche di dissenso.

Bibliografia

- Al Wardi, S. 2018. La Polynésie française est-elle une colonie? *Outre-Mers*, 106, 398-399: 235-254.
- Anne, D. & L'Horty, Y. 2022. Anatomie d'un programme de formation intensif: le service militaire volontaire. *Formation Emploi* 160, 4: 7-29.
- Bonilla, Y. 2015. *Non-Sovereign Futures. French Caribbean Politics in the Wake of Disenchantment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bono, I. 2014. Indigenti responsabili e giovani occupabili. Il governo neoliberale di chi «merita» assistenza in Marocco. *Meridiana*, 79: 127-150.

- Bréant, H. 2022. Devenir étudiant(e) dans un territoire d'outre-mer. Les mécanismes de la démocratisation ségrégative de l'enseignement supérieur en Polynésie française. *Lien social et Politiques*, 89: 150-177.
- Coudray, S. 2019. Le service militaire adapté ou le rôle social de l'armée en Outre-mer. *Revue Défense Nationale*, 8, 823: 42-46.
- Dvorak, G. 2008. «The Martial Islands»: Making Marshallese Masculinities between American and Japanese Militarism. *The Contemporary Pacific*, 20, 1: 55-86.
- Edington, C. 2011. Beyond the Asylum: *Colonies Agricoles* and the History of Psychiatry in French Indochina, 1918-1945. *Journal of the Western Society for French History*, 39: 267-277.
- Enloe, C. 1990 (1989). *Bananas, Beaches, and Bases. Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: The University of California Press.
- Favole, A. 2020. Introduzione. L'Europa è un arcipelago, in *L'Europa d'Oltremare*, a cura di A. Favole, XIII-LXI. Milano: Cortina.
- Gagné, N. & Salaün, M. 2017. L'effacement du «colonial» ou «seulement de ses formes les plus apparentes»? Penser le contemporain grâce à la notion de situation coloniale chez Georges Balandier. *cArgo: revue internationale d'anthropologie culturelle & sociale* 6-7: 219-237.
- Gonschor, L. 2013. Mai te hau Roma ra te huru: The Illusion of «Autonomy» and the Ongoing Struggle for Decolonization in French Polynesia. *The Contemporary Pacific*, 25, 2: 259-296.
- Gresle, F. 2003. La «société militaire». Son devenir à la lumière de la professionnalisation. *Revue Française de Sociologie*, 44, 4: 777-798.
- Husson, J.-F. 2021. *Rapport Général fait par la commission des finances, sur le projet de loi de finances, adopté par l'Assemblée nationale, pour 2022, Tome III (seconde partie de la loi de finance), Les Moyens des Politiques Publiques et Dispositions Spéciales*, Sénat n°163.
- Ledderucci, C. 2024a. L'école de la deuxième chance. Articulations souveraines autour du Régiment du Service Militaire Adapté en Polynésie française. *Journal de la Société des Océanistes*, 158-159: 165-178.
- Ledderucci, C. 2024b. *Pacific Baseworld. A Genealogical Approach to Military Presence in French Polynesia*. Tesi di dottorato, Università di Firenze & Università di Torino.
- Lutz, C. & Bartlett, L. 1995. *Making Soldiers in the Public Schools: An Analysis of the Army JROTC Curriculum*. Darby: Diane Publishing.
- Maldonado-Torres, N. 2007. On the coloniality of being. Contributions to the development of a concept. *Cultural Studies*, 21, 2-3: 240-270.
- Mary, S. 2016. La genèse du Service Militaire Adapté à l'outre-mer. Un exemple de rémanence du passé colonial dans la France des années 1960. *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 132, 4: 97-110.
- Malogne, G. 2001. L'éducation en Polynésie française: une socialisation à la dépendance ou à l'indépendance? *Victoria University of Wellington Law Review*, 32: 803-816.

- Maurer, A. 2024. *The Ocean on Fire*. Durham: Duke University Press.
- Maurice, E. & Salaün, M. 2020. Entrer dans la République pour sortir du colonial après 1946. Flux et reflux de l'assimilation scolaire dans l'outre-mer français (Guyane, Nouvelle Calédonie et Polynésie française). *Société Française d'Histoire des Outre-mers*, 406-407: 25-48.
- Mechling, J. 2001. *On My Honor. Boy Scouts and the Making of American Youth*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mignolo, W. 2007a. Introduction. Coloniality of power and de-colonial thinking. *Cultural Studies*, 21, 2-3: 155-167.
- Mignolo, W. 2007b. Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21, 2-3: 449-514.
- Mignolo, W. & Walsh, C. 2024 (2018). *Decolonialità. Concetti, Analisi, Prassi*. Roma: Castelvecchi.
- Ministère de l'Intérieur et des Outre-Mers 2021. *Le SMA - Service Militaire Adapté*, <<https://www.outre-mer.gouv.fr/ministere/le-sma-service-militaire-adapte>> [10/09/2024].
- Ministère des Outre-Mer 2013. *Le SMA. Rapport d'activité 2013*, <https://www.le-sma.com/images/stories/Articles/2014_-_04/sma_2013_web.pdf> [consultato il 10/09/2024].
- Mora, M. 2022. Le Service Militaire Adapté, dispositif à géométrie variable de la gestion de la jeunesse ultramarine à La Réunion et en Polynésie française, Document de travail 271, Paris, INED.
- Morone, A. 2022. Gli ascoli e la loro memoria. *Meridiana*, 104: 219-240.
- Neveu, C. 2015. Of ordinarity and citizenship processes. *Citizenship Studies*, 19, 2: 141-154.
- Pécourt, C. 2009. Les chantiers de la jeunesse (1940-1944) : une expérimentation pédagogique sous le gouvernement de Vichy. *Guerres Mondiales et Conflits Contemporains*, 234, 2: 53-62.
- Pécourt, C. 2008. Les chantiers de la jeunesse (1940-1944): une expérience de service civil obligatoire. *Agora Débats/Jeunesse*, 47: 24-33.
- Quijano, A. 2007. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21, 2-3: 168-178.
- Régnier-Loilier, A. & Tondellier, M. 2023. Jeunesses des Outre-Mer. *Agora Débats/Jeunesse*, numero monografico, 94, 2.
- Salaün, M. & LePlain, E. 2018. L'école à Tahiti... Éléments de cadrage, in *L'école ambiguë: histoires des familles à Tahiti*, a cura di M. Salaün & E. LePlain, pp. 11-14. Paris: L'Harmattan.
- Salomon, C. 2020. Service Militaire Adapté et nostalgie du Service Militaire Obligatoire en Nouvelle-Calédonie. *Société Française d'Histoire des Outre-mers*, 406-407: 49-71.
- Saura, B. 2021. *Des Tahitiens, des Français. Essai sur l'assimilation culturelle en situation coloniale consentie*. Tahiti: Au Vent des Iles.

- Regiment du Service Militaire Adapté de Polynésie française, 2025. *Conseil de Perfectionnement 2025*.
- Service Militaire Adapté, n.d. *Le SMA, c'est quoi?*, <<https://www.le-sma.com/presentation/le-sma-cest-quoi.html>> [02/07/2025].
- Sierra-Paycha, C., Mora, M. & Lelièvre, E. 2023. L'armée et la jeunesse des Outre-mer: le cas de la Polynésie française. *Agora Débats/Jeunesse*, 94, 2: 97-116.
- Soss, J., Fording, R. & Schram, S. 2011. *Disciplining the Poor. Neoliberal Paternalism and the Persistent Power of Race*. Chicago: Chicago University Press.
- Stoler, A.L. 2016. *Duress, Imperial Durabilities in out Times*. Durham: Duke University Press.
- Tengan, T. 2008. Re-membering Panalā'au: Masculinities, Nation, and Empire in Hawai'i and the Pacific. *The Contemporary Pacific*, 20, 1: 27-53.
- Tisseron, A. 2009. «La guerre au sein des populations»: un nouveau paradigme stratégique? *La Documentation Française*, 20, 1: 19-33.
- Trucy, F. 2008. *Rapport d'Information fait au nom de la commission des Finances, du contrôle budgétaire et des comptes économiques de la Nation sur le service militaire adapté (SMA) et le dispositif « Défense deuxième chance »*, Sénat n° 290.
- Venayre, F., Bambridge, T. & Vucher-Visin, J. 2010. Les défis sociaux de la Polynésie française. *Journal de Droit Comparé du Pacifique*, 16: 41-68.
- Villatoux, M.-C. 2003. Hogard et Némo. Deux théoriciens de la « guerre révolutionnaire ». *Revue historique des armées*, 232: 20-28.



«Oppositivi e ribelli». I «ragazzi di mafia» tra archivio e realtà

MARTA QUAGLIOLO
Università degli Studi di Torino

Riassunto

A partire dal 2012, il Tribunale per i minorenni di Reggio Calabria e, in anni più recenti, altri tribunali per i minorenni del Sud Italia hanno iniziato a emettere dei provvedimenti di limitazione o decadenza della responsabilità genitoriale che prevedono il conseguente allontanamento di minori appartenenti a famiglie connesse alla criminalità organizzata mafiosa, il cui sviluppo psico-fisico venga valutato pregiudicato. I giovani allontanati vengono collocati in strutture comunitarie, case-famiglia o famiglie affidatarie obbligatorietamente fuori dalla regione d'origine e inseriti in un progetto rieducativo denominato Liberi di Scegliere. Le modalità di intervento dell'istituzione e la costruzione dell'immagine del «ragazzo di mafia» tra le pagine dell'archivio statale verranno messe in dialogo con il materiale emerso nel corso dell'etnografia con due giovani, Domenico e Maurizio. I ragazzi, trovandosi in fasi diverse del proprio percorso, affrontano e (re)agiscono in maniera differente all'interno del progetto Liberi di Scegliere. L'esperienza dei ragazzi fa emergere non solo il modo in cui lo Stato si inserisce all'interno dello spazio intimo di alcune famiglie riconosciute come mafiose, ma come venga vissuto l'allontanamento dai «ragazzi di mafia» e quelle che sono le strategie che i giovani adottano nella costruzione del proprio percorso individuale. Il corpo e il tempo diventano per Maurizio e Domenico i due terreni su cui si giocano delle vere e proprie tattiche di resistenza sia nel tentativo di ritagliarsi uno spazio di autodeterminazione e di intimità, sia per sentirsi ancora, almeno in parte, artefici e soggetti della propria esistenza.

Parole chiave: «ragazzi di mafia», archivio, corpo, tempo, fatica esistenziale

«Oppositional and Disobedient». «Ragazzi di mafia» between Archives and Reality

Since 2012, the Juvenile Court of Reggio Calabria and, in more recent years other juvenile courts in Southern Italy have begun to issue measures to limit or declaim parental

responsibility. Such measures provide for the subsequent removal of minors belonging to families connected to mafia organized crime, whose psycho-physical development is assessed as compromised. Young people removed are placed in community centres, family homes or foster families, mandatorily outside their region of origin, and included in a re-educational project called Liberi di Scegliere (Free to Choose).

The methods of intervention of the institution and the construction of the image of the «child of mafia» in the pages of the State archive will be put into dialogue with the material that emerged during the ethnography with two young men, Domenico and Maurizio. The boys, finding themselves in different phases of their path, face and (re)act differently within the Liberi di Scegliere project. The boys' experience highlights not only the way in which the State inserts itself into the intimate space of some families recognized as mafia-related, but also how the separation from the «children of mafia» is experienced and what strategies the two young men adopt in building their own individual path. For Maurizio e Domenico, body and time become the two fields on which real tactics of resistance are played out, both in the attempt to carve out a space for self-determination and intimacy, and to still feel, at least in part, the makers and subjects of their own existence.

Keywords: «children of mafia», archive, body, time, existential struggle

Sulla carta: «ragazzi di mafia»

Quando, nel 2016, mi sono imbattuta nella lettura di una breve inchiesta pubblicata su *l'Espresso*, intitolata *Quei minori tolti a mamma Mafia*¹, la mia attenzione è stata immediatamente catturata. L'articolo racconta che, dal 2012, il Tribunale per i minorenni di Reggio Calabria² ha iniziato a emettere dei provvedimenti di limitazione o decadenza della responsabilità genitoriale che prevedono il conseguente allontanamento di minori appartenenti a famiglie connesse alla criminalità organizzata mafiosa, il cui sviluppo psico-fisico viene valutato pregiudicato. I giovani³ allontanati vengono inseriti in strutture comunitarie, case-famiglia o famiglie affidatarie localizzate obbligatoriamente al di fuori dalla regione d'origine: «[c] i siamo accorti che fuori dalla Calabria gli operatori sono più liberi, le

¹ <https://lespresso.it/c/attualita/2016/1/13/quei-minori-tolti-a-mamma-mafia/42530>.

² In anni più recenti, lo stesso orientamento giudiziario è stato adottato anche da altri tribunali per i minorenni del Sud Italia.

³ Utilizzerò il genere maschile poiché è nella natura stessa dei decreti tutelare in modo particolare i figli maschi delle famiglie mafiose. Le madri hanno infatti il compito di insegnare ai figli a diventare portatori del mito della mafia, avviandoli alla carriera criminale e all'ingresso nell'organizzazione. Per approfondire si consiglia la lettura di Siebert 1994 e Ingrancì 2007.

famiglie sono più libere e soprattutto vogliamo far vedere a questi ragazzi che esistono realtà diverse. È un po' un «Erasmus della legalità», cioè, farli rapportare a delle realtà [alternative]» (Di Bella⁴, 26 gennaio 2017).

I provvedimenti civili de potestate si fondano sull'applicazione degli artt. 330, 333 e 336 del Codice civile. Si tratta dello stesso strumento giuridico utilizzato nei casi di genitori maltrattanti, tossicodipendenti o alcoolisti, che dimostrino, agli occhi del tribunale, di non essere in grado di esercitare la propria funzione genitoriale. Ciò significa che l'uso di questo tipo di decreti, nei casi di minori nati in famiglie giuridicamente riconosciute come mafiose, è la conseguenza di una nuova e più ampia interpretazione del diritto. Non bisogna poi dimenticare l'ampio corpus di convenzioni, carte, leggi internazionali e nazionali sui diritti dell'infanzia, sul ruolo della famiglia nella crescita del minore e sui diritti e doveri dei genitori che fondano quello che viene definito come «l'interesse superiore del fanciullo», ovvero il principio primo e fondamentale nell'ambito della tutela minorile. È infatti riconosciuto un regime di speciale protezione nei confronti dei minori, al fine di garantire loro uno sviluppo completo e armonioso sia dal punto di vista fisico sia dal punto di vista psichico.

Nei decreti oggetto di studio viene inoltre stabilito che i giovani, nel periodo di allontanamento dalla famiglia, debbano prendere parte a un progetto denominato *Liberi di Scegliere*. Tale progetto consiste in un percorso individuale e personale volto a dare ai ragazzi la possibilità di costruire il proprio futuro in autonomia, lontano dai possibili condizionamenti connessi all'appartenenza familiare e territoriale. Gli operatori hanno il compito di costruire una progettualità socioeducativa calibrata sulle risorse personali del minore ed entro i limiti imposti dalla magistratura, volta a una (ri)educazione culturale ai valori statali, costituzionali e della società legale (cfr. Baronello & Interdonato 2016). È bene sottolineare che i giovani, per quanto siano invitati a una revisione critica del proprio passato e delle scelte dei propri genitori, sono posti «nelle condizioni di recuperare il rapporto con le proprie origini e la propria cultura, ma non in quella dimensione regressiva (la cultura chiusa e monistica della Mafia) bensì nella prospettiva di una riscoperta di valori sostanziali per cui vale la pena vivere» (Regoliosi 2010: 164).

⁴ Roberto Di Bella, ex Presidente del Tribunale per i minorenni di Reggio Calabria e oggi Presidente del Tribunale per i minorenni di Catania, ha dato avvio all'orientamento giudiziario oggetto di analisi. Ho avuto modo di conoscerlo nel corso dell'etnografia che ho svolto tra Calabria e Sicilia nel 2017.

L'intervento giudiziario ha due fini dichiarati: da un lato tenta di «operare le infiltrazioni culturali necessarie per rendere tali giovani «liberi di scegliere» il loro destino, affrancandosi dalle orme parentali» (Di Bella 2016: 16) e dall'altro si propone di trasformare quelli che vengono definiti come i «ragazzi di mafia» in «buoni cittadini». L'intervento del tribunale si pone quindi al confine tra l'individuale e il sociale, tra la costruzione della coscienza del singolo cittadino e la visione di una società futura più onesta e dedita alla legalità.

Ho avviato la mia ricerca dalla lettura di documenti giudiziari disponibili sul sito del Tribunale per i minorenni di Reggio Calabria⁵, in cui viene fatto riferimento a un «contesto familiare, territoriale e sociale gravemente pregiudizievole», a «valori arcaici improntati ad una subcultura caratterizzata da un travisato senso dell'onore e del rispetto» e a una vera e propria «diversità culturale». Se da un lato nei documenti emessi dal Tribunale, per quanto si tratti di un campione estremamente ridotto, emergono quadri familiari differenti e vicende caratterizzate da dinamiche variegate, dall'altro l'ambiente e il clima generale che avvolge queste storie è delineato con espressioni simili, a sottolineare la lettura giudiziaria della realtà e per sostenere la necessità di allontanare i minori dalla propria realtà quotidiana. I termini e le espressioni ricorrenti nei testi giudiziari rimandano a una serie di relazioni e a un ambiente generale che risulta uniforme nelle sue caratteristiche. Il «contesto» però non viene mai descritto in modo chiaro e preciso, è lasciato sullo sfondo, nonostante sia presentato come la causa stessa degli eventi che si inscenano e del necessario allontanamento dei minori.

Il giudizio che lo Stato⁶, declinato nell'istituzione della giustizia minorennile, fornisce rispetto all'educazione dei «ragazzi di mafia», ha risvolti che riguardano sia la costruzione di cittadini «desiderabili» attraverso strategie

⁵ Sul sito del Tribunale per i minorenni di Reggio Calabria (<https://www.tribmin.reggiocalabria.giustizia.it/>) nella sezione *Focus Minori e Criminalità organizzata*, sono disponibili i testi di nove provvedimenti che decretano la limitazione o la decadenza della responsabilità genitoriale e il conseguente allontanamento di minori il cui sviluppo psico-fisico è valutato pregiudizievole a causa dell'educazione ricevuta all'interno del contesto socio-familiare.

⁶ Per una ricostruzione della storia del termine «Stato» cfr. Pizza & Johannessen 2009. Nel tentativo di offrire un'analisi dello Stato ritengo necessario adottare un approccio tanto ermeneutico-interpretativo quanto critico. Per un approfondimento a proposito del dibattito sull'etnografia dello Stato si rimanda alla pubblicazione curata da Dei e Di Pasquale (2017) e al dibattito che ne è scaturito sulla rivista online *il lavoro culturale*, poi ripreso dalla rivista *Etnografia e ricerca qualitativa*.

di natura giuridica, sia la (ri)produzione dell’immagine del Mezzogiorno⁷ come un contesto irrecuperabile e invivibile a causa della presenza della mafia. Non solo: emergono una serie di implicazioni connesse all’ambiente familiare. Se da un lato la dottrina giuridico-legale riconosce ai genitori il dovere di trasmettere i principi fondamentali della legalità e della convivenza civile, dall’altro il potenziale simbolico della famiglia e del sangue viene sfruttato dalla mafia che ne fa, almeno apparentemente, un valore imprescindibile che permette compattezza interna, immutabilità e protezione. Lo Stato, dunque, interviene all’interno della struttura familiare partendo dal presupposto che sia riconoscibile una forma di ereditarietà della cultura criminale: «sono ragazzi che respirano questa cultura mafiosa sin dalla nascita» (Di Bella, 26 gennaio 2017); «[s]ono compressi da un pensiero dogmatico, fondamentalista, etnico-antropologico mafioso che li obbliga a essere dei replicanti di un pensiero saturo che li ha già pensati, prima ancora del concepimento, a essere in un determinato modo che dia continuità» (Interdonato⁸, 3 aprile 2017).

I documenti emessi dal Tribunale per i minorenni di Reggio Calabria sembrano voler definire il fenomeno mafioso come una «questione culturale» saldamente collocata in una specifica realtà territoriale su cui ricade una visione mafiocentrica. Indubbiamente la mafia è un fenomeno di società locale, ma la criminalità organizzata deve essere pensata anche al di fuori dei luoghi originari (Sciarrone 2009), pur presentandosi diversa a seconda dei contesti spaziali e temporali. Ciò significa che la cultura mafiosa (Santoro 2007)⁹, così come l’organizzazione stessa¹⁰, deve sempre essere

⁷ Sul Sud si sono addensati, nel corso dei secoli, pregiudizi e stereotipi che tendono a descrivere questo territorio come «insofferente alla modernità» e caratterizzato dall’arretratezza, anche in ottica evoluzionista e colonialistico-riformista. Per un approfondimento rimando a letture che hanno animato il dibattito, in diversi momenti storici e a vari livelli: Niceforo (1898); Lombroso (1973); Banfield (1976); Moe (1992); Putman (1993); Schneider (1998); Teti (2013); De Martino (2015); Gramsci (2018); De Francesco (2020); Conelli (2022).

⁸ Enrico Interdonato, psicologo esperto di psichismo mafioso e fondatore dell’Associazione *Addiopizzo Messina*. Ho avuto il modo di conoscerlo nel corso dell’etnografia svolta tra Calabria e Sicilia nel 2017.

⁹ Per un approfondimento si rimanda a Quagliuolo (2018).

¹⁰ Sono state proposte numerose interpretazioni del fenomeno mafioso: tra i modelli proposti è possibile ricordare quelli che hanno immaginato la mafia come burocrazia, sistema, impresa, rete; Gambetta ha inoltre proposto una teoria economica, secondo cui i mafiosi sarebbero i produttori e venditori della protezione privata al posto dello

contestualizzata a livello locale e temporale, senza cadere nella riduzione del contesto al fenomeno mafioso stesso, riconoscendo la mafia «in tutto». I provvedimenti del Tribunale per i minorenni e le forme di tutela disposte per i figli di famiglie mafiose sembrano tuttavia incapaci di sciogliere una visione iper-deterministica che connette l'individuo al territorio, la personalità a una questione di «cultura».

La lettura delle carte ha aperto una serie di interrogativi, che mi hanno portata a tentare di avere accesso all'archivio del Tribunale stesso, con l'obiettivo di analizzare più approfonditamente il lessico giuridico con cui i «ragazzi di mafia» e le loro vicende vengono descritte. Nonostante i numerosi e vari tentativi, non ho ottenuto l'autorizzazione per visionare i fascicoli né dal Tribunale per i minorenni di Reggio Calabria né dal Dipartimento di Giustizia Minorile e di Comunità. L'istituzione statale, tuttavia, non è monolitica e compatta come vorrebbe apparire, ma è costituita da persone che parlano di ciò di cui non dovrebbero parlare, che criticano e si oppongono, che condividono informazioni e documentazione senza autorizzazione. Così, senza farne richiesta ma grazie a un sistema di relazioni costituito negli anni della ricerca, ho ricevuto informalmente dei documenti che erano stati prodotti su mandato ministeriale, dunque riservati e protetti da privacy, volti alla valutazione dell'andamento del progetto *Liberi di Scegliere*. Le pagine che ho avuto l'opportunità di leggere raccolgono la sintesi di alcune interviste agli operatori sociali coinvolti nell'esecuzione del progetto che, una volta conclusi i percorsi di allontanamento dei giovani, fanno una disamina dei punti di forza e di debolezza del lavoro svolto. Chi aveva tra le mani questo materiale ha ritenuto importante farmelo avere, valicando il confine tra vie burocraticamente lecite e una pratica che si è fatta anche oppositiva¹¹. La mia etnografia, illecita e delegittimata dalle istituzioni, è stata però riconosciuta e resa possibile da qualcuno che in quelle stesse istituzioni opera.

La lettura di questi documenti, oltre a darmi l'opportunità di tracciare i vissuti dei ragazzi, mi ha permesso di riflettere sulla moltiplicazione dei piani di archiviazione (provvedimenti giudiziari, relazioni sociali, docu-

Stato. La mafia è però «un fenomeno multidisciplinare» (Sciarrone 2009: 22) e bisogna integrare approcci diversi al fine di restituirne la complessità.

¹¹ Desidero qui richiamare la riflessione intorno alla chiusura e all'imperscrutabilità dello Stato, oggetto potente (Sayad 1990) e difficilmente etnografabile, per lo più osservabile dal margine (Das & Poole 2004), dalla soglia (Ravenda 2011) o da un'area contigua e parallela (Palumbo 2009), nei frammenti della quotidianità.

menti ministeriali, ecc.) da parte dell'istituzione socio-giudiziaria, di come venga veicolata e riprodotta una determinata narrazione (stereotipo?) a proposito di un territorio, di alcune famiglie, di determinati minori, e di come questa narrazione possa servire a giustificare l'intervento statale in un ambito intimo come quello domestico. Entrando, almeno simbolicamente, in un archivio statale (Derrida 2005), ho potuto riconoscere il modo in cui il potere giudiziario costruisce una narrazione priva di discontinuità e incoerenze, la cui funzione è quella di generare un discorso unitario e unificante che, allo stesso tempo, delinea l'alterità, ciò che non è riconoscibile e non può essere incluso. L'archivio, dunque, producendo differenze, indica il confine tra chi appartiene alla comunità-Stato e chi invece non è considerato adeguato e resta ai margini.

Lo sguardo categorizzante, giudicante e spesso insensibile alle differenze che emerge dalla lettura dei documenti d'archivio concorre alla costruzione di una narrazione che definisce la frontiera tra «normalità» e «devianza», la linea di demarcazione tra «soggetti-cittadini» e «soggetti-criminali». Il confine, come evidenziano anche le parole di Roberto Di Bella, inizia a definirsi tra la famiglia e lo Stato, tra l'educazione ricevuta e i valori istituzionali:

[L]a famiglia deve indirizzare, educare al rispetto di quelli che sono i valori costituzionali condivisi, alle convenzioni internazionali e deve aiutare a far diventare il bambino di oggi un adulto responsabile di domani. L'educazione deve sviluppare un senso di responsabilità morale e sociale, nel rispetto di quelli che sono i nostri valori condivisi, che sono quelli costituzionali, della civile convivenza. È chiaro, se tu educhi un minore a violare le regole, lo esponi a un rischio di pregiudizio. E poi l'educazione del minore è un interesse anche pubblico, perché la corretta formazione della personalità di un ragazzo è garanzia del futuro della società, di una corretta e serena convivenza civile. Quindi, se tu educhi bene il minore adesso, un giorno avrai un cittadino che sa vivere con gli altri. (Di Bella, 24 marzo 2017)

Una volta allontanati, i «maleducati» diventano oggetto di continua osservazione e la loro descrizione si fa minuziosa e particolareggiata: gli osservatori offrono dettagli sia dei comportamenti esteriori e più visibili, sia della sfera intima e psicologica dei giovani.

Sono ragazzi emotivamente molto rigidi, molto strutturati, che difficilmente esprimono emozioni. [...] sono ragazzi che non sono abituati a parlare di sé, sembrano aver dimenticato il loro mondo interno...veramente, sembrano essere così lontani dai loro bisogni, dal loro mondo interno. [...]

E quindi, per questi ragazzi è interiormente difficile sentirsi, immaginarsi diversi senza sentirsi, allo stesso tempo, minacciati interiormente. [...]

[Q]uello che troviamo è la rigidità sul piano affettivo, ma anche cognitivo; sono, cioè, inscatolati in quel mondo strutturato. [...] questi ragazzi, nei loro contesti, sono più personaggi che persone. (Interdonato, 3 aprile 2017)

Molte delle espressioni che, in quest'ultima citazione, descrivono i giovani allontanati, compaiono anche nei documenti che ho letto «illegittimamente». Per quanto le vicende siano profondamente diverse, i «ragazzi di mafia» sono sempre definiti con le stesse parole: sono giovani problematici, chiusi, silenziosi, schivi, molto introversi e distaccati; sono oppositivi e ribelli, diffidenti; non si adattano e non collaborano; hanno un atteggiamento controllato, ipercontrollato, strutturato, adultizzato, compatto, solido, spavaldo. Se ogni aggettivo fosse il puntino di un disegno da comporre, unendoli sembrerebbe possibile tracciare la sagoma stilizzata del «ragazzo di mafia», ovvero una categoria fissa e priva di profondità, incapace di cogliere le sfumature legate alle vicende personali dei singoli individui.

Sul campo: il corpo di Maurizio

Ho incontrato Maurizio¹² al suo inserimento all'interno della struttura socioeducativa in cui ho svolto l'etnografia¹³. Era il 23 marzo 2022. Già alcuni giorni prima, nel corso di una videochiamata in vista dell'inserimento, avevo avuto modo di presentarmi e introdurre il mio lavoro: con Maurizio ho deciso di espormi, condividendo con lui il mio interesse rispetto all'analisi del progetto *Liberi di Scegliere* e al desiderio di costruire con lui parte della mia ricerca: «Io non ho problemi» (Maurizio, 16 marzo 2022).

¹² I nomi dei giovani che ho incontrato in comunità sono pseudonimi (Zinn 2017). Ho lasciato ai ragazzi la libertà di scegliere i nomi con cui desideravano essere nominati nel mio lavoro.

¹³ Ho svolto l'etnografia tra il 2022 e il 2023 in una comunità socioeducativa in cui erano accolti minori stranieri non accompagnati, giovani autori di reato e minori allontanati dalle famiglie in seguito a provvedimenti civili. Mi sono presentata come una ricercatrice interessata a raccogliere il punto di vista di giovani in un percorso comunitario. Essendo una donna in un gruppo di maschi, un'adulta tra i ragazzi, la mia figura si poneva su diverse linee di frattura. Ho quindi giocato sul confine di quelle fratture, ricercando complicità e rispetto, sia all'interno del gruppo dei ragazzi sia del personale, adattando il mio linguaggio, i miei comportamenti, il mio sguardo, trasformando le posture e la collocazione del mio corpo a seconda delle circostanze.

Il giovane, seppur maggiorenne, avendo commesso dei reati prima dei diciott'anni è entrato nel circuito penale minorile: condannato a sette anni di detenzione, dopo aver trascorso i primi dodici mesi della sua pena in un istituto penitenziario minorile del Sud Italia, ha avuto il permesso del Tribunale a intraprendere il progetto *Liberi di Scegliere* con un percorso di messa alla prova di tre anni, ovvero la durata massima prevista per la sospensione del processo (D.P.R. 448/1988, Art. 28).

Nel corso dei primi mesi della sua permanenza all'interno della comunità socioeducativa, Maurizio ha sviluppato diverse malattie cutanee: ad alcune è stata associata una diagnosi, mentre ad altre è stato complicato dare una spiegazione biomedica, generando un intreccio di interpretazioni dei sintomi e delle loro possibili cause. La pelle di Maurizio racconta e produce una comunicazione tanto esterna quanto interiore.

A fine giugno al giovane viene diagnosticata la scabbia, a cui, tuttavia, la terapia prescritta non pone rimedio: il corpo di Maurizio si ricopre di pustole infette pruriginose, che generano malumore e insofferenza nel giovane. Se da un lato le visite, le diagnosi e le terapie non riescono a dare una spiegazione alla malattia di Maurizio, dall'altro neanche il tentativo dell'équipe di riconoscere alla continua ricomparsa degli ascessi un carattere psicosomatico soddisfa il ragazzo. Vorrei dunque mettere al centro della mia interpretazione proprio l'insoddisfazione del ragazzo che da un lato non guarisce e dall'altro si vede responsabilizzato dalla sua malattia. Mi sembra indispensabile cogliere i suggerimenti dell'antropologia medica per contestualizzare socialmente il vissuto di Maurizio, ponendo al centro le sue parole e quindi tenendo in considerazione le forze sociali e istituzionali¹⁴ in gioco nella costruzione dell'esperienza della sua malattia (Young 1982; Zempléni 1985; Quaranta 2006). Le interazioni tra mente-corpo-società non saranno ridotte a un concetto sconnesso e frammentario come quello di sintomo psicosomatico, il quale rischia di semplificare la varietà di modi in cui «la mente parla attraverso il corpo e la società è iscritta sulla carne dei nostri corpi» (Lock & Scheper-Hughes 2006: 158). L'individuo deve essere pensato come un essere umano caratterizzato da tratti fisici, biologici ma anche sociali, culturali, simbolici e politici; questo sguardo permette di ricercare i messaggi più nascosti della malattia, «through which patients, and society at large, express their horror, their repugnance (and their pro-

¹⁴ Per un approfondimento sulle connessioni tra incorporazione e Stato si rimanda al numero della rivista AM curato da Pizza e Johannessen (2009).

test) at suffering, illness, and decay» (Scheper-Hughes & Lock 1986: 138). Il corpo e la malattia di Maurizio devono quindi essere osservati come soggetti (Csordas 1990), tenendo sempre a mente che sono modellati da discorsi multipli, sfaccettati e talvolta inconciliabili¹⁵.

Il giorno stesso in cui gli viene diagnosticata la scabbia, Maurizio muove una serie di critiche alla comunità e al personale educativo. Il giovane riconduce direttamente il sintomo alle condizioni dello spazio in cui si è trovato collocato: è il letto in cui dorme, il cibo che mangia, il divano su cui sta seduto, che hanno generato la scabbia. La malattia, per quanto connessa a un'esperienza individuale e personale, è espressione di condizioni generate da un contesto poco curato che si iscrive in un corpo da curare. Con il passare delle settimane, il corpo di Maurizio diventa, sempre più, espressione di un'ampia insofferenza: i sintomi si moltiplicano e l'esperienza di malessere si articola e si amplia, tanto che la sua rappresentazione diventa sfocata e vaga, difficilmente definibile, riconoscibile e riconducibile a una diagnosi. Così come nel caso dei *nervios* (Low 1982; Scheper-Hughes 1993) e del *carcelazo* (Cerbini 2016), le emozioni, i comportamenti e il corpo di Maurizio esprimono una forma di disagio, di malessere e di inaccettabilità della condizione a cui sente l'istituzione l'ha sottoposto. Il sintomo può dunque essere ricondotto a uno strumento di critica incorporata: un segno di rabbia, di denuncia e di ribellione. A pochi mesi dall'insерimento, il giovane arriva al punto di chiedere, attraverso una lettera di denuncia delle condizioni di vita all'interno della comunità, di essere ricollocato e avvicinato al territorio d'origine. La richiesta viene rigettata, nulla cambia e l'infezione di Maurizio si estende, gli ascessi aumentano e continuano a generare prurito, insonnia, inappetenza. Ogni volta in cui le sue condizioni di salute sembrano migliorare, in modo apparentemente improvviso, spunta una nuova pustola o la pelle si ricopre di puntini rossi e pruriginosi.

Maurizio, nel processo di soggettivazione che compie grazie alla malattia, fornisce un'altra possibile interpretazione al suo malessere, connettendo direttamente la malattia cutanea alla lontananza dalla sua famiglia. Le pustole, a differenza di quanto sostiene l'équipe, non hanno nulla a che vedere con i brutti pensieri o con la poca cura che ripone nell'alimentazio-

¹⁵ Per un approfondimento intorno al dibattito che si è alimentato sul tema del corpo, dell'incorporazione e della soggettività, si rimanda alla rassegna di Van Wolputte (2004).

ne; il motivo per cui lui sente di stare male è di non poter essere vicino ai suoi affetti familiari. Sfogandosi con un educatore, dice:

Io mi sento molto male, non lo so cosa sto facendo...mi manca la mia famiglia, mio fratello è in carcere, non vedo mio padre da due anni. All'inizio mi avevano detto che avrei avuto il permesso di vedere mio padre. [...] qui non c'è niente che mi faccia andare avanti, se mi volete aiutare mi dovete mandare in una comunità vicina alla Sicilia, così, se succede qualcosa alla mia famiglia, almeno posso essere lì con loro. Io non ho più diritto di vedere la mia famiglia, questa cosa mi fa male. Lo so che non devo tornare nella mia zona, dove posso essere coinvolto in brutte cose, ma almeno in Calabria avrei la possibilità di vedere la mia famiglia una volta al mese. (10 ottobre 2022)

Se le medicine non funzionano è perché la cura non è quella adatta alla malattia. Emerge dunque la questione dell'efficacia della cura, che non può essere esclusivamente interpretata in chiave terapeutica: Maurizio non riconosce né la lettura psicosomatica del suo sintomo né quella biomedica e, per questo motivo la sua guarigione non può essere, in alcun modo, ricondotta all'andamento dei risultati della terapia. Ogni processo terapeutico, infatti, «si fonda su un intreccio inestricabile fra elementi legati al funzionamento biochimico dell'organismo ed elementi connessi alla produzione simbolica osservata nella sua dimensione sociale e politica» (Pizza 2021: 205). Gli ascessi sul corpo di Maurizio parlano di aspetti problematici dell'intervento giudiziario, raccontando qualcosa che supera i confini dell'individuale, e che riguarda il rapporto di disagio tra corpo e contesto, tra corpo e Stato. Il malessere prodotto dall'istituzione, che ha allontanato il giovane della sua famiglia e dal suo contesto di origine, si inscrive nel corpo, nella pelle. L'elaborazione interiore della sofferenza, che trova quindi le sue radici più profonde nell'esperienza della vita quotidiana, affiora attraverso il sintomo e fa emergere la connessione tra corporeità e politica (Lock & Scheper-Hughes 1987): il politico si fa biologico. Il corpo, invaso dalle pustole infette, diventa portatore di un linguaggio nascosto del dolore, del disagio generato dal sentirsi «fuori posto»; ma è anche il linguaggio di sentimenti che Maurizio tenta di tenere a bada, tenta di reprimere, come la rabbia, la frustrazione e l'indignazione per una condizione che non ha scelto e che lo fa sentire inascoltato. Prigioniero in un progetto che promette libertà di scelta, il corpo di Maurizio si ribella, ricercando uno spazio di espressione: le infezioni, apparentemente inguaribili, diventano metafora della resistenza all'ordine costituito, un «act of refusal» (Hopper 1982,

cit. in Scheper-Hughes & Lock 1986: 139). Il corpo deviante, oggetto del controllo statale rispetto al suo collocamento, al suo spazio di movimento, ai suoi margini di libertà, diventa «luogo di resistenza, creatività, lotta personale e sociale» (Lock & Scheper-Hughes 2006: 186).

Diversi mesi dopo le dimissioni dalla comunità di Maurizio, Kristjana, responsabile della struttura, mi propone una nuova ipotesi interpretativa, che va proprio nella direzione di considerare la malattia come fonte di soggettivazione: «nei momenti bui [...] si “curava” meno. Perché in quelle ferite ci vedeva una via di fuga» (4 luglio 2023). Si tratta di una lettura profondamente politica che, per quanto all’interno dello spazio istituzionale sia stata tradotta come strumentale, credo si possa connettere alla possibilità di immaginare il corpo di Maurizio come una frontiera di resistenza, come un confine su cui trova spazio la rivendicazione. Il corpo spostato, allontanato, collocato altrove per volere dell’istituzione giudiziaria, diventa lo strumento, l’unico apparentemente disponibile, per avanzare delle richieste, per pretendere attenzione, per ottenere quanto desiderato. Il territorio del corpo si dimostra un campo d’azione in cui il soggetto ha un margine di libertà e potere di azione. Riprendendo e ampliando la via interpretativa di Kristjana, non curare gli ascessi, farli infettare e lasciarli diffondere sarebbe una scelta di Maurizio, l’unica scelta che sentirebbe di poter fare per riappropriarsi di uno spazio di autodeterminazione. Il sistema istituzionale, infatti, sembra offrire al giovane una via di fuga nella dimostrazione di vivere in condizioni igienico-sanitarie non sufficientemente buone. Maurizio, non curandosi e lasciando infettare le pustole, esplora un margine di informalità extra-giuridico, agendo attivamente sul proprio corpo nel tentativo di costruirlo come un luogo che espone le prove della verità (Fassin & D’Halluin 2005), dell’autenticità del suo malessere generato dallo spazio della comunità.

Sul campo: il tempo di Domenico

Quando l’ho conosciuto, Domenico aveva diciott’anni e viveva in comunità da quando ne aveva da poco compiuti sedici. Avendo commesso dei reati, aveva trascorso i primi quattro mesi della sua pena in un IPM, per poi essere inserito in una struttura socioeducativa, nell’ambito del progetto *Liberi di Scegliere*, con tre anni di messa alla prova. Quando sono arrivata sul campo al giovane mancavano nove mesi alla conclusione del suo percorso. Ho osservato a lungo Domenico prima di riuscire ad avvicinarmi: in

un primo momento il ragazzo ha dimostrato una certa diffidenza nei miei confronti, motivo per cui ho deciso di non esplicitare subito il mio interesse alla sua esperienza comunitaria. Dopo circa tre mesi dal mio arrivo sul campo, in seguito a un lungo lavoro quotidiano di brevi interazioni, osservazione e ascolto, ho chiesto a Domenico di partecipare attivamente alla mia ricerca, raccontandomi parte delle sue esperienze di vita.

Domenico, ormai prossimo alla fine del progetto, si riconosce e vuole vedersi riconosciuto un cambiamento:

- Come eri prima di iniziare questo percorso?
- Non trovo le parole giuste...
- Se dovessi dirlo in calabrese¹⁶, che parole useresti?
- Un *vagabundo*. Uno senza un punto fisso, uno che va in giro senza pensare a niente, fregandosene. [...] Penso che il cambiamento tutti lo abbiano visto e lo vedano. (1 giugno 2021)

È interessante notare che Domenico, rivendicando una sua qualche trasformazione, si adegua, almeno in parte, non solo alle aspettative del progetto *Liberi di Scegliere*, ma anche alla contrapposizione tra le categorie stereotipate del «ragazzo di mafia» e del «buon cittadino».

Domenico, tuttavia, mantiene uno spazio di indocilità, di autonomia e di libertà di scelta, dal momento che si oppone alle dinamiche di potere istituzionale che vorrebbero il suo futuro lontano dalla Calabria. A proposito delle aspettative del progetto, le parole di Enrico Interdonato non lasciano spazio a interpretazioni:

- È importante il lavoro che si va a fare in vista della conclusione del percorso, quindi del reinserimento nel contesto di appartenenza o, meglio ancora, in un contesto nuovo.
- Perché dici «meglio ancora in un contesto nuovo»?
- Meglio ancora perché è pur vero che possono eventualmente cambiare... aspetta, non voglio dire «cambiare». Attenzione: questo [...] è un lavoro che porta a creare una coscienza, una consapevolezza. [...] Questa consapevolezza si deve formare mentre il ragazzo è fuori regione, lontano da casa, ma il contesto da cui proviene non sta acquisendo quella stessa

¹⁶ Dal momento che Domenico ha condiviso più volte la sua difficoltà a esprimersi in italiano, ho ritenuto importante dargli l'opportunità di trovare parole a lui più familiari: «Mi sono reso conto che io qui non posso parlare come vorrei. A volte non trovo le parole giuste perché sono abituato a parlare in calabrese. Questo spesso porta a dei problemi nella comunicazione...non ci capiamo» (29 giugno 2021).

consapevolezza. Il paese rimane quello che è, il posto rimane lì, le dinamiche rimangono le stesse, il riconoscimento che ti danno gli altri, spesso, è quello che era prima. [...] alla lunga, è sempre meglio fuori, quindi noi lavoriamo anche su questo. [...] (Interdonato, 3 aprile 2017)

Domenico ha, in generale, una concezione del proprio percorso ben diversa e profondamente lontana da quella che il progetto, e dunque le istituzioni statali che lo dispongono, vorrebbe proporre. Il tempo in comunità, in bilico tra il passato e il futuro, è vissuto da Domenico come un tempo di sospensione, «modes of waiting, staying, delaying, enduring, persisting, repairing, maintaining, preserving and remaining – that produce felt experiences of time *not passing*. These are affectively dull or obdurate temporalities» (Baraitser 2017: 2). Domenico, incastrato nella *waithood* (Honwana 2012), attende di poter costruire il proprio futuro in autonomia, lontano dallo sguardo istituzionale.

In particolare, i periodici rientri nella regione d'origine previsti dal progetto stesso¹⁷, rappresentano per il giovane un'oscillazione tra il presente e il futuro, tra la marginalità e la riaggregazione. Domenico ondeggiava tra un passato per cui sta scontando la sua pena e un futuro su cui è possibile solo fantasticare.

A partire da quanto promesso dal progetto *Liberi di Scegliere*, questo periodo dovrebbe essere una fase ricca di elaborazione, progettazione e costruzione, un tempo « pieno » che invece, calato nella realtà, si rivela « vuoto », un vero e proprio limbo. Nonostante Domenico sia impegnato in numerose attività (scuola, formazione lavorativa, sedute psicologiche, incontri di responsabilizzazione alla legalità, ecc.) e la comunità imponga una precisa scansione della quotidianità, il giovane non sembra voler utilizzare il tempo nel modo considerato « costruttivo » dagli operatori del progetto stesso. Se nel rito di passaggio la fase liminale è caratterizzata da una serie di azioni rituali a cui gli iniziandi prendono parte con coinvolgimento e partecipazione, nel caso di Domenico le attività proposte e imposte dal progetto sono vissute come un'imposizione, come un esercizio obbligatorio volto a (ri)costruire il « soggetto obbediente », ovvero un individuo assoggettato a regole e abitudini a cui l'autorità socio-giudiziaria lo costringe (Foucault 2014). La comunità come spazio temporale si struttu-

¹⁷ In occasione delle udienze e, soprattutto, per « [f]avorire e mantenere i rapporti con i familiari » (Relazione di aggiornamento e proposta di progetto di messa alla prova, 2018), Domenico è autorizzato a tornare in Calabria.

ra come una zona al margine, in tensione tra il polo del prima e quello del dopo, tra qualcosa che non c'è più e qualcos'altro che non c'è ancora e, per questo, è incerto. Domenico si trova così in una condizione di «invisibilità strutturale» (Turner 1967), dal momento che non è più un «ragazzo di mafia» e non è ancora un «buon cittadino».

Provando ad analizzare le modalità in cui il percorso nel progetto *Liberi di Scegliere* viene concepito dall'istituzione giudiziaria e vissuto da Domenico, è possibile riconoscere una doppia epistemologia del tempo (Gell 2001). Il tempo dello Stato si fonda su un'idea di transizione, di passaggio, che prevede un flusso continuo che attraversa il passato, il presente e il futuro. Il tempo di Domenico invece è caratterizzato da una classificazione degli eventi in base al fatto che si siano verificati prima o dopo l'arresto e l'ingresso in comunità. La transitorietà del presente non è percepita in alcun modo da Domenico, che si sente bloccato in uno spazio e in un tempo immobili. La fugacità di una fase di passaggio si trasforma così in un periodo apparentemente infinito: «Appena sono entrato in comunità, arrivando dal carcere, mi è sembrato subito molto meglio, ma poi, in fin dei conti, non cambia molto. Io all'inizio ho visto che si poteva uscire, che si potevano fare delle cose, però, alla fine, si è sempre qua» (Domenico, 1 giugno 2021). La sistematizzazione tra flusso di tempo e temporalità *before/after* (Gell 2001) è tuttavia ideale, un modello che non ha completa aderenza alla realtà: Domenico coordina contemporaneamente varie *time-maps* (*Ibidem*), in relazione a diversi fattori personali e contestuali.

Una delle costanti nelle conversazioni con Domenico è stata il futuro o, meglio, il futuro come ritorno nella sua terra d'origine. La ricerca dell'avvenire rappresenta un pensiero persistente, un lavoro continuo, un desiderio che permette di affrontare e sopportare la quotidianità. Il presente stesso assume una determinata forma in funzione del futuro (Bryant & Knight 2019) e della sua attesa. Il tempo trascorso in comunità diventa il regno dell'immaginazione, della fantasia e della progettazione al di là delle aspettative del progetto: «Il mio sogno è quello di aprire un'officina e spero di potermi fare una famiglia» (Domenico, 1 giugno 2021). Il giovane non ha mai nascosto di voler progettare la propria vita in Calabria: «Non ha senso un percorso se non c'è poi un ritorno. Per me tornare è il motivo che mi fa andare avanti» (Domenico, 20 maggio 2021).

Alla Calabria, per quanto profondamente idealizzata e posta sempre al centro del discorso e dell'aspirazione di Domenico, non è però riconosciuto il potere di cancellare il passato e di lasciarlo cadere nell'oblio sociale:

Io voglio tornare in Calabria perché li la gente mi giudica...perché loro mi giudicano e io voglio far cambiare loro il giudizio che hanno su di me. Le cose che abbiamo fatto, che mio padre ha fatto, non si ripeteranno. Mio padre pensava di cavarsela con poco, invece il prezzo che stiamo pagando è troppo grande.
(Domenico, 20 maggio 2021)

Per quanto Domenico mostri fiducia e determinazione nella realizzazione del suo progetto, sente che, anche una volta concluso il percorso, il passato rappresenterà un vero e proprio marchio esistenziale, da cui non sarà possibile liberarsi, rendendo il presente un tempo persistente, incancellabile e insuperabile. La differenza con quelli che per lui sono gli Altri resterà incolmabile: «Vorrei essere come gli altri ragazzi, ma non sarò mai al loro livello, non posso essere come loro, anche quando avrò finito il percorso e tornerò in Calabria...perché avrò questa cosa in più, questo peso in più» (Domenico, 20 maggio 2021). Ciò che emerge è che, se da un lato il giovane sostiene di riconoscere nell'allontanamento una frattura esistenziale insanabile, dall'altro afferma di essere maturato, ponendosi così in un flusso temporale che lo vede anche protagonista di un futuro sognato, immaginato e profondamente ambito.

L'assottigliarsi dell'orizzonte temporale e la prospettiva dell'imminente uscita dalla comunità donano a Domenico serenità e sicurezza: il rischio di restare intrappolato tra le fessure del tempo, immobile in un presente che lo disorienta e lo distacca dai suoi riferimenti, diminuisce costantemente. Il giovane sente che sta per riemergere dalla liminalità, da un tempo sempre uguale a se stesso, da un mondo in cui il ritmo del tempo è dilatato e stagnante. Il ritorno in Calabria è quindi un ritorno nel tempo, nella Storia e in un mondo familiare, domestico, intimo e privato, mondano (De Martino 2019). Domenico dimostra massima speranza e fiducia nelle potenzialità (Taussig, Hoeyer & Helmreich 2013) del suo futuro, rivendicando il proprio potere di scelta. Il futuro diventa dunque lo spazio di un orientamento apertamente politico: il giovane si discosta e si oppone alle dinamiche di potere istituzionale che vorrebbero il suo futuro lontano dalla Calabria.

Fatica esistenziale

L'allontanamento dalla regione di appartenenza genera nei giovani una vera e propria fatica esistenziale, un dolore di difficile definizione. Per quanto né Domenico né Maurizio abbiano sviluppato una sintomatologia

delirante, hanno provato un costante desiderio di tornare a casa, quello che Frigessi Castelnuovo e Risso chiamano *Heimweh*:

letteralmente, dolore della casa, della terra natale; e che ha una profonda risonanza evocativa. *Heim*, in tedesco è molto più che casa, è focolare, luogo popolato da persone amate, dove ci si sente protetti, luogo al quale tornare, spazio-tempo al quale si appartiene, storia-vissuto di cui si partecipa pienamente [...]. (1982: 8)

È bene però sottolineare che i due giovani non romanticizzano il sentimento nostalgico e il sogno di tornare a casa, dal momento che sono consapevoli che nulla potrà più essere come prima. Benché il progetto *Liberi di Scegliere* vorrebbe offrire loro il vantaggio di trasformare il proprio futuro, il modo in cui Maurizio e Domenico immaginano il domani disattende le aspettative statali: «Io non sarò mai più libero come sei tu, perché ci saranno sempre le persone che mi guarderanno, mi giudicheranno e diranno: “Lui ha fatto quelle cose”. E tutto questo è un peso» (Domenico, 20 maggio 2021); «Nella giustizia sono sempre sporco. [...] Il futuro non sarà migliore grazie al progetto. Ora come ora non lo riesco a immaginare. Ho paura, tanta. Ho paura di sbagliare. Ho paura di non arrivare alla fine» (Maurizio, 21 aprile 2022). Ciò che quindi risuona in queste parole è il peso dello stigma (Goffman 1970), un segno invisibile, di cui temono la visibilità. Segnati, diversi, impossibilitati dal peso di essere riconosciuti come portatori di una colpa incancellabile, Maurizio e Domenico sentono che l'unica possibilità che hanno per sentirsi ancora artefici della propria Storia è quella di recuperare i propri riferimenti affettivi, sociali, culturali e territoriali tornando a casa.

La distanza dal luogo natio rappresenta una forma di tormento, un pensiero tanto persistente quanto doloroso. L'incapacità di accettare l'assenza, anche se temporanea, dell'ambiente familiare, porta i giovani a rivolgersi continuamente al passato senza possibilità di lasciarne andare il ricordo. Il sentimento melanconico (Freud 1976; 1978) che ne scaturisce è sintomo del rifiuto a considerare risolto quanto è accaduto in passato, rispetto alla propria identità e al senso di appartenenza a una comunità umana storicamente data (Kaplan 2007) in seguito all'emissione del provvedimento giudiziario.

Quando Freud è stato riletto dagli antropologi e dalle antropologhe (Cheng 2001; Garcia 2010; Segal 2016; Eng & Han 2018; Lau 2022; Biao & Qi 2023), o da intellettuali di discipline affini (*cultural studies, postcolo-*

(*nial studies, decolonial studies*), i suoi lavori sulla melanconia sono diventanti quasi un passaggio spartiacque per comprendere la nascita di un nuovo soggetto (diasporico, melanconico, nero, e non solo). Ciò che il celebre psicanalista sostiene è che la mancata elaborazione del lutto, ovvero l'incapacità a lasciare andare l'oggetto perduto, porta all'interiorizzazione di tale oggetto amato. L'impossibilità di essere nel luogo dove si vorrebbe implica, per Maurizio e Domenico, il trasferimento di quel luogo dall'esterno all'interno, trattenendone la perdita e facendolo continuare a esistere nel proprio Io. La memoria incarnata diviene un incorporamento melanconico (Butler 2013), che trova declinazioni diverse nelle esistenze dei ragazzi.

Domenico e Maurizio non hanno mai nascosto le difficoltà e la sofferenza generate dal trovarsi in un luogo in cui non avrebbero voluto essere e in cui non riuscivano a riconoscersi. Se da un lato la sofferenza melanconica trova sfogo, in Maurizio, nelle pustole infette che invadono il suo corpo, dall'altro Domenico, richiamando una dimensione profondamente organica e genetica, dichiara: «Io nel DNA ho la mia famiglia e la Calabria» (Domenico, 1 giugno 2021).

La melanconia non è, nel caso dei due giovani, una condizione patologica, ma ritengo che il loro dolore, la continua lamentela di essere collocati in un altrove in cui non riescono e non accettano di muoversi e sentirsi se stessi, sia espressione di una sofferenza di fronte alla quale non vogliono e non riescono a rimanere neutrali. Non accettando la condizione in cui sono posti, i giovani, attraverso il sentimento melanconico, si ribellano manifestando una forma di riappropriazione e riaffermazione del sé, della propria appartenenza, del proprio desiderio e della rabbia generata dall'imposizione del potere istituzionale. La melanconia, come processo identitario nella fase dell'allontanamento, rappresenta la scelta di azione di Domenico e Maurizio in contrapposizione sia al tentativo di alienazione del desiderio operato dall'istituzione socio-giudiziaria sia alla rassegnazione. Domenico e Maurizio, sfollati interni forzatamente e loro malgrado, non restano pietrificati e, per quanto riconoscano l'impossibilità di realizzare un futuro immaginato ma ormai passato, tentano di risignificare una temporalità stravolta dall'intervento statale. Se da un lato l'istituzione scorge nell'allontanamento l'opportunità di rendere i «ragazzi di mafia» dei cittadini in grado di costituire una società futura corretta e legale, incaricandoli di un ruolo culturalmente rilevante all'interno dello spazio sociale, dall'altro per i due ragazzi il tempo trascorso in comunità è un tempo a margine della loro esistenza, durante il quale attendono di fare ritorno

nel proprio mondo. L'attesa, tuttavia, non è inerme né passiva: i corpi di Maurizio e Domenico re-esistono e agiscono dentro e a partire dalla perdita, per riappropriarsi del progetto di costruzione del proprio Sé all'interno della dimensione sociale domestica. I due giovani non si rassegnano e rivendicano la propria capacità di agency e di scelta, diventando soggetti attivi pur all'interno di uno spazio che ne limita le possibilità. L'appartenenza sociale, lasciata sullo sfondo nei documenti giudiziari e nelle valutazioni dell'équipe educativa, viene invece fatta riemergere da Domenico e Maurizio attraverso la costruzione di un progetto futuro che li ricolloca là dove il progetto e l'istituzione statale non vuole che stiano. La messa in discussione delle categorie imposte dall'intervento socio-giudiziario, di ciò che è «buono», «pulito» e «migliore», passa attraverso la volontà dei giovani di autodeterminarsi in quelle strutture identitarie che l'istituzione non riconosce come adeguate. Domenico e Maurizio mettono dunque in campo quella che Ahearn (2001) chiama *oppositional agency*, ovvero l'ultimo strumento a disposizione per lottare contro l'impossibilità di vivere l'unica esistenza sociale desiderata. Il corpo e il tempo diventano quindi gli strumenti, le tattiche (de Certeau 2001) che questi ragazzi utilizzano per provare a costruirsi dei frammenti di libertà e di intimità in uno spazio di giudizio e di esame. Il confronto tra l'individuo e lo Stato si gioca infatti su due campi sottoposti a una serie di limiti imposti dall'istituzione stessa: da un lato il tempo, strutturato tanto nella quotidianità quanto nel progetto rieducativo, e dall'altro il corpo, spostato e oggetto di osservazione e controllo perpetuo (cfr. Foucault 2014).

A conclusione dei tre anni di messa alla prova all'interno del progetto *Liberi di Scegliere*, Domenico ha fatto ritorno a casa, nella sua regione d'origine; Maurizio, invece, dopo nove mesi dal suo inserimento nella struttura in cui ho svolto la ricerca, ha ottenuto il trasferimento in una comunità in Calabria, dove, dopo qualche mese, ha avuto prima l'autorizzazione a incontrare la madre e la sorella e poi il permesso di fare brevi rientri in Sicilia. Quando la realtà rimette al suo posto l'oggetto desiderato e temporaneamente perduto, è possibile immaginare che il sentimento melanconico si dissolva. La melanconia non sarebbe dunque uno stato permanente per i «ragazzi di mafia», quanto piuttosto una fase dolorosa ma transitoria. Le riflessioni analitiche che propongo sono infatti strettamente connesse all'osservazione etnografica di una fase specifica della vita dei giovani, e non hanno alcuna pretesa di formulare ipotesi antropologiche statiche.

Bibliografia

- Ahearn, L.M. 2001. Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*, 30: 109-137.
- Banfield, E.C. 1976 (1958). *Le basi morali di una società arretrata*. Bologna: il Mulino.
- Baraitser, L. 2017. *Enduring Time*. London-Oxford-New York-New Delhi-Sydney: Bloomsbury.
- Baronello, M. & Interdonato, E. 2016. La presa in carico di minori di 'ndrangheta. *Minorigiustizia*, 2: 7-12.
- Biao, X. & Qi, W. 2023. *Self as Method. Thinking Through China and the World*. Singapore: Palgrave Macmillan.
- Bryant, R. & Knight, D.M. 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, J. 2013. *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*. Milano-Udine: Mimesis.
- Cerbini, F. 2016. *La casa di sapone. Etnografia del carcere boliviano di San Pedro*. Sesto San Giovanni: Mimesis.
- Cheng, A.A. 2001. *The Melancholy of Race. Psychoanalysis, Assimilation, and Hidden Grief*. Oxford-New York: Oxford University Press.
- Conelli, C. 2022. *Il rovescio della nazione. La costruzione coloniale dell'idea di Mezzogiorno*. Napoli: Tamu Edizioni.
- Csordas, T. 1990. Embodiments as a Paradigm for Anthropology. *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 18, 1: 5-47.
- Das, V. & Poole, D. (a cura di) 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.
- De Certeau, M. 2001. *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro.
- De Francesco, A. 2020 (2012). *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale*. Milano: Feltrinelli.
- Dei, F. & Di Pasquale, C. (a cura di) 2017. *Stato, violenza, libertà. La "critica del potere" e l'antropologia contemporanea*. Roma: Donzelli.
- De Martino, E. 2015 (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milano: il Saggiatore.
- Derrida, J. 2005 (1995). *Mal d'archivio. Una impressione freudiana*. Napoli: Filema.
- Di Bella, R. 2016. Le potenzialità della Giustizia minorile nel contrasto ai sistemi criminali familiari: la tutela dei minori di 'ndrangheta tra prassi giudiziaria e prospettiva de iure condendo. *Minorigiustizia*, 3: 13-33.
- Eng, D.L. & Han, S. 2018. *Racial Melancholia, Racial Dissociation. On the Social and Psychic Lives of Asian Americans*. Durham-London: Duke University 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.
- Foucault, M. 2014. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino: Einaudi.
- Freud, S. 1976. *L'Io e l'Es*. Torino: Bollati Boringhieri.

- Freud, S. 1978. Lutto e melanconia, in *Opere. Vol. 8* a cura di S. Freud, 102-118. Torino: Bollati Boringhieri.
- Frigessi Castelnuovo, D. & Rizzo, M. 1982. *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*. Torino: Einaudi.
- Garcia, A. 2010. *The Pastoral Clinic. Addiction and Dispossession along the Rio Grande*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Gell, A. 2001. *The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford-Washington D.C.: Berg.
- Goffman, E. 1970. *Stigma. L'identità negata*, Roma-Bari: Laterza.
- Gramsci, A. 2018 (1966). *La questione meridionale*. Milano: Melampo Editore.
- Honwana, A. 2012. *The Time of Youth Work Social Change and Politics in Africa*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.
- Ingrancì, O. 2007. *Donne d'onore. Storie di mafia al femminile*. Milano: Mondadori.
- Kaplan, S.C. 2007. Souls at the Crossroads, Africans on the Water. The Politics of Diasporic Melancholia. *Callaloo*, 30, 2: 511-526.
- Lau, Y.H. 2022. Conjuring spirits: melancholic play and refusal among alcohol-drinking Lisu men on the China-Myanmar border. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 29, 1: 5-23.
- Lock, M. & Scheper-Hughes, N. 2006. Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica: rituali e pratiche disciplinari e di protesta, in *Antropologia medica. I testi fondamentali*, a cura di I. Quaranta, 149-194. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Lombroso, C. 1973 (1898). *In Calabria (1862-1987)*. Reggio Calabria: Casa del libro.
- Low, S.M. 1981. The meaning of nervios: A sociocultural analysis of symptom presentation in San Jose, Costa Rica. *Cult. Med. Psychiatry*, 5: 25-47.
- Moe, N. 1992. «Altro che Italia!». Il Sud dei piemontesi (1860-61). *Meridiana*, 15: 53-89.
- Niceforo, A. 1898. *L'Italia barbara contemporanea. (Studi ed appunti)*. Milano-Palermo: Remo Sandron.
- Palumbo, B. 2009. *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*. Firenze: Le Lettere.
- Pizza, G. 2021. *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci Editore.
- Pizza, G. & Johannessen, H. (a cura di) 2009. Embodiment and the State. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, numero monografico, 12.
- Putnam, R.D. 1993. *La tradizione civica nelle regioni italiane*. Milano: Mondadori.
- Quagliuolo, M. 2018. Due o tre cose che ho imparato sulla "cultura mafiosa". Riflessioni antropologiche su un provvedimento giudiziario. *Minorigiustizia*, 1: 134-142.
- Quaranta, I. 2006. Introduzione, in *Antropologia medica. I testi fondamentali*, a cura di I. Quaranta, IX-XXX. Milano: Raffaello Cortina Editore.

- Ravenda, A. 2011. *Ali fuori dalla legge. Migrazione, biopolitica e stato di eccezione in Italia*. Verona: Ombre corte.
- Regoliosi, L. 2010. Educare contro le mafie, in *Crescere alle mafie. Per una decostruzione della pedagogia mafiosa*, a cura di M. Schermi, 147-169. Milano: Franco Angeli.
- Santoro, M. 2007. *La voce del padrino. Mafia, cultura, politica*. Verona: Ombre corte.
- Sayad, A. 1990. Les maux-à-mots de l'immigration. Entretien avec Jean Leca. *Politix*, 3, 12: 7-24.
- Scheper-Hughes, N. 1993. *Death Without Weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley: University of California Press.
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. 1986. Speaking "Truth" to Illness: Metaphors, Reification, and a Pedagogy for Patients. *Medical Anthropology Quarterly*, 17, 5: 137-140.
- Scheper-Hughes, N. & Lock, M. 1987. The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*, 1, 1: 6-41.
- Schneider, J. 1998. Introduction: The Dynamics of Neo-orientalism in Italy (1848-1995), in *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*, a cura di J. Schneider, 1-23. Oxford: Berg.
- Sciarrone, R. 2009. *Mafie vecchie, mafie nuove*. Roma: Donzelli Editore.
- Segal, L.B. 2016. Ambivalent Attachment. Melancholia and Political Activism in Contemporary Palestine. *Ethos*, 44, 4: 464-484.
- Siebert, R. 1994. *Le donne, la mafia*. Milano: il Saggiatore.
- Taussig, K.S., Hoeyer, K. & Helmreich, S. 2013. The Anthropology of Potentiality in Biomedicine. *Current Anthropology*, 54, S7: S3-S14.
- Teti, V. 2013. *Maledetto Sud*. Torino: Einaudi.
- Tizian, G. 2016. Quei minori tolti a mamma Mafia. *l'Espresso*. <https://lespresso.it/c/attualita/2016/1/13/quei-minori-tolti-a-mamma-mafia/42530> (07/8/2024).
- Turner, V. 1967. *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale Ndembu*. Brescia: Morcellinara.
- Van Wolputte, S. 2004. Hang on to Your Self: of Bodies Embodiment and Selves. *Annual Review of Anthropology*, 33: 251-263.
- Young, A. 1982. The Anthropologies of Illness and Sickness. *Annual Review of Anthropology*, 11: 257-285.
- Zempléni, A. 1985. La "maladie" et ses "causes". Introduction. *L'Ethnographie*, 96-97: 13-44.
- Zinn, D.L. 2017. Nomen omen? La convenzione degli pseudonimi nella rappresentazione etnografica. *Archivio di etnografia*, 12, 1/2: 23-43.



Parole, posture e pratiche che riabilitano e debilitano nei percorsi di accoglienza richiedenti asilo e rifugiate

FRANCESCA SCARSELLI

Università degli Studi di Siena

VIRGINIA SIGNORINI

Università degli Studi di Milano

Riassunto

Nel nostro lavoro con rifugiate e richiedenti asilo, ci siamo trovate spesso a riflettere sul linguaggio e sulle pratiche che emergono nei percorsi di accoglienza e integrazione. Questo contributo indaga le parole e le posture che, pur avendo l'intenzione di «riabilitare» e «sostenere», finiscono talvolta per creare dinamiche di potere asimmetriche, riproducendo processi che debilitano i soggetti. Concentrandoci sul concetto di «materno» come etichetta riabilitativa e allo stesso tempo disabilitante, esploriamo le implicazioni di questa categorizzazione, che influisce sia sulle rifugiate, viste come madri meritevoli di protezione, sia sulle operatrici, spesso giudicate per la loro inclinazione o meno a una postura «materna» nei confronti delle assistite. Attraverso frammenti etnografici, analizziamo come il materno diventi una misura di giudizio che determina chi sia considerata/o degn/a di inclusione o esclusione, e come ciò rifletta pratiche di controllo più ampie. Infine, proponiamo una lettura critica delle pratiche di accoglienza, evidenziando come il materno, anziché facilitare un'integrazione autentica, spesso consolida gerarchie che limitano la reale emancipazione sia delle rifugiate sia delle professioniste coinvolte.

Parole chiave: rifugiate, materno, riabilitazione, progetti, operatrici.

Words, Postures, and Practices that Rehabilitate and Weaken in the Reception Paths of Asylum Seekers and Refugees

In our work with refugee women and asylum seekers, we often found ourselves reflecting on the language and practices that shape pathways of reception and integration. This contribution investigates the words and postures that, though intended to «rehabilitate» and «support», sometimes produce asymmetric power dynamics, reproducing processes that weaken individuals. Focusing on the concept of the «maternal» as a rehabilitative and disabling label, we explore the implications of this categorization, impacting both refugee women,

perceived as mothers deserving of protection, and female workers, often assessed for their «maternal» stance toward clients. Through ethnographic snapshots, we analyze how the maternal becomes a judgment metric that determines who is deemed worthy of inclusion or exclusion, reflecting broader control practices. Finally, we propose a critical perspective on reception practices, highlighting how the maternal, instead of facilitating genuine integration, often reinforces hierarchies that restrict the true empowerment of both refugee women and the professionals involved.

Keywords: refugees, maternal, rehabilitation, projects, female social workers.

Introduzione

Aprendo il Devoto-Oli al termine riabilitare, il testo cita:

1. ristabilire qualcuno in un diritto o in una funzione precedentemente negati a causa di una condanna o di provvedimenti disciplinari, amministrativi, penali; reintegrare (...); 2. Rendere nuovamente idoneo a un'attività o una professione, abilitare di nuovo (...); 3. Restituire la reputazione e la rispettabilità precedentemente compromesse o perdute, riscattare (...); 4. Rimettere in funzione un complesso finalizzato a un processo produttivo, risistemare, ripristinare (...); 5. Nel linguaggio medico, riportare alla piena funzionalità un arto o un organo, rieducare (...); 6. Riacquisire la stima perduta, riscattarsi, redimersi (Devoto & Oli 2007: 2306).

La riabilitazione, intesa nel suo senso più ampio, rappresenta il percorso attraverso cui una persona viene reintegrata o resa nuovamente idonea a partecipare attivamente alla vita sociale, professionale o civile. Nelle scienze sociali e nell'intervento sociale, questo concetto assume un significato ben specifico: un processo volto al recupero di funzionalità, capacità o diritti precedentemente compromessi. Secondo Kataja, Lantela e Romakkaniemi (2020: 124), si individuano tre principali categorie di gruppi d'utenza della riabilitazione sociale: la salute (ad esempio, in caso di infortunio o malattia), il comportamento (comportamenti che violano le norme sociali) e il ciclo di vita (come nel caso degli anziani). I campi di indagine della riabilitazione sono molteplici: dalla disabilità (Hershenson 2000; Resnik & Hackett 2022), alla riabilitazione di chi ha commesso crimini (Fortune, Ward & Willis 2011; Borneman 2015), fino ai percorsi di recupero psico-fisico da malattie e in contesti ospedalieri (Bradshaw 2022). Nei contesti del diritto d'asilo – al centro di questo articolo – il concetto di riabilitazione viene utilizzato prioritariamente nei discorsi

sulla presa in carico¹ delle persone rifugiate che rientrano nella categoria dei vulnerabili², ad esempio le donne in gravidanza, le persone anziane, i minori stranieri non accompagnati o le persone vittime di tortura. Il concetto di riabilitazione, non a caso, è presente nelle norme e linee guida dedicate alle vittime di gravi violazioni dei diritti umani³, ed è inteso come componente della riparazione, per il pieno reinserimento e il rispetto della dignità delle vittime.

In questo contributo, proponiamo di interpretare la riabilitazione non solo come un processo di recupero per persone classificate come vulnerabili, ma come parte di un più ampio progetto di adeguamento sociale e culturale, dove l’«integrazione» viene intesa come obiettivo ultimo di conformità ai valori e alle norme della società ospitante e dove il concetto di vulnerabilità funge da contrappeso nella definizione di chi merita o meno di essere integrabile. Attraverso questa lente, la riabilitazione può essere tradotta non solo come un ritorno all’autosufficienza, ma come un processo disciplinare che incorpora aspettative culturali e sociali (Pinelli 2024: 49), rispondendo a precisi standard di emancipazione (*Ibidem*), aderenti ad un più vasto discorso sull’integrazione entro i confini d’Europa (Sahraoui 2019).

Per farlo, ci concentreremo su frammenti etnografici tratti da esperienze vissute in prima persona durante il nostro lavoro nei progetti di accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati. In quei momenti, le asimmetrie di potere si manifestano in modo quasi impercettibile, diventando particolarmente insidiose poiché rischiano di essere gradualmente integrate in una cultura dell’accoglienza che le legittima, le riproduce e le normalizza.

Il testo si struttura in quattro parti: un’introduzione alle principali critiche sul concetto di integrazione e vulnerabilità come chiavi di lettura delle pratiche di riabilitazione; una descrizione dettagliata dei contesti di accoglienza di richiedenti asilo e rifugiati; tre sezioni analitiche che presentano

¹ *Linee guida vittime tortura*, Ministero della Salute, 22 marzo 2017, https://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_2599_allegato.pdf; *Vademecum sulle vulnerabilità*, Ministero dell’Interno, <https://www.interno.gov.it/sites/default/files/2023-06/vademecum.pdf>.

² La normativa europea prevede una definizione della categoria di vulnerabilità all’Art. 17 della Direttiva Accoglienza: *Direttiva 2013/33/UE del Parlamento europeo e del Consiglio*, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/PDF/?uri=CELEX:32013L0033>,

³ Si veda l’articolo 14 comma 1 della CAT – Convenzione contro la Tortura del 1948 delle Nazioni Unite.

frammenti retrospettivi seguiti dall'analisi dei dati; e infine, una sezione conclusiva con le riflessioni finali.

Critiche e prospettive sull'integrazione e sulla vulnerabilità

I termini integrazione e vulnerabilità costituiscono pilastri fondamentali nella grammatica complessa dell'umanitario e dell'accoglienza (Pinelli 2024: 45). Da decenni, il concetto d'integrazione permea interventi, politiche e finanziamenti a livello europeo e italiano, ma nel dibattito contemporaneo non si presenta come un concetto neutro, essendo anzi oggetto di critiche che ne mettono in discussione le assunzioni di base (Strang & Ager 2010). Sebbene frequentemente descritta come un processo descrittivo (Saharso 2019), l'integrazione è spesso interpretata come risultato di processi normativi (Abbatecola & Ambrosini 2009), in cui il successo si misura nell'identificazione con il paese di insediamento, nella socializzazione con la maggioranza e nell'adozione di norme e valori dominanti. La popolazione ospitante diventa così l'orizzonte di riferimento a cui la persona migrante dovrebbe aspirare, e la sua efficacia si valuta attraverso parametri condivisi (Saharso 2019). Come ricorda provocatoriamente Schinkel, «misurare l'integrazione degli immigrati è una pratica del tutto neocoloniale» (2018: 12): essa si concentra sulla popolazione migrante, spesso attraverso indicatori che riflettono una nozione di modernità incentrata sui valori della società ospitante. Questo processo crea una netta distinzione tra chi è percepito come parte integrante della società – i cittadini autoctoni, per cui l'integrazione è scontata – e chi, invece, rimane «fuori dalla società» (*Ibidem*). Quando le persone migranti risultano meno integrate, vengono percepite lontane da uno stato sociale considerato «normale» o «assimilato» (*Ibidem*), e questa distanza diventa l'unità di misura del processo di integrazione.

Per assumere una posizione critica e contrapporsi a una visione statica e monolitica della realtà sociale, ci dice Hadj Abdou, dobbiamo guardare all'integrazione «girando il telescopio» (2019: 2): l'integrazione deve essere intesa e affrontata come un fenomeno che rivela di più su coloro che elaborano idee sull'integrazione e decidono le misure da adottare, che su coloro che sono il suo obiettivo (*Ibidem*). Tale approccio critico, pertanto, considera l'integrazione delle persone migranti come una strategia di governance volta a rendere le differenze etno-culturali funzionali a specifici obiettivi. Questa tecnica, e le sue molteplici finalità, possono essere analizzate attra-

verso i discorsi, le pratiche, le normative e le istituzioni che la valorizzano e la perpetuano (*Ivi*: 2). Si potrebbe dire – prosegue l'autrice – che assumere tale prospettiva critica, implica la messa in discussione delle categorie e delle idee di senso comune, che sono stabilite e riprodotte attraverso relazioni di potere (*Ibidem*). Ecco perché parte fondamentale di questo processo di analisi è l'osservazione dei percorsi di integrazione in relazione alle molteplici categorie giuridiche e sociali. Infatti, le categorie costituiscono la spina dorsale delle politiche, poiché definiscono formalmente (i) «*chi* è un immigrato desiderato e *chi* indesiderato, e (ii) *chi* necessita di integrazione e *chi* no» (Mügge & van der Haar 2016: 77, corsivo nel testo).

Al cuore dei processi di categorizzazione ed etichettamento, per dirla con Zetter (1991; 2007), noti alla letteratura sui sistemi migratori e dell'asilo, è inevitabile soffermarci sulla vulnerabilità. Analizzando le origini del concetto nel contesto del diritto d'asilo, si richiamano le osservazioni di Cavatorta, secondo cui in passato i campi di rifugiati erano considerati spazi riservati a coloro che, per dipendenza dall'assistenza umanitaria, non «meritavano» la mobilità (2021: 16). In tali contesti, si manteneva una distinzione netta tra i rifugiati: non tutti erano considerati vulnerabili (*Ibidem*). Negli anni '90, i criteri di identificazione si ampliarono, includendo aspetti fisici, psicologici, anagrafici e sociali, influenzati dal mainstreaming di genere e successivamente adottati anche nei paesi del Nord (*Ibidem*). Con il tempo, questa nozione si è progressivamente naturalizzata come condizione condivisa e come parametro per l'accesso a determinati diritti, tentando di conciliare un'ardua aporia: se tutti sono vulnerabili, in misura diversa alcuni lo sono in modo maggiore (*Ibidem*).

L'attribuzione dello status di vulnerabile e l'accesso alle relative forme di tutela richiedono che richiedenti asilo e rifugiati si conformino a requisiti specifici e adottino comportamenti e atteggiamenti che ne evidenzino la presunta fragilità, affinché possano essere riconosciuti come soggetti bisognosi di protezione privilegiata (Freedman 2019: 10). Infatti, tale concetto è spesso collegato a costruzioni di genere e norme che descrivono le donne come soggetti intrinsecamente fragili, e maggiormente esposte al rischio e conseguente bisogno di protezione rispetto agli uomini (*Ivi*: 2). Di conseguenza, il fatto di essere classificata come vulnerabile può limitare l'autonomia e l'agency soggettiva, riducendo la persona a uno stato di dipendenza assistenziale o a una condizione di soggettività infantilizzata (*Ivi*: 10). Tale processo può indurre gli individui a manifestare comportamenti contraddittori rispetto alla propria percezione di sé e alla propria identità autentica.

Il concetto di vulnerabilità è presente in tutte le fasi del ciclo dell’asilo, erigendosi a simbolo della protezione di chi approda e lasciapassare per i progetti dedicati all’integrazione. Scegliendo di aderire alle parole di Pinelli, la vulnerabilità rappresenta «un criterio morale e selettivo, usato per distinguere tra migranti meritevoli e coloro che, al contrario, non avrebbero diritto alla protezione o destano sospetti sulla loro reale necessità e vulnerabilità» (2024: 44).

In quest’ottica, proponiamo di osservare cosa avviene nelle zone di confine, qui intese come quegli spazi dove il processo di inclusione viene messo in discussione perché il soggetto non si conforma a quanto atteso, riflettendo il modo in cui i sistemi politici e sociali – portavoce del mandato d’integrazione di richiedenti asilo e rifugiati – pensano e gestiscono le diverse gradazioni d’integrabilità del soggetto, in base alla categoria di appartenenza. Torniamo quindi all’invito di Pinelli, per analizzare quali siano i processi di culturalizzazione dell’integrazione, e quali posizionamenti vengano agiti quando si reputi necessario *riabilitare* il soggetto al fine di renderlo integrabile. Proponiamo di osservare ciò che accade a margine delle categorie, in quei discorsi e posture dove si normalizza la disintegrazione del soggetto ritenuto integrabile, poiché si risponde al comando di un mandato di integrazione ben preciso.

Accoglienza in Italia: analisi di due contesti di riferimento

La letteratura socio-antropologica (Van Aken 2005; Sorgoni 2011; 2022; Manocchi 2012; Pinelli 2019), analizzando le molteplici dimensioni dell’accoglienza dei rifugiati, evidenzia da anni come la natura emergenziale degli interventi sociali e politici abbia caratterizzato il panorama frammentato ed eterogeneo delle pratiche di accoglienza attuali. L’esame dell’evoluzione storica di questi interventi fornisce spunti cruciali per comprendere le conseguenze della priorità accordata agli aspetti umanitari. La storia dell’accoglienza in Italia vanta numerose fasi in cui la dimensione dell’urgenza ha rafforzato le proprie radici⁴. Tuttavia, in questo testo, scegliamo di ripercorrere brevemente le caratteristiche di due contesti specifici del sistema di accoglienza, poiché afferiscono ai contesti etnografici da cui trarremo le nostre riflessioni in retrospettiva, ovvero l’accoglienza dei cosiddetti centri CAS e quella della rete SAI.

⁴ Si fa riferimento, ad esempio, alla nota fase della cosiddetta Emergenza Nordafrica nel 2011.

Torniamo quindi al periodo della crisi dei rifugiati del 2015⁵, a partire dal quale molti paesi europei hanno rivisto le loro politiche di accoglienza per rispondere all'aumento dei flussi migratori. In quegli anni anche in Italia si formano nuove tipologie di strutture di accoglienza e vengono istituiti i Centri di Accoglienza Straordinaria (CAS). Inizialmente pensati come soluzioni temporanee, ancora oggi, dopo circa dieci anni, rappresentano uno degli strumenti principali di gestione dell'accoglienza, sotto la responsabilità del Ministero dell'Interno e delle Prefetture (Sacchi & Sorgoni 2019). Questi centri, che costituiscono il primo livello di accoglienza⁶, ospitano i richiedenti asilo in attesa dell'esito della domanda⁷, concentrandosi sulla soddisfazione di bisogni primari come alloggio, vitto e supporto legale di base, senza offrire opportunità di integrazione reale o percorsi di inclusione sociale e lavorativa. L'incertezza temporale che caratterizza la permanenza nei CAS, vincolata ai tempi di attesa dell'audizione in Commissione Territoriale⁸, può durare anni, compromettendo la dignità e il benessere degli ospiti (Altin & Sanò 2017; Aradau & Canzutti 2022; Kodeih, Schildt & Lawrence 2023).

Quando viene riconosciuta la protezione, i richiedenti si trasferiscono nel sistema di secondo livello, precedentemente noto come SPRAR e oggi chiamato Sistema di Accoglienza e Integrazione (SAI). La scelta di eliminare «protezione» dall'acronimo manifesta un cambio di paradigma, spostando l'attenzione dall'aspetto di tutela a quello dell'integrazione, con obiettivi più mirati sull'inserimento socioeconomico e culturale. In questo contesto, si promuovono «patti d'integrazione» e «progetti individualizzati» come strumenti per favorire l'autonomia di rifugiati e rifugiate attraverso azioni che spaziano dall'apprendimento della lingua, all'inserimento lavorativo, alla ricerca di una casa e all'acquisizione di competenze. L'o-

⁵ Questa definizione è stata negli anni utilizzata per ricordare gli arrivi massicci di migranti in fuga da zone di conflitto, come la Siria, e le risposte che gli stati europei hanno fornito.

⁶ Per maggiori approfondimenti si rimanda al sito: integrazionemigranti.gov.it

⁷ La posizione giuridica è quella di richiedente asilo. In questo testo utilizzeremo questo termine giuridico per distinguerlo da chi ottiene la protezione. Per motivi di semplificazione, per distinguere questa seconda categoria giuridica, useremo il termine rifugiato.

⁸ Le Commissioni Territoriali per il Riconoscimento della Protezione Internazionale sono gli organi preposti dal Ministero dell'Interno per la valutazione delle domande di asilo, ovvero di protezione internazionale, su tutto il territorio italiano.

biettivo è far sì che, alla fine del percorso di accoglienza, le persone siano in grado di inserirsi stabilmente e autonomamente nella società italiana.

Esplorando l'evoluzione del panorama normativo italiano, si dischiude un processo di divisione tra chi è considerato meritevole di accedere alle risorse di integrazione e chi, invece, ne viene escluso. La persona che rientra nella categoria giuridica di richiedente asilo si trova immersa nelle strutture di prima accoglienza – campi (Kreichauf 2018), caratterizzati da uno stato di straordinarietà e temporaneità – dove l'attesa (Jacobsen, Karlsen & Khosravi 2020), si traduce in un tempo di incertezza, sospeso tra immobilità e desiderio di un futuro possibile. Al contrario, il rifugiato, spesso visto come soggetto «più integrabile», può accedere alle risorse economiche e ai servizi necessari per intraprendere un percorso di inclusione e integrazione, lasciando alle spalle quella condizione di limbo che definisce la fase iniziale del suo cammino. Nelle trame confuse e miopi (Whyte 2011) di questi modelli, si inserisce il criterio tassonomico della vulnerabilità. In entrambi i due livelli di accoglienza, il sistema italiano prevede che le persone considerate vulnerabili siano oggetto di una specifica attenzione e presa in carico da parte di chi lavora nei contesti dell'accoglienza⁹. Operatrici e operatori sono chiamate a performare una tutela e protezione che tenga a mente la fragilità delle molteplici tipologie inserite nella lista di chi è vulnerabile. Tuttavia, come cercheremo di mostrare nella parte a seguire, quando la persona accolta esce dalla modalità performativa prevista, si presenta la necessità che il sistema la riposizioni.

Per farlo, abbiamo individuato tre frammenti di memoria lavorativa che rivelano processi dialogici e posturali, i quali si articolano attraverso quello che qui definiamo il «materno». In questa accezione, il «materno» viene inteso sia come etichetta categorizzante sia come modalità performativa. Attraverso di esso, gli individui sono riposizionati nel e dal sistema dominante – nel nostro caso, quello dei progetti di accoglienza – soprattutto quando si discostano dai mandati e dalle aspettative comportamentali imposte. Con il termine «materno», dunque, ci riferiamo a quell'insieme di parole, posture e performance che mirano a esercitare una funzione regolatoria. La portata e le implicazioni di tale regolazione sono ben sintetizzate da Goodwin e Huppatz:

⁹ Per maggiori approfondimenti si rimanda al Vademecum Vulnerabilità pubblicato dal Ministero dell'Interno nel 2022: <https://www.interno.gov.it/sites/default/files/2023-06/vademecum.pdf>.

Regolare le donne attraverso discorsi sulla buona e cattiva madre svolge diverse funzioni: garantisce che le donne si assumano la cura dei figli, collega le identità delle donne al loro ruolo di madri che crescono i figli e si prendono cura degli altri. In modo più generale, questo processo regola le famiglie e la vita familiare, controlla la riproduzione della prossima generazione di cittadini e contribuisce a rafforzare la cultura dominante e a promuovere le strategie di costruzione della nazione (2010: 6).

Cenni metodologici

Attraverso un percorso di riflessione (auto)etnografica, siamo tornate con la memoria a momenti vissuti nell'ambito delle nostre esperienze di lavoro¹⁰ nei contesti dell'accoglienza richiedenti asilo e rifugiati in Toscana. Questo approccio ci ha permesso di esplorare non solo le pratiche professionali, ma anche le emozioni, le sensazioni e le contraddizioni che possono emergere confrontandosi con tali ambiti. Richiamando la nozione di etnografia retrospettiva di Piasere (2002), abbiamo scelto di tornare su parole, posture e pratiche che hanno composto una grammatica dell'accoglienza (e dell'integrazione) da noi esperita e ripensata. Per farlo abbiamo individuato tre frammenti risalenti agli anni in cui lavoravamo in due progetti di accoglienza, e che – a nostro avviso – fanno parte di una quotidianità sommersa, fatta di piccole sfumature che decidiamo di portare alla luce per non farle sprofondare nei ricordi di quella normalità burocratica che tanto investe gli spazi e i tempi dell'accoglienza (Ambrosini & Marchetti 2008). Questi tre momenti provengono, dunque, dal nostro passato lavorativo e da un più recente presente riflessivo, e si fanno emblema di un processo di riabilitazione di soggetti che – al momento della scena – non aderiscono completamente all'idealtipo del soggetto vulnerabile da integrare, almeno nella prospettiva del sistema di accoglienza. Si collocano in un arco temporale di quasi dieci anni, un tempo che ci ha permesso di assistere ai profondi mutamenti della situazione migratoria in Italia, dei suoi risvolti politici e soprattutto di intraprendere una riflessione sul cambiamento del mestiere di operatrice. Questo esercizio in retrospettiva è anche connotato da una forte spinta auto-riflessiva, coinvolgendo noi stesse come primo nucleo di osservazione, riferendoci a campi, tempi e luoghi da

¹⁰ Le due autrici hanno lavorato come operatrici e coordinatrici in progetti di primo e secondo livello. Per mantenere l'anonimato delle persone menzionate, non si specifica quale autrice abbia contribuito ai vari spezzoni e i nomi usati sono finti. La tipologia dei progetti non è dettagliata e i frammenti coprono il periodo dal 2010 al 2020.

noi stesse vissuti in primis come lavoratrici¹¹. Ci pare necessario sottolineare che le osservazioni che proponiamo non nascono dall'intenzione di demonizzare gli spazi e i tempi dell'accoglienza, ma dal tentativo di fornire una lettura densa, che propone di intercettare le infinite contraddizioni (e possibili vie di sovversione) che si creano attraversandoli. Ci sembra interessante vedere questi frammenti come tre «esperienze-e-basta» (Piasere 2006: 49), emersi quando ci siamo confrontate con il termine riabilitazione. Questa parola ha evocato emozioni, sensazioni e impressioni che si erano accumulate nel corso degli anni, ma che non erano state collocate in modo chiaro. Il tempo trascorso lontane dal campo operativo, immerso in una dimensione riflessiva, ci ha permesso di ritornare su quelle esperienze per tentare di rileggerle. Confrontandoci sulle nostre memorie e ricordi legati al campo di cui si fa riferimento in queste pagine, ci siamo rese conto di come i riferimenti all'essere madre in quanto donna fossero spesso utilizzati come strumenti per ri-posizionare le soggettività delle persone che attraversavano i territori dell'accoglienza, sia che fossero ospiti e beneficiarie sia che fossero operatrici. Ci è parso interessante quindi mettere in connessione questa riflessione con le più ampie e note letture critiche del dispositivo dell'accoglienza precedentemente illustrate, cercando di evidenziare come, nella nostra esperienza di lavoro, un costrutto così denso e posizionato venisse acriticamente utilizzato per riabilitare donne che, come ospiti o come operatrici, non rispettassero l'imperativo di essere un soggetto «che si conforma» (Zetter 2007: 13).

Frammento I¹²

In questo primo frammento, il mio confronto con l'etichetta del materno è avvenuto nell'ambito di un colloquio formale interno al progetto di accoglienza in cui lavoravo come coordinatrice e in cui erano state coinvolte

¹¹ Ci siamo conosciute sul campo come volontarie e attiviste di una ONG che ancora oggi si occupa di diritto alla salute per chi vive in condizioni di marginalità. All'epoca eravamo due dottorande e ci occupavamo di tematiche inerenti all'asilo e la *refugee experience*. Negli anni a seguire abbiamo in modo diverso ma continuativo lavorato dentro e fuori i contesti delle accoglienze e in questo contributo decidiamo di approfondirne memorie e fratture. Forse come Anderson ha scritto degli Hobo per uscire dagli Hobo, anche noi scriviamo di accoglienza per uscirne? (Piasere 2006: 52).

¹² Questo primo frammento risale ai tempi in cui una delle due autrici lavorava come coordinatrice di un progetto di accoglienza di secondo livello (SPRAR/SIPROIMI/SAI).

figure operative e dirigenziali per richiamare al proprio ruolo di buona madre rifugiata una donna di nome Mary. All'epoca viveva in accoglienza da oltre un anno, in un alloggio per sole donne, assieme a suo figlio di cinque anni. La casa era abitata da altre tre donne sole, che – come è consuetudine nelle strutture dedicate – condividevano gli spazi comuni, come bagno e cucina. L'evento che ha portato a un momento di scontro con il progetto nasce da quella che il sistema ha definito una violazione del regolamento del progetto¹³. Mary aveva infatti ripetutamente ospitato un uomo – che lei raccontava essere il fidanzato e padre del figlio – facendolo pernottare in casa. Ciò aveva generato tensioni con le altre donne e di conseguenza con il progetto, in primis nella relazione con la sua operatrice dell'accoglienza. Infatti, prima del colloquio al centro di questo frammento, erano stati vari i colloqui che Mary aveva svolto con la sua operatrice. Ciò nonostante, gli episodi di ospitalità e violazione del regolamento si erano ripetuti e venne deciso di organizzare un incontro formale con il responsabile del servizio. Il giorno del colloquio ci siamo trovate in una stanza della cooperativa; ci siamo sedute attorno a una scrivania con il direttore al centro, la sottoscritta in qualità di referente alla sua sinistra e l'operatrice seduta sulla destra. Prima dell'arrivo di Mary, io e l'operatrice avevamo provveduto a condividere con il dirigente il carteggio contenente le varie lettere di richiamo inviate alla donna, per ricostruire la cronologia dei richiami precedenti. Al momento del suo arrivo, Mary è stata fatta accomodare dall'altra parte della scrivania. Il direttore ha preso la parola, sfogliando, rileggendo ad alta voce gli appunti con date e numero di richiami. Ricordo la postura di Mary nel momento in cui l'uomo parlava: rigida, con lo sguardo dritto davanti a lei. Dopo un primo scambio Mary sottolinea che anche le altre donne della casa violavano il regolamento, e che lei lo faceva solo per il figlio. Mi ricordo che in quel momento rimasi sorpresa dalla voce di Mary, chiara e diretta. Fu proprio questa presa di posizione da parte di una donna sola con figlio, che fece cambiare le modulazioni del dialogo. Il direttore rispose con un tono quasi minaccioso: «Ricordati che sei una madre». Queste parole caddero come un macigno sul tavolo; ricordo in me un profondo senso di vergogna. L'operatrice sembrava compiaciuta e, accennato un sorriso,

¹³ Il contratto o patto di accoglienza sono termini noti nella letteratura sul sistema di accoglienza, rappresentando impegni reciproci tra chi accoglie e chi viene accolto. Spesso, tali pratiche producevano una dimensione infantilizzante, come nel caso della sospensione del pocket money per chi non partecipava ai corsi di italiano (cfr. Altin & Sanò 2017).

si raddrizzò sulla sedia. Questo richiamo alla maternità è stata la strategia per rimettere Mary «al suo posto», richiamandola alla sua vulnerabilità. Paradossalmente, ciò che la rendeva vulnerabile – avere un figlio – veniva trasformato nel principale fattore di rischio. Questo frammento mostra l'esercizio del potere del sistema d'accoglienza mediante una dialettica del materno, intrinsecamente legata alla tassonomia della vulnerabilità. Mary ha tradito il ruolo assegnatole dalla categoria socio-giuridica ed è andata oltre, sfidando l'autorità che la stava richiamando. Esponendole il rischio di perdere ciò che più sta a cuore a una madre, assistiamo – a nostro parere – a una strategia di riabilitazione nelle sue modalità più estreme e violente, quelle che toccano le dimensioni più fragili e intime di una persona. Il potere del sistema-asilo si manifesta posizionando il progetto di accoglienza al di sopra della genitorialità di Mary, giocando sulla potenziale paura legata alla scarsa conoscenza dei meccanismi burocratici: il direttore alludeva infatti al possibile rischio che i servizi sociali avrebbero potuto intervenire e mettere in discussione la buona madre. Il richiamo al materno diventa quindi una strategia volta a rendere Mary docile, silenziosa e madre vulnerabile, nel modo in cui il sistema lo richiede. Al termine del colloquio, Mary tornò nel suo alloggio, per fare la buona madre rifugiata degna di accoglienza e integrazione.

Frammento II¹⁴

L'utilizzo dell'etichetta di madre responsabile utilizzato al fine di riabilitare o di riposizionare non lo ho riscontrato solo nelle pratiche legate alla dimensione campo o progetto di accoglienza, ma anche nelle posture dei servizi pubblici (servizi sociali, sistema sanitario nazionale, etc.). Un giorno accompagnai, come operatrice volontaria di una ONG, una donna rifugiata a un colloquio presso i servizi sociali. Al momento del nostro incontro, Ifrah, madre di Abbas, bambino di dieci anni, risiedeva in uno stabile occupato, essendo giunta in Italia due anni prima dopo aver percorso la rotta libica. Ifrah, dopo aver ottenuto il riconoscimento dello status di rifugiata, aveva affrontato diverse peregrinazioni sul territorio italiano ed europeo, alla ricerca di una situazione da lei reputata migliore per la sua vita e so-

¹⁴ In questo frammento, una delle due autrici riporta un episodio risalente al tempo in cui collaborava con una organizzazione non governativa che si occupava di fornire supporto a persone migranti e rifugiate.

prattutto per quella di Abbas. Approdata nella città dove allora lavoravo, era entrata in lista per essere inserita in un progetto SPRAR (attualmente SAI) per donne sole con figli, previo colloquio e valutazione da parte dei servizi sociali del Comune. Al colloquio era presente Mohamed, mediatore linguistico e culturale di lunga esperienza e sensibilità.

Il colloquio venne aperto dall'assistente sociale, che pose davanti a Ifrah il fatto che, dopo «ben due anni» sul territorio, «ancora» aveva bisogno della presenza di una mediazione linguistica. Soprattutto, non era accettabile per una madre non conoscere la lingua del paese di accoglienza per potersi adeguatamente prendere cura del proprio figlio e soprattutto non era accettabile che una madre si spostasse così tanto sul territorio. Agli occhi delle assistenti sociali questi elementi non favorivano una cura adeguata di Abbas. Ifrah rimase immobile, sguardo puntato negli occhi dell'assistente sociale, ascoltava tutto senza proferire parola. Notai che Mohamed era molto in imbarazzo nel tradurre tali affermazioni. L'assistente sociale infine chiuse la lista di notazioni sulle capacità genitoriali di Ifrah dicendo: «perché qui si deve imparare a camminare con le proprie gambe!», muovendo indice e medio della mano destra a mimare una sorta di camminata veloce. Mohamed a quel punto si rivolse a me in difficoltà e mi disse che non voleva tradurre questa ultima frase. Ifrah a quel punto si alzò, ringraziò freddamente per il colloquio e, preso Abbas per mano, si incamminò verso l'uscita. Una volta fuori ci salutò, se ne tornò nello stabile occupato dove la avevo incontrata e dopo qualche giorno, non riuscendo a rintracciarla nello stabile, mi fu detto che aveva fatto i bagagli e si era spostata in cerca di una situazione per lei migliore. L'utilizzo del materno quale paradigma per la riaffermazione di soggettività femminili, talvolta percepite come incomplete o parenti, ci appare rilevante. Questa analisi, veicolata dalla metafora dell'autonomo uso delle gambe, si inscrive nel nostro percorso di riflessione sul concetto di riabilitazione, ampliato al recupero della piena agency e della partecipazione. Nel corso del colloquio venne adottata la metafora del camminare per indicare un'abilità che, secondo l'assistente sociale, Ifrah non possedeva o non aveva mai posseduto. In questa prospettiva, la madre «mancante» risultava assimilata a una figura da riabilitare, al pari di chi non sia in grado di camminare autonomamente. Tuttavia, alla luce della biografia di Ifrah – fuggita da una guerra civile e capace di attraversare in solitudine, con un figlio, il Sahara e il Mediterraneo – l'associazione tra «saper camminare da soli» e «madre capace» appariva non soltanto incongrua, ma anche violenta e offensiva, configurandosi come una svalutazione

simbolica che negava la forza e la affermazione di presenza inscritte nella sua esperienza.

Frammento III¹⁵

Diversamente dai due precedenti, questo frammento esplora il materno esercitato come strumento di riabilitazione su chi lavora all'interno del sistema di accoglienza. Nel progetto in cui lavoravo, era da poco entrato un giovane di poco più di 19 anni di nome Alan, che aveva affrontato il viaggio migratorio da minore, partendo da un Paese dell'Africa occidentale. L'operatore che lo seguiva era un giovane di circa 30 anni e fin dalle prime riunioni in equipe raccontava il carattere aperto e curioso del suo nuovo ospite. In linea con il mandato dell'integrazione tipico dei progetti di secondo livello, Alan era stato iscritto a scuola di italiano ed era stato accompagnato a svolgere colloqui di orientamento con l'operatrice che nell'equipe si occupava della formazione e degli inserimenti lavorativi. Un giorno il suo operatore mi chiama dicendo che il ragazzo era stato fermato dalla Polfer ed era stato portato in caserma, perché trovato in possesso di stupefacenti. La storia di Alan ha avuto un impatto immediato sul gruppo di lavoro perché era un ragazzo molto giovane e perché da subito l'avvocato, che era stato contattato dal progetto per supportarlo, aveva informato l'equipe che la situazione era molto delicata. In quei giorni sono state fatte telefonate, riunioni e scambi con chi lo aveva seguito prima che entrasse nel progetto. Al fine di provare a trovare una soluzione per aiutarlo, era stato chiesto un colloquio di urgenza con il responsabile del servizio della cooperativa e la referente dei servizi sociali del territorio. Il frammento che riporto racconta degli attimi vissuti poco prima di entrare nell'ufficio della responsabile dei servizi sociali. Arrivo di corsa e trovo il mio responsabile, un uomo di circa sessant'anni, che aspettava in corridoio. In quel tempo di attesa decisi di ribadirgli l'importanza di questo incontro per trovare una soluzione per aiutare Alan il più possibile, e sottolineai la preoccupazione dell'intera equipe. Il direttore, quasi mettendosi a ridere, commenta: «... non è mica tuo figlio!». Entriamo al colloquio. Alan non avrebbe potuto rimanere nel progetto e, a seguito della condanna, dovette scontare alcuni mesi in carcere. Una volta in auto, telefonai al direttore dicendogli che non

¹⁵ L'autrice di questo frammento riporta un episodio risalente al suo lavoro di coordinamento presso un centro di secondo livello SPRAR/SIPROIMI/SAI.

si sarebbe dovuto più permettere di apostrofarmi come madre mancata. La risposta fu una seconda risata.

Le parole pronunciate in questo frammento, che assumono evidentemente un peso molto diverso rispetto a quelle rivolte dal sistema alle donne rifugiate incontrate nei primi due, continuano tuttavia a evocare la dimensione riabilitativa del materno, volta a ripristinare e riposizionare il soggetto. In questo caso, l'allusione alla figura di madre premurosa, che si preoccupa troppo della sorte di un figlio non suo, pare alimentare una grammatica dell'accoglienza in cui l'operatrice assume un ruolo di eccessivo coinvolgimento, attribuendole l'etichetta della madre apprensiva. Interessante notare come il riferimento alla buona madre sia usata nella dialettica riabilitativa rivolta alle donne migranti, mentre alle donne operatrici sia riservata quella della donna lavoratrice, che deve invece lasciare a casa la dimensione materna.

Il materno che riabilita e debilita

Le persone, le cui storie sono state al centro di questi frammenti, abitano i sistemi d'accoglienza¹⁶ per richiedenti asilo e rifugiate in Italia, come ospiti/beneficiarie e come lavoratrici/operatrici¹⁷. Al loro interno si sviluppano pratiche che consacrano la trasformazione da soggetto vulnerabile a cittadina modello, tramite rituali d'integrazione (Ong 2005). Nei campi e nei progetti assistiamo alla messianica diffusione di precetti e prescrizioni che garantiscono l'aderenza ai valori moderni, civilizzati e declinati nello stile di vita europeo. Come ci racconta Sahraoui analizzando la vita di donne transitanti il centro di prima accoglienza spagnolo ubicato al confine tra Ceuta e Melilla, gli operatori sociali – sempre più aderenti ai mandati degli interventi umanitari – operano in organizzazioni in cui si finisce per «performare l'Europa» (Sahraoui 2019: 8). Con questo concetto l'autrice descrive il modo in cui la gestione dei campi si articoli attorno a temi

¹⁶ In questa sede non ci soffermeremo sulla dimensione del materno vissuto nei percorsi di frontiera e accoglienza, per cui si rimanda a una selezione della vasta letteratura esistente (cfr. Pinelli 2017; Grant & Guerin 2019; Quagliariello 2019; 2021; Taliani 2019; Marabollo 2023).

¹⁷ L'etichetta del materno è manipolata anche nelle donne che lavorano nell'accoglienza. Tuttavia, il nostro intento non è confrontare le esperienze delle operatrici con quelle delle donne accolte, ma analizzare come il sistema di accoglienza utilizzi il materno per riabilitare o indebolire le persone, riproducendo così uno schema di potere.

chiave, «dalla auto-presentazione e igiene all'uguaglianza di genere fino al multiculturalismo, presentati come valori fondamentali europei» (*Ibidem*). Performare l'Europa, in una prospettiva di genere, significa anche aderire al concetto di vulnerabilità:

molte di queste donne fuggono da forme di violenza o persecuzione di genere nei loro paesi d'origine e sono anche particolarmente vulnerabili alla violenza di genere durante il viaggio verso l'Europa e all'arrivo nel continente. La loro vulnerabilità alla violenza non è intrinseca al loro status di donne, ma è creata dalle condizioni della migrazione e aggravata dalle politiche dell'Unione Europea (Freedman 2019: 4).

Quando la donna si allontana dall'aspettativa di vulnerabilità¹⁸, si assiste ad un processo di riabilitazione. L'impresa rieducante nei confronti di donne richiedenti asilo e rifugiate la ritroviamo anche nelle azioni, nei gesti e nelle parole di chi lavora nell'accoglienza in Italia. Il sistema di accoglienza modella le donne ospiti e operatrici a immagine e somiglianza di un idealtipo che incarni la buona madre, la buona rifugiata, la buona cittadina, la buona vittima da salvare, la buona ignorante da rieducare (Pinelli 2019; Clark, Haw & Mckenzie 2024; Welfens 2023). Così facendo la riabilita, rendendola soggetto pronto a performare la propria integrabilità, seguendo criteri ben definiti. Il processo di riabilitazione si coniuga con il mandato emancipante dell'intervento educativo, dove l'emancipazione ha contorni ben definiti (Pinelli 2021). Nei frammenti delle nostre memorie, il processo di riabilitazione delle donne rifugiate (e talvolta delle operatrici dell'accoglienza), viene attraversato dai riferimenti al materno, con il suo portato di impliciti legati al corpo, ai ruoli di genere e ai modelli di cura. Partendo dalla proposta di Pinelli, che individua una tassonomia tra rifugiati e migranti meritevoli e non meritevoli di protezione partendo dal concetto di vulnerabilità (2024), qui proponiamo di riflettere su come l'utilizzo di un'etichetta come il materno funga da unità di misura e strumento di potere. Esso diviene un criterio tassonomizzante fra le rifugiate-madri-vulnerabili da educare, a cui tendere e aderire per essere riabilitate

¹⁸ Il testo analizza come pratiche linguistiche e posturali disciplinino le donne nel sistema di accoglienza in Italia, al di là della vulnerabilità assegnata. Pur non approfondendo l'agency delle donne rifugiate o delle operatrici, si sottolinea l'importanza di evidenziare pratiche di resistenza e sovversione nelle dinamiche di potere, per evitare di rafforzare la loro passività e incapacità di fronte al sistema.

e reintegrate nella nuova società, prega di una precisa «cultura europea dell'accoglienza». Non solo, il materno diviene anche quella etichetta che serve per controllare le operatrici nei loro interventi in percorsi altrimenti fortemente sterilizzati. Tornare retrospettivamente a momenti salienti delle nostre rispettive esperienze di lavoro sul campo, ci ha permesso di sostare in questa schizofrenia delle diverse applicazioni dell'unità di misura del materno, e ci ha consentito di evidenziare le schizofrenie del sistema stesso, che da una parte vede l'essere madre come un emblema e dall'altra come uno stigma. Infatti, se per una donna rifugiata le pratiche quotidiane di cura rivolte ai figli divengono frequentemente oggetto di interventi volti a disciplinare e normativizzare la «corretta» funzione genitoriale – attraverso continui richiami alla conformità del proprio ruolo materno – per l'operatrice, al contrario, l'ammonimento a non assumere posture materne nei confronti dei beneficiari e delle beneficiarie del progetto si configura come dispositivo stigmatizzante, attraverso cui vengono etichettati e conseguentemente sanzionati comportamenti e pratiche professionali giudicati non conformi¹⁹. In questo contributo non intendiamo entrare nel merito dell'impiego della dimensione materna quale risorsa tecnica nei processi di presa in carico, non essendo questo il contesto adeguato; ciò che preme sottolineare è come il riferimento al materno si configuri quale parametro di valutazione e regolazione degli interventi educativi e riabilitativi che, paradossalmente, può produrre effetti di marginalizzazione e disabilitazione all'interno del sistema di accoglienza.

In linea con i noti processi di decostruzione del soggetto politico una volta riconosciuto nella categoria di rifugiato (Malkki 1996), anche il discorso sull'integrazione sembra promuovere l'opposto del proprio mandato, ovvero un processo di disintegrazione (Collyer, Hinger & Schweitzer 2020). Le politiche e le pratiche di disintegrazione non solo trascurano il processo di stabilizzazione della persona migrante, ma spesso mirano attivamente a danneggiarla e a scoraggiarla; addirittura, talvolta vengono giustificate all'interno di un quadro più ampio di integrazione (*Ivi*: 2). All'interno di questo quadro, l'operatrice umanitaria viene spinta sempre più verso un ruolo amministrativo, rispecchiando quella che Olivius (2016:

¹⁹ Non abbiamo mai rilevato vere e proprie sanzioni o richiami formali per le operatrici che venissero bollate come troppo materne, ma sicuramente abbiamo notato la costruzione di un discorso dominante fra le operatrici e gli operatori, veicolato in genere dai quadri dirigenti, sul percepire come non professionali gli atteggiamenti considerati materni come metodologia di lavoro e di presa in carico.

15) descrive come una deriva neoliberale nella gestione degli aiuti umanitari, orientata a esigere risultati quantificabili, *audit* e valutazioni. Questa, nella sua analisi sull'uguaglianza di genere nelle organizzazioni umanitarie dedicate a rifugiati e rifugiate, sottolinea come la figura dell'operatore umanitario incaricato della gestione sia connotata in termini mascolinizzati. Questa figura rappresenta la razionalità, la modernità, il progresso e l'expertise, rispecchiando un'immagine di forza e controllo. Al contrario, le persone rifugiate vengono spesso raffigurate secondo stereotipi che le ritraggono come destinarie femminilizzate, passive e vulnerabili: «i rifugiati devono essere salvati, protetti, assistiti, attivati, controllati e *riformati* attraverso interventi umanitari» (*Ibidem*, corsivo nostro).

Così, attraverso gli interventi umanitari, si rinforza una distinzione tra chi gestisce – secondo un modello di forza e razionalità che risponde a logiche di genere – e chi riceve aiuto perché considerato debole e bisognoso di guida. Così, questo discorso sull'integrazione crea un sistema di controllo e disciplinamento, che implica ricompense o punizioni: chi si conforma viene lodato per gli sforzi, mentre chi non rispetta le aspettative è «manifestamente colpevolizzato» (Sahraoui 2019: 9). Ciò che ci interessa sottolineare è come questa dinamica di richiamo non si applichi solo alle rifugiate – e ai rifugiati – ma anche alle operatrici che si trovano a essere valutate in base alla loro adesione ai modelli di potere e controllo.

Conclusioni

L'analisi delle dinamiche di potere e di genere nelle pratiche, nelle posture e nelle parole che abitano le accoglienze rivela come, anche laddove si professa la tolleranza necessaria a favorire l'integrazione, permanga una forte tensione a perpetuare forme di marginalizzazione e controllo sociale. In questi contesti, il genere non è solo un aspetto marginale, ma diventa uno strumento per costruire gerarchie che determinano chi sia ritenuta degna di protezione e chi, invece, venga esclusa e delegittimata. Tale approccio consente di osservare come le politiche emergenziali che fondano il sistema di accoglienza abbiano effetti che si estendono a più livelli e dimensioni del dispositivo, influenzando non solo i campi e i centri di prima accoglienza, ma anche i programmi istituzionali a lungo termine. Abbiamo visto come il discorso sull'integrazione, invece di favorire inclusione, spesso produca processi di disintegrazione, attraverso logiche di disciplinamento che seguono un approccio razionalizzato e burocratico.

Gli amministratori umanitari incarnano un'immagine mascolinizzata e tecnica, orientata a criteri quantitativi che depoliticizzano il soggetto, riducendo il genere a una semplice variabile misurabile. In quest'ottica, l'opera umanitaria si pone come strumento di supporto per le politiche di confine, in cui la figura della rifugiata viene rappresentata come un'immagine sospesa, un'entità da salvare e riabilitare grazie alla «missione civilizzatrice dell'umanitarismo» (Pinelli 2024: 59). L'adeguamento agli ideali di integrazione segue criteri misurabili e tassonomici, che scandiscono le dinamiche di potere e di subordinazione. In quest'ottica il materno, assunto nelle sue connotazioni legate ad una precisa ideologia di genere, viene usato come unità di misura riabilitativa: le rifugiate sono classificate in buone madri o, in alternativa, diventano oggetto di interventi educativi volti a correggere i loro comportamenti. Questa ambivalenza si estende anche alle operatrici, che sono spinte a mantenere un modello professionale razionale e distaccato, poiché un approccio considerato più materno sarebbe giudicato inadeguato in un contesto che premia caratteristiche mascolinizzate.

Quando il soggetto non è domabile, il sistema ne autorizza la deabilitazione al fine di ripristinare l'ordine gerarchico. Lo fa redarguendo pubblicamente il soggetto (donna), ricordando i rischi che corre uscendo dal binario previsto, e appellandosi a quelle tipiche narrazioni che – ci pare – appartengano a un parlato comune che punta a rimettere la persona (donna) al proprio posto.

Queste dinamiche mostrano come il sistema di accoglienza, basato su politiche emergenziali, non solo ostacoli la possibilità di una reale inclusione, ma rafforzi anche strutture di controllo che ne permeano ogni livello. In tal modo, il sistema tenta di disabilitare l'emancipazione tanto delle rifugiate, costrette a conformarsi a ruoli passivizzanti, quanto delle operatrici, limitate nell'espressione del proprio ruolo professionale. Così, la riabilitazione – che qui abbiamo vista agita tramite una grammatica del materno – diventa strumento di potere e di controllo, che modella sia le persone accolte sia le professioniste secondo schemi che consolidano ulteriormente le disuguaglianze.

In questo contributo abbiamo cercato di ripercorrere in retrospettiva alcuni episodi che, a nostro avviso, rappresentano momenti cruciali in cui il sistema dell'accoglienza opera «per legittimare l'esclusione di altri migranti e delegittimare il processo di riconoscimento delle stesse rifugiate in termini di soggetti sociali e politici» (Pinelli 2024: 58). L'intento è stato quello di

riportare l'attenzione – troppo spesso assuefatta a visioni normalizzate delle modalità attraverso cui si regolano le relazioni sociali nei contesti umanitari – su quelle parole, gestualità e posture che contribuiscono a disabilitare il soggetto, privandolo di agency e riconoscimento. Nell'osservazione di questi spostamenti sottili, spesso difficili da cogliere nella loro immediatezza, emerge come non siano soltanto le persone accolte a subire tali processi. Anche alcune figure che operano professionalmente nei contesti di frontiera – e, verosimilmente, in determinate circostanze anche figure maschili – possono essere riposizionate e ricollocate all'interno di gerarchie e rapporti di forza che le situano in modo precario, rivelando così la pervasività dei meccanismi di controllo e ridefinizione dei ruoli nei dispositivi umanitari.

Bibliografia

- Abbatecola, E. & Ambrosini, M. 2009. Introduzione. Sociologia e immigrazione. Il senso di un'antologia, in *Migrazioni e società. Una rassegna di studi internazionali*, a cura di M. Ambrosini & E. Abbatecola, 11-41. Milano: FrancoAngeli.
- Altin, R. & Sanò, G. 2017. Richiedenti asilo e sapere antropologico. Una introduzione. *Antropologia Pubblica*, 3, 1: 7-34.
- Ambrosini M. & Marchetti, C. (a cura di) 2008. *Cittadini possibili. Un nuovo approccio all'accoglienza e all'integrazione dei rifugiati*. Milano: Franco Angeli.
- Aradau, C. & Canzutti, L. 2022. Asylum, borders, and the politics of violence: from suspicion to cruelty. *Global Studies Quarterly*, 2: 1-11.
- Borneman, J. 2015. *Cruel attachments: The ritual rehab of child molesters in Germany*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bradshaw, A. 2022. Ethnography as a way of knowing in rehabilitative palliative care: A critical reflection on processes, products, and potential pitfalls, in *Rehabilitation in practice: Ethnographic perspectives*, a cura di C. M. Hayre, D. J. Müller, & P. Hackert, 177-198. Singapore: Springer.
- Cavatorta, G. 2021. Relativism, Absolutism, and «Cultural Difference». Vulnerability and Boundaries Making in International Protection in Eastern Sicily. *L'Uomo*, 11, 2: 7-34.
- Clark, S., Haw, A. & Mckenzie, L. 2024. The «good refugee» ideal: How discourses of deservingness permeate Australia's refugee and asylum seeker narratives. *Australian Journal of Social Issues*, 59, 1: 148-163.
- Collyer, M., Hinger, S. & Schweitzer, R. 2020. Politics of (Dis)Integration – An Introduction, in *Politics of (Dis)Integration*, a cura di S. Hinger & R. Schweitzer, 1-18. Cham: Springer.
- Devoto, G. & Oli, G.C. 2007. *Il Devoto-Oli. Vocabolario della lingua italiana*. Firenze: Le Monnier.

- Freedman, J. 2019. The uses and abuses of «vulnerability» in EU asylum and refugee protection: protecting women or reducing autonomy? *Papeles del CEIC*, 1, 204: 1-15.
- Fortune, C.A., Ward, T. & Willis, G. M. 2011. The rehabilitation of offenders: Reducing risk and promoting better lives. *Psychiatry, Psychology and Law*, 18, 4: 615-617.
- Goodwin, S. & Huppertz, K. 2010. The good mother in theory and research: an overview, in *The Good Mother: Contemporary Motherhoods in Australia*, a cura di S. Goodwin & K. Huppertz, 1-24. Sydney: Sydney University Press.
- Grant, J. & Guerin, P. 2019. Motherhood as Identity: African Refugee Single Mothers Working the Intersections. *Journal of Refugee Studies*, 32, 4: 583-604.
- Hadj Abdou, L. 2019. Immigrant integration: The governance of ethno-cultural differences. *Comparative Migration Studies*, 7, 15.
- Hayre, C.M., Müller, D.J. & Hackett, P. (a cura di) 2022. *Rehabilitation in practice: Ethnographic perspectives*. Singapore: Springer.
- Hershenson, D.B. 2000. Toward a cultural anthropology of disability and rehabilitation. *Rehabilitation Counseling Bulletin*, 43, 3: 150-157.
- Hinger, S. & Schweitzer, R. (a cura di) 2020. *Politics of (dis)integration*. IMISCOE Research Series. Cham: Springer.
- Jacobsen, C.M., Karlsen, M.A. & Khosravi, S. (a cura di) 2020. *Waiting and the Temporalities of Irregular Migration*. London and New York: Routledge.
- Kataja, K., Lantela, P. & Romakkaniemi, M. 2020. Dimensions of social rehabilitation: A qualitative interpretive meta-synthesis. *Journal of Social Work*, 22, 1: 109-129.
- Kodeih, F., Schildt, H. & Lawrence, T. 2023. Countering indeterminate temporariness: sheltering work in refugee camps. *Organization Studies*, 44, 2: 175-199.
- Kreichauf, R. 2018. From forced migration to forced arrival: The campization of refugee accommodation in European cities. *Comparative Migration Studies*, 6, 1: 1-22.
- Malkki, L. 1996. Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization. *Cultural Anthropology*, 2, 3: 377-404.
- Manocchi, M. 2012. *Richiedenti asilo e rifugiati politici. Percorsi di ricostruzione identitaria: il caso torinese*. Milano: Franco Angeli.
- Marabello, S. 2023. Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà? *Antropologia*, 10, 1: 113-130.
- Mügge, L. & van der Haar, M. 2016. Who is an immigrant and who requires integration? Categorizing in European policies, in *Integration processes and policies in Europe*, a cura di B. Garcés-Mascareñas & R. Penninx, 77-90. Cham: Springer.
- Olivius, E. 2016. Constructing Humanitarian Selves and Refugee Others: Gender Equality and the Global Governance of Refugees. *International feminist journal of politics*, 18, 2: 270-290.
- Ong, A. 2005. *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*. Milano: Raffaello Cortina Editore.

- Piasere, L. 2002. *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*. Roma-Bari: Laterza.
- Pinelli, B. 2017. Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario delle sfere di intimità, in *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, a cura di C. Mattalucci, 155-186. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Pinelli, B. 2019. *Migranti e Rifugiate. Antropologia, genere e politica*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Pinelli, B. 2021. Teleologie di emancipazione, senso del sé, trasgressioni. Fratture nella lettura di biografie violate e dell'azione nelle istanze di protezione. *Antropologia*, 8, 1: 119-140.
- Pinelli, B. 2024. Tassonomie del corpo nei regimi di confine. Letture femministe dei regimi di frontiera e dell'umanitario dal punto di vista della salvezza, in *Vulnerabilità in migrazione. Sguardi critici su asilo e protezione internazionale in Italia*, a cura di G. Garofalo Geymonat, S. Marchetti & A. Morino Baquetto, 41-63. Venezia: Ed. Ca' Foscari.
- Quagliariello, C. 2019. Salute riproduttiva, genere e migrazioni. Il continuum di violenze nei vissuti di donne e madri «dalla pelle nera». *Mondi Migranti*, 1: 195-216.
- Quagliariello, C. 2021. *L'isola dove non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative, genere e migrazioni*. Milano: Unicopli.
- Resnik, D.B. & Hackett, P.M.W. 2022. Ethics of conducting research on people with disabilities or in rehabilitation, in *Rehabilitation in practice: Ethnographic perspectives*, a cura di C.M. Hayre, D.J. Müller, & P.M.W. Hackett, 177-198. Singapore: Springer.
- Sacchi P. & Sorgoni, B. (a cura di) 2019. *Il monitoraggio dei centri di accoglienza straordinaria*. Torino: CELID.
- Saharso, S. 2019. Who needs integration? Debating a central, yet increasingly contested concept in migration studies. *Comparative Migration Studies*, 7, 16: 1-3.
- Sahraoui, N. 2019. Integration into liminality: women's lives in an open centre for migrants at Europe's Southern Antechamber. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46, 9: 1809-1827.
- Schinkel, W. 2018. Against «immigrant integration»: for an end to neocolonial knowledge production. *Comparative Migration Studies*, 6, 1: 31.
- Sorgoni, B. (a cura di) 2011. *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*. Roma: CISU.
- Sorgoni, B. 2022. *Antropologia delle migrazioni. L'età dei rifugiati*. Roma: Carocci.
- Strang, A. & Ager, A. 2010. Refugee integration: Emerging trends and remaining agendas. *Journal of Refugee Studies*, 23, 4: 589-607.
- Taliani, S. 2019. *Il tempo della disobbedienza. Per una antropologia della parentela nella migrazione*. Verona: Ombrecorte.
- Van Aken, M. (a cura di) 2005. Rifugiati. *Antropologia*, numero monografico, 5.

- Welfens, N. 2023. «Promising victimhood»: contrasting deservingness requirements in refugee resettlement. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 49: 5.
- Whyte, Z. 2011. Miopia, incertezza e potere nel sistema d'asilo danese, in *Chiedere asilo in Europa. Confini, margini, soggettività. Lares – Quadrimestrale di studi demoenantropologici*, numero monografico, a cura di B. Sorgoni, 77, 1: 35-64.
- Zetter, R. 1991. Labeling refugees: forming and transforming of a bureaucratic identity. *Journal of Refugee Studies*, 4, 1: 39-62.
- Zetter, R. 2007. More labels, fewer refugees: making and remaking the refugee label in an era of globalization. *Journal of Refugee Studies*, 20, 2: 172-192.



«Rossella non deve cantare». Un'etnografia dei processi riabilitativi, tra mimetizzazione e agentività

FRANCESCA PISTONE

Istituzione G.F. Minguzzi – Città metropolitana di Bologna

Riassunto

A partire dall'osservazione di ordinarie e significative scene socio-sanitarie in cui sembrano materializzarsi il nucleo epistemologico del discorso riabilitativo e le inquietudini incorporate nel fare di un Servizio sanitario territoriale per persone disabili, si vuole ragionare su come la tensione normalizzante occidentale, centrale nella nozione di persona come «homo aequalis», abbia fortemente influenzato il modello medico-riabilitativo della disabilità, orientandolo in termini di aspirazione di somiglianza, piuttosto che di differenza. A partire da una ricerca etnografica svolta nel contesto istituzionale di un centro diurno (2010-2017) si vuole quindi riflettere, problematizzandole, sulle cornici storiche, simboliche e biografiche di pratiche di riabilitazione in corso, tra posture abiliste della ragione socio-sanitaria e tentativi di riorientare l'azione educativa in termini di riconoscimento e partecipazione, dentro una concezione relazionale del costrutto «disabilità».

Parole chiave: disabilità, disabilità intellettive, riabilitazione, abilismo, agentività

«Rossella must not sing». An ethnography of rehabilitation processes, between camouflage and agency

This presentation takes inspiration from the observation of ordinary practices in the everyday life of a local health service for persons with disabilities (a daycare center in Rome for persons with disabilities, managed by the Italian national health service). By focusing on the epistemological foundations of rehabilitative discourse, as they emerge from these practices, we suggest that the normalizing tension present in occidental societies, central in the idea of the human person as «homo aequalis», has influenced the medical-rehabilitative model of disability. The latter is indeed more focused on an aspiration to similarity than on the promotion of difference. The ethnographic research developed within this local health center (2010-2017) allows us to highlight the historical, symbolic and biographical frames

of current rehabilitative practices: these range from ableist tendencies, still common within the socio-medical sector, to concrete attempts at promoting forms of identification and participation in educational activities, within a relational conception of «disability».

Keywords: disability, intellectual disability, rehabilitation, ableism, agency

Introduzione

Rossella è una persona stonata ed è una persona con una disabilità intellettiva. Una sera di un'estate di qualche anno fa, mentre partecipava come utente di un Servizio sociosanitario ad un «soggiorno estivo» – attività riabilitativa offerta dallo Stato alle persone con disabilità – si è esibita in un karaoke, esortata da operatori e operatrici sociali che avevano chiesto agli animatori del villaggio turistico di poterla far cantare.

Rossella era contenta, anche perché il pubblico presente l'aveva benevolmente applaudita («ma quant'è dolce questa ragazza!» si sentiva sussurrare tra la gente). Un po' meno lo era Piera, la psicologa responsabile del Servizio, per la figuraccia che questa sua figlioccia aveva fatto senza neanche rendersene conto e che le aveva fatto pronunciare queste quattro parole: «Rossella non deve cantare». Nel fare degli operatori e delle operatrici agivano gli esiti e il senso comune propri della «psichiatria democratica», secondo la quale per essere simile agli altri considerati normali, Rossella aveva il diritto di cantare. E agiva in loro anche la gioia di essere i mediatori di questa democrazia canora, i portatori di valori politici in cui credevano fortemente. In Piera, invece, si muovevano sentimenti contrastanti. Da una parte un senso di vergogna per la stonata esibizione pubblica che aveva fatto il gruppo che lei rappresentava, dall'altra un senso di rabbia per una violazione dei principi democratici in cui credeva fortemente e secondo i quali canta in pubblico solo chi è capace. Per questo, secondo lei, Rossella per essere uguale agli altri non doveva cantare, perché non sapeva farlo. Farla cantare, al contrario, avrebbe enfatizzato e banalizzato la sua differenza.

Rossella non aveva i mezzi cognitivi per comprendere tutto questo intresecarsi di discorsi e sentimenti morali, così come non era in grado di distinguere, un applauso vero da uno bonario. Ma in quel momento sembrava davvero felice¹.

¹ Il racconto etnografico è parte della mia ricerca di dottorato (Sapienza Università di Roma, 2014-2017) svolta presso un Centro diurno per persone con disabilità di Roma (che fa riferimento al Servizio Disabili Adulti di una ASL di un distretto sociosanitario

Decolonizzare la dis-abilità

Dire disabilità non è cioè designare semplicemente un oggetto, ma è un'operazione già carica di significati, valori, semantiche.

(Matteo Schianchi, *Il debito simbolico. Una storia sociale della disabilità in Italia tra Otto e Novecento*)

Parto da un racconto etnografico perché in questa ordinaria scena socio-sanitaria mi sembra materializzarsi il nucleo epistemologico del discorso riabilitativo e le inquietudini incorporate nel «fare» di un Servizio Disabili Adulti di una ASL territoriale. Nella scena narrata si condensano intimità molteplici e relazioni egemoniche che sembrano interrogare i processi di costruzione delle soggettività, punto di intersezione di culture professionali, ragioni istituzionali e valori morali.

Un discorso sulla riabilitazione in ambito disabilità² intreccia diversi livelli di osservazione e sollecita piani interpretativi ad essi specifici. Innanzitutto, le biografie di persone disabili si iscrivono in una dimensione istituzionale, esplicitata dal ricorso (obbligatorio e tortuoso allo stesso tempo) ad un Servizio sociosanitario e a tutte le sue microstrutture simboliche e relazionali: i servizi sono potenti agenti semantici e hanno un ruolo attivo nella costruzione storico-culturale e discorsiva della disabilità. Di qui l'esigenza di interrogare il loro mandato, la struttura organizzativa, i paradigmi sottesi, la pratica epistemologica e di decostruirne il linguaggio.

Sono inoltre da prendere in considerazione gli incontri tra storie di vita diverse, le posture professionali che si accompagnano alle biografie personali e le connotazioni storico-generazionali. Ineludibile la valenza politica delle azioni quotidiane, la non neutralità di gesti e soggetti nel loro agire pratico e simbolico, là ove le forme di soggettivazione in atto, nell'interessarsi delle dimensioni corporee, linguistiche e psicologiche dell'esperienza

locale) dove ho lavorato come operatrice sociale dal 2005. All'epoca dell'accaduto Rossella aveva circa 25 anni, mentre gli operatori e la psicologa tra i 50 e i 65 anni. Le osservazioni contenute in questo articolo fanno riferimento a quella ricerca, ma si sostanziano anche di osservazioni etnografiche ed interviste svolte presso il centro diurno in occasione della mia tesi di specializzazione in Beni demoetnoantropologici (Università di Perugia, 2010-2012).

² Nel testo userò i termini disabilità, persone disabili, persone con disabilità, utenti quali espressioni operanti nelle formulazioni e nelle classificazioni proprie del linguaggio professionale emico, senza problematizzare ogni volta l'ordine storico-culturale da cui derivano. Nel corso del testo, tuttavia, emergerà una messa in discussione della terminologia.

umana, sono pensate entro rapporti di dominio che determinano e trasformano i soggetti, nel complesso gioco di assoggettamento economico, culturale e politico (Biehl, Good & Kleinman 2007; Donzelli & Fasulo 2007; Beneduce & Taliani 2021).

Centrale nell'articolarsi di queste dimensioni è il ruolo della ricerca e il suo orizzonte pratico che riguarda non solo l'uso applicativo dell'antropologia, ma anche la messa in pratica di una postura riflessiva che monitori limiti e giudizi nell'osservazione. Per questo oggi sono sempre più diffuse forme di ricerca collaborative ed emancipatorie.

Benché abbia scelto di partire dall'osservazione del ruolo performativo delle attività riabilitative promosse dalle istituzioni, nel mio resoconto mancheranno le parole di Rossella, perché non ho avuto modo di affrontare con lei le questioni qui dibattute. Riconosco in questa assenza il limite maggiore di quanto è qui scritto e che dovrà essere colmato.

Abilità, dis-abilità, ri-abilitazione: occorre evidenziare – sebbene questi termini continueranno ad essere utilizzati – la problematicità delle parole in uso nel contesto etnografico, luogo di produzione e riproduzione, a sua volta, del più generale linguaggio ordinario. Esse rimandano in maniera diretta ad una semantica dell'abilità che è un concetto da problematizzare e storicizzare. Abilità può avere diversi significati. Può descrivere la destrezza con cui eseguiamo un'attività, può significare l'idoneità a svolgere una mansione, può infine essere sinonimo di normalità. Specifica Fabrizio Acanfora³, scrittore e presidente di Neuropeculiar, la prima associazione italiana fondata e diretta da persone neurodivergenti, che abile significa di fatto normale, come testimoniato nei luoghi pubblici dove non esistono segnaletiche per indicare i bagni per gli abili, ma solo quelle per i disabili.

Per questo si parla di abilismo. Sebbene quello di abilità sia un concetto fragile, temporaneo se pensiamo all'innalzamento dell'età e al continuum tra vite con e senza disabilità (Nussbaum 2006), l'abilismo, termine mutuato dall'inglese *ableism*, permea ancora oggi le rappresentazioni della disabilità, dal momento che è prassi comune categorizzare un insieme di persone in base al livello di abilità raggiunto in relazione a standard costruiti socialmente e dentro un'organizzazione degli spazi e del tempo determinata culturalmente.

Matteo Schianchi analizza i processi storici che hanno prodotto, nella lunga durata, un immaginario della disabilità, operativo nei contesti

³ Per una trattazione più completa si consideri Acanfora 2021.

formativi, professionali, relazionali e fondato sulla «violenza simbolica» dell'inferiorizzazione dell'infermo (Schianchi 2019), intesa come dissimulazione dei rapporti di forza in corso e conseguente biologicizzazione del sociale. Questo senso comune si è legato a un'idea di Stato come «principale struttura organizzativa e istanza regolatrice delle pratiche» (Schianchi 2021: 139), sebbene oggi, nella cultura del *welfare mix*, molte delle funzioni statali siano assicurate anche da enti, cooperative, associazioni.

Uno dei compiti dell'antropologia è proprio quello di decostruire le esperienze quotidiane in quanto profondamente strutturate nello Stato, nelle sue leggi e nei sistemi valoriali, per mostrare come questo sfondo naturalizzato dell'esistenza sia una complessa «articolazione di strutture di esperienza, di pratiche della quotidianità» (Dei 2017: 23), esplicitando quindi le forme di incorporazione delle pratiche istituzionali (Pizza & Johannessen 2009: 14).

Nelle scienze sociali, quando si parla di disabilità a partire dalle pratiche e dalle esistenze soggettive, è inevitabile mettere in discussione i concetti e la terminologia, soprattutto in un momento storico in cui si ragiona di «decostruzione antiabilista» (Maltese & Fazliu 2023). Al contempo, nella quotidianità ordinaria e socio-sanitaria, la disabilità si trova, invece, ad essere un costrutto non problematizzato, derivazione di categorizzazioni legate alla dimensione del deficit e della menomazione: un'entità descritta per antitesi alla norma standardizzata attraverso un'epistemologia prevalentemente medico-individuale, anche se sostanziata da una visione bio-psico-sociale.

Le istituzioni producono classificazioni di natura funzionale e simbolica, tassonomie e spazi di identità nei quali pensarsi (Douglas 1986) e che tendono a naturalizzarsi in pensieri binari e cristallizzati. Ho ritrovato ampiamente alcune catalogazioni di questo tipo nel mio campo etnografico: operatore/utente, disabile/non disabile, normodotato/anormale, normale/ patologico, escluso/incluso. Questa pagina tratta dal mio diario di campo, durante un soggiorno estivo, racconta dell'imbarazzo che possono provare le definizioni:

Siamo al Parco Nazionale d'Abruzzo, di fronte all'entrata del suo Museo. Stefano (l'assistente sociale) sta facendo i biglietti, dice apertamente che siamo un gruppo di un Servizio Disabili della ASL e Giorgio (un utente), poco lontano, mi fa: «Disabili? Ma de' che...». Sono imbarazzata, gli sorrido e, per cavarmela, gli dico: «Così risparmiamo i soldi e ci prendiamo più birra!» (Diario di campo, 2011)

La parola disabili irrompe nella mia relazione di operatrice con Giorgio ed esplicita in qualche modo i nostri ruoli, determinando in lui la reazione infastidita nell'essere chiamato disabile e di conseguenza in me un imbarazzo che spesso, professionalmente, si tende a nascondere. Situazioni come queste possono essere utili come punti di osservazione di una possibile etnografia semantica delle azioni corporee che può rilevare quelli che Minelli (2006: 146) chiama i «paradossi nelle relazioni figura-sfondo». I rapporti tra operatori/operatrici e utenti si articolano dentro sfondi non neutrali e gerarchizzati, ma che vengono naturalizzati in quella che tecnicamente viene chiamata la relazione d'aiuto, sottolineando l'implicita valenza politica dei dispositivi terapeutici e riabilitativi. Sono circostanze in cui il potere di scelta che alcuni attori sociali si attribuiscono è superiore alla regola, come Stefano che si sente in diritto di chiamare un altro essere umano disabile e di comportarsi con lui con una funzionale postura di superiorità, o io che mi sento in potere di intromettermi, limitando di fatto la capacità di agire e reagire di Giorgio.

Ma come chiamare la disabilità, si chiede Stiker da un punto di vista storico?

Le parole associate spaziano da termini medici (malati, paraplegici, poliomielitici, paralizzati, ecc.) a termini sociali (marginali, esclusi, rifiutati, ecc.), passando per delle espressioni del linguaggio quotidiano (storpi, deboli, deformati, mongoli, ritardati, idioti, sofferenti) o più portatrici di ideologia (ereditarietà, genetica, carattere), o ancora guardando all'azione (incapacità, svantaggio, inattitudine) (Stiker 2009: 464, traduzione mia).

In relazione alla terminologia in uso, Stiker evidenzia come le istituzioni abbiano pensato alle persone disabili come popolazione da gestire, rischi da prevenire, individui da soddisfare. Il contesto etnografico italiano restituisce diciture molto simili (infermi, inabili, invalidi, minorati, idioti, scemi, deficienti, oligofrenici, ritardati, mongoloidi, handicappati, diversamente abili, disabili), quali espressioni spesso interscambiabili prese a prestito dalla medicina, dallo sport, dal senso comune e poi usate in contesti giuridico-istituzionali, come anche nel gergo quotidiano.

Il terreno epistemologico su cui si edifica il vocabolario utilizzato nei contesti sociosanitari richiama esplicitamente i due modelli esplicativi principali proposti nel corso degli anni per spiegare la disabilità: quello medico e quello sociale dei *disability studies*. Nelle sistematizzazioni teoriche i due modelli sono giustapposti per ragioni analitiche, nella pratica

di fatto vanno a sovrapporsi. In sintesi, si può dire che il primo enfatizza gli aspetti biologici e individuali della disabilità, mentre il secondo la vede come un costrutto dell'ambiente sociale, in una complessa interazione di variabili sociali, culturali, economiche. Sintesi dei due modelli, la Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità (2006) ha decretato corretta la locuzione «persone con disabilità», mentre «persone disabili» è l'espressione preferita dal Modello sociale (su cui tornerò nel prossimo paragrafo) che non considera la disabilità come un'appendice con la quale si vive, ma una parte essenziale dell'identità. La versione inglese (*disabled people*) è più appropriata nell'identificare le persone in quanto disabilitate dal contesto, piuttosto che da una qualche caratteristica biologica e individuale. Esiste poi un ampio dibattito in seno alle comunità di advocacy delle persone tra un approccio *person-first* (che enfatizza la persona prima della disabilità e predilige «persona con disabilità») ed uno *identity-first* (che usa il termine: disabile).

Non si può, quindi, ignorare come la definizione di disabilità sia diventata una categoria su scala globale universalmente stabilita da ordinamenti sovranazionali (si pensi alla Classificazione Internazionale del Funzionamento delle Disabilità e della Salute dell'Organizzazione Mondiale della Sanità e alla già citata Convenzione ONU), oscurando di fatto la sua natura culturalmente determinata. Studiosi che si sono occupati prevalentemente di contesti non occidentali hanno pertanto preferito abbandonare il termine disabilità a favore di categorie vernacolari locali, meno connesse con la cornice politica liberale:

Non si tratta semplicemente di una sorta di feticizzazione del locale; si tratta invece di un rifiuto di riprodurre soggetti disabili universalizzati e di rimanere aperti a forme di soggettività disabilitate e di appartenenza che non si adattano perfettamente alle teleologie della disabilità provenienti dal Nord del mondo (Friedner & Zoanni 2018, traduzione mia).

La decolonizzazione della disabilità è anche al centro di *Occupying Disability: Critical Approaches to Community, Justice, and Decolonizing Disability* (Block *et al.* 2016). Ispirato dal movimento Occupy Wall Street e dentro la cornice dei *critical disability studies*, il testo esplora il concetto di occupazione ben oltre le formulazioni clinico-riabilitative legate all'ambito della terapia occupazionale. Disabilità, cultura e occupazione sono infatti tre aree che, se interconnesse, offrono spazi di osservazione per analizzare quelle tensioni e contraddizioni che accompagnano molti degli interventi

pensati per le persone disabili. Si pensi appunto alla terapia occupazionale talvolta usata come riempitivo fine a sé stesso (Onnis 2011), al proliferare dei diversi ruoli professionali creati per supportare le persone disabili (educatore/educatrice, terapista occupazionale, terapista della riabilitazione psichiatrica, ecc.), di fronte alla mancanza di lavori di qualità per le persone disabili. Alla necessità, inoltre, di occupare spazi e luoghi di partecipazione da chi ne è stato a lungo escluso, compreso lo studio della disabilità da parte di ricercatori disabili. Ne deriva, indicano Block *et al.* (2016), l'esigenza analitica di immaginare una «*discomfort zone*» in cui i ruoli ordinari possano ribaltarsi e in cui riconoscersi colonizzatori o colonizzati.

Decolonizzare la disabilità, al di là dell'immagine suggestiva e inflazionata che può evocare, significa qui esplicitare criticamente la gerarchizzazione delle cittadinanze sottesa alle pratiche discorsive quotidiane e gli effetti simbolici e materiali di questa suddivisione nell'orizzonte neoliberale globale, seguendo l'ampio dibattito scaturito dagli studi postcoloniali (Mellino 2021). Uno strumento critico e transdisciplinare per collocare la disabilità nello spazio politico, evidenziandone la dimensione relazionale e storico-culturale, ma senza confinarla in nessuna particolare definizione, piuttosto utilizzandola come una risorsa per ripensare l'umano (Rapp & Ginsburg 2020).

La mimetizzazione della disabilità

L'epistemologia normalizzante occidentale, centrale nella nozione di persona come *homo aequalis*⁴ (Dumont 1980), ha fortemente influenzato il modello medico-riabilitativo della disabilità, orientandolo in termini di aspirazione di somiglianza, piuttosto che di differenza. Diramazione della biomedicina – che si inscrive nel più generale processo di normalizzazione degli Stati moderni che impone un codice universale attraverso il sistema legislativo e offre via via alla disabilità una consistenza in termini di definizioni, criteri e percentuale di gravità – il modello della riabilitazione prescrive una riduzione o una mimetizzazione della differenza, di modo che un disabile (che questo modello presenta come diverso in termini di funzionalità e capacità) possa essere uguale alle altre persone (Pfeiffer 2003). Assunto fondamentale è l'aspettativa di parità di diritti, intesi come strumento per il raggiungimento di uno status di uguaglianza o quantomeno di somiglianza (Ingstad & Whyte 1995).

⁴ Secondo la quale nelle società moderne uguaglianza e diversità non possono coesistere.

I *disability studies* nascono quasi contro le scienze della riabilitazione, mossi da un'istanza politica di riabilitare il contesto, piuttosto che le persone, indicando chiaramente gli orizzonti emancipativi che dovrebbero guidare la pratica di una «teoria sociale della disabilità». Pubblicato recentemente in Italia (ma assai tardivamente, il testo originale è del 1990), *Le politiche della disabilitazione* di Mike Oliver (2023) è il libro manifesto del Modello sociale inglese. Ha rappresentato un approccio alternativo che ha fatto storia, ha esplorato le barriere fisiche, le norme sociali, le limitazioni istituzionali e le pregiudiziali culturali che hanno perpetuato l'esclusione e l'emarginazione. Ha avuto un impatto significativo sulle politiche pubbliche e sulla percezione della disabilità nella società e ha rappresentato una pietra miliare nel movimento per i diritti delle persone disabili. Tuttavia, la relazione tra limiti incorporati e la discriminazione sociale che propone rimane complessa e non sufficiente a spiegare e comprendere la disabilità, il suo iscriversi in valori, interessi e credenze.

Il modello medico e il modello sociale, stretti tra un'ontologia biomedica e un'ontologia socio-economicista, rischiano talvolta di non problematizzare la corporeità come processo personale e storico-sociale, lasciando il corpo all'interno di una definizione bio-psico-sociale e negandogli il ruolo che gli spetta nella formulazione di esperienze.

Di natura profondamente relazionale (Rapp & Ginsburg 2013), la disabilità è invece proficuamente analizzata antropologicamente attraverso un «modello culturale» (Devlieger 2005; Devlieger *et al.* 2016) che si focalizza sul corpo culturale inscritto in una storia sociale, riconoscendo la disabilità dentro mondi costruiti e agiti culturalmente che donano all'esperienza la sua densità storica e all'antropologia la sua profondità riflessiva.

Una volta acquisito dall'OMS il Modello sociale, sebbene non ancora pienamente impostato nella pratica professionale nel contesto italiano, sembra dunque un paradigma da superare: scrive infatti Schianchi che «è stato uno strumento fondamentale per imporre una visione relazionale della disabilità, ma è oggi improprio ad accogliere l'etica della cura, come tema pubblico, politico, collettivo» (Schianchi 2019: 398). Piuttosto, sembra necessario rinnovare la proficua contaminazione disciplinare inaugurata dai *disability studies*, ma ingaggiando la politica, la ricerca e le pratiche stesse in una prassi strutturalmente intesa in costante commissione con la società civile, dentro e fuori l'accademia e che tenga conto dell'articolazione profonda dei livelli biografico, storico, sociale, culturale, politico.

Venendo al contesto italiano, la riabilitazione è un concetto elastico che emerge in relazione a interventi apparentemente disparati su corpi e vite, che essenzialmente indica il ritorno o il raggiungimento di uno stato ideale. Un estratto delle Linee Guida per la Riabilitazione⁵, intesa qui come un processo nel corso del quale si porta una persona a raggiungere il miglior livello di vita possibile sul piano fisico, funzionale, sociale ed emozionale, con la minor restrizione possibile delle sue scelte operative, è indicativo di questo moto verso la normalità.

L'intervento riabilitativo viene finalizzato verso quattro obiettivi: il recupero di una competenza funzionale che, per ragioni patologiche, è andata perduta; l'evocazione di una competenza che non è comparsa nel corso dello sviluppo; la necessità di porre una barriera alla regressione funzionale cercando di modificare la storia naturale delle malattie cronico-degenerative riducendone i fattori di rischio e dominandone la progressione; la possibilità di reperire formule facilitanti alternative. [...]

Si definiscono quali «attività sanitarie di riabilitazione» gli interventi valutativi, diagnostici terapeutici e le altre procedure finalizzate a portare il soggetto affetto da menomazioni a contenere o minimizzare la sua disabilità, ed il soggetto disabile a muoversi, camminare, parlare, vestirsi, mangiare, comunicare e relazionarsi efficacemente nel proprio ambiente familiare lavorativo, scolastico e sociale.

Si definiscono «attività di riabilitazione sociale» le azioni e gli interventi finalizzati a garantire al disabile la massima partecipazione possibile alla vita sociale con la minor restrizione possibile delle sue scelte operative indipendentemente dalla gravità delle menomazioni e delle disabilità irreversibili al fine di contenere la condizione di handicap.

Come si legge nei documenti ufficiali del Servizio Disabili Adulti romano, qui preso in considerazione, l'intento dei laboratori riabilitativi è quello di perseguire obiettivi a breve e lungo termine di tutela della salute e di integrazione nel contesto sociale, passando attraverso degli obiettivi specifici e individuali, «quali l'autonomia, l'autostima, le capacità cognitive, psicomotorie, espressive e relazionali e di intervenire incisivamente sulle situazioni problematiche».

Il Piano di indirizzo per la riabilitazione⁶ del 2011 è maggiormente orientato sul modello bio-psico-sociale dell'ICF rispetto al testo del 1998.

⁵ *Linee-guida del Ministro della sanità per le attività di riabilitazione*, pubblicate in Gazzetta Ufficiale 30 maggio 1998, n. 124.

⁶ *Il Piano di Indirizzo per la Riabilitazione*, emanato dal Ministero della Salute nel

Ragiona sull'ottimizzazione della capacità di soluzioni di problemi per il miglioramento della capacità adattiva, fa riferimento alla centralità della qualità di vita e cerca di fare il punto sulla mancata applicazione delle linee guida, spesso dovuta all'assenza di strumenti attuativi.

Letteralmente il termine riabilitazione si traduce con il restituire abilità là ove queste siano compromesse. È quindi inscritto nell'orizzonte culturale del «ri-educare» per far raggiungere il miglior livello di vita sul piano fisico, funzionale, sociale ed emozionale. Occupare e occuparsi del tempo libero delle persone disabili è la risposta concreta che viene data dal Servizio Disabili e che fondamentalmente si esplica nelle attività del centro diurno e nei soggiorni estivi. La costituzione dei gruppi organizzati in laboratori socio-occupazionali, come si evince da alcune carte che ho avuto modo di leggere nell'archivio locale, risponde all'obiettivo di «qualificare al massimo l'intervento» e di «riqualificare la spesa» inserendo a parità di risorse un maggior numero di utenti. Il centro diurno si trova dunque ad essere il contenitore di questi laboratori, le cui attività giornaliere sono strutturate in una stretta organizzazione di spazi e di tempi, con una definizione precisa di ruoli e di regole. Infine, si legge, la gestione della salute degli utenti è pianificata con interventi che cercano, nei limiti legislativi e istituzionali, di tener conto del contesto dell'individuo e della sua rete di risorse.

Il modello epistemologico sotteso sembra condensarsi in queste parole della psicologa responsabile del Servizio:

Obiettivo primario quindi è il reinserimento nel tessuto sociale, fornire alla persona con disabilità le abilità sociali in grado di riportarla al più alto livello possibile di autosufficienza fisica, psichica, economica e a fare una vita il più possibile simile a quelle delle persone cosiddette normali affinché sia in grado di incontrarsi con gli altri, di stabilire contatti sociali (Intervista del 2011).

La postura del riabilitare e dell'educare domina il discorso specialistico, dove le diagnosi diventano dispositivi nelle mani del Servizio per il tramezzo dello specialista neuropsichiatra e il discorso medico sembra orientare fondamentalmente l'azione terapeutica. Il Servizio disabili, in sintesi, definisce formalmente il proprio intervento sociosanitario nei termini di

febbraio 2011, aveva il compito, una volta recepito dalle realtà regionali, di uniformare gli interventi riabilitativi su tutto il territorio nazionale. Nel 2021 verranno poi emanate le *Linee di indirizzo per la individuazione di percorsi appropriati nella rete di abilitazione*.

funzionalità, inserimento, minimizzazione della menomazione, massima partecipazione possibile da garantire all'utente disabile.

Si parla poi di interventi su un'utenza (così come viene definita dai professionisti) che possono estendersi su uno spazio temporale assai lungo, facendo della cronicità e del mantenimento delle abilità acquisite una caratteristica della presa in carico. Questo aspetto emerge dalle parole della terapista occupazionale del Servizio Disabili, anagraficamente più giovane rispetto alle persone descritte nell'esempio etnografico di Rossella, come si nota dal lessico e dai modelli utilizzati, e con la quale ho dialogato più volte a proposito delle attività del centro diurno.

La riabilitazione nell'adulto con disabilità intellettuale è un po' non dico una forzatura, ma alcune cose poi fanno parte del percorso di vita della persona. Cioè, non è più una riabilitazione per cui tu non sai abbottonarti la camicia, qui il lavoro lo fa lo spazio ecologico in cui svolgi le attività e che stimolandoti ti tirano fuori delle risorse piuttosto che altre. Gli obiettivi degli interventi sono mantenitivi delle abilità acquisite. Il mio intervento come terapista occupazionale è quello di aiutare a capire quali sono le azioni significative per te, nella tua vita, e che aumentano la tua qualità di vita⁷ [...] Oggi i modelli partono dalla persona e i protocolli mettono prima la persona. Poi nella pratica...
(Intervista del 2023)

Nelle parole delle due figure sociali intervistate (la psicologa che ha lavorato nei servizi dal 1977 al 2019 e che ha vissuto la nascita del Servizio sanitario nazionale con la L. 833/78 e la progressiva aziendalizzazione delle ASL nel 1992; la terapista che è entrata nel 2020, quindi formatasi assorbendo ampiamente il modello bio-psico-sociale), si nota il cambio di alcuni modelli di riferimento nel passaggio dall'impegno a promuovere somiglianza (per stare insieme e amalgamarsi ed essere parte del contesto) alla valorizzazione dell'unicità della persona.

È proprio il mandato istituzionale che richiede alle figure professionali di rendere le persone abili rispetto al contesto, di riabilitarle o abilitarle, mantenendo intatto un sistema abilista, di reminiscenze coloniali (Krefting & Groce 1992).

⁷ Per «qualità di vita» (Schalock & Verdugo 2006) si intende un costrutto multidimensionale sotto al quale sono stati concettualizzati otto domini che concorrono a spiegarlo: benessere fisico, benessere emozionale, benessere materiale, relazioni interpersonali, inclusione sociale, sviluppo personale, autodeterminazione, diritti.

I dispositivi terapeutici e i sistemi di classificazione agiti dalle istituzioni sanitarie, strutturano le attività del centro diurno e si riflettono nelle azioni di chi vi opera. L'intervista ad Alberto, un utente del Servizio Disabili, mostra al contempo gli effetti di questi sistemi simbolici sulle pratiche e sulle relazioni, di dipendenza, tra le persone.

A.: Un soggiorno è un adattamento a una situazione molto, potrebbe essere molto simpatica, però molto statica perché, come si dice, ogni soggiorno passi mezza giornata in piscina o al mare se vai al mare e mezza giornata al museo o in gita. Io l'accetto e come mi hanno detto se non ti va bene vai a farti la vacanza da te.

F.: E durante i soggiorni gli assistenti che fanno?

A.: Ci guardano. Quando partono con me si riposano perché faccio tutto da solo. Ci aiutano, ci dicono quanta roba ci portiamo. Aiutano su come ci dobbiamo vestire. Sono molto alla mano, io penso che quando vanno a casa c'hanno il pungiball (Intervista del 2015).

Tra personale e utenza si instaura di fatto una relazione gerarchizzata dove il potere è dosato in maniera non paritaria: è la psicologa che vieta a Rossella di cantare, è la terapista che decreta gli obiettivi educativi. Entrambe scompongono lo spazio relazionale in un noi/loro e si rivolgono alle persone disabili chiamandole o definendole ragazzi (Pistone 2020), anche se hanno tra i 18 e i 65 anni, denotando un cortocircuito operativo: da una parte si dichiara di voler promuovere la partecipazione e l'adultità delle persone disabili nella società, dall'altra si sottolinea la loro dimensione non evolutiva. Le competenze cognitive e sociali, riflesso delle «società ipercognitive» (Pasquarelli 2019), si mostrano qui rilevanti, dimostrando come all'interno della vita pubblica e culturale la cognizione occupa oggi un ruolo cruciale nella qualificazione della persona, deresponsabilizzando il contesto e minando l'effettiva presenza delle persone con disabilità, specialmente se intellettiva.

Usare quotidianamente il termine ragazzi per riabilitare e interagire con gli utenti del centro diurno (che a loro volta si autodefiniscono i ragazzi quando si presentano a persone esterne) è una pratica a mio avviso indicativa dei processi linguistici di incorporazione in atto. Sono saperi corporei (Minelli 2011), configurazioni politico-corporee le cui categorie analitiche devono quindi essere storizzate. Minelli parla appunto di una sapienza di gesti che appaiono naturali e inarticolabili, legati alla prassi quotidiana e imbricati nella pratica, cioè socialmente prodotti. E sottolinea come l'*habit*

forming possa divenire una combinazione «di forza in apparenza meramente strumentale con idee in apparenza meramente expressive» (Frankenberg 1988: 328 in Minelli 2011: 54).

Un'altra abitudine operativa che vedo agire nel centro diurno può essere sintetizzata nella tensione a nascondere/ridurre la disabilità per favorire l'accettazione e l'inserimento sociale:

Il martedì partecipo al Laboratorio di Manualità, dove vengono prodotti oggetti di vario tipo (scatole di legno, vassoi, cornici...). Marcello che frequenta il lab. da qualche anno non riesce a battere il chiodo con il martello sulla tavola di legno predisposta dall'operatrice che continua a correggerlo e indirizzarlo: «più a destra, più a sinistra, dai, dai...guardami, fai come faccio io». Ma la situazione non cambia. Il martedì successivo assisto alla stessa scena e Marcello mi fa: «France', questo chiodo non mi viene proprio!» (Diario di campo, 2016)

Le logiche mimetiche della riabilitazione (un chiodo che non si riesce a battere e il vano tentativo di rendere una persona abile nel farlo, per esempio: «A uno che non ci riesce a fa' la linea dritta, è inutile che sto là ore e ore a fargli fa' la linea dritta», mi disse un operatore in un'intervista del 2015) possono provocare anche episodi di *burn-out* tra i lavoratori e le lavoratrici. A produrli «non sarebbe tanto il coinvolgimento personale, ma il disagio vissuto rispetto alla violenza iscritta nell'astrazione della malattia come mera patologia» (Quaranta 2012: 265) e della disabilità, aggiungerai, come danno da correggere, come ho sentito dire talvolta. Nel lungo periodo in cui ho lavorato come operatrice nel centro diurno, che ho poi osservato criticamente, ho toccato la stanchezza della routine, le difficoltà comunicative tra operatori e persone disabili che ben riecheggiano nelle percezioni di questa operatrice:

Lavorare con dei ragazzi che spesso dimenticano ciò che si è fatto il giorno prima è frustrante, però io penso che sia proprio lì il... la questione. Nel senso che se io capisco che un ragazzo non ha, diciamo, incamerato le informazioni, non è sempre per colpa loro, probabilmente è anche per come gli vengono trasferite le informazioni che gli arrivano. [...] Perché alle volte posso anche essere eccessivamente...cioè con delle aspettative troppo alte rispetto a quello che loro possono comunque ricevere, no? (Intervista del 2015)

La semantica del riabilitare torna spesso nelle parole delle persone del Servizio e del centro diurno, così come la metafora spaziale è impiegata per rappresentare l'attività riabilitativa nel suo complesso: si parla di percorsi

che si stanno facendo; di recuperi da realtà degradate; del passaggio degli utenti da un laboratorio di livello 1 a quello di un livello 2 una volta che siano state acquisite le competenze di base; di persone che vagavano per le vie e sono state agganciate; di persone che erano uscite fuori dal giro, ma poi sono state inserite di nuovo; di utenti che vanno seguiti passo passo per evitare che si facciano male; di posti che si liberano e che vanno riempiti perché il finanziamento è vincolato ad una percentuale minima di presenza dei partecipanti. Un altro dei topoi narrativi che aleggiano tra il personale, ma anche tra gli utenti, è una certa ri-semantizzazione del tempo in una sequenzialità prima/dopo l'ingresso nel centro diurno che si può sintetizzare con queste frasi: «i ragazzi sono diventati veramente bravi», «hanno fatto dei cambiamenti notevoli», «sono migliorata, vero?».

Uno dei rischi in cui si incorre, perpetrando attività come quelle descritte, è che si creino forme di riabilitazione istituzionalizzata, proprio quando le recenti Linee guida sulla deistituzionalizzazione (Osservatorio Nazionale sulla condizione delle persone con disabilità, 2022) hanno dato chiare indicazioni per evitare qualsiasi forma di istituzionalizzazione. Immaginare che centri diurni territoriali, nati per dare una risposta alla chiusura dei manicomì e dei grandi istituti per disabili, diventino luoghi in cui le persone passino il tempo a cercare di essere normodotate senza una prospettiva spazio-temporale oltre quel luogo di cura è certo preoccupante. C'è anche da aggiungere che la progressiva sanitarizzazione (il prevalere di forme di assistenza a scapito di processi di emancipazione della persona) e l'autoreferenzialità dei servizi (spesso avulsi dal dibattito accademico e della società civile) sono elementi che concorrono ad accelerare questa deriva, divenendo una barriera alla promozione sociale delle persone.

Piuttosto «investire sul fronte dell'efficacia simbolica riduce i tempi complessivi del processo terapeutico, configurandosi nei termini di una virtuosa sinergia fra efficacia ed efficienza» (Quaranta 2012: 272). Il «diritto al significato», potrebbe infatti diventare la soluzione operativa per stimolare il «riconoscimento autoriflessivo della natura parimenti culturale delle nostre forme mediche, nuovamente non volto alla loro delegittimazione, ma al riconoscimento della loro selettività culturale» (*Ibidem*).

Tutti gli attori sociali coinvolti vivono dentro una modellizzazione culturalmente determinata che plasma le forme di interazione, di fatto alterandole. L'incontro tra professionisti e utenti diventa una zona di transito, ma fa anche da tramite tra mondi esperienziali privati e ruoli pubblici. Di qui appare sempre più chiara la necessità di una cultura istituzionale che

sia in grado di considerare la salute come un «costrutto culturale (dipende da ciò che dà valore alla vita delle persone) da generare socialmente (attraverso il coinvolgimento degli attori sociali)» (Consoloni & Quaranta 2021: 126).

Agentività collettiva

Una lettura diacronica della storia dei servizi, come quella proposta da Negrognو e Saraceno (2023) mostra che l'affermazione culturale e organizzativa dei servizi territoriali ha attraversato due fasi storiche: una pionieristica, che ha visto agire gli stessi professionisti che avevano compiuto la lotta antistituzionale e antimanicomiale, e una seconda fase, che, a partire dagli anni Duemila e a seguito del piano obiettivo nazionale, ha realizzato la formalizzazione del lavoro sui «determinanti sociali della salute» attraverso dispositivi come il budget di salute. Le criticità di tale formalizzazione si proiettano nel sistema prestazionale attuale, figlio di una pratica terapeutica innovativa (da Basaglia in poi), coerente con la teoria e la pratica della deistituzionalizzazione e che ha prodotto esperienze terapeutiche empiriche, ma che non è stata in grado di costruire una teoria della clinica antistituzionale. «C'è da chiedersi – concludono i due studiosi – se la difficoltà [...] non dipenda dal fatto che non esiste una terapia di qualcosa che non è una malattia».

Un assistente sociale del Servizio Disabili mi ha raccontato in cosa consisteva il suo lavoro a metà degli anni Ottanta del secolo scorso.

Al di là di un'assistenza di base, sostanzialmente la prima necessità era un supporto forte alla socializzazione, all'inserimento negli spazi della società. Concretamente si è sempre risolta nelle passeggiate, giri per negozi, nel rendersi visibili e creare un soggetto che prima non c'era. [...] Le chiamavamo le promenades terapeutiche (Intervista del 2015).

L'esigenza primaria era quella di dare visibilità a persone che erano state confinate in casa o negli istituti fino a poco tempo prima. Negli anni Novanta si opta anche per percorsi di riabilitazione psicosociale, senza tuttavia tralasciare questa esigenza professionale, umana, storica di mostrare l'handicap, come allora era chiamato. Come notato nel campo etnografico, fa ancora oggi parte di un senso comune tra il personale del centro diurno dire che bisogna «aprire gli spazi del centro diurno», «far uscire i ragazzi», dare «prima di tutto visibilità». E queste tensioni si traducono in diverse

occasioni pubbliche dove il centro diurno (che alcuni operatori descrivono innanzitutto con l'immagine di un cancello) apre le sue porte ad eventi pubblici per vendere i suoi prodotti. Dai mercatini degli oggetti costruiti nei laboratori al cineforum estivo, le occasioni create negli anni sono molteplici, ma il dosaggio tra visibilità ed effettiva pratica di interazione con l'esterno non è formulata scientificamente e si traduce spesso con la gente che passa e dice: «qualcosa per questi ragazzi voglio comprarsela!», sfumando l'immagine del prodotto da acquistare in atto caritatevole da fare.

Sentimenti morali e retoriche istituzionali fanno da sfondo a cornici interpretative che si muovono in dissonanza con il tempo storico attuale, una ripetizione di un passato discorsivo dal gran potere narrativo (quello che ha accompagnato il movimento per l'abolizione dei manicomii verso la fine degli anni Settanta), di fronte ad un presente frammentato, in una confusione semantica ed epistemologica dei servizi sociosanitari che confondono l'integrazione con l'inclusione e quest'ultima con la visibilità del disabile.

Questa esposizione istituzionale del disabile sembra dare ragione a Negroni e Saraceno sul fatto che non si è stati in grado di costruire una teoria clinica post manicomiale capace di individuare i paradigmi corporei e relazionali degli interventi riabilitativi. Di qui la difficoltà di metterla in pratica oggi, di narrarne le coordinate, di trasmetterla in ottica intergenerazionale.

Non si possono, tuttavia, colpevolizzare i servizi. Come scrive il pedagogista Mario Paolini (2015), pesa la «frammentazione degli interventi in unità d'offerta e misure rigidamente definite e normate sul piano delle regole di funzionamento e delle prestazioni erogabili». Ad essere problematica è proprio la centralità data allo strumento della prestazione sanitaria, «specie se accompagnata da un'istanza di protezione e tutela che si rivela alla fine per quello che è: proteggere non «il fragile» ma il contesto» («Spesso, purtroppo, è l'utente che definisce l'identità dell'operatore o di quel Servizio», intervista del 2015 alla psicologa del Servizio). Ma le responsabilità riguardano anche la formazione universitaria, i corsi per gli Operatori Socio Sanitari e il personale che lavora nel campo. D'altro canto, occorre considerare come la delega politico-sociale ai servizi di fatto depauperi il territorio, fulcro innovativo dell'approccio bio-psico-sociale, ma già inscritto nella L.833/78 che di fatto ha creato le unità territoriali.

Da sempre, uno dei criteri richiesti ai centri è di essere in un ambiente reale, ma non basta fisicamente essere vicini ad altre case, scuole, piazze: bisogna

essere capaci di pensarsi come uno degli elementi dell’ambiente, non ospiti e non sconosciuti. [...] ho la sensazione che ci siano tutti gli strumenti per fare più e meglio di come si fa, deve essere un cambiamento che parte dall’interno, per dirla con parole che ho sentito spesso dire da Mariena Scassellati, storica presidente de La Bottega del Possibile di Pinerolo, bisogna occuparsi contemporaneamente dell’interno e dell’intorno per trovare l’intero (Paolini 2015: 3)

Ho raccontato altrove (Pistone 2023) le difficoltà di un tentativo sperimentale del centro diurno di «aprirsi al territorio». L’attuale organizzazione dei servizi non si connette alla realtà ecologica del territorio, né alle relazioni e scelte sociali delle persone con disabilità, ma rischia spesso di incistarsi nella standardizzazione di percorsi di vita attraverso misure codificate e normate sul piano delle prestazioni erogabili.

La riabilitazione, la presa in carico, sono nel complesso azioni che devono fare letteralmente i conti con un sistema amministrativo di resoconto di spese, liquidazione di fatture, ecc. C’è poi distanza tra la dimensione progettuale dei responsabili dei servizi e la quotidianità: mentre la prima è corretta nel linguaggio e a volte decisamente innovativa, nell’ordinarietà del lavoro ci si scontra con la negazione dei principi educativo-inclusivi promossi.

Le evoluzioni del Modello sociale hanno generato interessanti linee di ricerca come i *critical disability studies* (Medeghini 2015) che oggi si confrontano con diversi orizzonti teorici (filosofia, scienze dell’educazione, antropologia) e propongono interpretazioni attente all’attuale e globale complessità economica, sociale e culturale. Ne è conseguito il recupero di temi ritenuti secondari dai *disability studies* e che intersecano oggi la prospettiva antropologica: la corporeità, il rapporto corpo-deficit, il ruolo della cultura e del discorso nella produzione della disabilità, la problematizzazione dell’identità disabile, il tema della cronicità e infine l’intersezionalità. È opportuno che la pratica auspicata da queste linee di analisi traggia linfa conoscitiva da un’osservazione minuta dei microcontesti che tenga conto della materialità delle idee (per esempio disabilità intellettiva=infantilizzazione) e della simbolicità delle forze materiali (disabilità come prodotto sociale), in una tensione «umana, politica ed etnografica» (Pizza 2003). Un’attenzione appunto «molecolare» alle microfisiche minime, intime, dei processi sociali e delle sue contraddizioni, nella costruzione delle soggettività e dell’agentività individuale e collettiva, all’interno della quale rileggere e agire istanze emancipative dentro una progettualità condivisa e transdisciplinare.

L'antropologia si configura come uno strumento efficace per individuare quei micro e macro processi degli sguardi disciplinari, per avvicinarsi agli schemi culturali e ideologici attraverso i quali le persone classificano, interpretano e vivono la propria professione. Un'ottica per leggere la disabilità come una pratica culturale discorsiva, negli interstizi culturali del corpo medico, sociale e normativo. Come si è visto nel paragrafo precedente, il riconoscimento dei saperi corporei nel determinare/costruire una forma culturale di intervento terapeutico è un elemento conoscitivo che necessita di essere socializzato e condiviso. Un altro sapere del corpo che emerge dal campo, sebbene contraddetto dalla teoria sociale, sembra essere l'interpretazione della persona con disabilità come portatrice di un'alterazione nella struttura e/o nel funzionamento dell'organismo bio-psico individuale. Indicative sono alcune parole tratte da interviste fatta ad operatori e operatrici (2015): i disabili sono persone che possono fare «cose che non immaginano», ma «con noi accanto», «hanno bisogno di aiuto», «noi gli diciamo come si fanno le cose, ma non c'è questo grandissimo margine di apprendimento».

Una persona con disabilità? Dopo tanto tempo che ci lavoro, quasi quasi non me ne rendo conto. Una persona con disabilità è soprattutto quella persona che quando esce da una struttura protetta come questa viene additata come disabile [...] un disabile intellettivo è qualcuno, è un individuo che non riesce, non ha la capacità di condividere tutte le cose che può fare, tra virgolette, un normodotato, ma che ha la potenzialità di riuscire con l'aiuto della comunità e di chi ci lavora dentro, a fare dei piccoli gradini che lo portano un po' più vicino alla, tra virgolette, normalità (Intervista ad un operatore del 2015)

Nella pratica, spesso, espressioni come loro sono persone come noi, troppo spesso ce ne dimentichiamo» (intervista del 2015 ad una operatrice), si traducono però in interazioni gerarchiche e disabilitanti, che ho agito io stessa più di una volta nel corso della mia esperienza di operatrice.

Ho provato a chiedere a Paolo, un utente del centro diurno, cosa sia per lui la disabilità, e si nota nelle sue e nelle mie parole la difficoltà di districare la nozione al di là dei percorsi canonici ai quali entrambi siamo abituati.

P: Sai che non lo so, che cos'è disabilità? Boh, lo sai che anch'io non lo so, per me non è un'offesa, non è per niente un'offesa, so' disabile e lo sono

F: Come la definiresti 'sta parola?

P: Non lo so

F: Vabbè è una parola così che...

P.: Non lo so, a me disabilità, quando vedo un ragazzo disabile non lo faccio pesare

F.: E quale può essere una disabilità? Quale è un ragazzo disabile?

P.: Motoria, mentale, quale è, io non gli do peso

F.: Certo, no, no, era per capire

P.: Per esempio un ragazzo che è Down, non gli do peso. Se un ragazzo per esempio Down si comporta male, non è che lo tratto come Down, lo tratto come persona che si comporta male

F.: Certo, certo

P.: Mi tratti così? Ti tratto come persona che si è comportata male, se vuoi allora non sei più amico, allora perché sei Down ti tratto come tale...no! ti tratto come un ragazzo normale

F.: Tu invece che difficoltà c'hai secondo te?

P.: A me forse me l'hanno riscontrato alle gambe, io quando ero piccolo ho avuto problemi ai muscoli e mi so' rimasti sulle gambe e molte volte non riesco ad allunga' le gambe, non riesco a... (Intervista del 2016)

«Ammettere il "come se" della nostra etnoepistemologia vuol dire sollecitare un'ansia cartesiana» (Scheper-Hughes & Lock 2006: 186). Pertanto, promuovere spazi di riflessività istituzionale, momenti di auto-osservazione delle pratiche corporee in atto, evidenzierebbe la natura culturale di queste pratiche e il margine di operatività pratico-riflessiva che avrebbe una supervisione sistematica delle dimensioni culturali agenti in grado di aprire le contraddizioni del linguaggio riabilitativo, per far emergere la non naturalità di una classificazione e condurla sul terreno del confronto politico (Minelli 2011: 251), individuando di fatto la storicità/socialità/trasformabilità di valori e modelli (Moravia 1999). In questo senso la ripoliticizzazione della cura potrebbe diventare «un complesso atto bio-psico-sociopolitico» (Saraceno 2022). Ripoliticizzare la disabilità, socializzarne la costruzione, diverrebbero forme di riattivazione di senso e operatività, moltiplicando le possibili direzioni esistenziali dei corpi oltre gli immaginari abilisti: «la partecipazione dei pazienti [ma anche degli/delle operatori/operatrici] nella produzione del senso delle loro vicende emerge allora come il terreno per comprendere quali risorse attivare per la realizzazione della trasformazione dell'esperienza» (Quaranta & Ricca 2012: 21).

Il 2 febbraio del 2023 l'Assemblea Mondiale della Sanità ha siglato una Risoluzione (*Strengthening Rehabilitation in Health Systems*) che ha conferito un ruolo centrale alla medicina fisica e riabilitativa, sottolineando che i servizi di riabilitazione sono fondamentali per il raggiungimento dell'O-biettivo di Sviluppo Sostenibile 3 dell'Agenda ONU 2030, ovvero «assicu-

rare una vita sana e promuovere il benessere per tutti a tutte le età». Ecco, nel momento in cui viene promulgata una Risoluzione a livello globale, occorrerebbe a maggior ragione promuovere nel personale sociosanitario quelle competenze simboliche e politiche intese come capacità di leggere e decostruire nelle loro dimensioni biologiche, politico-economiche e socio-culturali i contesti nei quali si opera.

Un ripensamento dei servizi implica l'interrogarsi su quali possano essere le alternative, quali i rischi dell'abolizione o del superamento, ma richiede anche forme di intervento analitiche e pratiche per problematizzare la matrice medico-sociale dell'approccio bio-psico-sociale (Stiker 2009). Significa leggere criticamente le prassi dell'inclusione sociale (processo con il quale si intende tecnicamente la trasformazione del contesto ecologico) ragionando sull'oggettivazione dei discorsi culturali, problematizzando le epistemologie soggiacenti alle pratiche, interrogandosi sui posizionamenti gerarchici che marginalizzano i discorsi delle persone disabili, negando spesso loro la legittima produzione di senso. Come mi ha detto un'assistente sociale del Servizio: «Mi chiedo quando scelgono, a chi sta in mano il potere? Ai genitori, agli operatori. Quanta autodeterminazione gli lasciamo? Questa dovrebbe essere la nostra mission. Troppo spesso si sceglie per loro» (intervista del 2014).

Interessante è la prospettiva politico-relazionale perseguita da Alison Kafer (2013) che ha indagato inoltre la distinzione tra il *crip time* e il *curative time*. La cornice temporale viene intesa come una variabile determinante nella costruzione della «normalità», la quale richiede uno sviluppo lineare della crescita di una persona, dalla sua dipendenza neonatale alla sua indipendenza e riproducibilità adulta. Il tempo è parte integrante delle definizioni mediche e collettive (fatica cronica, sintomi intermittenti, tornare come si era prima della disabilità, recuperare, ecc.) e ritorna anche nei lavori di Mara Pieri (2021) che introduce il concetto di cronomodernità per descrivere il legame tra tempo e normatività, dentro una cornice strutturale che orienta le persone verso la massima produttività.

Il tempo delle persone disabili che frequentano il centro diurno o partecipano ai soggiorni estivi è scandito annualmente dalle stagioni (il periodo autunno-primavera è il periodo delle attività riabilitative, l'estate è legata ai soggiorni) e giornalmente dagli orari dei laboratori. È un tempo riempito di attività: Ivana, una donna che frequenta il centro, mi dice: «La sera, arrivo a casa so' bella morta, te stanchi, eh?». Il tempo del lavoro esiste solo per quegli utenti che ne hanno uno, è sì un tempo produttivo,

ma che non produce un reddito tale da permettersi una vita indipendente. In alternativa c'è il tempo della famiglia e quello dedicato agli amici e alle amiche conosciute al centro diurno e inglobate nella vita privata. È pertanto un tempo ambiguo (Onnis 2011), che non riconosce l'esistenza temporale della persona disabile, negandole ogni dinamica relazionale costruibile nel tempo: «una sofisticata sublimazione della dimensione temporale della persona con disabilità intellettuiva, che rende il suo tempo totalmente occupato al fine di svuotarlo di significato». È un tempo lento se si pensa alla norma con la quale si eseguono alcune operazioni: mandare un sms, preparare un the, mettersi la giacca sono azioni che possono durare anche quindici minuti. Ed è quindi un tempo di cui ci si impossessa per velocizzarlo: più di una volta, per stare nei tempi delle attività in corso, ho scritto io l'SMS, ho messo la giacca a Floriana pur di sbrigarmi... Esistono poi le disabilità del tempo che non si sa contare o che non si sa attendere, prendendo la forma dell'impazienza, dell'ansia, e c'è poi il progressivo deterioramento cognitivo. Infine, è un «tempo che manca», dove «stiamo al diurno, ma poi dobbiamo correre a fare la domiciliare» (intervista ad una operatrice del 2015) o dove manca anche lo spazio per una progettazione e una condivisione maggiore tra operatori e l'équipe del Servizio Disabili che, a sua volta, vive nella logica dell'emergenza e dice di non potersi fermare per non «bloccare le vite di tutti».

Sembra quindi utile leggere le pratiche riabilitative attraverso la chiave di lettura del tempo inteso come elaborazione culturale che inquadra le persone sulla base di una normatività, per poterne decostruire le cause e gli effetti sulla vita e sulla capacità di agire delle persone disabili.

Parafrasando Kafer, potremmo allora dire che pluralizzando gli esiti della cura riabilitativa, si potrebbe superare il fallimento abilista dell'immaginazione, delineando piuttosto nuove traiettorie che trasformino la vulnerabilità in un fatto sociale, generato socialmente e da accettare e responsabilizzare in un'ottica collettiva. Un modo per riflettere su uno spazio di agentività collettiva, intesa come attivazione di processi di riflessività nel personale della sanità territoriale relativamente al suo agire, in una necessaria de-naturalizzazione dei costrutti culturali che ogni istituzione sanitaria mette in atto.

Si tratta di un cambiamento con un chiaro obiettivo pratico, culturale e organizzativo e che i servizi potrebbero percorrere per attuare una forma di sorveglianza collettiva sulla qualità delle azioni e delle relazioni nei luoghi di cura. Un modo per testare la tanto evocata e poco attuata integrazio-

ne socio-sanitaria, come uno strumento per riflettere sinergicamente sulla dimensione sociale del sanitario e sulla dimensione clinico-sanitaria applicata al sociale e ai diritti (prima che ai bisogni) di salute, come indicato dalla Convenzione Onu. Il fallimento dell'integrazione socio-sanitaria si riscontra anche nella duplicità mai risolta di un intervento sanitario apparentemente chiaro e quantificabile (ma riduzionista e non neutrale) e un intervento sociale riducibile ad indicatori culturali (pensati come naturali) e spesso inscritto dentro «impliciti educativi» (Medeghini *et al.* 2013).

Riabilitare il sistema culturale

In questo quadro il ruolo dell'antropologia si configura come uno spazio critico per la messa in discussione della cultura riabilitativa, capace di restituire densità storico-politica alle diagnosi e alle pratiche culturali messe in atto.

Il racconto etnografico di Rossella mette in scena, nel loro svolgersi, le conseguenze sociali degli strumenti riabilitativi, derivati da pratiche empiriche che hanno fatto la storia (l'uscire fuori della deistituzionalizzazione post Legge Basaglia), ma la cui messa in pratica non è mai stata teorizzata. L'osservazione etnografica è stata successivamente condivisa con gli attori e le attrici sociali che ne hanno preso parte, generando un dibattito interessante, dove in estrema sintesi, ognuno è comunque rimasto sulle sue posizioni. La psicologa ha notato la violenza delle sue parole, ma ha difeso la sua idea di capacitazione selettiva rispetto alle abilità; gli operatori e le operatrici hanno dichiarato di essersi fatti prendere dalla situazione estiva, senza pensare troppo alle conseguenze. La terapista occupazionale, che non era presente, ha espresso un giudizio negativo dell'accaduto, denunciando il comportamento della psicologa poiché non rispettoso delle volontà della persona disabile. Non è stato, tuttavia, possibile affrontare in maniera più strutturata le contraddizioni emerse tra protezione e negazione della libertà, né le forme di agentività di Rossella, intese come possibili strade per abitare e interpretare lo spazio sociale e affermare i suoi desideri e progettualità, negoziando spazi di azione ed esclusione. Il mio interesse primario si è concentrato sulla postura culturale dei professionisti socio-sanitari, sarebbe oggi necessario concentrarsi sulla pratica situata dal punto di vista degli e delle utenti e dentro gli spazi relazionali in cui si giocano le loro traiettorie esistenziali. L'abilitazione e/o riabilitazione delle capacità individuali va anche qui riletta nel suo essere determinata da una rete di fattori interdipendenti, opportunità di scelta e condizioni reali che le rendono

attuabili. Come scrivono Sodi e Monchietto (2025: 110): «è essenziale non limitarsi alle palestre di autonomie, ma educare il senso di agentività e costruire ambienti che lo valorizzino», investendo nella costruzione di contesti di «autodeterminazione situata, ovvero un'autonomia intesa come capacità di autodeterminarsi, che germoglia all'interno di una rete di relazioni sociali significative» (*Ivi*: 114).

Sembra ora opportuno inquadrare la questione dentro una cornice più ampia. I soggiorni estivi⁸, i laboratori riabilitativi si mostrano come strumenti istituzionali offerti ad un pubblico dotato spesso di uno scarso capitale economico e culturale. Sono spesso gli unici servizi disponibili per le persone disabili e le famiglie, le quali più di una volta mi hanno raccontato che senza la ASL non avrebbero saputo cosa fare e che i loro figli e le loro figlie «grazie a loro sono rinati». Il padre di Paolo mi aveva raccontato che suo figlio era diventato una persona allegra e socievole da quando aveva cominciato a frequentare il centro diurno, dove aveva incontrato persone simili a lui, imparato tante cose e fatto tanti viaggi. Oppure la madre di Giorgio, caso raro di alto capitale culturale, che per anni aveva tenuto lontano il figlio dai «disabili», ma che poi aveva capitolato, poiché aveva compreso che solo in quel contesto avrebbe avuto modo di relazionarsi ed evolvere.

L'accesso ai servizi mette in moto uno spazio relazionale che coinvolge tanto l'utenza, quanto chi ci lavora. Tuttavia, sarebbe un errore presentare la presa in carico come una modalità burocratica standard: l'intensità emotiva della storia di Rossella ne è testimonianza. Sono tante le forme di accoglienza, quanti e quante sono i professionisti e le professioniste che le mettono in campo (Porcellana 2022) e di fatto la realtà esperienziale complica la retorica delle prassi ordinarie.

De Silva (2023) in una etnografia svolta nel Tigray (Nord Etiopia) su protesi e ausili per le disabilità fisiche, decostruisce la natura della riabilitazione, restituendo la pluralità semantica del «dispositivo biopolitico» e mostrando come i processi di incorporazione degli ausili da parte delle persone disabili trasformino questi strumenti medici in istanze di orgoglio da rivendicare. E sottolinea la proficuità di una «*antropología por demanda*» (Segato 2015) come strumento capace di costruire risposte a partire dalle domande degli utenti, metodologia che, potremmo aggiungere, si potrebbe applicare anche ai servizi rendendoli porosi alle richieste di esistenza e significato di chi vi si rivolge.

⁸ Si veda anche Onnis 2021.

La promozione della capacità di agire delle persone disabili dovrebbe essere, a mio avviso, il nodo cruciale dell'assistenza distrettuale, ma dovrebbe essere preceduta da una fase propedeutica di problematizzazione dell'epistemologia e della metodologia in uso. La capacità di osservazione del contesto simbolico è il primo gesto di cura (Paltrinieri 2022) per orientarne gli effetti in una dimensione democratica di reciproca responsabilità e sarebbe opportuno, inoltre, ripensare gli strumenti riabilitativi e organizzarne le direttive in un processo di co-costruzione di significati (Quaranta 2012) che coinvolga persone disabili, famiglie e tutto il personale in pratiche collettive di empowerment ed advocacy.

Per riabilitare il sistema culturale potrebbe essere interessante costruire occasioni di ricerca-formazione capaci di: tradurre la pratica in un'osservazione etnografica dei microcontesti; promuovere una capacitazione riflessiva e autoriflessiva verso la costruzione di «comunità competenti» (Zani 2015) che sostituiscano il riduzionismo operativo; trovare, infine, gli strumenti adatti per mettere in atto una ricerca partecipativa ed emancipatoria. Interessanti sono in tal senso i movimenti neurodivergenti dove le persone si sono riappropriate delle diagnosi, risignificandole e usandole come strumenti di emancipazione. Nel caso delle disabilità intellettive come quelle qui raccontate, però, questa ri-costruzione di significati andrebbe ipotizzata in maniera più organica, attraverso una strutturata ricerca partecipativa come mostrato da più autori (Angrosino 1997; Goodley, Szarota & Wołowicz 2022) che sottolinei la centralità delle esperienze e delle voci delle persone con disabilità nella ricerca e nella pratica, incoraggiando un approccio che ponga l'accento sulle loro esperienze soggettive e sulla loro autorappresentazione. Si muovono in questa direzione alcune sperimentazioni di «intrapresa sociale»⁹ che seguendo la scia dello psichiatra Franco Rotelli (De Leonardis, Mauri & Rotelli 1994), contemplano l'inserimento strutturato in organico di attivatori comunitari ed esperti del *peer support*.

Ragionare in termini di co-organizzazione e co-gestione delle attività potrebbe essere strategico per ripensare totalmente i ruoli e le gerarchie

⁹ Espressione che nasce a seguito del Convegno *Impresa/Sociale* tenutosi a Trieste nell'ottobre del 2022, promosso e organizzato dalla Cooperativa La Collina assieme al Dipartimento Assistenza Integrata Dipendenze e Salute Mentale – ASUGI, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali UniTs, COPERSAMM – ConFBasaglia, Cooperativa Lavoratori Uniti – CLU, Cooperativa La Collina, Cooperativa Agricola Monte San Pantaleone, https://www.lacollina.org/impresa_sociale_2022/ (consultato in data 10 ottobre 2024).

degli strumenti riabilitativi, ma anche per individuare le corresponsabilità tra servizi e territori, affermando il «diritto di esistenza al di là delle polarizzazioni imposte dal regime di normalità», come indica una prospettiva brasiliana (Brandão Goulart 2024) che rilegge Basaglia e il concetto di riabilitazione nel centenario della sua nascita. Ricordano Negrogno e Da Mosto, nella Prefazione al testo, mentre in Italia il sistema si trova ad essere schiacciato su articolazioni sanitarizzanti, che si focalizzano prevalentemente sugli aspetti organici del deficit e su un'organizzazione territoriale, in Brasile è lasciato ampio spazio alla poliedricità e alla complessità che derivano dall'assumere «come contraddizione aperta il rapporto irrisolto tra tecnica e politica».

La cultura riabilitativa istituzionale tende a riprodurre la disabilità: il soggiorno estivo, teatro di un apparentemente innocente karaoke, ha in fondo reso Rossella una disabile da emancipare o da proteggere. Un ripensamento della cultura simbolica della riabilitazione dovrebbe dunque immaginare nuovi strumenti che vedano nella pluralità di significati, possibilità ed esistenze il terreno comune dell'esperienza di tutti e tutte, consapevoli del fatto che è un puro caso se si sta da una parte o dall'altra della soglia di un Servizio Disabili. Interessanti in tal senso l'ipotesi di «servizi relazionali» (Curto 2024), che devono anche, e preliminarmente, prevedere un riequilibrio del potere definitorio concesso agli specialisti socio-sanitari, che sono abituati ad essere i proprietari delle cornici epistemologiche attraverso le quali distinguiamo il mondo in abili/disabili (Marchisio 2024). Ripensare alle condizioni e alle loro relazioni, secondo le direzioni mutevoli del loro concatenamento, può regalare anche inedite alleanze analitiche e conoscitive. Ne deriva quindi la necessità di risignificare simbolicamente i costrutti culturali e decostruire il sistema abilitante/disabilitante che di fatto legittima una ineguale distribuzione di risorse, status e potere e perpetua meccanismi di incapacitazione.

La socializzazione della disabilità dentro framework relazionali diventa atto tecnico-politico che potrebbe, infine, farci progettare un karaoke accessibile per plurali capacità canore, secondo le regole dell'*universal design*, e dove le esperienze e le scelte si configurino non come un esito, ma come un processo relazionale.

Bibliografia

- Acanfora, F. 2021. *In altre parole. Dizionario minimo di diversità*. Firenze: effe qu.
- Angrosino, M.V. 1997. *Opportunity house: ethnographic stories of mental retardation*. Lanham: MD: AltaMira.
- Beneduce, R. & Taliani, S. 2021. Agency, soggettività, violenza: vite di traverso, figure del riscatto. *Antropologia*, 8, 1: 7-22.
- Biehl, J., Good, B. & Kleinman, A. (a cura di) 2007. *Subjectivity. Ethnographic Investigations*, Berkeley: University of California Press.
- Block, P., Kasnitz, D., Nishida, A. & Pollard, N. (a cura di) 2016. *Occupying Disability: Critical Approaches to Community, Justice, and Decolonizing Disability*. New York: Springer.
- Brandão Goulart, M.S. (a cura di) 2024. *Reabilitar. Uma perspectiva basagliana*. Porto Alegre: Editora Rede Unida.
- Consoloni, M. & Quaranta, I. 2021. Lockdown dall'alto, comunità dal basso: ripensare la cura in tempo di pandemia. *Civiltà e Religioni*, 7: 123-135.
- Curto, N. 2024. Welfare multicentrico e di prossimità, in *Il soggiorno obbligato. La disabilità fra dispositivi di incapacitazione e strategie di emancipazione*, a cura di C. Tarantino, 477-505. Bologna: Il Mulino.
- De Leonardis, O., Mauri, D. & Rotelli, F. 1994. *L'impresa sociale*. Milano: Anabasi.
- De Silva, V. 2023. Che l'antropologia sia di ausilio agli ausili? Per un'antropologia nei servizi riabilitativi, in *Consilienza. Una prospettiva di conoscenza fra l'antropologia e le altre discipline*, a cura di G. Pizza & P. Schirripa, 91-111. Roma: Argo.
- Dei, F. 2017. Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica, in *Stato, violenza, libertà. La "critica del potere" e l'antropologia contemporanea*, a cura di F. Dei & C. Di Pasquale, 9-49. Roma: Donzelli.
- Devlieger, P. 2005. *Generating a cultural model of disability*, relazione inedita presentata al XIX congresso della European Federation of Associations of Teachers of the Deaf.
- Devlieger, P., Miranda-Galarza, B., Brown S.E. & Strickfaden, M. 2016. *Rethinking Disability. World Perspectives in Culture and Society*. Antwerpen: Garant.
- Donzelli, A. & Fasulo, A. (a cura di) 2007. *Agency e Linguaggio: Etnoteorie della Soggettività e della Responsabilità nell'Azione Sociale*. Roma: Meltemi.
- Douglas, M. 1986. *How Institutions Think*. Syracuse-NewYork: Syracuse University Press.
- Dumont, L. 1980 (1976). *Homo aequalis. Genesi e trionfo dell'ideologia economica*. Milano: Adelphi.
- Friedner, M. & Zoanni, T. 2018. Disability from the South: Toward a Lexicon. *Somatosphere*, <https://somatosphere.com/2018/disability-from-the-south-toward-a-lexicon.html/>, [5/10/2024].
- Goodley, D., Szarota, M. & Wołowicz, A. 2022. Disability, in *The Palgrave Encyclopedia of the Possible*, a cura di V.P. Glăveanu, 1-8. London: Palgrave McMillan.
- Ingstad, B. & Whyte, S. (a cura di) 1995. *Disability and culture*. Berkeley: University of California Press.

- Kafer, A. 2013. *Feminist, Crip, Queer*. Bloomington: Indiana University Press.
- Krefting, L., & Groce, N. 1992. Anthropology in Disability Research and Rehabilitation. *Practicing Anthropology*, 14, 1: 3-5.
- Maltese, C. & Fazliu, G. 2023. *Decostruzione antiabilista. Percorsi di autoeducazione individuale e collettiva*. Torino: Eris.
- Marchisio, C. 2024. Il progetto personalizzato e partecipato, in *Il soggiorno obbligato. La disabilità fra dispositivi di incapacitazione e strategie di emancipazione*, a cura di C. Tarantino, 503-534. Bologna: Il Mulino.
- Medeghini, R. 2015. La prospettiva dei Disability Studies e dei Disability Studies Italy e le loro ricadute sulla scuola e sui servizi per la disabilità adulta. *L'integrazione scolastica e sociale*, 14, 2: 110-118.
- Medeghini, R., Vadalà, G., Fornasa, W. & Nuzzo, A. 2013. *Inclusione sociale e disabilità. Linee guida per l'autovalutazione della capacità inclusiva dei servizi*. Trento: Erickson.
- Mellino, M. 2021. *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Minelli, M. 2006. Agire in quotidiani “stati d’eccezione”. Forme di vita e biopolitiche in un’etnografia nel campo della salute mentale. *Antropologia*, 8: 145-169.
- Minelli, M. 2011. *Santi, demoni, giocatori. Una etnografia delle pratiche di salute mentale*. Lecce: Argo.
- Moravia, S. 1999. Handicap, natura, cultura. Il caso del ragazzo selvaggio dell’Aveyron, in *L'esistenza ferita*, a cura di S. Moravia, 75-88. Milano: Feltrinelli.
- Negrogno, L. & Saraceno B. 2023. Ma come si curano le malattie mentali? *Machina Rivista, Derive e Approdi*, www.machina-deriveapprodi.com/post/ma-come-si-curano-le-malattie-mentali-prima-parte, [10/10/2024].
- Nussbaum, M. 2006. *Le nuove frontiere della giustizia*. Bologna: Il Mulino.
- Oliver, M. 2023 (1990). *Le politiche della disabilitazione. Il Modello sociale della disabilità di Michael Oliver*. Verona: Ombre corte.
- Onnis, S. 2011. Le politiche e l’attuale discorso sulla disabilità producono stigma sociale? Analisi di un paradosso attraverso una ricerca etnografica a Roma, Italia. *Italian Journal of Disability Studies - Rivista Italiana di Studi sulla Disabilità*, 1: 39-46.
- Onnis, S. 2021. L’utente al tempo dei soggiorni estivi. Appunti per un’etnografia sulle vacanze riabilitative per disabili adulti del Servizio socio-sanitario. *Minority Reports. Cultural Disability Studies*, 11: 153-173.
- Paolini, M. 2015. Centro diurno per persone con disabilità intellettuiva. Servizio o struttura? *Appunti sulle politiche sociali*, 4, <https://www.grusol.it/informazioni/22-08-17.PDF>, [8/10/2024].
- Paltrinieri, A. C. 2022. *Prendersi cura. Saperi e percorsi antropologici per gli operatori sanitari*. Firenze: EditPress.
- Pasquarelli, E. 2019. Metafore in azione. Rappresentazioni e retoriche nell’immaginario socioculturale della malattia di Alzheimer in Occidente. *ANUAC*, 8, 2: 37-60.

- Pieri, M., 2021. *Chroniqueers. Time, care, visibility in queer people with chronic illness*, Tesi di dottorato, Università di Coimbra.
- Pistone, F. 2020. «Noi li chiamiamo ragazzi»: le violente ingenuità discorsive del babyltalk. Spunti per un'analisi dei processi comunicativi nei servizi per disabili intellettivi. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 50: 369-402.
- Pistone, F. 2023. *Distreet Art: un laboratorio territoriale in corso in un centro diurno di Roma*, in *Consilienza. Una prospettiva di conoscenza fra l'antropologia e le altre discipline*, a cura di G. Pizza & P. Schirripa, 147-174. Lecce: Argo.
- Pizza, G. 2003, Antonio Gramsci e l'antropologia medica ora. Egemonia, agentività e trasformazioni della persona. *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, 15-16: 33-51.
- Pizza, G. & Johannessen, H. 2009. Two or Three Things About Embodiment and the State. *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 27-28: 13-20.
- Pfeiffer, D. 2003. The Disability Studies Paradigm in Rethinking Disability. The Emergence of New Definitions, in *Rethinking Disabilities. The emergence of new definitions, concepts and communities*, a cura di P. Devlieger, F. Rusch & D. Pfeiffer, 95-110. Antwerpen: Garant.
- Porcellana, V. 2022. *Antropologia del welfare: La cultura dei diritti sociali in Italia*. Ogliastro Cilento: Licosia.
- Quaranta, I. 2012, La trasformazione dell'esperienza. Antropologia e processi di cura. *Antropologia e teatro*, 3: 1-31.
- Quaranta, I. & Ricca, M. 2012. *Malati fuori luogo. Medicina interculturale*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Rapp, R. & Ginsburg, F. 2013. Disability Worlds. *Annual Rev Anthropology*, 42: 53-68.
- Rapp, R. & Ginsburg, F. 2020. Disability/Anthropology: Rethinking the Parameters of the Human. An Introduction to Supplement 21. *Current Anthropology*, 61 supplement 21: S4-S15.
- Saraceno, B. 2022. Prendersi cura e costruire la pace, *SOS Sanità*, <http://www.sossanita.org/archives/18106>, [8/10/2024].
- Schalock, R.L., & Verdugo, M.A. 2006. *Manuale di qualità della vita. Modelli e pratiche di intervento*. Brescia: Vannini.
- Schepers-Hughes, N. & Lock, M. 2006. Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica. Rituali e pratiche disciplinari e di protesta, in *Antropologia medica. I testi fondamentali*, a cura di I. Quaranta, 149-194. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- Schianchi, M. 2019. *Il debito simbolico. Una storia sociale della disabilità in Italia tra Otto e Novecento*. Roma: Carocci.
- Schianchi, M. 2021. L'inclusione della disabilità: dinamiche socio-pedagogiche del presente a confronto con alcuni processi storici. *Civitas educationis*, X, 2: 131-148.
- Segato, L. 2015 (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

- Sodi, A. & Monchietto, A. 2025. Autonomie e autodeterminazione: Quando la pratica educativa diseduca l'agentività. *L'integrazione scolastica e sociale*, 24, 2: 103-116.
- Stiker, H.-J. 2009. Comment nommer les déficiences? *Ethnologie française*, 3: 463-470.
- Zani, B. 2015. Il contributo delle esperienze alla costruzione della comunità competente, *Istituzione Gian Franco Mingucci*, minguaggi.cittametropolitana.bo.it/Engine/RAServeFile.php/f/MINGUZZI_zani_5_marzo_2015_seminario_empowerment_e_comunita.pdf, [10/10/2024].



Spiritualità, disabilità e riabilitazione sociale nelle scuole speciali del Myanmar

CATERINA SCIARIADA

Università degli Studi di Milano-Bicocca

Riassunto

Questo articolo esplora le dinamiche sociali e culturali legate alla riabilitazione delle persone disabili in Myanmar, concentrandosi su due scuole speciali di Yangon. Basandosi sulle esperienze e testimonianze di genitori con figli disabili, interpretate attraverso il prisma della credenza religiosa buddhista theravāda e delle pratiche legate agli spiriti (in particolare agli spiriti taik), l'articolo evidenzia i processi di risemantizzazione della disabilità che prendono vita sia nelle pratiche quotidiane dei genitori, sia nelle interazioni scolastiche. La scuola, lungi dall'essere un mero spazio educativo, rappresenta un luogo cruciale di riabilitazione sociale e di ricostruzione del ruolo genitoriale, in cui le famiglie si confrontano e rielaborano il concetto di disabilità. Le credenze religiose e spirituali fungono da cornice simbolica, permettendo ai genitori di reinterpretare la condizione disabile dei propri figli non solo come un ostacolo, ma anche come una potenziale fonte di arricchimento sociale ed economico. Le rappresentazioni sociali e religiose della disabilità, quindi, giocano un ruolo cruciale nel determinare sia la percezione di sé dei genitori, sia la percezione e i percorsi di integrazione sociale dei loro figli. Attraverso un processo di rielaborazione che si dipana sul piano simbolico e morale, le famiglie birmane affrontano strategicamente le sfide poste dalla disabilità in un contesto complesso e multistratificato, peraltro privo di un welfare sociale assistenziale.

Parole chiave: disabilità, riabilitazione sociale, buddhismo theravāda, Myanmar

Spirituality, Disability and Social Rehabilitation in Myanmar Schools

This article explores the social and cultural dynamics related to the rehabilitation of disabled people in Myanmar, focusing on two special schools in Yangon. The ethnography is based on the experiences and testimonies of parents with disabled children, interpreted

through the lens of Theravāda Buddhist beliefs and practices related to spirits, such as the taik. The article analyzes the processes of resemanticization of disability that emerge both in the parents' daily practices and in their interactions within the school environment. Far from being merely educational spaces, schools represent crucial sites of social rehabilitation and parental role reconstruction, where families engage in reinterpreting the concept of disability. Religious and spiritual beliefs provide a symbolic framework, allowing parents to reinterpret their children's disability not only as a challenge but also as a potential source of social and economic enrichment. Social and religious representations of disability play a central role in shaping both parents' self-perception and their children's paths towards social integration.

By adopting articulated strategies involving the symbolic and moral reworking of the experience of disability, Burmese families confront and navigate the challenges posed by disability within a complex and multi-layered context, one which also lacks a social welfare system.

Keywords: disability, social rehabilitation, buddhism Theravada, Myanmar

Riabilitazione e *Disability Studies*: una relazione controversa

I Disability Studies (DS) sono un filone di ricerca e teorizzazione, ormai ampiamente sviluppato in sintonia con il pensiero post-coloniale e settori specifici dell'antropologia medica, che considera la disabilità come una costruzione sociale da concepire in modo più ampio rispetto al paradigma biomedico, nel quale prevale invece un'interpretazione della disabilità nei termini di un mero deficit fisico e funzionale. Alla base dell'approccio dei DS vi è l'idea che la disabilità possa assumere diversi significati a seconda del contesto culturale e politico in cui è inserita.

Fin dalla seconda metà del XIX secolo, in ambito educativo la riabilitazione è stata intesa come una rinobilitazione, orientata cioè a un «radrizzamento» sociale del disabile, e caratterizzata già dagli esordi da una forte connotazione morale (Schianchi 2012: 149-150). Al volgere del XX secolo, tuttavia, una medicina apparentemente scevra da considerazioni estranee alla fisiologia ha assunto il ruolo principale nella determinazione dell'orientamento educativo dei disabili: le modalità di riabilitazione hanno abbandonato la sfera spirituale e morale per aspirare a una normalizzazione da conseguire idealmente attraverso l'attenuazione e, laddove possibile, l'eliminazione delle differenze fisiche o intellettive. Ancora oggi, a livello globale la disabilità è perlopiù concepita come una riduzione di funzionamento fisico e/o psichico e la riabilitazione è intesa nei termini del massimo ripristino di una funzionalità ridotta (WHO 2001; 2011;

Shakespeare *et al.* 2018: 61). L'accento è posto sul ripristino di funzionalità finalizzato al reintegro occupazionale della persona disabile e, in caso di fallimento, l'approccio prevalente è di tipo assistenzialista. Certo, nella Convenzione delle Nazioni Unite sui Diritti delle Persone Disabili (CRPD 2006) la riabilitazione è concepita in modo da ridimensionare la centralità del sapere biomedico e favorire un processo più ampio di trasformazione sociale; tuttavia, nella stessa Convenzione viene evidenziato anche che una simile trasformazione di approccio potrebbe non essere stata ancora realizzata nelle pratiche e nei dispositivi riabilitativi oggi in uso.

Contrapponendosi alla visione biomedica, i DS propongono un modello interpretativo che considera la disabilità come un problema determinato dalla norma sociale e dall'ambiente fisico e relazionale. Essi rivendicano la rimozione di barriere ambientali e forme di discriminazione sociale che rendono le persone disabili poco funzionali, non abili appunto, e le escludono (Oliver 2023). In particolare, i DS contestano il concetto di riabilitazione in quanto politicamente controverso, poiché rimanda spesso alle dimensioni di normalizzazione forzata o di intrusione indesiderata (Shakespeare *et al.* 2018). La riabilitazione è vista con sospetto soprattutto quando conduce a ricollocare le limitazioni all'interno dell'individuo, in un'ideologia individualistica (Finkelstein 1980), o quando appare come un processo ispirato ad assunti normativi di corpo e mente *abili*. Molte persone disabili hanno sviluppato un atteggiamento ambivalente, scettico o apertamente critico nei confronti dei processi riabilitativi (*Ivi*: 62), soprattutto quando tali processi, ignorando il punto di vista di chi ne è oggetto, non tengono conto delle condizioni sociali, materiali e strutturali che stanno alla base della disabilità (Oliver 2023). La riabilitazione viene inoltre percepita dai suoi critici come una pratica imposta dall'alto in virtù dell'ipotetica superiorità del sapere medico sperimentale rispetto a quello esperienziale del soggetto, che non ha potere di autodeterminazione (Finkelstein 1980).

Tale ambivalenza è ben evidenziata anche da una serie di autori che analizzano la riabilitazione rifacendosi al concetto di «governamentalità» di Foucault (1991)¹. Simons e Masschelein (2015), ad esempio, rileggono in chiave critica le relazioni di potere che determinano le pratiche di inclu-

¹ Il concetto di «governamentalità» rimanda a sua volta a quello di «razionalità di governo» o «arti di governo» ovvero «un sistema di pensiero riguardante l'esercizio del potere, che ha la capacità di *razionalizzare* questa stessa forma di potere a coloro che lo praticano e a coloro sui quali si esercita (...), là dove questa capacità implica di renderlo pensabile e di renderlo applicabile o accettabile» (Tremain 2015: 11, traduzione mia).

sione all'interno delle scuole – un potere al contempo totalizzante ed individualizzante, caratteristico delle società moderne occidentali. Anche se apparentemente orientate all'inclusione degli alunni disabili nel contesto scuola o all'interno della comunità sociale più ampia, simili pratiche finiscono per perpetuare le divisioni tra persone disabili e non, contribuendo ad esercitare un maggior controllo sui membri della società e a perpetuare un certo ordine sociale.

Come hanno sottolineato altri autori (Hammell 2006), gli stessi professionisti della riabilitazione, proprio perché si definiscono come portatori di un sapere neutro e oggettivo, appaiono come agenti ignari di strutture politiche più ampie. E il processo di riabilitazione, quando non è fondato sulla voce delle persone disabili, rischia di diventare privo di senso, inutile o del tutto vano, distante dai reali bisogni, se non oppressivo (*Ivi*: 5). In linea con questa visione si pone Martin Sullivan (2015), il quale, attraverso un'etnografia condotta con i pazienti di un'unità spinale neozelandese, riprende i concetti di biopotere, normalizzazione e rete carceraria di Foucault (1991; 2005; 2014) per mostrare come tecniche di riabilitazione istituzionalizzate e tecnologie medicalizzate del sé producano «soggetti dai corpi paraplegici». Tuttavia, come fa notare Sullivan, la riabilitazione non si attua sempre in modo unidirezionale e incontrovertibile: mentre i membri dello staff medico percepiscono i soggetti disabili solo come prototipi di un certo tipo di diagnosi biomedicale, sui quali imporre pratiche di riabilitazione standardizzate, i pazienti mettono in atto contro-strategie per resistere a questo processo di oggettificazione e rivendicare la propria soggettività (Sullivan 2015).

La capacità di retroagire dei soggetti, d'altro canto, è messa in evidenza anche dalla summenzionata Convenzione (CRPD 2006), la quale all'art. 26 sembra riconoscere l'*agency* dei soggetti coinvolti là dove al concetto di riabilitazione affianca quello di *abilitazione*: l'idea alla base è che vi sia riabilitazione nel momento in cui si favorisce l'*empowerment* delle persone disabili, le quali, grazie alla rimozione di barriere discriminatorie ed escludenti, possono sia recuperare una funzionalità persa del corpo, sia acquisire nuove abilità (Griffo 2010: 55-56). Per dirla in altre parole, per la Convenzione è la società e non la persona disabile a dover subire un processo di «riabilitazione», in modo da accogliere e integrare al proprio interno persone che, proprio perché «carenti», hanno potuto sviluppare abilità diverse (*Ivi*: 57).

Nonostante i significativi contributi teorici dei DS, come sottolineato da Reid-Cunningham (2009), l'approccio antropologico, con la sua pro-

pensione a investigare contesti non occidentali, rimane ancora largamente inesplorato. Alcuni studi antropologici pionieristici hanno iniziato a documentare come diverse culture concettualizzino e gestiscano la disabilità, rivelando variazioni significative rispetto ai modelli occidentali dominanti (Benedict 1934; Lévi-Strauss 1966; Mead 2007). La generazione successiva di antropologi, tuttavia, ha riorientato l'attenzione verso contesti per lo più occidentali, inaugurando una riflessione finalizzata alla rivendicazione del riconoscimento dei diritti e dell'identità delle persone disabili. In particolare, gli studi sulla disabilità si sono affermati come strumento politico-culturale del movimento per la rivendicazione dei diritti delle persone disabili, contribuendo alla nascita del modello sociale della disabilità (Frank 1986; Murphy 1987; Ablon 1995; Kasnitz & Shuttleworth 2001). Non mancano, beninteso, etnografie più recenti condotte in contesti altri (Ingstad & Whyte 1995): particolarmente significativo per il presente articolo è, ad esempio, lo studio di Devlieger (1995) sui Songye dello Zaire, che ha evidenziato un sistema di classificazione tripartito della «anormalità» infantile secondo il quale i «bambini ceremoniali» sono considerati sovrumani con poteri curativi speciali, i «bambini cattivi» sono associati a poteri soprannaturali collegati alla stregoneria, mentre i «bambini difettosi» – quelli con disabilità fisiche e cognitive – non vengono né accettati né rifiutati, ma occupano una posizione liminale nella società. Questo caso mostra come le categorie di disabilità possano essere inserite in cosmologie complesse che attribuiscono significati diversi, talvolta positivi, a condizioni corporee considerate problematiche in altri contesti (Chaturvedi 2019: 70).

Fin qui abbiamo mostrato quanto la costruzione sociale e ideologica occidentale della disabilità come menomazione stigmatizzante sia radicata nel sapere biomedico, nelle sue simbologie e nelle pratiche da esse derivanti, oltre che nelle relazioni di potere. Muovendo da questo assunto, la prospettiva antropologica assume rilievo euristico anche nel campo della riabilitazione che, se osservata attraverso una lente transculturale, mostra anch'essa diverse configurazioni possibili, a livello simbolico e concettuale. Per quanto la rappresentazione della disabilità in contesti non occidentali non coincida certo con le problematizzazioni proprie dei DS, né con la prospettiva di chi è disabile, allo stesso tempo, come afferma Virginia De Silva nella sua ricerca in Tigray, l'obiettivo principale di alcune forme di riabilitazione «altre» non è necessariamente quello di disciplinare il corpo deficitario, un'ossessione prevalente nel mondo occidentale,

[...] ma di disciplinare la marginalità del corpo «diverso» e liminale, di rendere questo corpo d'eccezione «docile» entro il corpo sociale e politico ponendo l'accento sull'abilitazione della persona con la sua disabilità e mettendo in atto quel meccanismo di esclusione inclusiva, che Agamben considera paradigmatica proprio dell'eccezione [...] (De Silva 2017: 154).

Il caso birmano qui presentato contribuisce a questo corpus di studi cross-culturali mostrando come il sistema cosmologico buddhista theravāda offra meccanismi specifici di riabilitazione della disabilità attraverso il riferimento alle credenze religiose. A differenza di contesti dove spesso prevalgono concezioni più statiche della disabilità (sia positive che negative), il caso birmano rivela processi dinamici di rielaborazioni simboliche che, come mostrerò meglio più avanti, trasformano la disabilità da stigma a potenziale risorsa spirituale ed economica, evidenziando come le famiglie sviluppino strategie creative per navigare e reinterpretare l'esperienza della disabilità all'interno del proprio universo culturale di riferimento.

La disabilità nel buddhismo theravāda birmano

In Myanmar, la biomedicina con il suo immaginario è meno dominante che in Occidente per ragioni storiche, politiche, culturali ed economiche. Durante la ricerca etnografica che ho condotto fra il 2017 e il 2018, ho osservato come la riabilitazione vi avvenga primariamente sul piano delle rappresentazioni locali e religiose. Mi è sembrato dunque che individuare e analizzare il piano simbolico della disabilità non serva solo a riportarlo all'interno del discorso pubblico birmano, ma anche a raggiungere uno sguardo più disincantato sulle rappresentazioni spesso implicite che caratterizzano il contesto socio-culturale occidentale, in un'azione riflessiva.

Il Myanmar ha una lunga storia di instabilità politica e isolamento internazionale². Nel 2011, con la transizione parziale dalla dittatura mili-

² Fino al 1989, l'attuale Repubblica dell'Unione del Myanmar era conosciuta con il nome di Birmania. A partire da quell'anno, il paese è stato coinvolto in un progressivo processo di transizione da regime dittatoriale a sistema politico più democratico, andando incontro a numerosi cambiamenti nella vita politica e sociale. Questi cambiamenti hanno interessato anche i toponimi di molte località e città. I vecchi nomi, tuttavia, non sono scomparsi dalla lingua birmana: vengono solo utilizzati con minor frequenza nel linguaggio ufficiale. I due nomi per indicare il paese vengono utilizzati alternativamente a seconda del contesto: *Myanma* è il nome scritto e letterario del paese, mentre *Bama* è il nome usato nel parlato. Nel presente articolo, uso il nome

tare a un governo semi-democratico, aveva avviato una serie di riforme socio-economiche che includevano un welfare ma, dopo il colpo di stato militare del 2021, ogni trasformazione si è arrestata e conflitti etnici, povertà sociale diffusa, marginalizzazione di alcune categorie sociali e quasi totale mancanza di infrastrutture socio-assistenziali continuano a contraddistinguere il paese. L'assenza di un sistema di welfare statale ha spinto le famiglie e le comunità locali a sviluppare strategie di supporto autonome per i figli disabili.

Le istituzioni scolastiche speciali considerate in questo articolo rappresentano uno dei pochi spazi di riferimento disponibili e fungono da centri di interazione sociale, dove le famiglie, grazie anche al confronto con altri genitori, elaborano strategie simboliche e morali per reinterpretare la disabilità dei propri figli. In questo processo di rielaborazione esse fanno spesso riferimento a credenze religiose buddhiste theravāda e a pratiche legate agli spiriti chiamati *taik*. L'ipotesi centrale del mio lavoro riguarda questa risemantizzazione e tutto l'insieme di pratiche discorsive e morali che vi ruotano attorno. In questo articolo mostrerò che, attraverso le interazioni con il sistema educativo, le famiglie sviluppano pratiche di adattamento che mirano a riconciliarsi con le condizioni disabilitanti della società birmana, sempre facendo riferimento a un sistema simbolico originale che offre spiegazioni e vie di riscatto dallo stigma sociale impresso dalla disabilità sui loro figli e su loro stesse. Le scuole si configurano come spazi dove si ricostruiscono le identità sociali dei bambini e il ruolo genitoriale degli adulti. Da questo punto di vista, queste istituzioni rappresentano un contesto sicuro, protetto, e in alcuni casi segregante, di confronto e rielaborazione del concetto di «normalità»: sono dunque luoghi di riabilitazione.

L'altro aspetto specifico della risemantizzazione della disabilità che esporrò riguarda la dimensione rituale e cosmologica. Durante la ricerca di dottorato (Sciariada 2020) in Myanmar, ho lavorato sulle rappresentazioni sociali della disabilità a partire dalle testimonianze dei genitori con figli disabili; testimonianze che si rifanno a una visione religiosa buddhista, e in particolare del buddhismo theravāda, la religione maggioritaria del paese. Ho considerato la pratica buddhista come cornice dei processi di costruzione e interpretazione sociale della disabilità e indagato il rap-

Myanmar non solo perché questo è diventato il nome ufficiale del paese, ma anche perché era quello più utilizzato dai soggetti che hanno collaborato al mio lavoro di ricerca.

porto tra rappresentazioni sociali della disabilità e credenze religiose. Il politologo Matthew Walton (2017) usa il termine «universo morale» per riferirsi all'insieme dei tratti che compongono la cosmologia tradizionale buddhista che, nonostante l'ormai secolare fine della monarchia e le trasformazioni interne al paese, continua a influenzare il pensiero politico contemporaneo³. La forza e la pervasività di questo universo sono un dato fondamentale: si tratta di un «progetto performativo», una «progettazione per vivere», che aiuta le persone a descrivere e a comprendere il mondo e offre loro una guida per l'azione (Tambiah 1985). In realtà, i tratti che compongono la cosmologia tradizionale buddhista non sono mai statici, fissi e auto-riproducentesi. L'unica nozione cosmologica invariante, che funge effettivamente da universo morale e gioca un ruolo cruciale in numerose narrazioni, è la legge del karma. Essa agisce come principio naturale, morale e infine politico, determinando la posizione degli individui nella gerarchia socio-cosmica (Siani 2018: 420; cfr. Reynolds 1976). Invece, poiché il cosmo buddhista appare sempre mutevole, esso va considerato come in perenne divenire e di volta in volta negoziabile.

La nascita di un figlio disabile afferisce a questo ordine morale in divenire e i processi di soggettivazione e oggettivazione della disabilità appaiono immersi in questi universi morali al contempo sacri e politici. Partendo da questa premessa, nella mia ricerca ho esplorato le idee di malattia, di corpo e di persona malata, soffermandomi in particolare sulle idee di persona disabile; persona il cui corpo difforme o anormale, non rientrando nel modello espresso nella molteplicità di cosmologie fondative, non è socialmente approvato. Di fondamentale importanza nella comprensione della disabilità, e quindi della riabilitazione, è un'idea sempre presente per le persone sia nelle pratiche culturali, sia nei discorsi quotidiani: l'idea di integrità morale, o compimento, della persona. Questa è legata al concetto di *karma* (*kan*): le qualità «buone» (*kutho*) o «cattive» (*a-kutho*) di un individuo sono la risultante del karma che egli ha accumulato nel corso del ciclo di vita-morte-rinascita attraverso il compimento di azioni similmente connotate dal punto di vista morale. L'integrità morale si esprime nel corpo conforme, completo di tutte le sue parti e capace di esercitare tutte le sue funzioni: un corpo idealmente perfetto (Sciarrino 2024). In quest'ottica, la disabilità viene concepita come una punizione per cattive azioni

³ Per cosmologia qui si intende «un insieme di concetti e relazioni che trattano l'universo o il cosmo come un sistema ordinato» (Tambiah 1985: 3, traduzione mia).

compiute in vite passate da scontare nella vita presente, benché, dal punto di vista del soggetto senziente, non vi sia continuità. Il corpo difettivo o menomato viene visto come la prova tangibile della colpa e quindi della responsabilità morale della persona, che è dunque separata dal soggetto, pur corrispondendovi.

Riallacciandosi al concetto di «incorporazione» (Csordas 1994), Lindsay French parla di «corpi che fanno esperienza» quando fa riferimento ai corpi menomati delle vittime del regime Khmer cambogiano, per descrivere come la costruzione culturale del sé, e quindi l'esperienza che i soggetti fanno del sé e della propria identità, sia inseparabile dalle condizioni politiche, economiche e storiche in cui tale consapevolezza si forma. Allo stesso tempo, l'esperienza che questi soggetti dai corpi amputati fanno di sé è inseparabile dalla gerarchia di virtù del buddhismo theravāda, improntata per l'appunto attorno al concetto di karma (French 1994: 71). Come nel contesto birmano da me indagato, questa gerarchia di virtù attribuisce alla persona con un corpo amputato o difettivo una cattiva reputazione, che difficilmente si accompagna ad un atteggiamento compassionevole o benevolo da parte della società. Diversamente che nel caso analizzato da French, però, la cattiva reputazione non riguarda solo la singola persona, che in Cambogia viene spesso abbandonata o marginalizzata dalla sua comunità di appartenenza (leader, amici, familiari etc.), ma viene attribuita, di riflesso, anche a tutta la sua cerchia sociale di appartenenza, oggetto anch'essa di discriminazione sociale. Non solo, dunque, la persona disabile viene considerata moralmente «responsabile» della propria condizione. Tale responsabilità è talvolta estesa anche ai membri della sua cerchia più ristretta, ai suoi familiari. Nel caso di un bambino, essa si attribuisce in primo luogo alla madre e poi, anche se più raramente, al padre ed eventualmente alla cerchia allargata dei parenti, i quali vanno incontro a una destrutturazione o, nel migliore dei casi, ad un allentamento dei legami sia familiari che sociali, e quindi a un fenomeno di marginalizzazione.

Pluralismo immaginale

La mia ricerca si è svolta principalmente in due istituti scolastici detti «speciali», specializzati nell'educazione di bambini disabili: Mary Chapman School for the Deaf Children e Eden Centre for Disabled People, istituti caritatevoli cristiani dipendenti da donazioni private, rispettivamente inseriti in un contesto centrale e periferico della città di Yangon, ex capitale e

principale centro nevralgico dello sviluppo socio-economico del paese. In Myanmar sono ufficialmente riconosciute quattro categorie di disabilità: fisica, visiva, uditiva, intellettuale o cognitiva. La Mary Chapman accoglieva bambini affetti da problemi dell'udito, mentre l'Eden Centre bambini affetti da vari tipi di disabilità fisica e psichica. La maggior parte delle famiglie intervistate era monoreddito, di status socio-economico medio-alto, ed era composta in genere dai genitori e da uno a tre figli. Nella maggior parte di esse prevaleva una tradizionale divisione dei compiti che assegnava al capofamiglia il compito di guadagnarsi di che vivere e alla donna la cura della casa e dei figli. La maggioranza di queste famiglie si dichiarava buddhista.

L'etnografia si è svolta a Yangon ma va tenuto presente il grande flusso di persone che transitava dalle periferie verso il centro della metropoli. Molti miei interlocutori si erano trasferiti in città proprio in seguito alla nascita o alla diagnosi di disabilità del proprio figlio, per garantirgli o garantirle un'istruzione e l'accesso a un istituto scolastico con un percorso educativo dedicato e l'accesso a una parvenza di sistema sanitario. Questi spostamenti dalla campagna alla città si configuravano come veri e propri flussi culturali: un'immissione di credenze e conoscenze interiorizzate in ambito rurale che transitavano verso la città fondendosi con le nuove tecnologie, nuovi servizi e immaginari della modernità. Presso i miei interlocutori, le nuove concezioni biomediche a cui l'urbanizzazione della disabilità li esponeva si accompagnavano senza conflitto a credenze come la possessione da parte di spiriti. Gli stessi genitori di disabili che la consideravano «superstizione» o «folklore»⁴ non esitavano a rivolgersi a indovini o a *weikza* per «curare» i propri figli⁵.

In questo articolo dedicato ai processi di risignificazione adottati dai genitori per far fronte alla marginalizzazione e alla stigmatizzazione subite

⁴ Questa coesistenza tra elementi apparentemente contraddittori, data ad esempio dalla compresenza del cosiddetto culto dei Thirty-Seven Lords (o culto dei nat) accanto a pratiche ritenute più in linea con il canone buddhista, ha portato alcuni studiosi a ipotizzare l'esistenza di due tipi di religione distinti in Myanmar (Spiro 1967; Lehman 1987). Ma questa visione dicotomica è stata ormai ampiamente criticata e abbandonata in favore di una visione omnicomprensiva (Brac de la Perrière 2009).

⁵ I *weikza* sono figure assimilabili ai guaritori, molto diffuse in Myanmar. Le persone vi si rivolgono per risolvere diversi tipi di problematiche esistenziali, non solo di salute. Entrando in connessione con gli spiriti e grazie al compimento di una serie di azioni rituali, i *weikza* possono modificare lo status della persona malata intervenendo su quei fattori che possono aver portato all'insorgenza della malattia (Coderey 2009).

in seguito alla scoperta della disabilità del proprio figlio alla nascita o in età più avanzata, ho considerato le rappresentazioni sociali come fenomeni cognitivi che impegnano gli individui appartenenti a un certo contesto sociale all’interiorizzazione e all’incorporazione di certe esperienze e pratiche. Tali rappresentazioni possono essere concepite come «modelli» di condotta o di pensiero che governano l’esperienza che l’individuo fa del mondo e della sua relazione con gli altri. Così concepite, le rappresentazioni sociali «assumono il valore di pratiche di conoscenza ambientale, strutturando la realtà e “edificando” le condotte» (Vadalà 2018: 74): sono modelli per pensare la realtà sociale e agire in essa sulla base di coordinate socialmente condivise; ciò che permette al linguaggio di veicolare significati culturali e sociali condivisi e, sedimentandosi nella forma di discorsi, di influenzare pratiche e comportamenti. Ho scelto di concentrarmi sull’analisi delle rappresentazioni sociali perché ciò permette di trattare una realtà sociale come una totalità, considerando cioè «le sue dimensioni cognitive, simboliche immaginarie, congiuntamente con altre dimensioni materiali e sociali» (Jodelet 1990: 1). La dimensione sociale, intrisa di discorsi globali e biomedici e legata alla frequentazione delle scuole, nello sguardo dei miei interlocutori e nella loro rappresentazione della disabilità, è sempre e comunque situata nel cosmo buddhista. Infatti, l’ipotesi che ha sotteso il mio lavoro di ricerca è che le rappresentazioni sociali – e quindi i discorsi – che circondano la disabilità siano in larga parte influenzate da sistemi di credenze e di pratiche che non solo si rifanno ai valori e alle norme della società birmana, ma che fanno anche parte della cornice del buddhismo theravāda, la religione maggioritaria del Myanmar, che di quei valori e norme si fa depositaria.

Riabilitazione rituale e culti degli spiriti

All’interno della cornice del buddhismo birmano sono presenti numerosi culti rivolti a spiriti autonomi che rivestono una grande importanza nella vita pubblica e privata. Il culto dei nat, praticato da una grande parte della popolazione birmana, ha al centro della propria devozione 37 divinità che costituiscono un pantheon nazionale. Temuti e al contempo venerati, i nat sono fortemente radicati nei territori da cui traggono, ciascuno, origine storica e mitologica. Questi spiriti sono infatti il risultato di un lungo processo di negoziazione inclusiva operato dall’autorità regale birmana che, nelle sue diverse concrezioni storiche nel corso dei secoli, ha esteso la

propria egemonia su sempre più numerose etnie e territori, includendo le figure divine locali nei culti cosmologici buddhisti costitutivi del regno. I nat esprimono dunque la tensione egemonica storica fra centro e località nel potere politico in Myanmar e, al contempo, costituiscono anche un simbolo della resistenza delle località alle mire espansionistiche del potere regale (Brac de la Perrière 1998). Espressione della religiosità locale e nazionale, il culto dei nat ha un carattere ambivalente. Pur essendo estremamente rilevante nella vita delle persone, esso viene considerato dai suoi stessi devoti praticanti inferiore al buddhismo, in un rapporto difficile da definire anche per gli stessi birmani. Sul piano dottrinale, sostiene Brac de la Perrière (*Ibidem*), tra i rituali buddhisti considerati «autentici» e testuali e i culti dedicati ai nat non esiste una reale discontinuità. I birmani riconoscono tuttavia una gerarchia di importanza basata su una differenza fondamentale: mentre il culto dei nat non può sussistere autonomamente al di fuori del buddhismo, quest'ultimo costituisce un sistema cosmologico completo e autosufficiente. Il buddhismo theravāda, infatti, è in grado di fornire una spiegazione onnicomprensiva tanto dell'origine ciclica dell'esistenza quanto dell'ordine dell'universo attraverso concetti come *karma*, *samsāra* e *nirvāna*, e può includere al proprio interno tutte le disparate pratiche e credenze religiose birmane, molto variegate anche al di là dei nat (Brac de la Perrière 2009: 187). Per questa ragione strutturale, i birmani considerano il culto dei nat subordinato al buddhismo. Nella pratica, questa concezione gerarchica si riflette nella disposizione fisica degli spazi sacri con gli altari buddhisti collocati in posizione più elevata rispetto a quelli dedicati ai nat. Come avviene per gli altari dei medium spirituali thailandesi (Kitiarsa 2005: 477), questa separazione verticale materializza la supremazia del Buddha nella gerarchia spirituale birmana, permettendo una coesistenza ordinata ma comunque gerarchizzata delle diverse pratiche religiose all'interno dello stesso spazio cosmologico. Inoltre, nelle cerimonie di iniziazione maschile per diventare monaci – una fase nella vita di molte persone – agli iniziati è vietata la partecipazione ai rituali dei nat perché il ruolo che vi svolge la pratica della possessione è visto in contraddizione con i principi del distacco propugnato dal buddhismo (Brac de la Perrière 1998).

Accanto ai nat, nell'universo buddhista birmano «minore» troviamo altre entità spirituali che meritano una riflessione per il legame che intrattengono con la disabilità e, soprattutto, con una certa interpretazione sociale della disabilità. I genitori dei ragazzi disabili che ho intervistato sul

campo spesso menzionavano una credenza, una diceria, secondo la quale i bambini e le persone disabili, in generale, sono l'incarnazione di uno spirito *taïk*. Diversamente che nel caso dei *nat*, non esiste su questo argomento un corpus letterario e narrativo stabile e mi riferisco perciò alle diverse tradizioni orali che circolavano all'epoca della mia ricerca sull'argomento. Da un punto di vista generale, i genitori dei bambini disabili facevano spesso riferimento all'identità fra *taïk* e piccoli disabili conferendo così alla loro condizione una collocazione al confine tra il visibile e l'invisibile, tra la dimensione umana e quella extra umana.

Sempre Brac de la Perrière menziona i *taïk* come una categoria di spiriti femminili legati al culto delle reliquie del Buddha: «signore che proteggono i tesori delle pagode e gli affari del Buddha» (Brac de la Perrière 2009: 33-34, traduzione mia). Come fa osservare la studiosa, sarebbe errato circoscrivere i *taïk* all'interno di una definizione precisa dal momento che molti di questi spiriti, nonostante siano associati ad alcune pagode, non sempre sono chiaramente identificabili: molti non hanno statue che li raffigurano, né altri tipi di rappresentazione figurata. Inoltre, anche ove esistano delle statue, non è detto che queste siano collocate esattamente in corrispondenza dei luoghi associati agli spiriti che rappresentano, come vedremo in seguito.

Per capire meglio ciò di cui parlavano i genitori incontrati alle scuole per bambini disabili, ho posto domande sui *taïk* un po' a tutte le persone con cui mi relazionavo e, in particolare, ad alcuni esperti di spiriti: un'antropologa di Yangon, due *nat kadaaw*, un «medium degli spiriti *nat*» e un uomo che si è attribuito il ruolo di «esperto di relazioni con gli spiriti *taïk*». I *taïk* sono emersi come una categoria vasta di genere femminile, ma anche maschile, che travalica la qualifica di ancelle delle vestigia del Buddha. Quasi tutti i miei interlocutori usavano il termine in due modi distinti: da un lato si riferivano ai *taïk* in modo generico come «spiriti», dall'altro lato li qualificavano come «spiriti guardiani». Il mio interlocutore esperto della «visione» del *taïk*, cioè capace di accedere a una condizione simile a una possessione, parlava di «*taïk* che aspettano» e di altri «che proteggono o curano le cose che si possiedono», dove per «cose che si possiedono» intendeva «le cose di pubblico dominio» o «le cose pubbliche» – cioè le pagode, le reliquie custodite all'interno di esse e ogni spazio pubblico connesso con il sacro, rievocando in parte la descrizione di Brac de la Perrière.

L'esperto ha anche fornito una versione dell'origine del culto, per lo più sconosciuta agli altri miei interlocutori. I re nell'antichità disponevano di

molti gioielli, oggetti preziosi e reliquie del Buddha. Quando facevano costruire le pagode, l’usanza voleva che vi riponessero alcuni di questi oggetti e che, per custodirli, assoldassero degli schiavi – cioè esponenti di potere delle popolazioni asservite, ora ridotti in schiavitù. I taïk, dunque, in origine erano figure al servizio del re, incaricate di presiedere ai luoghi di conservazione delle reliquie sacre, le pagode, la cui costruzione era fondamentale per l’istituzionalizzazione del buddhismo su tutto il territorio. Tuttavia, diversamente dal caso dei nat, signori locali di cui si narra molto precisamente come e quando furono uccisi e poi sacralizzati per servire i diversi re, i taïk, secondo l’esperto, salirono di rango in seguito alla loro conversione al buddhismo. Questa inclusione incruenta, dunque, va collocata prima che l’espansione del buddhismo coincidesse con l’ascesa dell’etnia Bamar (XII secolo), e che la sua diffusione implicasse anche la «birmanizzazione» del paese. I taïk possono quindi essere considerati molto antichi.

I taïk sono sentiti come spiriti minori, benigni ma anche maligni, capaci di stare in una situazione defilata, pur integrandosi in modo coerente nell’immaginario religioso birmano. La connessione karmica tracciata dai miei interlocutori fra disabili e taïk rivela dunque un tentativo di rielaborare in chiave positiva l’esperienza di avere un figlio disabile. Le narrazioni riflettono dinamiche più ampie di trasformazione simbolica della disabilità attraverso il riferimento a credenze spirituali perfettamente integrate nella cosmologia buddhista. In questo modo, condizioni corporee considerate problematiche o devianti vengono reinterpretate come forme di eccezionalità spirituali. La connessione karmica emersa dalle parole dei miei interlocutori rivela però anche l’ambiguità dell’esperienza di generare un figlio disabile. Nelle interviste, infatti, i genitori tendevano a ricondurre la disabilità del proprio figlio a un fenomeno di possessione da parte dei taïk generici che, da un lato, erano ritenuti malvagi e pericolosi; dall’altro, però, se tenuti con la dovuta considerazione, potevano anche apportare prosperità economica alla famiglia (costituire un «buon business»). Le forme di possessione in questione si possono accostare a quelle dei medium spiritici professionisti di Bangkok analizzati da Erika White (2014) alla luce del loro legame con le subculture popolari della società thailandese di Bangkok. Come afferma White, tali forme non solo non rientrano facilmente nella categoria empirica e concettuale di animismo o culti spiritici, ma violano anche la tripartizione euristica del campo religioso thailandese, sfuggendo quindi ai vari modelli interpretativi del buddhismo theravāda thailandese stesso (del Sud e Sud-est asiatico più in generale), che normal-

mente distinguono tra orientamenti buddhisti, brahmanici e animistici (*Ivi*: 341). In realtà, pratiche, credenze e azioni rituali di questi medium rompono solo in apparenza con i valori e le pratiche buddhiste. Pur dando vita a pratiche innovative, diversificate e talvolta anche trasgressive, tali manifestazioni culturali non fanno altro che fare continuo riferimento al buddhismo, da cui al contempo traggono legittimità e coerenza, perpetuandone i valori. Non sorprende quindi che i medium spiritici compiano notevoli sforzi per svolgere azioni convenzionali per la creazione di meriti, che le loro abitazioni siano piene di statue convenzionali e di oggetti rituali legati al Buddha, o che i loro altari siano tipicamente collocati spazialmente seguendo una logica simbolica che riproduce la superiorità del Buddha su altre figure spirituali, così come ho mostrato avvenire in Myanmar per gli altari buddhisti e quelli dedicati ai nat. Inoltre, i medium spiritici professionisti si rimettono in ultima battuta alla superiorità degli insegnamenti del *sangha* (la comunità monastica), nonostante sostengano di essere nel contempo moralmente superiori agli stessi monaci, soprattutto a quelli ritenuti corrotti o che compiono azioni moralmente deprecabili.

Nel contesto da me osservato, lo status del posseduto non era necessariamente percepito in termini patologici, bensì come una modalità alternativa di relazione col sacro che riconfigurava corpi e soggettività non conformi come portatori di potere spirituale. Il riferimento dei genitori birmani all'identificazione tra bambini disabili e spiriti taïk sembrava rispecchiare questa logica di adorcismo: una forma di «accettazione del possesso» che permetteva di rielaborare lo stigma della disabilità e riconfigurare i bambini disabili come esseri liminali, ma dotati di valore morale, spirituale o economico, proprio perché la loro condizione di disabilità veniva reinterpretata, in ultima istanza, all'interno di una cornice morale di matrice buddhista. In questo modo, l'esperienza della possessione non annullava l'esperienza della disabilità, ma la trasformava in una condizione relazionale densa di significato cosmologico e sociale. Dei bambini sordomuti, ad esempio, si diceva che fossero taïk ritornati sulla terra sotto sembianze umane ma impossibilitati a parlare in modo da non rivelare dove si trovasse la dimensione piena di gioielli preziosi da cui provengono. Detentori di un segreto inconfessabile, connesso alle reliquie e ai gioielli sacri del Buddha, i taïk erano considerati potenti e nobili.

Ora, grazie alla narrazione mitologica e alla credenza nella possessione dei bambini da parte degli spiriti taïk, il giudizio sulla condizione di disabilità come disgrazia karmica veniva in parte riconfigurato: quest'ul-

timi non era più vista solo come un carico oneroso o un motivo di vergogna per la famiglia – come «tragedia personale» (Oliver 2023) – ma anche come una condizione potenzialmente foriera di prosperità per i suoi membri, da trattare quindi con tutte le dovute attenzioni e cure del caso. Inoltre, l’antichità e l’alterità dei taïk prefigurava una cosmologia alternativa, dove erano gli schiavi a garantire la presenza illuminante del Buddha fra gli uomini.

Durante la ricerca, ho individuato alcuni templi e monasteri associati alle credenze negli spiriti taïk dei bambini disabili, ma non ho mai avuto l’occasione di assistere in prima persona ad una di queste ceremonie ad essi dedicati. Come mi è stato spiegato, questi rituali avevano l’obiettivo di «liberare» (sebbene in via solo temporanea) la persona posseduta, disabile, dalla presenza dello spirito rompendo il legame che si riteneva vincolasse la sua vita umana a quella extra terrena. In questi casi, scopo della ceremonia rituale era di recidere un legame – *taïk cyù* (dal verbo *cyù dè*, che significa letteralmente «tagliare» e «recidere») – tra il mondo degli spiriti e quello degli umani. Questa recisione simbolica avrebbe permesso di allungare il più possibile la vita del bambino ritardandone il ritorno alla dimensione taïk da cui proveniva.

Le persone che mi hanno raccontato di aver compiuto questi atti rituali erano perfettamente consapevoli del fatto che il rituale non avrebbe «guarito» la persona disabile. Tuttavia, farvi ricorso consentiva di rielaborare all’interno di una situazione collettivamente codificata e ritualizzata un vissuto emotivo e morale che la presa di coscienza di avere un figlio disabile aveva destrutturato. Ciò consentiva anche di ottenere una qualche forma di riabilitazione personale, sancita dalla partecipazione collettiva al rituale. Grazie al rituale, infatti, i genitori vivevano l’esperienza simbolica di aver fatto del loro meglio per prendersi cura di uno spirito prezioso a cui auguravano di restare nelle sue sembianze di bambino il più a lungo possibile.

Perfezione, colpa e strategie di genitorialità

Nel contesto di Yangon, come altrove, le forme di riabilitazione di sé delle persone coinvolte nella disabilità si concretizzano sul piano della cura e dell’accudimento. I DS, come già ricordato all’inizio di questo articolo, hanno rivelato la potenza escludente dei discorsi biomedici, apparentemente anodini, sulla disabilità. Se la ricostruzione simbolica e rituale di un diritto all’imperfezione rispetto alla norma caratterizza le persone birmane

coinvolte nella disabilità che ho incontrato, sul piano pratico dei modelli di azione intervengono altre idee e si esplica un altro immaginario. Per metterlo a fuoco, è utile attuare proprio lo spostamento di punto di vista rivendicato dai DS.

Alcune antropologhe che hanno svolto ricerca sul rapporto tra genitorialità e disabilità in Nord America (Landsman 1999; 2009; Rapp & Ginsburg 2001) hanno studiato la disabilità in relazione all'aborto. Landsman sottolinea come nelle culture del Nord America nel dibattito sull'aborto vengano definite due categorie: quella di non-persone, per alcuni corrispondenti a tutti i feti fino a un certo grado di sviluppo, e quella di persone in senso pieno, alle quali invece si applica la protezione dello stato e che per i pro-life corrispondono agli embrioni al momento stesso del concepimento. Estendendo lo sguardo fino ad includervi i discorsi che circondano la gestazione di feti di bambini disabili, Landsman rileva come, diversamente dalle posizioni binarie della politica, nel senso comune si faccia invece riferimento a diverse gradazioni del concetto di persona. Un feto che nascerà disabile è riconosciuto come meno destinato a diventare persona, meno in diritto di nascere dal momento in cui, per esempio, anche in prospettiva antiabortista si considera di fare un'eccezione nel caso di malformazioni gravi, e comunque, in prospettiva medica si propone alla madre un aborto nel caso venga scoperto un'anomalia nelle prime fasi gestative. Dal punto di vista di un individuo disabile o di una madre che ha concepito un figlio disabile, il risultato è che, discorsivamente, l'«essere persona» del figlio, così come l'«essere madre» della donna, vengono sistematicamente ridimensionati a causa della disabilità. Mentre il figlio è considerato «meno persona», la madre è ritenuta «meno madre» e spesso considerata implicitamente responsabile dell'esito imperfetto dell'atto generativo, soprattutto quando e se ha adottato comportamenti rischiosi in gestazione (come l'uso di droghe). Ma Landsman (1999) riscontra anche una visione moralmente contrapposta a questa, che porta queste madri a considerarsi come «speciali»: per esempio, appositamente «scelte da Dio» per avere un figlio disabile o fortunate di poter vivere quell'esperienza.

Ora, per tornare al contesto birmano, la svalutazione della maternità, o per contro, il fenomeno di ipertrofizzazione delle qualità materne echeggiavano nelle parole dei miei interlocutori e soprattutto, interlocutrici, sebbene con accezioni e sfumature diverse. Molte madri intervistate tendevano, per esempio, a colpevolizzarsi individualmente pur considerando la disabilità del proprio figlio come una punizione per una colpa

commessa in una vita precedente. La frase pronunciata da Phyu Min Thein (pseudonimo), ad esempio, una madre di 35 anni, di etnia bamar e religione buddhista, di un bambino di 6 anni affetto da spina bifida, ricorre nelle parole di molte madri intervistate: «Credo che il problema di mio figlio sia dovuto al fato (*kan*)...il fato (*kan*) ha voluto che gli succedesse questo, e forse è il mio destino che sia io a occuparmi di lui...». Molte di loro dicevano di sentirsi differenti, e in alcuni casi inferiori, rispetto alle madri che avevano invece messo al mondo figli «normali» anche quando non tutti i loro figli erano disabili. Lo stigma della disabilità coinvolgeva dunque l'intero gruppo di fratelli e sorelle. Per contro, molte sottolineavano le proprie qualità materne legate alla cura e all'accudimento dei figli e tendevano a ritenersi le uniche detentrici del sapere necessario e quindi le uniche in grado di soddisfarne i dettami. Più in generale, la mancanza di conoscenze pregresse sulla disabilità faceva sì che molte madri si sentissero disorientate al momento della diagnosi di disabilità. La testimonianza di Nila (pseudonimo), ad esempio, 32 anni, di etnia bamar e religione buddhista, madre di una bambina di 6 anni affetta da paralisi cerebrale e di altri due ragazzi più grandi senza particolari problematiche, esemplifica alcuni di questi aspetti:

Quando è nata Phyu Phyu Win [pseudonimo] nessuno sapeva cosa sarebbe successo, non sapevamo cosa dovevamo fare...poi qui all'Eden Centre ci hanno spiegato come prenderci cura di lei e i miei figli mi aiutano un po'... ma sono io che mi occupo principalmente di tutto. Phyu Phyu Win non mangia da sola, non si lava da sola, non si veste e non cammina. Non può mai essere lasciata solo un momento perché potrebbe cadere per terra o soffocare...non credo che ci siano persone più brave di me ad occuparsi di lei...neanche i miei figli. Credo che il fato (*kan*) abbia deciso di farmi avere questa figlia e che fossi io a occuparmi di lei.

È significativo notare qui come entrambe le madri usino il termine *kan* (*karma*) quando si riferiscono al fato, rivelando come la disabilità venga concettualizzata all'interno del framework cosmologico buddhista precedentemente descritto. Tuttavia, emerge una tensione interessante: mentre la dottrina karmica tradizionale attribuisce la disabilità alle azioni del soggetto in vite precedenti, queste madri estendono la responsabilità karmica anche a se stesse, suggerendo che il loro *kan* le abbia «destinate» al ruolo, peraltro elettivo, di caregiver. Questa duplice attribuzione karmica – del bambino per la sua condizione, della madre per il suo ruolo – rivela come il

concetto di kan venga rielaborato per dare senso non solo alla disabilità, ma anche alla destrutturazione dei rapporti familiari che ne consegue. Molte donne, ad esempio, narravano di come la diagnosi avesse prodotto squilibri all'interno della coppia e portato in alcuni casi al loro abbandono non solo da parte del marito, ma anche da parte dei familiari di quest'ultimo, i quali le ritenevano «colpevoli» di aver messo al mondo un figlio disabile. Situazioni di isolamento sociale e marginalizzazione di queste madri erano molto diffuse e venivano considerate legittime alla luce di una concezione gerarchica dei rapporti di genere secondo cui la donna occupava una posizione inferiore rispetto a quella dell'uomo (Harriden 2012).

Merita particolare attenzione anche il processo riflessivo messo in atto dai genitori che si interrogavano sul proprio essere «buoni genitori» e, soprattutto, le donne sull'essere delle «buone madri» sia durante la gravidanza, che dopo la nascita. Nel corso delle interviste, infatti, ho ripetutamente notato che solo le donne tendevano a far risalire la causa del disturbo del proprio figlio oltre che a un cattivo karma, anche a un loro errato comportamento. A proposito del processo riflessivo, Landsman sottolinea l'immenso potere di esclusione dei discorsi sulla «normalità», sempre ricorrenti nelle parole delle madri da lei intervistate:

Parole come «normale» e «perfetto» portano con sé un enorme carico emotivo, e il loro impiego è ritenuto giustamente offensivo da molte persone. Nondimeno, sono proprio questi termini a costituire i discorsi culturali che le madri hanno a portata di mano; le madri di bambini appena diagnosticati come disabili portano con sé questi discorsi mentre fanno i conti con la propria esperienza, e li ricevono per così dire in omaggio dagli altri, sia in ambito medico che fuori; si ritrovano a scendere a patti con questi termini, a rimaneggiarli, e spesso finiscono per rifiutarli. Il mio intento è, per larga parte, quello di documentare questo processo (Landsman 2009b: 11, traduzione mia).

Anche nel caso birmano che ho studiato le madri facevano spesso ricorso al registro della «normalità» nelle loro conversazioni. E, come descritto da Landsman, anche in quel contesto la rassegnazione e l'accettazione fatalistica si affiancavano a contro-strategie e contro-definizioni di genitorialità e disabilità.

Nei paragrafi iniziali, ho descritto come sul piano simbolico, una strategia di mitigazione del dolore e dello stigma comportati dalla disabilità di un membro della famiglia fosse attuata grazie ai rituali per gli spiriti taïk. Parallelamente, nelle interviste emergeva un'appropriazione di discorsi glo-

bali sulla disabilità che forniva un linguaggio quotidiano alla ricostituzione di una soggettività morale e psicologica stabile per genitori e figli disabili (e fratelli, e altri membri della famiglia). Una di queste strategie, forse la più importante, consisteva nel mettere in discussione le concezioni culturali di «normalità» che i genitori di figli disabili avevano maturato nell'ambiente sociale, familiare e culturale nel quale erano stati socializzati, spesso in ambito rurale. Va notato che anche in questo caso, come in quello americano, e probabilmente in conseguenza della frequentazione degli educatori delle «scuole speciali», alcuni genitori giungevano a una rielaborazione del concetto di «normalità» attraverso l'attribuzione al proprio figlio di caratteristiche «speciali». Altri producevano discorsi nei quali si assisteva comunque a una traslazione del concetto di «normalità» verso significati diversi da quelli socialmente dominanti, dove un essere meritevole si associa a un corpo perfetto. In questo senso, il culto dei taïk presenta una definizione di «specialità», o eccezionalità, articolata in un continuum storico-etnico-cosmologico che ripristina l'armonia dei destini karmici pur riconoscendo la sofferenza dell'individuo disabile.

Sul piano soggettivo, per i genitori che ho incontrato, sembrava dipanarsi un percorso dove le rappresentazioni di disabilità e riabilitazione erano oggetto di incessante aggiustamento. In molte ricerche cliniche che si occupano di consulenza a famiglie con figli disabili esiste un corpus consistente di studi (Risdal & Singer 2004) che si focalizza sui fattori che inibiscono o facilitano il processo di adattamento dei genitori – e delle madri in particolare – di fronte alla nascita di un figlio disabile o alla scoperta della sua disabilità in momenti successivi. Questa letteratura individua e assimila l'elaborazione genitoriale della disabilità del figlio a quella del lutto, dove la morte riguarda invece il figlio «perfetto». Sono dunque individuati fasi o stadi successivi di adattamento, rifiuto, accettazione della realtà e superamento.

Queste fasi sono utili a cogliere le parole e le esperienze dei miei interlocutori birmani. Infatti, nel ripercorrere gli eventi della loro vita, molti genitori mostravano di essere passati da un atteggiamento di totale rifiuto e incomprensione della disabilità del proprio figlio a una situazione emotivamente più stabile, caratterizzata da una maggiore accettazione, benché dolorosa, della sua e loro condizione. Più interessante ancora, tuttavia, risultava il modo con cui i genitori avevano mutato la percezione di sé stessi e dei propri figli nel tempo, ridefinendo di volta in volta la loro identità di genitori in base cioè all'esperienza che avevano fatto nel tempo della

disabilità del proprio figlio: dal sentirsi genitori inadeguati, incompleti o difettivi, essi riconoscevano di aver sviluppato delle competenze importanti legate alle funzioni di cura e di accudimento dei figli.

Nel sottolineare la centralità del proprio ruolo di cura rispetto a quello svolto da altre figure all'interno della famiglia, alcune madri sembravano voler riaffermare la propria importanza come madri. Il fatto di essere state predestinate da un passato karmico e dalla determinante sessuale e di genere a svolgere tale compito non glielo faceva percepire come meno gravoso, ma al contempo le faceva sentire importanti, tanto più che esse rivendicavano le proprie competenze anche come fonte di gratificazione personale. In questo modo, le madri sembravano riappropriarsi simbolicamente di una competenza che si supponeva fosse loro – quella di madre – che era stata sminuita o messa in discussione al momento della diagnosi. L'acquisizione di esperienza e di un certo *savoir-faire* legato alla cura venivano rivendicati con un certo orgoglio in sede di intervista, anche perché proprio grazie ad essi diveniva possibile riabilitare, quanto meno in parte, il proprio ruolo materno.

La scuola come luogo di riabilitazione e risemantizzazione

Un'altra via attraverso la quale i genitori rielaboravano in chiave riflessiva la propria esperienza di genitori di figli disabili era offerta dalla scuola e dalla possibilità di confrontare la propria esperienza con quella di altri genitori. In generale, l'ingresso alla scuola speciale aveva per i genitori una doppia valenza perché, se da un lato sanciva ancora una volta e in maniera ufficiale e pubblicamente la condizione di disabilità del proprio figlio, ribadendo la necessità per lui di intraprendere un percorso di apprendimento specifico, dall'altro però permetteva di affrontare le problematiche in modo consiviso, confrontandosi con altri genitori intenti a fare i conti con problematiche simili. Insomma, la scuola si configurava per molti genitori anche come un luogo di riappropriazione del sé, a fronte di un processo di disgregazione del processo di apparentamento vissuto troppo spesso nella solitudine del proprio nucleo familiare ristretto. Nei racconti della maggior parte delle donne intervistate emergeva un rapporto simbiotico ed esclusivo fra queste e il proprio bambino. Le madri raccontavano di giornate trascorse, al di fuori dell'orario scolastico, con l'unica compagnia del figlio, in una situazione di sostanziale isolamento sociale. A detta di molte, il padre lavorava tutto il giorno, anche in quanto unico membro impegnato a prov-

vedere al sostentamento finanziario della famiglia. Quando poi rientrava a casa, o nei rari periodi di sospensione dal lavoro, anch'egli passava del tempo con il figlio, ma il carico di cura rimaneva in larga parte in capo alla madre, talvolta supportata da altre figure (nonne, sorelle, suocere etc.), a conferma di quanto le attività di cura rimanessero comunque un compito prettamente femminile. Tra altri fattori, anche questo aspetto contribuiva ad aumentare il senso di responsabilità delle madri nei confronti dei propri figli. Naw Eh, ad esempio, 32 anni (etnia cinese e religione buddhista), madre di un bambino con autismo, di 4 anni, aveva scoperto il problema del figlio quando quest'ultimo aveva circa 2 anni ed era convinta, anche a causa della sua situazione di isolamento, di aver contribuito a determinare o, quanto meno, ad aggravare la sua condizione:

Mynt Oo ha cominciato a succhiarsi sempre il pollice quando aveva due anni. Faceva solo quello, non parlava. Piangeva tantissimo fino ad addormentarsi e quando ha cominciato a camminare non riuscivamo a stargli dietro perché improvvisamente si metteva a correre dappertutto [...]. Mi sono rivolta a un medico per capire il problema. Prima di allora [Mynt Oo] frequentava una scuola normale perché, a parte succhiarsi il dito, diceva qualche parola, dormiva e mangiava bene...poi l'abbiamo spostato di scuola qui all'Eden Centre. Ma io credo che la colpa di quello che è successo sia mia...credo che l'ambiente in cui è cresciuto abbia contribuito a sviluppare il problema...perché a casa siamo solo io e lui. Quando io sono occupata devo uscire e lasciare mio figlio da solo a casa, a guardare la TV o cose simili...da quando era piccolo è rimasto molto tempo da solo, e non c'erano altri parenti che potessero occuparsi di lui. Non frequentava quasi mai luoghi affollati di persone... quindi è possibile che il problema dell'autismo ci fosse già, ma l'ambiente circostante in cui è cresciuto abbia contribuito a sviluppare la sua condizione. *Ci sono altri parenti che si possono occupare di lui? Suo marito la aiuta a prendersi cura di lui?*

Naw Eh: I nostri parenti vivono lontani da dove abitiamo noi e quindi viviamo con lui solo io e mio marito. Mio marito non può occuparsi di lui perché è sempre troppo impegnato al lavoro, quindi ci siamo solo io e mio figlio.

Nei contesti occidentali, spesso è al mondo dell'associazionismo che i genitori si rivolgono per confrontarsi e condividere la propria esperienza. A Yangon, questa funzione «riparatrice» e di guida alla genitorialità disorientata era offerta principalmente dalla scuola, un luogo di incontro e di ri-creazione di legami sociali sia per i genitori, sia per gli studenti disabili. Nel caso della Mary Chapman, ad esempio, tra i ragazzi in età scolare più

avanzata si era creato un senso di «comunità» e di appartenenza molto forte, tale da far sì che molti di essi arrivassero, a detta dei genitori, a percepirsi come non disabili, se non a rivendicare il diritto alla disabilità.

L'inserimento scolastico, coincidente con un'affermazione pubblica e certificata della disabilità, veniva in genere descritto dai genitori come un momento estremamente delicato. Dalle conversazioni emergeva che alcuni di loro si erano convinti ad affrontarlo solo dopo essersi resi conto di non poter più provvedere da soli all'istruzione dei propri figli. D'altro canto, una volta avviato il percorso scolastico, la «scuola speciale» diventava una risorsa fondamentale per le famiglie, affiancandosi o sostituendosi ad esse nel compito di crescita e di accudimento dei figli. Essa svolgeva anche un ruolo importante nella produzione culturale della differenza e della disabilità contribuendo cioè ad influenzare le rappresentazioni culturali e sociali dei genitori. In linea con criteri pedagogici internazionalmente riconosciuti, la scuola rivestiva infatti di significati positivi la disabilità spogliandola degli attributi di tragicità o di irreversibilità con cui i genitori erano soliti invece dipingerla. In particolare, la Mary Chapman, attraverso le insegnanti, si faceva promotrice di una concezione «fluida» dell'identità disabile, applicabile a chiunque si discostasse anche se di poco da un modello di umanità socialmente ideale; una concezione secondo la quale, ad esempio, tra una persona miope, e quindi bisognosa di occhiali per vedere da lontano, e una persona sordomuta non vi era una sostanziale differenza. Così concepita, la rappresentazione concettuale non solo includeva all'interno della propria sfera semantica qualsiasi tipologia di persona – «siamo tutti disabili» – ma si configurava anche come una condizione mutevole e situata, da riconsiderare cioè di volta in volta in base al contesto e alla prospettiva da cui la si osservasse. Si trattava, in sostanza, di una concezione simile a quella proposta dalla versione interpretativa della continuità elaborata dai DS: una concezione basata sull'idea di una sostanziale continuità tra persone conformi e non-conformi.

Da questo punto di vista, dunque, la scuola rappresentava uno dei luoghi fondamentali per cercare di ricomporre quella frattura sociale tra persone ritenute conformi e non-conformi, e per ristabilire una continuità ontologica tra queste due costruzioni culturali della persona, almeno sul piano discorsivo e rappresentazionale. Va osservato, però, che gli istituti non permettevano che la ricomposizione sociale di tale frattura avvenisse al di fuori delle mura scolastiche. Infatti, sebbene entrambi gli istituti offrissero una prospettiva inclusiva intesa all'insieme della società, di fatto

essi finivano per essere dei luoghi segreganti per le famiglie. Genitori e studenti disabili con cui interagivo non mostravano nessun interesse ad abbandonare l'ambiente scolastico per farsi portavoce delle istanze delle persone disabili al di fuori di quel particolare contesto, mostrando come il concetto religioso di «colpa» fosse difficilmente oggetto di riesame in un ambito diverso da quello scolastico. Inoltre, sia i genitori sia gli studenti avevano sviluppato un senso di comunità e di appartenenza all'interno dell'istituzione talmente forte e totalizzante da farli rimanere spesso invisi-chiati e confinati all'interno del gruppo per buona parte del processo di crescita e apprendimento, perdendo la possibilità di riuscire effettivamente a reintegrarsi in un ambito sociale diverso da quello della scuola.

Conclusioni

L'etnografia condotta in Myanmar rivela che la riabilitazione sociale dei bambini disabili e delle loro famiglie si sviluppa attraverso processi di risemantizzazione profondamente radicati nelle rappresentazioni culturali e religiose del contesto locale. La scuola gioca un ruolo cruciale non solo nell'educazione formale, ma anche nel dare ai bambini e alle loro famiglie una nuova possibilità di ricostruire legami sociali e di ridefinire il concetto di normalità. I genitori, confrontandosi con le altre famiglie e con le dinamiche scolastiche, trasformano la loro visione della disabilità: i loro figli, inizialmente visti come portatori di una condizione stigmatizzante, vengono riscoperti come «speciali», proprio in virtù delle credenze spirituali legate agli spiriti taik.

Questi spiriti, che secondo le credenze birmane abitano una dimensione liminale tra il mondo umano e quello spirituale, offrono ai genitori un modo per reinterpretare la condizione disabile dei loro figli più come una forma di eccezionalità, uno status marginale ma prezioso e semidivino, che come deficit. La credenza in tali spiriti permette altresì ai genitori di figurare come socialmente parte di una cosmogonia birmana e buddhista. In un contesto politicamente repressivo e poco propenso a supportare iniziative volte a una riabilitazione sostanziale delle persone disabili, questo processo di risemantizzazione, di rielaborazione in chiave simbolica e morale dell'esperienza di avere un figlio disabile, non solo risponde alle esigenze quotidiane di inclusione, ma permette alle famiglie di elaborare strategie di resilienza e partecipazione sociale, contribuendo a una visione più ampia della disabilità che include dimensioni allo stesso tempo spirituali e collettive.

Bibliografia

- Abberley, P. 1995. Disabling Ideology in Health and Welfare – The Case of Occupational Therapy. *Disability and Society*, 10, 2: 221-232.
- Benedict, R. 1934. Anthropology and the Abnormal. *The Journal of General Psychiatry*, 10, 59-80.
- Brac de la Perrière, B. 1998. 'Être épousée par un naq'. Les implications du mariage avec l'esprit dans le culte de possession birman (Myanmar). *Anthropologie et Sociétés*, 22, 2: 169-182.
- Brac de la Perrière, B. 2009. An Overview of the Field of Religion in Burmese Studies. *Asian Ethnology*, 68, 2: 185-210.
- Chaturvedi, S. 2019. Culture and Disability. *Indian Anthropologist*, 49, 1: 67-82.
- Csordas, T.J. 1994. *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Silva, V. 2017. *La disabilità tra riabilitazione e abilitazione sociale. Il caso dei Gudat Akal a Mekelle e Wukro*. Tesi di dottorato, Sapienza Università di Roma.
- Devlieger, P. 1995. Why Disabled? The Cultural Understanding of Physical Disability in an African Society, in *Disability and Culture*, a cura di B. Ingstad & S.R. Whyte, 94-106. Berkeley: University of California Press.
- Finkelstein, V. 1980. *Attitudes and Disabled People*. New York: World Rehabilitation Fund.
- Finkelstein, V. 2004. Representing disability, in *Disabling Barriers, Enabling Environments*, a cura di J. Swain, S. French, C. Barnes, & C. Thomas, 13-21. London: Sage.
- Foucault, M. 1991. Governmentality, in *The Foucault Effects: Studies in Governmentality*, a cura di G. Burchell, C. Gordon & P. Miller, 87-104. London: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. 2005. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, a cura di F. Ewald, A. Fontana & M. Senellart. Milano: Feltrinelli.
- Foucault, M. 2014. *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione*. Milano: Einaudi.
- Frank, G. 1986. *Venus on Wheels: Two Decades of Dialogue on Disability, Biography and Being Female in America*. Berkeley, Los Angeles-London: University of California Press.
- French, L. 1994. The Political Economy of Injury and Compassion: Amputees on the Thai-Cambodia Border, in *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self*, a cura di T.J. Csordas, 69-99. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geertz, C. 1965. Religion as a Cultural System, in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, a cura di M. Banton, 1-46. London: Tavistock Publications.
- Griffo, G. 2010. La Convenzione Internazionale ONU dei diritti delle persone con disabilità e gli sviluppi delle prospettive inclusive nei paesi europei. *Impresa sociale*, 2: 52-61.

- Hammell, K.W. 2006. *Perspectives on Disability and Rehabilitation: Contesting assumptions; Challenging Practice*. Edinburgh: Elsevier.
- Harriden, J. 2012. *The Authority of Influence: Women and Power in Burmese History*. Copenhagen: Nias Press.
- Ingstad, B. & Whyte, S. 1995. *Disability and Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Jodelet, D. 1990. Préface, in *Représentations et handicaps : vers une clarification des concepts et des méthodes*, a cura di J.S. Morvan & H. Paicheler, I-VII. Paris: CTNERHI.
- Kasnitz, D. & Shuttleworth, R.P. 2001. Introduction: Anthropology in Disability Studies. *Disability Studies Quarterly*, 21, 3: 2-17.
- Kitiarsa, P. 2005. Beyond syncretism: Hybridization of popular religion in contemporary Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*, 36, 3: 461.
- Landsman, G.H. 1999. Does God Gives Special Kids to Special Parents? Personhood and the Child with Disabilities as Gift and as Givers, in *Transformative Motherhood: On Giving and Getting Consumer Culture*, a cura di L.L. Layne, 133-165. New York, London: NYU Press.
- Landsman, G.H. 2009. *Reconstructing Motherhood and Disability in the Age of "Perfect" Babies*. New York, London: Routledge.
- Lehman, F.K. 1987. Burmese Religion, in *The Encyclopedia of Religion*, a cura di M. Eliade, 574-580, New York: Macmillan.
- Lévi-Strauss, C., 1966. *Antropologia strutturale*, Milano: Il Saggiatore.
- Mead, M. 2007. *L'adolescenza in Samoa*, Firenze: Giunti.
- Medeghini, R. 2013. Il linguaggio come problema, in *Disability Studies. Emancipazione, inclusione scolastica e sociale, cittadinanza*, a cura di R. Medeghini, S. D'Alessio, A.D. Marra, G. Vadalà & E. Valtellina, 53-88. Trento: Erickson.
- Murphy, R. 1987. *The Body Silent*. New York: Newton.
- Oliver, M. 2023. *Le politiche della disabilitazione. Il Modello Sociale della disabilità*. Bologna: Ombre Corte.
- Oliver, M. & Barnes, C. 2012. *The New Politics of Disablement*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Rapp, R. & Ginsburg, F. 2001. Enabling Disability: Rewriting Kinship, Reimagining Citizenship. *Public Culture*, 13, 3: 533-556.
- Reid-Cunningham, A.R. 2009. Anthropological Theories of Disability. *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, 19, 1: 99-111.
- Reynolds, C. 1976. Buddhist Cosmography in Thai History, with Special Reference to Nineteenth-century Culture Change. *Journal of Asian Studies*, 35, 2: 203-220.
- Risdal, D. & Singer, G.H. 2004. Marital Adjustment in Parents of Children with Disabilities: A Historical Review and Meta-analysis. *Research and Practice for Persons with Severe Disabilities*, 29, 2: 95-103.
- Siani, E. 2018. Stranger diviners and their stranger clients: Popular cosmology-making and its kingly power in Buddhist Thailand. *South East Asia Research*, 26, 4: 416-431.

- Simons, M. & Masschelein, J. 2015. Inclusive Education for Exclusive Pupils: A Critical Analysis of the Government of the Exceptional, in *Foucault and the Government of Disability*, a cura di S.L. Tremain, 208-228. University of Michigan Press.
- Schianchi, M. 2012. *Storia della disabilità: dal castigo degli dèi alla crisi del welfare*. Roma: Carocci.
- Sciariada, C. 2020. *Disabilità e trascendenza nel Myanmar buddhista. Etnografia di due scuole speciali a Yangon*. Tesi di dottorato, Università di Milano-Bicocca.
- Sciarrino, N. 2024. *Costruendo disabilità. Corpi non conformi, infanzie e società in contesti tanzaniani*. Torino: Aracne.
- Shakespeare, T., Cooper, H., Bezmez, D. & Poland, F. 2018. Rehabilitation as a Disability Equality Issue: A Conceptual Shift for Disability Studies? *Social Inclusion*, 6, 1: 61-72.
- Spiro, M. 1967. *Burmese Supernaturalism: A Study in the Explanation and Reduction of Suffering*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Sullivan, M. 2015. Subjected Bodies: Paraplegia, Rehabilitation, and the Politics of Movement, in *Foucault and the Government of Disability*, a cura di S.L. Tremain, 27-44. Michigan: University of Michigan Press
- Tambiah, S. 1985. *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tremain, S.L. 2015. *Foucault and the Government of Disability*. Michigan: University of Michigan Press.
- UN 2006. *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*. New York: United Nations.
- Vadalà, G. 2018. Pratiche della disabilità nei contesti educativi. Rappresentazioni e coordinate del discorso scolastico, in *Disability Studies e inclusione. Per una lettura critica delle politiche e pratiche educative*, a cura di D. Goodley, S. D'Alessio, B. Ferri, P. Monceri, T. Titchkosky, G. Vadalà, E. Valtellina, V. Migliarini, F. Bocci, A.D. Marra & R. Medeghini, 71-92. Trento: Erickson.
- Van Gennep, A. 2019. *The Rites of Passage*. University of Chicago Press.
- Walton, M. 2017. *Buddhism, Politics, and Political Thought in Myanmar*. New York, Cambridge: University Press.
- White, E. 2014. *Possession, Professional Spirit Mediums, and the Religious Fields of Late-twentieth Century Thailand*. Dissertation. Cornell University.
- WHO 2001. *International Classification of Functioning, Disability and Health*. Geneva: WHO.
- WHO 2011. *World Report on Disability*. Geneva: WHO.

ESSAY REVIEWS



Curarsi di un incolto che di noi non si cura: riflessioni socio-ecologiche su La Via Selvatica

EDOARDO SUPERCHI

Sapienza Università di Roma

Nobil natura è quella
che a sollevar s’ardisce
gli occhi mortali incontra
al comun fato, e che con franca lingua,
nulla al ver detraendo,
confessa il mal che ci fu dato in sorte,
e il basso stato e frale
– Giacomo Leopardi, *La Ginestra*

«Non siamo solo cultura. Le culture che abitiamo sono circondate, assediate, attraversate dall’incolto» (Favole 2024: 9). Questo il nucleo su cui si sviluppa il libro di Favole, essenzialmente un invito urgente mosso alla società, più che alla comunità antropologica, di ripensare il *limes* fisico e concettuale che poniamo fra l’umano e il non-umano.

Contribuendo al sempre attuale dibattito sulla relazione tra Natura e Cultura, Favole ci fa addentrare nell’«incolto», dimensione spaziale e simbolica i cui contorni si ridefiniscono leggermente attraverso le pagine, ma che sostanzialmente è il non-umano con cui conviviamo e che ci permea: animali, piante, microbi, ma anche vulcani, oceani, il clima. Anche se vi può trovare rifugio, l’incolto non è la «Natura incontaminata», disabitata, pristina, speculare quanto opposta ad una Cultura emancipatasi dai non-umani. Per illustrarci le profondità dell’incolto dentro e fuori di noi, l’autore ci porta a conoscere gruppi umani che concepiscono e battono «la via selvatica», quelli che quindi accettano e riveriscono l’incolto, per poi evidenziare le distanze tra quelle modalità di essere nel mondo e le nostre, come segue.

L’«Epifania del selvatico» del primo capitolo è appunto la rivelazione con cui ho aperto: noi umani non siamo solo cultura, le nostre culture sono imbevute di «incoltura», ergo dipendiamo dalle reti diffuse delle interazioni con il non-umano.

Il classico dualismo Natura/Cultura viene esplorato in prospettiva storica nel secondo capitolo («I popoli del selvatico»), contrastando l'esclusività dei concetti di «cultura» e «civiltà» delle società dei campi arati e delle città con l'«umanità selvatica» dei «rifugiati dell'incolto» (*Ivi*: 23) che invece hanno optato per «una condizione di equilibrio e convivenza» (*Ivi*: 36) con le forze non-umane, rifiutando consapevolmente l'opzione «civile» di restare intrappolati dietro mura cittadine e sottopadrone.

Nel terzo capitolo («Convivere con l'incolto»), Favole mette in dubbio che sia l'avvento dell'agricoltura ad aprire questa faglia tra umanità, dato che molte società praticano «un'agricoltura con l'incolto, non contro l'incolto» (*Ivi*: 46). Prima che si affermasse un certo tipo di concezione agricola e proprietaria (quella da noi ereditata, fondata sul dominio culturale sulla Natura), i gruppi umani sono stati «esploratori di possibilità» che «giocavano all'agricoltura» (*Ibidem*), sperimentando tra la raccolta, la caccia, e la cura di fazzoletti di terra coltivati.

Il quarto capitolo («L'incolto creativo»), in uno dei passaggi più intensi e interessanti del libro, tratteggia la melanesiana concezione ciclica e dialettica del colto e l'incolto: come gli ignami e i loro campi effimeri, l'uomo viene al mondo e viene coltivato, per poi morire e tornare alla boscaglia. E da questa, nuove varietà di ignami selvatici e gli spiriti degli antenati vengono (ri)portati tra noi. «L'incolto può ridivenire coltivato», e viceversa (*Ivi*: 65). È un incedere che denota un'«ecologia e un'antropologia incline alla varietà» e la predisposizione alla «sperimentazione delle capacità creative dell'incolto» (*Ivi*: 67).

Altri passaggi brillanti ci vengono regalati nel capitolo quinto («Le fabbriche della vita»), dove le fini conoscenze ecologiche dei popoli dell'incolto vengono evidenziate attraverso pratiche di sospensione dell'estrazione di risorse, come il polinesiano *rahui*, una forma di *tabu*: gli isolani non mirano a conservare un'idea astratta di natura avulsa dalla presenza umana, bensì concretissime funzioni ecosistemiche che permettono la rigenerazione degli esseri viventi. Popoli spesso bollati come «tradizionali», si dimostrano così piuttosto «popoli del futuro [...] cultori dei discendenti, più che degli antenati» (*Ivi*: 81).

Il sesto capitolo («Un mondo di relazioni») è dedicato ai riti legati al calendario agricolo, espressioni manifeste di come le società dell'incolto siano coscienti dell'interdipendenza e interrelazionalità tra umano e non-umano, mondi di campi coltivati profondamenti legati per infinite trame alla vita del bosco e perfino a quella dell'oceano. I principi totemici ester-

nano la coscienza di essere genealogicamente legati agli altri enti (viventi e non), di come questi abbiano una loro personalità e agentività. Qui, gli apparati rituali sono la reiterazione ciclica di quell'essenziale responsabilità sociale: «curare le relazioni con tutti gli enti ... costruire un paesaggio per le persone umane e non umane» (*Ivi*: 97).

«Il Terzo Paesaggio», concetto cardine del capitolo sette, è un interstizio territoriale tra gli spazi umani e gli «insiemi primari» (riserve naturali). Sono gli spazi residuali e incolti, è il non umano che riemerge e nella sua marginalità accoglie la diversità reietta, non prevista dal progetto umano. Mentre da noi tale liminalità ecologica viene ignorata, quando non micososciuta, presso altri mondi culturali gli ecosistemi non sono comparti stagni: come vi è una sostanziale «continuità ecologica tra il mare e la terra» (*Ivi*: 112), tra il campo coltivato ed il folto del bosco c'è tutto un mondo di mezzo.

Il capitolo otto («Il lato selvatico della cultura») ci mostra come l'incolto entra prepotentemente in ambiti che noi concepiamo come essenzialmente umani: storia, arte, patrimonio. Spezie di coloniale memoria, funghi resilienti e rovi, nuovi inquilini dei monumenti, ci raccontano storie su come la Storia sia portata avanti tanto da agenti umani quanto non-umani, e di quanto l'«arte e la cultura hanno bisogno di spazi incolti» per generare nuova creatività e relazioni (*Ivi*: 131). Conclusione più che appropriata, che si allunga nell'epilogo, è il riferimento alla nostra attuale (r)esistenza in un tempo di rovine (antropoceniche, capitalistiche, coloniali) che però «non sono il nulla, sono ricche di forme di vita». Su di esse, «guardando fuori da noi, intorno a noi», sostiene l'autore, continueremo a costruire la nostra casa (*Ivi*: 123). Eponimo dell'ultimo capitolo, l'orizzonte futuro di comunanza e partecipazione con i popoli non-umani che resistono silenziosi su queste rovine, Favole lo chiama «*Koinocene, la nuova utopia*».

La Via Selvatica è un'opera apprezzabile sotto molti punti di vista, messa al mondo, appunto, in un'epoca di rovine sociali ed ambientali. Non a caso molti antropologi sentono oggi il richiamo dell'«incolto» e vogliono esplorarne i cammini. Sono però sentieri intricati, che rispondono a logiche che esulano dall'umano, in cui è facile perdersi anche con le giuste mappe.

Un pregio innegabile del lavoro di Favole è la volontà di costruire un ponte tra antropologia e il mondo dell'incolto, dell'ecologia (la disciplina che studia la relazione tra gli organismi e il loro contesto), del non-umano. Uno sforzo, con taglio tanto etno-antropologico, pressoché inedito in Italia, più comune all'estero (basti pensare agli autori citati nell'opera stessa,

come Anna Tsing 2015). Per un antropologo che comincia ad approcciare la sterminata letteratura socio-ecologica, i principi reiterati nel libro (che «una società è una convivenza multispecie» (Favole 2024: 118); che, pur essendo gli animali simbolici per eccellenza, siamo infissi nelle nostre relazioni ecologiche) sono una preziosa introduzione ad un mondo complesso. Come anche legare esplicitamente la genesi della corrente crisi ecologica all'inflazione di una particolare declinazione umana: quella europea, coloniale, razzista, capitalistica.

Ma Favole affronta anche temi che sono di vivo e cocente interesse per discipline e discussioni oltre l'antropologia ambientale. Nel suo incolto, ad esempio, si rintraccia una particolare attenzione, oggi più che mai cruciale, per una grande varietà di ecosistemi che non corrispondono allo stereotipo della «natura incontaminata», depurata da una nefasta presenza umana e mantenuta sotto più o meno figurate campane di vetro. Tale era il fine del conservazionismo «classico», quello che ha informato l'istituzione dei Parchi Nazionali e di altri tipi di aree protette dall'inizio del '900. Questi approcci di «*fortress conservation*» (Brockington 2002; Wilshusen *et al.* 2002) miravano appunto a realizzare «fortezze» naturali al netto della componente antropica e, soprattutto in contesti coloniali, questo sforzo ha determinato l'espropriazione di territori appartenenti a società indigene, con conseguenti deportazioni e genocidi eco-culturali (Cronon 1995). In questo *modus operandi* e *cogitandi* determinante nella storia moderna della conservazione, si può rintracciare quell'ossatura cartesiana che divide netamente soggetto umano e oggetto naturale. Prendendo vie più le distanze da simili approcci, praticanti e teorizzatori nonché istituzioni coinvolte nella tutela ambientale hanno negli ultimi decenni rivalutato la componente umana nei processi di riproduzione di quegli assetti bioculturali che sono i territori. D'altronde, la ricerca storico-ambientale ha ampiamente dimostrato che anche quei lembi di terra che nel nostro immaginario incarnano massimamente l'idea di una «natura primigenia», «incontaminata» dall'intervento umano, sono il risultato di una lunga frequentazione tra l'umano e il non umano (Denevan 2011). Un esempio preclaro di questo progressivo riconoscimento sono il Man and the Biosphere Programme e le Riserve della Biosfera dell'UNESCO, il cui scopo dichiarato è integrare le funzioni di conservazione della biodiversità e di sostenibilità socioeconomica (UNESCO 2020). Corollario di questo cambio di paradigma, è una maggiore attenzione per quegli ecosistemi detti «semi-naturali»: prati, pascoli, siepi, frutteti, secche marine, acquitrini temporanei che, a diffe-

renza di una foresta vetusta (per secoli indisturbata), sono dipendenti per la loro riproduzione dall'intervento umano, e che oggi nei Paesi di prima industrializzazione (Italia compresa) sono proprio quelli a maggior rischio di estinzione, molto più della maggior parte delle formazioni boschive (EC 2017; Halada *et al.* 2011; Lomba *et al.* 2015; MacKenzie 2019; Maes *et al.* 2020). Complice la deruralizzazione dei nostri territori (quindi società), e gli strascichi di quelle visioni di conservazione che vorrebbero umani e non-umani nettamente separati per mutuo beneficio, l'incolto che ci è più prossimo (uccelli, insetti, fiori, piccoli mammiferi di campagna) sta scomparendo.

Favole affronta anche l'indissolubile complemento di questo discorso: l'agricoltura non è un monolito, e per estensione non lo sono neanche altre attività umane legate al territorio (silvicultura, allevamento, pesca, piscicoltura, etc). Tutte queste prevedono un'alterazione sostanziale degli ecosistemi su cui insistono (anche l'orticoltura silvicola melanesiana) ma la scala e le modalità variano enormemente. L'alternanza tra funzionalità estrattive e generative di un dato territorio (denominate in letteratura servizi ecosistemici di «provvidigione» e di «sostegno») (MEA 2003) ha costituito l'inevitabile base per la riproduzione delle società fino a ieri, ossia fino all'avvento di strumenti che permettessero l'esternalizzazione e la dilazione dei costi di un'estrazione continua (fertilizzanti sintetici, pesticidi ed erbicidi, macchinari). Era l'arte dei lunghi maggesi (Hauser & Norgrove 2013; Heinimann *et al.* 2017), ancora praticata nelle foreste pluviali, nei pascoli alpini, o nelle boscaglie polinesiane e melanesiane, come mostra Favole: campi di ignami e boschi che entrano ed escono ciclicamente dalla «cultura», e lagune che sovrabbondano di vita (*source patches*, in gergo tecnico) (Van Nouhuys 2009) su cui pendono temporanei divieti. Dalla prospettiva dell'ecologia applicata, i passi che affrontano questi temi tra i capitoli quattro e cinque sono i più interessanti e fecondi del libro: l'incolto di Favole permette di concepire il socio-ecologico nel concreto, nella prassi, nella forma di (rel)azioni umane come reti che si estendono nella biosfera, nel non-umano.

L'autore parla ripetutamente dei paesaggi, funzione di spazio geografico e tempo storico, come prodotto di co-costruzione umana e non-umana. Come già accennato, pure contesti che volgarmente consideriamo l'epitome del selvaggio sono il prodotto di uno stratificato, pervasivo apporto antropico. Uno fra tutti l'Amazzonia, i cui puntuali picchi di biodiversità, massimi al mondo, sembrano coincidere con la presenza di suoli antropogenici (*terra preta do indio*), estremamente fertili (Rival 2006; Clement *et*

al. 2015). Questi sono i residui edafici di assetti demografici e territoriali da secoli scomparsi: insediamenti, canali di irrigazione, campi rialzati oggi rilevabili solo con analisi satellitari LIDAR, topografie impercettibili sotto la coltre silvestre che li ha inghiottiti. I discendenti di quegli agricoltori stanziali sono gli attuali popoli della Selva: foraggiatori peripatetici, umanità che di un paesaggio post-apocalittico ha fatto la sua casa (Briley *et al.* 2019). E gli ultimi due capitoli de *La Via Selvatica* ci portano proprio a riflettere sul nostro destino intra- ed interspecifico: cosa vuol dire diventare umanità (e biosfera) delle rovine? Siamo già nel mezzo delle devastazioni antropoceniche: meteorologia estrema, siccità, alluvioni, estinzione di massa; e, cavalcando, sempre più vicine: carestie, epidemie, guerre. Sembra la fine del mondo, ma in realtà è solo la fine di *un* mondo. Climatologi ed ecologi parlano di «cambio di regime» (*regime shift*) (Rockström *et al.* 2009; Barnosky *et al.* 2012; Steffen *et al.* 2015a), e il regime che si staglia all’orizzonte sappiamo che sarà «un luogo instabile e precario, più povero e insicuro, “ma non ancora morto”» (Favole 2024: 124). Il lignaggio cui diamo il nome di *Homo sapiens* è emerso tra i tre e duecento millenni or sono. Da allora siamo sopravvissuti, fluttuando in numero, a ere glaciali e interglaciali, ristrutturazioni ecosistemiche globali paragonabili alla presente. Le umanità post-collasso dell’Amazonia o delle giungle mesoamericane, i «primitivi» di una persistente vulgata, potrebbero assomigliare molto all’umanità del futuro: ridotti, flessibili, agili sulle rovine di un Antropocene inoltrato. Parallelamente all’estinzione di specie non-umane e di specifiche umanità, altre specie ed umanità si riapproprieranno degli spazi lasciati vuoti e vi traceranno nuovi sentieri. A livello massivo è successo cinque volte nella storia della nostra biosfera, ed è possibile che le nostre capacità ci traghettino, anche se non indenni, attraverso la sesta, corrente, estinzione di massa (Barnosky *et al.* 2011).

Come mostrerò nella prossima sezione, il valore delle riflessioni di Favole sull’«incolto» non risiede nella coerenza ecologica del concetto, ma nella prospettiva che stimola nell’umano: mette in evidenza come il pianeta, il sistema, gli altri che non siamo noi abbiano un’implicita progettualità che trascende la nostra. Gaia vive da almeno tre miliardi di anni, da allora non ha più smesso e non sarà certo la nostra sopravvivenza o estinzione ad essere determinante in tal senso. L’amore di Favole per le specie e gli habitat che ci accompagnano nel nostro cammino traspira da ogni pagina, come anche l’amarezza per la loro scomparsa. Ma ritengo che la conclusione logica che si sporge tra le righe del libro sia che dobbiamo ricalibrare le

nostre relazioni con l'incollo *per noi*, ancor prima che per uranico amore di Madre Natura. Agli amanti dell'incollo non risulta difficile trovare valore intrinseco nell'esistenza di specie ed ecosistemi, ma vi è un fine molto più pressante, se non gretto, nel conservare specie e restaurare ecosistemi, comprensibile anche a chi a certe tematiche è meno sensibile: mantenere il regime biosferico in cui sappiamo di poter sopravvivere, per non finire troppo bruscamente in inesplorate profondità antropoceniche. Si può anche arrivare a pensare che la *pietas* transpecifica non sia un ingrediente necessario di questa formula, come si può sospettare che alcune concettualizzazioni koinoceniche dei popoli dell'incollo siano allegorie della necessità di mantenere un equilibrio con un regime «amorale» e non sempre «materno», molto più che un comandamento di «amare il prossimo tuo non-umano». L'individuo, umano o no, è spesso sacrificabile e consumabile per mantenere quel sistema che sappiamo garantisce la prosecuzione della collettività. Il mondo delle relazioni ecologiche conosce madri benevoli, ma anche il loro contrario. Su scala geologica le stirpi biologiche si spengono e accendono continuamente, l'empatia e la cura reciproca sono una realtà multispecifica ma, nelle dimensioni profonde dell'esistenza, non sembrano essere la norma.

È infatti contemplando altri tipi di relazionalità, meno rassicuranti, che l'impalcatura selvatica di Favole si apre ad alcune critiche. Come detto, l'autore espone brillantemente diversi temi chiave del dibattito socio-ecologico contemporaneo, ma altre problematiche cruciali, e pertinenti all'opera in questione, delle discipline ecologiche e biologiche non vengono affrontate con altrettanta profondità. *La Via Selvatica* è un'opera ricca di immagini ispirate ed allusioni liriche che hanno un'indubbia utilità in un mondo che deve sforzarsi di ricucire rapporti, anche intimi ed emotivi, tra l'umano e il non umano. Ma è pure vero che affrontare concreti problemi socio-ecologici presenta questioni più prosaiche. Si rischia altrimenti di non caratterizzare tutti i termini di un problema complesso, e di conseguenza non fornire tutti gli strumenti per poter intervenire nel concreto.

Uno dei passaggi che lasciano alcune questioni aperte, ad esempio, si trova nel capitolo due dove, descrivendo le parabole degli ecosistemi vulcanici de *La Réunion*, Favole ci dice che «colonizzazione forse non è il termine migliore» quando parliamo di piante ed altri viventi che si insediano sulle colate pietrificate, poiché «qui non c'è violenza, ma principalmente ci sono connessioni e relazioni» (Favole 2024: 25). Comprensibilmente, «colonizzazione» evoca fantasmi che assillano la mente e la coscienza di

ogni antropologo, a maggior ragione se parliamo di *Régions d'Outremer*. Gli ecologi, però, definiscono il processo descritto da Favole proprio «colonizzazione», e non senza ragione, dato che questi processi di insediamento dei non umani mostrano più di qualche parallelo con quelli da noi vituperati che hanno caratterizzato l'incontro-scontro tra umani nel corso dei millenni. La violenza e la competizione sono infatti elementi fondamentali dei processi di «successione», ossia «la sostituzione di specie e comunità nel tempo in risposta a disturbi di origine naturale o umana» (Prach & Walker 2020: 1). Anche se a noi invisibili, milioni di conflitti esplodono già sul sostrato minerale, nel tempo zero della successione: i primi «coloni» sono batteri, alghe, funghi, microscopici licheni che, in ciottoli di pirite grandi quanto pianeti, in parte coopereranno e in parte si sopraffaranno. Le reti di predazione e simbiosi si ripetono alle scale superiori: come vi sono batteri che aiutano piante a fissare azoto nelle radici, ne esistono altri che le attaccano fino a comprometterne le funzioni vitali, ad esempio. Anche se è più facile immaginare la violenza degli organismi eterotrofi, che vivono dell'assunzione di energia dai corpi altrui, anche fra gli autotrofi l'«inibizione» di altri individui, ad esempio rilasciando sostanze tossiche nel suolo o adombrandoli con la propria chioma, è una delle relazioni costantemente instaurate dalle «pacifche» piante, assieme alla «facilitazione» e alla «tolleranza» di altre specie (Connel & Slatyer 1977; Walker & Chapin 1987). Nel passo, Favole sembra quasi negare che «violenza, negazione dell'altro» convivano con «connessioni e relazioni» (Favole 2024: 25). Ma ciò è impossibile: violenza e negazione dell'altro sono esse stesse relazioni. È brutale, ma è inconcepibile una dialettica biologica senza *polemos*.

Similmente, poche righe più avanti: «L'incolto non è il caos, ma il grembo della madre Terra in cui la vita prende forma e si organizza» (Favole 2024: 25). È vero che nella prima metà del '900 dominavano in botanica e fitogeografia eleganti paradigmi sull'ordine e la coerenza dei processi successionali: in un dato bioma, qualsiasi territorio lasciato indisturbato raggiungerà nel tempo uno specifico «equilibrio climacico», l'assetto ecosistemico capace di albergare la massima diversità e complessità (Clements 1916). Ma il determinismo di tale concezione, in ecologia, è stato da tempo superato, riconoscendo l'importanza di processi non prevedibili, stocastici, caotici che concorrono alle configurazioni ecosistemiche (Chiarucci *et al.* 2010; Pulsford *et al.* 2014). Ad esempio, per rimanere nell'ambito delle isole oceaniche, l'ordine di colonizzazione delle varie piante che possono attecchire su un suolo nudo (ossia dell'arrivo dei semi via mare o via vento)

è in balia del meteo e dei flutti, ma da questo dipende se a dominare sarà una boscaglia o una fitta prateria che inibisce le specie arboree. La componente aleatoria in Natura è costitutiva, è la stessa della ricombinazione dei geni durante la meiosi cellulare, la stessa del magma quantico che sottende la materia, è l'entropia che espande il nostro universo (o così pare).

Un successivo passaggio che riguarda le specie cosiddette «aliene» potrebbe avere implicazioni pratiche ancora più problematiche. Consci dell'uso disumano che si fa del termine «alieno» quando affibbiato ai nostri conspecifici, la terminologia può ancora una volta risultare «politicamente scorretta». Ma anche in questo caso «alieno», assieme al (forse non tanto) meno urticante «alloctono», è il termine utilizzato da biologi della conservazione ed ecologi per definire quelle specie che si diffondono incontrollatamente oltre i loro limiti di dispersione naturale, quasi sempre per intervento umano diretto o indiretto (Celesti Grapow *et al.* 2010). Favole ne fa riferimento obliquo seguendo Clément, quando afferma che la marginalità del «Terzo Paesaggio» rende questi ambienti «zone-rifugio per forme di vita dotate di una cittadinanza planetaria» (Favole 2024: 103). Tale dichiarazione è fortemente problematica, dal momento che qualsiasi operatore della conservazione biologica o del restauro ambientale ci avvertirebbe di fare molta attenzione a quali specie concedere il visto per entrare in un ecosistema straniero. Prendendo anche solo una delle «100 tra le peggiori specie alloctone invasive del mondo» listate dalla IUCN (Lowe *et al.* 2004) ci si rende conto dei colossali danni che il cosmopolitismo applicato agli ecosistemi comporta. La xenofilia melanesiana nei confronti di piante ed umanità esotiche, riportata nel capitolo quattro, è commovente, ma potenzialmente letale per la stessa biodiversità melanesiana, ed il movente amoro-so è proprio uno di quelli più frequentemente alla base dell'«invasione». Un esempio su tutti: il giacinto d'acqua (*Eichornia crassipes*) è una pianta amazzonica galleggiante di rara bellezza, per questo è stata portata a casa da appassionati di giardinaggio in tutto il mondo, per questo è oggi presente in quasi tutti i corsi d'acqua che il clima le consenta (anche in Italia fino all'Agro Pontino), spodestando e spingendo verso l'estinzione le formazioni idrofite autoctone. Se non comprendiamo come le specie alloctone invasive si impongano prepotentemente e distruttivamente sugli ecosistemi nativi, possiamo appunto citare, come fa Favole, senza note cautelative Antonio Perazzi, paesaggista militante a favore del «lasciar fare alla vegetazione [...] dar voce all'ottimismo delle piante» (Favole 2024: 105). Questo *laissez-faire* vegetale viene detto dai tecnici «restaurazione passiva»: permettere che le

specie dell'intorno tornino autonomamente a colonizzare un'area in assenza dell'intervento umano (Hanson *et al.* 2015). È una strategia riconosciuta e legittima, e quindi Favole non riporta la filosofia di Perazzi senza alcun criterio, ma non è sempre ed ovunque l'approccio corretto alla restaurazione ecologica, tantomeno nei contesti di cui si parla in quelle pagine: zone ruderali, marginali, degradate, post-industriali, in cui spesso sono proprio le invasive alloctone a dominare e a trovare vie di diffusione.

Questi esempi ci portano a riflettere su di uno strumento espressivo, se non un'attitudine concettuale, che riemerge più volte ne *La Via Selvatica*: un utilizzo di metafore, suggestioni e formule che hanno come effetto una sostanziale antropomorfizzazione del non-umano, l'associazione di qualità e proprietà umane a quelle dell'incolto. Nel primo capitolo, Favole afferma che «l'incolto si cura di noi» (Favole 2024: 11), ma questa affermazione apre a una miriade di implicazioni su cosa si intenda per «cura» e su cosa faccia l'incolto per noi tanto da sostanziare l'utilizzo di questo termine. L'autore sostiene giustamente che «gli dobbiamo l'esistenza» (*Ibid.*), ma ci si può legittimamente chiedere se permettere di esistere sia lo stesso che prendersi cura di qualcosa, dato che dall'incolto scaturiscono anche elementi (ceppi virali, estremi metereologici e biologici, etc) che difficilmente troverebbero corrispettivi simbolici nelle umane concezioni di cura. A meno che non si intenda con «cura» la tendenza all'autoregolazione propria della biosfera, in cui la demografia delle varie componenti biotiche si espande e contrae spontaneamente in base ai cambiamenti del contesto, con macabre implicazioni per simili approcci alla cura in ambito umano. Ancora, la discussione sul «Terzo Paesaggio» vede esplicite analogie tra «specie raminghe e vagabonde» e la «diversità culturale e sociale» (ad esempio, campi rom e di migranti) (*Ivi*: 102-103), ma tale accostamento rischia di creare confusione, traslando virtù e pene umane su dinamiche ecologiche. Si può certamente discutere sul valore dei *novel ecosystems*, i nuovi assemblamenti di specie autoctone e no che hanno il potenziale di essere quelli più resilienti ai cambiamenti in atto (comunque a detrimenti degli ecosistemi totalmente autoctoni) (Hobbs *et al.* 2009), ma sovrapporre umanità migranti e specie alloctone, come già discusso, non rende conto delle fondamentali differenze tra i due ambiti. Questo ed altri passi de *La Via Selvatica* riecheggiano la diatriba nostrana scaturita dal famigerato «Bosco delle Neofite» di Prato, un progetto di riforestazione che «promuove la biodiversità piantando specie naturalizzate un tempo considerate aliene, simboleggiando un futuro inclusivo e multiculturale per l'Italia»

(PNAT 2023), intento consacrato dal celebre botanico Stefano Mancuso: «Prato è una città multietnica e il parco vuole rappresentare proprio questo» (Torreggiani 2024). Ma la diversità culturale e la diversità ecologica non hanno in comune molto più del sostanzivo, hanno invece ragioni genetiche e dinamiche profondamente diverse. La loro assimilazione apre il fianco a derive scivolose: se le due diversità hanno proprietà comparabili, ed è innegabile che vi siano specie alloctone che causano detonazioni atomiche nelle comunità in cui improvvisamente approdano (rimando alla lista IUCN sopraccitata), siamo anche disposti a ritenere alcuni cosmopolitismi umani pericolosi per il sostrato culturale su cui si innestano? È un dibattito legittimo, e si potrebbe proprio partire da cosa un Kanak del XIX secolo pensasse riguardo all'accogliere la ricchezza bioculturale francese. Potremmo quindi applicare una lettura «postcoloniale» alle specie alloctone, prendendole caso per caso per valutare il tenore predatorio o arricchente della relativa immigrazione. Al netto del postcoloniale, gli ecologi lo fanno, distinguendo, ad esempio, tra piante alloctone casuali/sporadiche, naturalizzate non-invasive e naturalizzate invasive (Celesti Grapow *et al.* 2009). È anche legittimo, e forse preferibile, evitare tali sovrapposizioni tra piani tanto diversi, considerando le dinamiche botaniche, zoologiche, microbiche, geologiche come processi amorali, totalmente indifferenti ai nostri crucci identitari e giurisprudenze migratorie.

Si può aprire un dibattito anche sull'accezione di Antropocene che Favole propone. Consideriamo un frammento su tutti, dal primo capitolo:

il riconoscimento dell'interdipendenza con i non umani è un indizio del fatto che l'Antropocene, ovvero il modello culturale che ha portato al dominio assoluto dell'uomo sull'ambiente, non è universale. Gli archivi dell'etnografia sono pieni di società non antropoceniche (Favole 2024: 15).

I concetti sono strumenti per palleggiare con il nostro senno, ed è più che lecito ricalstrarli e stirarne i confini per meglio esplorarli. Ma sostenere che l'Antropocene sia un «modello culturale» incontrerebbe il dissenso di numerosi specialisti dell'argomento. È indubbio che si discuta animataamente sull'origine della nuova epoca geologica dominata dall'uomo. Alcuni studiosi identificano cambi sostanziali nei flussi bio-geo-chimici globali già nelle riconfigurazioni territoriali pleistoceniche, oloceniche e neolitiche: l'estinzione di gran parte delle megafaune americane, eurasiate e oceaniane iniziata 50 mila anni fa, l'emergenza dell'agricoltura taglia e brucia nel sesto millennio prima della nostra era, e dell'agricoltura stanziale

successivamente, sono processi squisitamente antropici che precedono di molto le ripide evoluzioni industriali e coloniali, e addirittura la strutturazione di organizzazioni umane densamente popolate ed entità statali (Ruddiman 2003; Kaplan *et al.* 2009; Svenning *et al.* 2024). Eppure, già in questa nostra Preistoria è rinvenibile una marcata impronta antropocenica sul sistema Terra. Altri lavori, come il libro di Favole o i volumi del *Handbook of the Anthropocene in Latin America* (Kaltmeier *et al.* 2024), rappresentano l'Antropocene come un processo dalla genesi politico-ecologica molto più recente, pressoché sovrapponibile alla globalizzazione coloniale, le rivoluzioni industriali ed il consumo di massa, e quindi quasi sinonimo della cosiddetta «Grande Accelerazione» (Steffen *et al.* 2015b). Dato che la Commissione Internazionale di Stratigrafia necessita di discontinuità nette e chiaramente misurabili per determinare le cesure tra epoche geologiche, è stato proposto perfino di marcare come formale principio dell'Antropocene gli anni 50 del secolo scorso, in virtù delle inequivocabili tracce chimiche lasciate dai test nucleari (Waters *et al.* 2018; Voosen 2023). Quali che siano gli indicatori che ne rivelino l'origine, è fuor di dubbio che in questi ultimi tre decenni di dibattiti l'Antropocene sia stato coniato e studiato primariamente in quanto epoca geologica, con delle concrete proprietà geochimiche che la distinguono dalle precedenti e che la immortalano nella stratigrafia terrestre (Crutzen 2002). Indica l'uomo e le sue attività come motore genetico, ma ridurla a prodotto di un singolo «modello culturale» potrebbe impoverirne la valenza in quanto strumento euristico: innumerevoli e diversi modelli culturali hanno contribuito al graduale affermarsi del nuovo regime atmosferico, litosferico e biosferico, forse esploso negli ultimissimi secoli ma non senza premesse socioculturali da ricercarsi molto addietro. Ancor più complicato è il discorso delle «società non antropoceniche», dato che parlare in questi termini di qualsiasi gruppo umano contemporaneo potrebbe rasantare la contraddizione, quasi come dire che durante l'ultima glaciazione vi fossero alcuni branchi di mammut «non pleistocenici». Se si considera l'Antropocene un modello culturale si può immaginare che qualcuno non aderisca, ma la sostanza antropocenica trascende le opzioni culturali: certamente alcuni umani hanno contribuito a crearla più di altri, ma ci siamo tragicamente tutti dentro. Anche se le parole di Favole sono volte a riscattarli da questa colpa, epurare i popoli dell'incolto dalla loro «antropocenità» si avvicina ad escluderli dall'ecumenico flusso storico, quasi riproponendo una variante post-moderna del mito del «buon selvaggio».

Quest'ultimo è un altro tema di accesa discussione in antropologia, ecologia politica ed oltre. In molteplici discorsi nazionali e internazionali, le popolazioni indigene vengono in vario modo rappresentate come i più ovvi guardiani ecologici, essenzializzate come inerentemente rispettose del loro territorio e della vita non umana con cui lo condividono (Singleton *et al.* 2021; Petel 2024). È fuori questione che comunità locali che si identificano come Sami, Hadza, Takana, Naga, Pitjantjatjara e ad altri etnonimi a tutte le latitudini posseggano una conoscenza profonda delle terre in cui vivono, e sulla base di questa abbiano sviluppato raffinati modelli di gestione e sfruttamento in dinamico equilibrio con le relative forze ecologiche. Come è anche evidente che le stesse comunità vivono un imperativo più pressante di altre rispetto alla necessità di preservare le condizioni socio-ecologiche che permettono di riprodurre le loro esistenze, possibilmente alle loro condizioni. *La Via Selvatica* è un ricco compendio di esempi in tal senso. La problematica risiede però nell'automatica attribuzione di Rousseauiane saggezze e connaturate capacità di «sentipensare» con la Terra (Escobar 2016), destinando queste comunità ad essere «buoni selvaggi ecologici» prima di qualsiasi altra attitudine, se non aldilà di qualsiasi altra attitudine (Hames 2007). In vari contesti latinoamericani, ad esempio, proprio quando masse critiche indigene sviluppavano strategie indipendenti dalle tradizionali clientele politiche, acquisivano centralità anche narrazioni rappresentanti l'*indio* come un innocuo adoratore della Pachamama, funzionali ai nuovi mantra neoliberali (Molinié 2018). Favole si tiene certamente lontano da tali distorsioni, ma il nesso forte tra indigenità e sostenibilità ambientale è centrale in diversi capitoli del libro, e forse non sufficientemente problematizzato, a parte una sezione nel capitolo cinque in cui viene esposto come l'introduzione di reti, barche a motore e congelatori facilitarono la pesca eccessiva da parte dei Tahitiani. Come innumerevoli etnografie ci insegnano, essere indigeno nel ventunesimo secolo (o in qualsiasi altro secolo in cui tale concetto abbia senso) non equivale necessariamente ad avere un rapporto privilegiato con la propria terra, né ad essere un intransigente guerriero che si batte per la sua difesa contro un mondo esterno predatorio e mercificatore. I mondi indigeni hanno sempre incontrato, vagliato e riformulato stimoli esogeni, inclusi modelli di consumo e gestione delle risorse naturali che non definiremmo sostenibili (si vedano gli esempi dei coltivatori di coca quechua e aymara nel Chapare boliviano, o dei nativi d'Alaska che beneficiano dall'estrazione di idrocarburi) (Bagan *et al.* 2020; Tysiachniouk 2020). Tali atteggiamenti

ambivalenti e congiunturali possono sembrare passivo opportunismo, ma possono essere compresi anche come espressione di resilienza e adattamento: delle capacità autogene di destreggiarsi tra esigenze, minacce, vincoli e opportunità in continua evoluzione. Ci si può chiedere se essere «popoli del futuro», come dice Favole, per i mondi indigeni di oggi, significhi solo essere lungimiranti guardiani ecologici o possa anche contemplare sapersi districare tra catene di valore socio-ecologicamente insostenibili e trarre vantaggio dalle ingiustizie contemporanee.

Per tornare a questioni meno umane, le ultime pagine invitano i lettori (l'umanità) a «pensare come i funghi», ossia «ragionare in termini di relazioni, di somiglianze, non di identità e contrapposizioni» (Favole 2024: 123). Tanto più se si ha familiarità con il mondo micotico, con le sue ubique reti che moltiplicano esponenzialmente le relazioni bioedafiche ovunque le condizioni lo permettano, quest'immagine del fungo filosofo è fonte di grande ispirazione, che però perde parte della sua forza se indaghiamo da più vicino la realtà fungina stessa: in che senso pensano i funghi? In che senso pensano i non umani? Temi assolutamente non banali che però, per legittime ragioni, non trovano spazio nel libro. Evitando tali immani questioni, questi passaggi del libro ci danno consigli di prassi senza andare alla radice delle metafore che offrono. E tali metafore vengono meno del tutto all'ora di considerare che per i funghi l'«identità» delle specie con cui interagiscono è in realtà fondamentale: le simbiotiche micorrize si legano alle radici di alcune specie e non altre, come anche le specie parassite hanno ospiti prediletti o obbligati. Il potere di «discriminazione» nei funghi è esiziale, ottimo candidato, anzi, per poter cominciare a comprendere quello che metaforicamente possiamo chiamare il loro «pensare».

Riflettendo su simili metafore utilizzate nell'opera emerge un altro aspetto, fondamentale, dell'antropomorfizzazione dei processi ecologici. Favole arriva a riscattare l'espressione «popoli della natura», ma il presupposto più sdruciolovole della sua costruzione sull'incolto non è un revival del mito del «buon selvaggio», bensì l'ennesima versione del mito del «buon selvatico». Nel libro si auspica un cambio radicale dei nostri approcci pratici e concettuali: pensare le relazioni come i funghi, riservare alla diversità la stessa accoglienza che le concedono gli inculti abbandonati, concepire lo sviluppo come l'armonico avvicendarsi delle piante che *non* colonizzano le isole vulcaniche, etc. In questo tipo di ragionamenti, si può intendere il «buon selvatico» come la mitizzazione di una Madre Natura benevola, che ci partorisce e ci cura e si cura delle nostre relazioni, in con-

trapposizione alle pochezze e miopie di alcuni tipi di umanità, quelle che si sono dimenticate gli infiniti spunti sapienziali che Lei e tutti i nostri fratelli non umani ci offrono per poter vivere in pace e prosperità con loro e con noi stessi. Passi de *La Via Selvatica* come quelli citati possono apparire come un tentativo di epurare l'incolto da tutti gli attributi che ci farebbero dubitare della sua tutela: piante e insetti non possono «colonizzare» nuovi territori; ecosistemi non possono «discriminare» contro specie straniere; nella baia di Lékiny, la forza generatrice non può coesistere con il caos, la cieca sopraffazione, la sofferenza di milioni di individui micro- e macroscopici. In una simile narrazione, elementi dissonanti non sembrano convivere, o per lo meno non vengono soppesati. Eppure sono elementi costitutivi dell'incolto. E, dato che è vero che siamo in buona parte incolto, sono elementi costitutivi anche dell'umano. Forse è proprio in questa accezione che si rintraccia l'essenza del mito del «buon selvatico»: la paura che la violenza, la sopraffazione, l'estinzione siano connaturate in noi. Finché siamo parte di un incolto benevolo abbiamo speranza di essere redenti nella pace di un equilibrio (socio-)ecologico. D'altronde, non vi è grande consolazione nell'idea di emergere, lottare ed estinguersi come tutte le altre specie, con l'amoreale volontà di potenza che ci accumuna al resto dell'incolto. Ma è davvero possibile trovare nella Natura (e nelle umanità ad essa più legate) la ricetta per una palingenesi catartica, una dimensione libera dalla violenza e discriminazione contro umani e non umani? Anzi, è auspicabile tale ricerca? Intanto, in seno a Madre Natura, batteri, funghi, alghe e tutti gli altri si combattono, tollerano e aiutano strumentalmente da milioni di anni, non so quanto crucciati dai nostri drammi coloniali e razziali.

Questi toni cupi vogliono provocare riflessioni profonde in un'epoca di rovine. Non mettono in discussione la necessità di salvare il salvabile, di imparare da modelli alternativi, di prepararsi agli impatti futuri: mitigare il danno, adattarsi alla nuova normalità, restaurare il degrado. I ragionamenti di Favole sono correttamente volti a questa prospettiva. E vi è un innegabile valore nelle metafore selvatiche di Favole, ossia che i funghi siano buoni da pensare, oltre che da mangiare (e a pensare). Forse è inutile e ottuso essere così unidimensionalmente critici con le espressioni favoliane, perché il fine del libro, onorevole e lodevole, è quello di offrire a un uditorio fin troppo umano un'immagine dialettica, relazionale, intrecciata, non scissa di uomo e ciò che lo circonda e sostanzia, il non-sé fuori-di-sé. Il fungo riflessivo e l'erba migrante hanno senso per noi, devono avere senso solo per noi, che siamo la parte più simbolica dell'essente. Ma non si

può evitare di osservare che, prese fuor di metafora, non descrivono tutto ciò che accade nel prato davanti casa. Un'argomentazione tanto densa di contenuti ecologici potrebbe confrontarsi in modo più sistematico con le questioni chiave delle discipline ecologiche e biologiche. Ciò richiede l'immersione spietata (senza *pietas*, senza venerazione né estasi) nel concreto dei problemi ecologici, la comprensione e gestione di relazioni tra specie che possono essere amiche in un contesto e nemiche in un altro. Per imparare come ci si prende cura di un incolto che di noi non si cura.

Bibliografia

- Bagan, H., Millington, A., Takeuchi, W. & Ymagata, Y. 2020. Spatiotemporal analysis of deforestation in the Chapare region of Bolivia using LANDSAT images. *Land Degradation & Development*, 31, 18: 3024-3039.
- Barnosky, A.D., Matzke, N., Tomaia, S., Wogan, G.O.U., Swartz, B., Quental, T.B., Marshall, C., McGuire, J.L., Lindsey, E.L., Maguire, K.C., Mersey, B. & Ferrer, E.A. 2011. Has the Earth's sixth mass extinction already arrived? *Nature*, 471: 51-57.
- Barnosky, A.D., Hadly, E. A., Bascompte, J., Berlow, E.L., Brown, J.H., Fortelius, M., Getz, W.M., Harte, J., Hastings, A., Marquet, P.A., Martínez, P.A., Martínez, N.D., Mooers, A., Roopnarine, P., Vermej, G., Williams, J.W., Gillespie, R., Kitzes, J., Marshall, C., Matzke N., Mindell, D.P., Revilla, E. & Smith, A.B. 2012. Approaching a state shift in Earth's biosphere. *Nature*, 486: 52-58.
- Brioley, C., Koch, A., Lewis, S. & Maslin, M.M. 2019. Earth system impacts of European arrival and Great Dying in the Americas after 1492. *Quaternary Science Reviews*, 207: 12-36.
- Brockington D. 2002. *Fortress Conservation. The preservation of the Mkomazi Game Reserve, Tanzania*. Oxford: International African Institute.
- Celesti Grapow, L., Alessandrini, A., Arrigoni, P. V., Banfi, E., Bernardo, L., Bovio, M., Brundu, G., Cagiotti, M.R., Camarda, I., Carli, E., Conti, F., Fascetti, S., Galasso, G., Gubellini, L., La Valva, V., Lucchese, F., Marhiori, S., Mazzola, P., Peccenini, S., Poldini, L., Pretto, F., Prosser, F., Siniscalco, C., Villani, M.C., Viegi, L., Wilhalm, T. & Blasi, C. 2009. Inventory of the non-native flora of Italy. *Plant Biosystems*, 143, 2: 386-430.
- Celesti Grapow, L., Pretto, F., Carli, E. & Blasi, C. (a cura di) 2010. *Flora vascolare allocotona e invasiva delle regioni d'Italia*. Roma: Casa Editrice Università La Sapienza.
- Chiarucci, A., Araùjo, M. B., Decocq, G., Beierkuhnlein, C. & Fernández-Palacios, J.M. 2010. The concept of potential natural vegetation: an epitaph? *Journal of Vegetation Science*, 21: 1172-1178.
- Clement, C.R., Denevan, W.M., Heckenberger, M.J., Braga, Junqueira, A., Neves, E.G., Teixeira, W.G. & Woods, W.I. 2015. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proc Biol Sci*, 282, 1812: 20150813.

- Clements, F.E. 1916. *Plant Succession. An analysis of the development of vegetation.* Washington: Cambridge Institution of Washington.
- Connell, J.H. & Slatyer, R.O. 1977. Mechanisms of succession in natural communities and their role in community stability and organization. *The American Naturalist*, 111, 982: 1119-1144.
- Cronon, W. 1995. The trouble with Wilderness; or, getting back to the wrong Nature, in *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, a cura di W. Cronon, 69-90. New York: W.W. Norton & Co.
- Crutzen, P. 2002. Geology of mankind. *Nature*, 415: 23.
- Denevan, W.M. 2011. The 'pristine myth' revisited. *Geographical Review*, 101, 4: 586-591.
- EC (European Commission) 2017. *Farming in Natura 2000 in harmony with nature.*
- Escobar, A. 2016. Sentipensar con la Tierra: las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11, 1: 11-32.
- Favole, A. 2024. *La via selvatica. Storie di umani e non umani*, Roma-Bari: Laterza.
- Halada, L., Evans, D., Romão, C. & Petersen, J.-E. 2011. Which habitats of European importance depend on agricultural practice? *Biodiversity Conservation* 20: 2365-2378.
- Hanson, C., Buckingham, K., Dewitt, S. & Laestadius, L. 2015. *The Restoration Diagnostic: a method for developing forest landscape restoration strategies by rapidly assessing the status of key success factors*. World Resource Institute.
- Hauser, S. & Norgrove, L. 2013. Slash-and-burn Agriculture, effects of, in *Encyclopedia of Biodiversity*, a cura di A. Levin, Vol. 6, 589-696. Waltham: Academic Press.
- Heinimann, A., Mertz O., Frolking, S., Egelund Christensen, A., Hurni, K., Sedano, F., Parsons, Chini, L., Sahajpal, R., Hansen, M. & Hurt, G. 2017. A global view of shifting cultivation: Recent, current and future extent. *PLoS ONE*, 12, 9: e0184479.
- Hames, R. 2007. The Ecologically Noble Savage Debate. *Annual Review of Anthropology*, 37: 177-190.
- Hobbs, R.J., Higgs, E. & Harris, J.A. 2009. Novel ecosystems: implications for conservation and restoration. *Trends in Ecology and Evolution*, 24, 11: 599-605.
- Kaltmeier, O., López Sandoval, M.F., Pádua, J.A. & Zarrilli, A.G. (a cura di) 2024. *Land Use – Handbook of the Anthropocene in Latin America I*. Bielefeld: Bielefeld University Press.
- Kaplan, J.O., Kristen, M.K. & Zimmerman, N. 2009. The prehistoric and preindustrial deforestation of Europe. *Quaternary Science Reviews*, 28: 3016-3034.
- Leopardi, G. 1987. La ginestra o il fiore del deserto, in *Canti*, a cura di E. Peruzzi. Milano: Garzanti.
- Lomba, A., Alves, P., Jongman, R.H.G. & McCracken, D.I. 2015. Reconciling nature conservation and traditional farming practices: a spatially explicit framework to

- assess the extent of High Nature Value farmlands in the European countryside. *Ecology and Evolution*, 5, 5: 1031-1044.
- Lowe, S., Browne, M., Boudjelas, S. & De Porrter, M. 2004. *100 of the World's Worst Invasive Alien Species. A selection from the Global Invasive Species Database*. Auckland: Hollands Printing Ltd.
- MacKenzie, M. 2019. *Biodiversity and farmed landscapes. CAP specific objectives, brief No.6*. European Commission.
- Maes, J., Teller, A., Erhard, M., Condé, S., Vallecillo, S., Barredo, J.I., Paracchini, M.L., Abdul Malak, D., Trombetti, M., Vigiak, O., Zulian, G., Addamo, A.M. Grizzetti, B., Somma, F., Hagyo, A., Vogt, P., Polce, C., Jones, A., Marin, A.I., Ivits, E., Mauri, A., Rega, C., Czúcz, B., Ceccherini, G., Pisoni, E., Ceglar, A., De Palma, P., Cerrani, I., Meroni, M., Caudullo, G., Lugato, E., Vogt, J.V., Spinoni, J., Cammalleri, C., Bastrup-Birk, A., San Miguel, J., San Román, S., Kristensen, P., Christiansen, T., Zal, N., de Roo, A., Cardoso, A.C., Pistocchi, A., Del Barrio Alvarellos, I., Tsiamis, K., Gervasini, E., Deriu, I., La Notte, A., Abad Viñas, R., Vizzarri, M., Camia, A., Robert, N., Kakoulaki, G., Garcia, Bendito, E., Panagos, P., Ballabio, C., Scarpa, S., Montanarella, L., Orgiazzi, A., Fernandez, Ugalde, O. & Santos-Martín, F. 2020. *Mapping and Assessment of Ecosystems and their Services: An EU ecosystem assessment*. EUR 30161 EN, Publications Office of the European Union.
- MEA (Millennium Ecosystem Assessment) 2003. *Ecosystem and Human Wellbeing: A framework for assessment*. Island Press.
- Molinié, A. 2019. "Indian" identity and indigenous revitalization movements, in *The Andean World*, a cura di L.J. Seligman & K.S. Fine-Dare, 373-388. London: Routledge.
- Petel, M. 2024. The illusion of harmony: Power, politics and distributive implications of Rights of Nature. *Transnational Environmental Law*, 13, 1: 12-34.
- PNAT 2023. *Bosco delle Neofite*, <https://www.pnat.net/it/project/foresta-neofita/>, [20/04/2025].
- Prach, K. & Walker, L.R. 2020. *Comparative Plant Succession among Terrestrial Biomes of the World*. Cambridge University Press.
- Pulsford, S.A., Lindenmayer, D.B. & Driscoll, D.A. 2014. A succession of theories: purging redundancy from disturbance theory. *Biological Reviews*, 91, 1: 148-167.
- Rival, L. 2006. Amazonian historical ecologies. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 12: 89-94.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin III, F. S., Lambin, E.F., Lenton, T.M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H.J., Nykvist, B., de Wit, C.A., Hughes, T., van der Leeuw, S., Rodhe, H., Sörlin, S., Snyder, P.K., Costanza, R., Svedin, U., Falkenmark, M., Karlberg, L., Corell, R., Fabry, V.J., Hansen, J., Walker B., Liverman, D., Richardson, K., Crutzen, P. & Foley, J.A. 2009. A safe operating space for humanity. *Nature*, 461: 472-475.
- Ruddiman, W.F. 2003. The anthropogenic greenhouse era began thousands of years ago. *Climatic Change*, 61, 3: 261-293.

- Singleton, B., Gillette, M., Burman, A. & Green, C. 2021. Toward productive complicity: Applying 'traditional ecological knowledge' in environmental science. *The Anthropocene Review*, 10, 5: 1-22.
- Steffen, W., Richardson, K., Rockström, J., Cornell, S.E., Fetzer, I., Bennet, E.M., Biggs, R., Carpenter, S.R., de Vries, W., de Wit, C.A., Gerten, D., Heinke, J., Mace, G.M., Persson, L. M., Rmanathan, V., Reyers, B. & Sörlin, S. 2015a. Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet. *Science*, 347, 6223: 1259855
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O. & Ludwig, C. 2015b. The trajectory of the Anthropocene: the Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2, 1: 81-98.
- Svenning, J.C., Lemoine, R.T., Bergman, J., Buitenhof, R., Le Roux, E., Lundgren, E., Mungi, N. & Pedersen, R.Ø. 2024. The late-Quaternary megafauna extinctions: Patterns, causes, ecological consequences and implications for ecosystem management in the Anthropocene. *Cambridge Prisms: Extinction*, 2, e5: 1-27.
- Tsing, A.L. 2015. *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton University Press.
- Torreggiani, L. 2024. La "botanicstar" Stefano Mancuso paragona i migranti alle piante aliene scatenando la protesta di tre importanti società scientifiche. Una riflessione sul bisogno urgente di complessità. *L'altra montagna*, <https://www.ildolomiti.it//altra-montagna/cultura/2024/la-'botanicstar'-stefano-mancuso-paragona-i-migranti-alle-piante-aliene-scatenando-la-protesta-di-tre-importanti-società-scientifiche-una-riflessione-sul-bisogno-urgente-di-complessità>, [20/04/2025].
- Tysianchiouk, M.S. 2020. Disentangling benefit-sharing complexities of oil extraction on the North Slope of Alaska. *Sustainability*, 12, 13: 5432.
- UNESCO 2020. *Statutory framework of the World Network of Biosphere Reserves*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO).
- Van Nouhuys, S. 2009. Metapopulation ecology, in *Encyclopedia of Life Sciences*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Voosen, P. 2023. Pond mud proposed as Anthropocene's 'golden spike', defining human-altered geological age. *Science*, 381, 6654.
- Walker, L.R. & Chapin III, F.S. 1987. Interactions among processes controlling successional change. *Oikos*, 50, 1: 131-135.
- Waters, C.N., Zalasiewicz, J., Summerhayes, C., Fairchild, I.J., Rose, N.L., Loader, N.J., Shotyk, W., Cearreta, A., Head, M.J., Syvitski, J.P.M., Williams, M., Wagreich, M., Barnosky, A.D., Zhisheng, A., Leinfelder, R., Jeandel, C., Gałuszka, A., Ivar do Sul, J.A., Gradstein, F., Steffen, W., McNeill, J.R., Wing, S., Poirier, C. & Edgeworth, M. 2018. Global Boundary Stratotype Selection and Point (GSSP) for the Anthropocene Series: Where and how to look for potential candidates. *Earth-Science Reviews*, 178: 379-429.
- Wilshusen, P.R., Brechin, S.R., Fortwangler, C.L. & West, P.C. 2002. Reinventing a Square Wheel: Critique of a resurgent "Protection Paradigm" in international biodiversity conservation. *Society and Natural Resources*, 15: 17-40.

RECENSIONI



P. Chanial, *Le nostre generose reciprocità. Tessere la trama di un mondo comune*, Mimesis, Milano, 2023, 340 pp., ISBN 9788857599083

Philippe Chanial è stato direttore editoriale della *Revue du MAUSS* fino alla data della sua prematura scomparsa, lo scorso 17 dicembre a soli 57 anni. La rivista – che, data la sua fama, non ha bisogno di lunghe presentazioni – è attiva dal 1981. Qui filosofi, antropologi, sociologi, psicanalisti, economisti e altri scienziati umani e sociali hanno trovato un rifugio in cui poter riflettere sull'argomento del dono, declinato nelle sue più svariate sfaccettature¹.

Il libro in questione si pone in continuità con gli argomenti di interesse della rivista e, di più, la sua ipotesi centrale è che il dono, lontano dall'essere solo un atto performativo o una relazione umana tra tante, costituisca «la forma stessa delle relazioni umane, la forma dell'insieme delle forme sociali» (74). Insomma, secondo Chanial, niente dono significa niente socialità, niente soggetto né oggetto. Senza dono non si potrebbe esistere in nessun modo in quanto esseri sociali: «le nostre generose reciprocità definiscono le condizioni costitutive della socialità in quanto tale» (50).

In linea con questa visione, i primi capitoli del testo si occupano di mostrare il posizionamento dell'autore all'interno del dibattito contemporaneo sugli studi sociali. Secondo l'antropologa Sherry Ortner, a partire dagli anni '80, le nostre discipline hanno virato verso una *dark anthropology*, la quale è caratterizzata da una sorta di «sociofobia»². Proprio per contrapporsi a questa tendenza, Chanial vuole che si legga il presente libro come «un elogio decisamente "sociofilico" della delicata essenza del sociale e delle relazioni umane» (31). Secondo l'autore, quando a descrivere il mondo sono gli esponenti della cosiddetta *teoria critica*, siamo di fronte a una «teoria totalizzante della società, dove il potere s'insinua in ogni fessura della vita, e non esiste nulla al di fuori di esso» (32). Seguendo queste narrazioni, tutto il mondo relazionale rimane imbrigliato nelle gabbie di un potere pervasivo, onnipresente.

¹ Per una storia della rivista si rimanda all'introduzione al libro di Chanial del filosofo Francesco Fistetti, e anche all'introduzione al *Saggio sul Dono* di Mauss scritta da Marco Aime. Cfr. Aime, M. 2002. *Da Mauss al MAUSS*. Torino: Einaudi. Il maschile sovraesteso è usato solo per comodità.

² Ortner, S.B. 2016. Dark anthropology and its others. Theory since the Eighties. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 6, 1: 47-73.

Insomma, per gli esponenti della teoria critica, «scavando a fondo» si riusciranno a «smascherare» dinamiche di dominio e di potere in ogni contesto o pratica sociale. Un atteggiamento completamente anti-wittgensteiniano, che presuppone il fatto che ci sia *sempre* qualcosa da smascherare o di misterioso da scoprire³. Dal canto suo, di fronte a chi cerca di «rendere la realtà inaccettabile» (56), lo scopo di Chanial è quello di mettere in luce la forza del sociale, cercando di «rendere giustizia a ciò che è» (57). Per compiere questa operazione il sociologo si richiama all'interazionismo simbolico di Cooley, alle teorie dell'agire comunicativo di Habermas, all'antropologia filosofica di Hannah Arendt. Soprattutto, però, Chanial decide di utilizzare il paradigma del dono come bussola per studiare il mondo dei rapporti sociali. Il dono viene inteso dall'autore non come una relazione *strumentale*, ma *costitutiva*: è attraverso il dono che le persone si riconoscono vicendevolmente come soggetti, è solo attraverso questo che la società *sboccia*, in una dimensione dove ci si costituisce contemporaneamente tanto nell'«essere-se-stessi» quanto nell'«essere insieme».

Ciò che si vuole mettere in luce – come scrive il filosofo morale Fistetti nell'introduzione al testo – è che «nella realtà sociale, dunque, non vi è solo il dominio, la predazione, la violenza, ma anche la generosità, la cura dell'altro, la sollecitudine, la solidarietà, l'empatia, l'amore, l'amicizia» (27). Nonostante questa lettura possa apparire anti-realista – viste le sfide e le violenze che la vita porta ad affrontare – «il realismo non è sempre là dove si crede che sia» (43). Mettere in luce il lato «luminoso» della forza del sociale non è, come potrebbe sembrare, un'operazione ingenua di ricercatori che, per forza di cose, si illudono di vedere il bello dove questo non esiste. È un'esigenza di osservazione e descrizione del reale in tutta la sua complessità e in tutte le sue componenti. Essenziale è ricordarci che «adottare la prospettiva del dono non significa, in tutta ingenuità e contro ogni evidenza, mettere tra parentesi le relazioni di potere o di interesse» (30). Il dono non è solo luce: può schiacciare, assoggettare, può essere velenoso (il secondo e il terzo capitolo del saggio di Chanial si occupano proprio di mostrare questo punto)⁴. Fatto sta che la forza costitutiva del sociale, una forza che si basa sugli individui,

³ Secondo Wittgenstein, infatti, spesso risulta poco proficuo andare oltre la descrizione delle pratiche alla ricerca di teorie o essenze: cfr. Wittgenstein, L. 1995. *Ricerche Filosofiche*. Torino: Einaudi, § 217.

⁴ Componente del dono messa in luce anche da un'etnografia di Clara Gallini riedita un anno fa: Cfr. Gallini, C. 2004. *Dono e malocchio*. Bologna: Pàtron editore.

deriva proprio dal «donare (generosità) affinché l’altro doni (reciprocità)» (28). Un doppio legame che consente di comprendere come alcune categorie – altruismo ed egoismo ne sono un esempio – siano solo due assoluti non compatibili con una realtà ordinaria piena di contraddizioni.

Da questo punto di vista, trattare il tema del dono ci ricorda che una visione manichea del mondo non può che trascurare alcuni aspetti del reale. Laddove bene e male – così come giusto e sbagliato – si danno come assoluti solo da un punto di vista categoriale, nel vissuto quotidiano, nella relazione con altri, queste due dimensioni si mescolano e confondono tra loro. Come ci aveva già insegnato Marcel Mauss, infatti, il dono invita a «riconsiderare l’articolazione tra libertà e obbligazione» (85), ci invita a sfumare i confini tra le categorie. Rileggendo opere di Arendt, Butler e Habermas, Chanial mette in luce che: «la vulnerabilità dell’altro può suscitare tanto il gesto di sollecitudine – amore, cura e protezione – quanto l’atto di aggressione» (93). È proprio a causa di questa costitutiva precarietà del Sé che un mondo comune «deve essere incessantemente istituito, protetto, conservato, riparato a colpi di dono» (94). Guardare al lato luminoso di una vita sociale comune non significa non riconoscere il rischio permanente che un’alleanza possa degenerare in violenza, in dominio. La generosità può rovesciarsi in violenza, così come la reciprocità può diventare potere, secondo la bussola del dono tracciata da Chanial (101). Così, leggere le dinamiche sociali sotto questa prospettiva può aiutarci a comprendere *come* le persone diventino soggetti attraverso le relazioni, ma anche come possano essere trasformate in oggetti, in strumenti. In tal senso «sono le nostre relazioni che ci fanno ciò che siamo e chi siamo», e che talvolta ci disfano, ci distruggono (45).

La bussola del dono rimane uno strumento concettuale e idealtipico, attraverso il quale Chanial cerca di descrivere molti aspetti delle relazioni umane (tra i quali anche quello del lavoro salariato, dello scambio sociale, della predazione, della vendetta, etc.). Per ammissione dello stesso autore questi aspetti delle relazioni umane «non si ritrovano mai come tali nelle relazioni concrete» (108): non esiste una vendetta «pura» o uno scambio utilitario «autentico». I confini tra una dimensione e l’altra rimangono porosi e le vicende quotidiane sono troppo complesse per essere descritte tramite uno strumento euristico. L’invito – che rimane implicito nel testo – sembra essere quello di indagare come si manifestino simili dimensioni nella vita quotidiana, cercando di comprendere, tramite solide ricerche di campo, quanto la lettura di dinamiche sociali attraverso le lenti del dono possa aiutarci a osservare al meglio alcuni aspetti del reale.

Nel quinto e sesto capitolo – più accademici e teorici rispetto ai precedenti – Chanial cerca di derivare un’etica dalle sue considerazioni riguardo al dono e alla reciprocità. Del paradigma relazionale l’autore condivide il presupposto di base: tutto è relazione e non esiste nulla al di fuori della relazione. Questa assunzione – innegabile – rimane però «assiologicamente neutra, normativamente amorfa» (178). Ragionare sul relazionismo, secondo il sociologo, non deve portarci a seguire la tendenza decostruzionista a dissolvere ogni singolarità o sostanzialità nella relazionalità pura. In questo senso è il dono a venire in aiuto, in quanto ciò che *costruisce* il legame, ma allo stesso tempo «ciò che struttura il soggetto» (190). Insomma, non sembra esistere un *qualcosa* che struttura il soggetto e *poi* la relazione, ma che ciò che crea la relazione costruisce *allo stesso tempo* i soggetti coinvolti nella relazione. Riprendendo alcune teorie di Goffman, Chanial vuole mettere in luce il fatto che l’ordine della relazione – ordine dell’interazione per usare i termini del sociologo statunitense – non è solo una forma della socialità, ma la «*possibilità stessa* della socialità» (191).

Grazie anche all’etnometodologia e ad una lettura «pragmatista» dell’opera durkheimiana, Chanial cerca di mostrare che le dinamiche di reciprocità insite nei rapporti intersoggettivi quotidiani non solo costituiscono i soggetti – come gli oggetti – ma creano e ricreano un particolare senso di morale, di cosa sia giusto e sbagliato. Un’etica che non è *data* una volta per tutte, ma che «si crea (e si ricrea incessantemente) nella, mediante e per l’azione in comune, all’interno stesso delle relazioni che intrecciamo nei contesti più concreti della nostra vita ordinaria» (200). In questo senso, le società contemporanee non dovrebbero più necessitare di una solidarietà sociale egemonicamente imposta dall’autorità di istituzioni, ma dovrebbero puntare su di un «impegno condiviso nei confronti delle pratiche» che parta, per così dire, dal basso.

Il testo vuole, seguendo queste riflessioni, essere una sorta di manifesto di un certo tipo di socialismo, fondato sul dono e non sul ricatto: «un socialismo pratico che discende non tanto da un’ideologia quanto da un’esperienza» (298). A muovere simile forma politica dovrebbero essere le «forme di generosità e reciprocità assolutamente concrete, grazie alle quali ci leghiamo liberamente e obbligatoriamente gli uni agli altri» (299). Seguendo tale prospettiva, il neoliberalismo – con la sua logica interna di concorrenza generalizzata – non si oppone tanto ad un’idea di Stato, quanto all’esistenza stessa della socialità, alla comune interdipendenza che costituisce *noi* come soggetti e come gruppo. L’idea che sta alla base del saggio è che gli ideali democratici e di comunità sono «già in atto, negli in-

terstizi della società, nel cuore delle nostre esperienze più ordinarie» (64)⁵. È proprio a partire dalla vita quotidiana che l’Io esce da sé per «arricchirsi e allargarsi attraverso il confronto con l’alterità» (70).

Insomma, quella di giustizia non sembra essere un’idea platonica, che materializzandosi in un mondo transeunte e imperfetto si corrompe, ma pare «radicata anzitutto nel cuore delle relazioni interumane più ordinarie» (297). È da questo presupposto che l’autore vuole leggere e osservare certe dinamiche contemporanee – come quella del reddito universale, del *care*, dell’ospitalità – sotto le lenti del dono (in particolare nella quarta sezione del libro). Adottare questa prospettiva non significa per nulla essere «soddisfatti dell’esistente» (51), ma, forse, sottoporlo ad una critica ancora più intensa e forte di quanto non possa fare una teoria critica pura.

Un testo del genere non può che essere di fondamentale importanza nel contesto italiano: nel 2017 la pubblicazione del volume *Stato, violenza, libertà* (curato da Fabio Dei e Caterina Di Pasquale) aveva acceso un dibattito intenso e fecondo tra difensori e detrattori della cosiddetta *Theory*⁶. Spesso tra gli esponenti sembrano crearsi polarizzazioni dalle quali risulta difficile liberarsi. Dovremmo chiederci, però, da scienziati sociali e umani, se è questo ciò che ci auguriamo, o se sia meglio mostrarsi *davvero* critici, nel senso di sentirsi in dovere di mettere sempre in discussione le categorie che utilizziamo (qualsiasi esse siano, dono e potere incluse), per non ridurre o essenzializzare il mondo o l’essere umano.

Laddove oggi le idee e i concetti dell’antropologia cosiddetta «critica» sembrano aver affollato i corridoi delle nostre facoltà, Chanial, da sociologo, propone un’alternativa. Una via di fuga che non solo mette in discussione la teoria critica con solidi concetti teorici, ma che può ispirare – seppur implicitamente – nuovi ambiti di ricerche pragmatiche, nuove prospettive di ricerca su un campo forse apparentemente meno violento o affascinante, ma più aderente al reale, meno stereotipato. Insomma, forse non dovremmo solo voler sognare un mondo migliore, ma rendere giustizia e dare dignità a ciò che già esiste, fidandoci di «un’alternativa a questo sguardo disincantato» (30).

Alessandro Bianco

⁵ Concetto simile a quello di «comunismo della vita quotidiana» presente nelle opere di Graeber. Cfr. Graeber, D. 2012. *Debito. I primi 5000 anni*. Milano: il Saggiatore.

⁶ Dei, F. & Di Pasquale, C. (a cura di) 2017. *Stato, violenza, libertà. La «critica del potere» e l’antropologia contemporanea*. Roma: Donzelli.



A. D'Amato, *Tortuosi percorsi. Giuseppe Cocchiara negli anni della formazione (1922-1945)*, Museo Pasqualino, Palermo, 2023, 302 pp., ISBN 979-12-80664-35-8

Quello di Giuseppe Cocchiara (1904-1965) è un nome fortemente impresso nella storia degli studi demoetnoantropologici italiani, ma, più in generale, nella storia culturale del nostro paese. Diverse delle sue opere hanno conosciuto una fortuna che è andata ben al di là dell'ambito degli specialisti, e che dura tutt'ora, con numerosissime edizioni e traduzioni. Citiamo soltanto, per limitarci ai titoli più noti, *Storia del folklore in Europa* (1952), *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore* (1956) e *Il mondo alla rovescia* (1963).

In questo contesto, a febbraio del 2023 il Ministero della Cultura ha istituito l'Edizione nazionale delle opere di Giuseppe Cocchiara, sotto la direzione e l'organizzazione di Giovanni Ruffino (Presidente) e Rosario Perricone (Segretario generale)¹; nel 2024 sono usciti i primi quattro volumi dell'*opera omnia*, per le edizioni Museo Pasqualino².

Questo recente riconoscimento è parte di un rinnovato impegno scientifico rivolto all'analisi e all'interpretazione dell'eredità dell'antropologo mistrettese, che dura ormai da diverso tempo. Proprio lungo questa direttrice si inserisce il nuovo importante lavoro di Alessandro D'Amato, *Tortuosi percorsi. Giuseppe Cocchiara negli anni della formazione (1922-1945)*, uscito nella collana *Studi e materiali per la storia della cultura popolare* diretta da Perricone presso le edizioni Museo Pasqualino.

L'autore, dottore di ricerca in Scienze antropologiche e analisi dei mutamenti culturali, è funzionario demoetnoantropologo presso l'Archivio di Stato di Ragusa e si è già segnalato per i suoi approfonditi studi sul primo Cocchiara, di cui questo volume costituisce una summa³. Il testo esplora,

¹ L'Edizione nazionale è promossa dall'Associazione per la conservazione delle tradizioni popolari ETS/Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino, in collaborazione con l'Assessorato alla Cultura della Città di Palermo, la Fondazione Ignazio Buttitta e il Centro di studi linguistici e filologici siciliani.

² Si tratta di: *Popolo e canti nella Sicilia d'oggi. Girando Val Demone*, introd. di Sergio Bonanzinga; *Saggi sul teatro popolare. Tommaso Aversa e Le Vastasate*, pref. di Giovanni Isgrò; *Federico II legislatore e il Regno di Sicilia*, introd. di Piero Corrao; *Folklore*, introd. di Eugenio Imbriani.

³ Si vedano, tra gli altri, D'Amato, A. 2006. Giuseppe Cocchiara e "Lares". Dal carteggio

poggiando su un'ampia mole di documentazione archivistica e bibliografica inedita o scarsamente scandagliata⁴, gli anni della formazione dell'antropologo siciliano, fino ad ora in gran parte trascurati dalla storiografia disciplinare⁵.

Quella che in tal modo D'Amato ci restituisce è, come annota Sergio M. Todesco nella sua presentazione, una «preistoria di Giuseppe Cocchiara» (12), ovvero una ricostruzione complessiva del suo lungo apprendistato in cui la vita e i rapporti personali sono continuamente connessi all'elaborazione intellettuale, all'attività scientifica, in un rimando di piani che aiuta a formare un'immagine complessa e densa dell'itinerario di ricerca dello studioso. Anche la sua produzione giovanile viene così esaminata criticamente non solo nei suoi contenuti esplicativi, ma portandone alla luce le trame filologiche e biografiche, restituendo con chiarezza la dimensione di un percorso in divenire. Quella ricompresa tra il 1922 e il 1945, scrive l'autore, è «una parentesi della vita dell'etnologo siciliano (...) tanto tortuosa nel suo svolgimento quanto fondamentale per la comprensione degli sviluppi futuri» (18) del suo pensiero e della sua biografia.

Risulta dunque utile esaminare complessivamente la periodizzazione ricostruita da D'Amato. La prima fase è quella siciliana, in cui il giovanissimo Cocchiara, allora studente di Giurisprudenza, viene in contatto con la tradizione della scuola palermitana lasciata da Giuseppe Pitrè, scomparso nel 1916. In questi primi anni, l'etnologo mistretese stringe rapporti decisivi con personaggi quali Raffaele Corso, Benedetto Rubino e Calogero Di Mino, rispetto ai quali la corrispondenza esaminata da D'Amato permette di evidenziare un apprendistato fatto di confronti franchi ma anche cocenti delusioni umane. Ricostruendo la ricchissima produzione divulgativa del periodo, l'autore mette in evidenza come essa si fondi in larga parte su materiali di seconda mano. Comincia così a delinearsi la figura di uno

di Paolo Toschi. *Lares*, 72, 2: 485-568; Id. (a cura di) 2012. *Cocchiara e l'Inghilterra. Saggi di giornalismo etnografico (1930-1933)*. Bari: Edizioni di Pagina; Id. 2012. Vicende storiche e dinamiche del I Congresso Nazionale delle tradizioni popolari (Firenze, 8-12 maggio 1929). *Storia, antropologia, scienze del linguaggio*, 27, 1/2: 129-164; Id. 2014. Il carteggio Bertoni-Cocchiara. Poesia popolare e metodo storico, tra filologia e folklore. *Archivio di etnografia*, 7, 2: 39-68; Id. 2021. Ideologismo *vs.* opportunismo. Giuseppe Cocchiara e la tentazione fascista. *Lares*, 87, 2/3: 323-348.

⁴ Tra i fondi su cui ha lavorato l'autore, il più importante è l'Archivio Giuseppe Cocchiara, conservato presso il Museo Etnografico «Giuseppe Pitrè» di Palermo.

⁵ Tra le eccezioni, si vedano soprattutto i diversi passi in Alliego, E. V. 2011. *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze: Seid e Id. 2021. *Il filo e la cruna. Saggi di storia dell'antropologia italiana*. Palermo: Museo Pasqualino.

studioso «da tavolino»: l'unica significativa esperienza sul campo di Cocchiara, svolta tra il luglio e l'ottobre del 1922, confluirà nel volume *Popolo e canti nella Sicilia d'oggi. Girando Val Demone* (Sandron, 1923), caratterizzato da una marcata impronta romantico-risorgimentale.

D'altra parte, è interessante osservare come tali lavori iniziali potessero trovare una loro collocazione anche rispetto all'uso e all'interpretazione che delle tradizioni popolari e regionali veniva fatto dal regime. Questa tensione continua tra dichiarata adesione e aderenza a una personale agenda resterà una costante nel percorso di Cocchiara, come ben evidenziato da D'Amato.

A questa altezza cronologica, l'etnologo siciliano era convinto che «la ri-evocazione delle tradizioni avesse come obiettivo prioritario la fusione in un unico organismo unitario – la cultura nazionale – dei vari elementi locali e regionali» (39), che conservavano comunque una loro specificità. Riconosciuta, tra l'altro, dalla Riforma Gentile del 1923 che, anche con l'istituzione delle «scuole complementari» di avviamento professionale, introduceva il dialetto e le sue espressioni nella scuola, con un fiorire di nuovi sussidiari sulle culture regionali, alla cui produzione partecipò tra l'altro Cocchiara stesso.

Una prima svolta nel percorso dello studioso avvenne con il suo trasferimento a Firenze, dove rimase dal 1926 al 1929. Qui Cocchiara poté entrare in contatto con i circoli letterari della città, nutrendo quello che sarà un tema ricorrente della sua riflessione, ovvero l'attenzione ai rapporti tra letteratura e folklore. In questa fase, il suo impegno scientifico si irrobustì, oltre che attraverso una costante attività di «giornalismo etnografico» (59), anche con volumi di più ampio respiro, tra cui un compatto manuale dedicato al *Folklore* (Hoepli, 1927). Sulla scia di Corso, con queste operazioni il giovane etnologo voleva offrire il suo contributo a un riconoscimento scientifico e accademico della disciplina e a un'apertura verso orizzonti di ricerca internazionali. Interessanti su questo le notazioni che D'Amato offre, attraverso un puntuale ritorno ai testi, sugli accenti malinowskiani riscontrabili anche in queste prime prove.

Il '29 sarà un anno cruciale: da una parte con la pubblicazione dell'opera *L'anima del popolo siciliano nei suoi canti* (Hoepli, 1929) che, forse anche per «una certa dose di incertezza e di impalpabilità» teorica (77), verrà fatta oggetto di pesanti critiche; dall'altro con il I Congresso nazionale delle tradizioni popolari, di cui Cocchiara fu tra i principali organizzatori, anche grazie alla rete di legami che nel frattempo andava stringendo con la cultura di regime (Paolo Emilio Pavolini, Vittorio Cian ecc.). Di tali vicende, dei profondi scontri che le animarono, del progressivo allontanamento

da Corso e dell'avvicinamento a Raffaele Pettazzoni⁶, D'Amato offre una ricostruzione interna di grande interesse, che evidenzia limiti e caratteri di una disciplina in via di definizione.

Il fallimento del congresso venne da diverse parti pubblicamente addibitato a Cocchiara, di conseguenza intorno alla sua figura «si venne a creare un'atmosfera pesante, caratterizzata da una diffusa diffidenza sulle effettive capacità dello studioso» (109); tale clima lo spinse a una decisione che sarà determinante per la sua formazione.

Si apre così un terzo periodo, quello oxoniense: Cocchiara risiedette a Oxford tra la fine del 1929 e l'estate del 1930, tornando poi più volte per brevi soggiorni negli anni successivi. Qui lo studioso compì una netta svolta teorica, abbracciando, sotto l'influenza della lezione di Robert R. Marett, i principi di un evoluzionismo d'altronde già declinante. Il contatto con la scuola britannica sarà però decisivo per la separazione dalla tradizione del romanticismo pitreiano e segnerà l'adesione a una metodologia di tipo comparativo e a un'analisi dei fatti folklorici concettualizzati come «sopravvivenze». Questa nuova linea interpretativa sarà alla base delle monografie e dei saggi del periodo successivo, nei quali si manifesta una decisa maturazione teorica, nutrita anche dall'intenso rapporto con Pettazzoni.

In continuità con l'esperienza fiorentina, anche in Inghilterra Cocchiara proseguì la vicinanza ad ambienti e figure di chiara fede fascista. Rispetto all'adesione da parte dello studioso alle posizioni del regime mussoliniano, D'Amato propone di adottare la distinzione isnenghiana tra «intellettuali militanti» e «intellettuali funzionari» (219). In queste prime fasi, Cocchiara fu certamente vicino al primo gruppo: lo segnalano tra l'altro la frequentazione di esponenti della cultura ufficiale come Cesare Foligno e Camillo Pellizzi, così come le tesi sostenute negli scritti pubblicati sul quindicinale di Giuseppe Bottai, *Critica fascista* (1930-1931). Da questi articoli emerge, insieme a un aperto sostegno al regime, un deciso interventismo anche in politica internazionale, dove le classificazioni dell'evoluzionismo vengono adottate per offrire un supporto teorico alle imprese coloniali italiane; accanto a ciò si rilevano posizioni di «ruralismo e recupero delle tradizioni, secondo lo schema di *Strapaese*» e di «fiducia estrema nelle potenzialità della “rivoluzione spirituale”» fascista (146-147).

⁶ Si veda in proposito la corrispondenza tra i due studiosi, che inizia proprio nel '28: Cocchiara, G. & Pettazzoni, R. 2006. *Lettere (1928-1959)*, a cura di A. D'Amato, suppl. a *Il Pitrè. Quaderni del Museo Etnografico Siciliano*, 7, 25.

Il rientro in Italia, inoltre, fu contrassegnato da un nuovo impegno accademico e istituzionale segnato da due eventi decisivi: nel 1932 l'ottenimento della libera docenza per l'insegnamento di Letteratura e tradizioni popolari presso l'Università di Palermo, rispetto al quale non dovettero essere estranee le relazioni amichevoli intrattenute con il regime; nel 1934-1935 l'incarico di dare nuova vita al Museo Etnografico Siciliano ideato da Pitrè. A proposito del suo impegno museografico, interessante quanto riporta l'autore, rispetto a una concezione germinale del museo come «laboratorio», «in un'accezione che tendeva a superare l'idea positivistico-naturalista del museo come esclusivo luogo di esposizione di reperti» (166).

Sul piano propriamente teorico, questa fase evidenzia un deciso eclettismo, in cui lo studioso impiega per la prima volta estensivamente e in modo solido fonti etnografiche, anche extraeuropee, e si concede anche alcuni sconfinamenti disciplinari (ad esempio verso la psicoanalisi), tentando una sintesi tra le diverse correnti e fonti che animavano il suo pensiero (Pettazzoni, Marett, Frazer ecc.). Questa elaborazione arriverà a maturazione con quella «svolta epistemologica» che si consumerà tra la fine degli anni Trenta e l'inizio dei Quaranta, «a favore di una adesione allo storicismo» (203), inizialmente *sui generis* e poi sempre più meditata. Il confronto con il pensiero crociano, e con le opere di Pettazzoni e de Martino, lo condussero al punto di rottura con il paradigma tardo-evoluzionista e a quel percorso che sarà alla base delle opere della maturità, in cui l'«abbandono del metodo genealogico» lo porta a «soffermarsi sulla contemporaneità storica dei fenomeni studiati», avvicinandosi «al dinamismo della realtà popolare, di cui si riconoscevano le possibilità di contribuire al divenire storico» (204).

In quest'ultimo periodo del suo lungo apprendistato, corrispondente agli anni della guerra mondiale, si delineò anche, secondo D'Amato, una nuova fase del rapporto con il regime. La scrittura di contributi per il quindicinale *La difesa della razza*, la sua adesione al *Manifesto della razza*, sono da ricondurre secondo l'autore non più a una scelta convintamente ideologica, quanto piuttosto a un'opportunistica «posizione da “intellettuale funzionario”, ambiziosamente votato all'ottenimento di un tornaconto personale (di tipo accademico)» (216). Tale interpretazione non trova, allo stato attuale, unanimità negli studi⁷, e nonostante le argomentazioni di

⁷ Si veda Blando, A. & Perricone, R. 2021. Giuseppe Cocchiara, il fascismo e il razzismo. *Lares*, 87, 2/3: 307-322.

D'Amato appaiano fondate sembra possibile ritenere che solo un'ulteriore indagine sulla documentazione disponibile, anche fuori dall'archivio dell'etnologo, potrà portare nuova luce sulla questione.

Il volume si chiude con l'ingresso di Cocchiara nel nuovo mondo culturale del dopoguerra, ingresso segnato dall'esperienza della breve ma significativa collaborazione con George R. Gayre, etnografo scozzese e luogotenente-colonnello dell'esercito britannico di stanza in Sicilia. L'interesse alleato per una defascistizzazione della cultura e dell'accademia passò infatti anche per la promozione di un Istituto di Antropologia sociale presso l'Università di Palermo, che vide «un vero e proprio *boom* di iscrizioni ai corsi» (218). Nonostante l'istituto fu attivo per un solo biennio, quella esperienza, poco approfondita in letteratura⁸, andrebbe oggi riscoperta anche nell'ottica, indicata da autori come Francesco Faeta⁹, di una nuova attenzione, depurata ideologicamente, alle presenze straniere nell'antropologia del Mezzogiorno italiano.

La ricostruzione, densa e documentata, offerta da D'Amato si chiude legando i fili interpretativi e filologici tracciati nel corso della trattazione alla produzione matura, e più nota, dell'etnologo siciliano. Il suo impegno scientifico, accademico, di organizzatore e promotore culturale, viene così inserito compiutamente dall'autore in quel processo di «affermazione di quel nuovo umanesimo culturale e scientifico che era stato da più parti auspicato sin dagli anni del regime fascista» (240).

Emerge in questo modo la figura di un Cocchiara, in parte inedito, che a partire dalla sua posizione di «folklorista “periferico”» (10) degli anni Venti costruisce un proprio originale percorso all'interno di un campo demologico percorso da grandi tumulti e difficili posizionamenti, nella direzione di un faticoso riconoscimento pubblico e accademico. Un percorso in cui, come visto, il superamento della tradizione romantico-positivista di Pitrè sarà mediato da un'iniziale adesione al tardo evoluzionismo britannico, per approdare poi, in modo personale, su posizioni storiciste.

⁸ Tentori, T. 1969. L'incontro della tradizione anglosassone e delle esperienze italiane nell'antropologia culturale in Italia: sua funzione nell'intervento sociale, in *Le scienze sociali e il problema dell'intervento sociale nella realtà italiana. Convegno organizzato dall'Istituto per gli Studi di Servizio Sociale (Roma, 9-11 aprile 1965)*, 181-197. Roma: Istituto per gli Studi di Servizio Sociale.

⁹ Vedi per tutti Faeta, F. 2022. *Vi sono molte strade per l'Italia. Ricercatori e fotografi americani nel Mezzogiorno degli anni Cinquanta*. Soveria Mannelli: Rubbettino

La vicenda dell’etnologo siciliano, così come delineata dall’autore, sembra dunque gettare più di una luce su fasi decisive di una storia disciplinare ai suoi albori; al tempo stesso offre anche una lettura di un percorso biografico significativo per meglio comprendere i rapporti tra regime fascista e intellettuali, uscendo così da una storiografia strettamente disciplinare per riconnettersi a filoni di studio più ampi¹⁰.

La storia dell’antropologia italiana sta vivendo, negli ultimi anni, una fase di deciso rilancio, segnata da una rinnovata attenzione critica alle fonti, alla documentazione archivistica e alla ricostruzione filologica dei testi e dei contesti¹¹. In quest’ottica, il lavoro di D’Amato costituisce anche un contributo metodologicamente significativo. Da un lato ponendosi come valido esempio di una biografia scientifica, genere non molto praticato nella storia dell’antropologia italiana¹². Dall’altro spingendo a riportare al centro del dibattito la discussione attorno agli archivi degli etnologi. A fronte di tradizioni estere ormai consolidate – si può fare l’esempio francese, con l’esperienza della Bibliothèque du Musée de l’Homme di Parigi – il panorama italiano appare infatti piuttosto eterogeneo e puntiforme. L’invito che da un’opera come questa possiamo cogliere è quindi anche quello a un rinnovato lavoro per porre in rete le realtà esistenti e quelle ancora non valorizzate; ciò consentirà certamente di superare tradizioni interpretative consolidate in una «storia interna», restituendo una sempre maggiore consapevolezza e profondità storiografica alla disciplina.

Andreas Iacarella

¹⁰ Si veda in proposito anche Dimpflmeier, F. (a cura di) 2021. Antropologia e fascismo. Ripensare la storia degli studi demoetnoantropologici, *Lares*, numero monografico, 87, 2/3.

¹¹ Impossibile offrire un resoconto, anche parziale, della letteratura recente. Rimandiamo soltanto, a titolo d’esempio, all’osservazione di come una nuova attenzione alle fonti stia favorendo una revisione complessiva dell’opera e della figura di Ernesto de Martino. Iniziato negli anni Novanta con la pubblicazione della collana *L’opera di Ernesto de Martino* (Argo Editrice), allora diretta da Clara Gallini, questo processo, che ha visto il contributo di una molteplicità di studiosi e studiose, è ancora in corso e promette di trovare una tappa decisiva di elaborazione e chiarificazione con la prossima pubblicazione di una nuova biografia intellettuale dell’antropologo scritta da Fabio Dei e Antonio Fanelli.

¹² Sulla rilevanza storiografica del genere biografico si veda la recente riflessione in Torchiani, F. (a cura di) 2025. La biografia in Italia oggi. *Contemporanea. Rivista di storia dell’800 e del ’900*, 1: 129-166.



Laura Faranda, *Peripezie di una santa, Il culto di Sayyida ʻAishā al-Mannūbiyya nella Tunisi contemporanea*, Palermo, Museo Pasqualino, 2024, 173 pp., ISBN 979-12-5677-006-9.

Il volume di Laura Faranda è incardinato in un ambito disciplinare ben preciso – quello dell’etnologia alimentata dall’inchiesta etnografica, condotta in più riprese – e, al tempo stesso, lo trascende, toccando temi e problemi di rilevante interesse antropologico (inteso nel senso etimologico del termine). Di riflesso, il lettore, mentre impara a conoscere un contesto culturale di non comune ricchezza, è indotto a viaggiare con la mente, a interrogarsi, ad esempio, sul tipo di relazione che s’instaura tra il soggetto che parla di sé e il soggetto che ascolta, allorché l’ascolto non si riduca al mero «stare a sentire», ma tenda sottilmente a innescare un processo interattivo.

Ripercorriamo il libro, sottolineando *in primis* la raffinatezza del linguaggio: lucido, tecnico senza cedere ai tecnicismi di maniera, capace di penetrare nelle pieghe più riposte degli argomenti trattati.

Il volume si articola in quattro capitoli: il primo si apre con la restituzione dell’agiografia di Sayyda Mannūbiyya (1198-1257), l’unica santa islamica che gode di fonti scritte (*manāqib*), redatte nel XIV secolo da un autore anonimo e che rinviano alle qualità, le virtù, le azioni lodevoli e i titoli di gloria della santa. Tali fonti, mutuate dalla rigorosa edizione critica di una storica medievista tunisina¹, vengono integrate da narrazioni orali richiamate in una precedente monografia etnografica² nonché raccolte dall’autrice nel corso della ricerca sul campo.

Nel secondo capitolo ci viene proposta una puntuale restituzione etnografica delle pratiche rituali che hanno luogo nei due mausolei dedicati alla santa, a Manouba (nella periferia estrema di Tunisi) e a Gorjani (in un quartiere popolare non lontano dalla Medina).

Il terzo capitolo si consegna alla narrazione «in prima persona» delle storie di vita di alcune devote incontrate nel corso degli anni: si tratta secondo l’autrice di «storie che curano», testimonianze di una relazione mistica con la santa che concorrono alla domesticazione rituale della sof-

¹ Amri, N. 2008. *La Sainte de Tunis. Présentation et traduction de l'hagiographie de ʻAisha al-Mannūbiyya*. Paris: Sindbad.

² Boissevain, K. 2006. *Sainte parmi les saints. Sayyida Mannūbiyya ou le recompositions culturelles dans la Tunisie contemporaine*. Paris: Maisonneuve & Larose.

ferenza, tra visioni oniriche e possessioni, tra malattie, disagio e disordine, legittimando un inquadramento del rituale (e dell'intero edificio cultuale) come dispositivo terapeutico e terreno di negoziazione con il male.

Il quarto capitolo restituisce tale dispositivo al registro dialogico di due categorie esplorative: il viaggio e il corpo. Ripercorrendo riti e simboli che permeano i viaggi pellegrinali, onirici, interiori o le erranze mistiche delle devote, affiorano le tecniche del corpo che incoraggiano stati modificati di coscienza, nonché i calchi anatomici di una professione di fede che sfida le anse labirintiche dell'*io*, il pathos, il dolore fisico o psichico, mettendo a giorno il profilo inquieto di ciascun soggetto.

Il libro si chiude con un glossario, strumento utile di navigazione nel lessico sacro, e con la preziosa appendice etnomusicologica di Sara Antonini, che documenta e descrive analiticamente i canti di lode (*madhat*) dedicati alla santa, segnalando puntualmente le attività coreutiche che caratterizzano le ceremonie di *hadra* celebrate nel mausoleo di Gorjani.

In sintesi, potremmo dire che la dialettica modernità/tradizione costituisce il nucleo teorico del saggio: la tradizione, imperniata sulla complessa figura di A'isha al-Mannūbiyya è risignificata in riferimento alle esigenze della contemporaneità, vista dalla parte dell'universo femminile *in fermento*: non pago di sé, ansioso di fuoriuscire dai limiti in cui, di norma, è rinchiuso, desideroso di ridefinire il proprio statuto, il proprio posto in seno alla realtà. Realtà che, in parallelo, si dilata essa stessa oltre i confini dell'ordinamento consueto: le distinzioni cedono il posto a un continuo gioco di interferenze fra la dimensione dell'invisibile e quella del visibile, fra trascendenza e immanenza. L'intera architettura spazio-temporiale è messa in gioco: è questo lo scenario che fa da sfondo alle vicende esistenziali radunate nella sezione «Storie che curano» in cui le donne, in netta prevalenza, svolgono il ruolo di protagoniste: vicende che testimoniano di sofferte ricerche di senso, le quali mettono capo alla costruzione di una identità personale «altra», segnata dal connubio umano/divino, in cui il corpo umano si ri-configura come ricettacolo del divino.

Mi sono interrogato sul nesso che lega la vicenda di A'isha, situata tra il XII e i XIII secolo, e le storie di vita, calate nell'attualità: A'isha è la santa peregrinante, la santa dell'inquietudine che si placa nell'erranza, in un incessante vagare teso all'esplorazione delle potenze nascoste dell'universo. Nel racconto della sua vita mi è parso di scorgere, in filigrana, lo schema iniziatrico classico, articolato nelle fasi successive del distacco dell'iniziando/a dalla comunità, del margine – propedeutico al mutamento di stato –, della

riaggregazione al corpo sociale dell'iniziato/a in qualità di membro adulto pienamente riconosciuto. A'isha compie questo percorso ma, al tempo stesso lo *invalida* nel suo aspetto fondamentale, nella misura in cui non è paga del reinserimento nel tessuto sociale e non accetta il ruolo imposto per tradizione alle donne e gli obblighi che ne derivano.

Eloquente in tal senso è il rifiuto di A'isha di contrarre il matrimonio prestabilito che, di norma, sancisce l'avvenuto passaggio all'età adulta; nell'esplicita volontà della protagonista di infrangere l'ordinamento ancestrale risiede la cifra di questo racconto, che possiede i tratti del mito: mito la cui singolarità consiste nell'anteporre alla supina obbedienza il «privilegio» del disobbedire; quest'ultimo, lungi dal risolversi in ribellione fine a sé stessa, esprime l'aspirazione al conseguimento di nuovi obiettivi, di un diverso modo di essere. Per arrivare a tanto si rende necessaria una iniziazione di «secondo grado», che implica il definitivo distacco dallo spazio domestico, e l'ingresso nella *no man's land*, dove la neo-inizianda conduce un'esistenza segnata dall'erranza, intesa come strumento di conoscenza dei segreti del mondo: le esperienze contratte nell'«oltre» favoriscono la ricostruzione dell'identità personale, connotata dal legame intessuto con le entità sovrumane ivi regnanti.

In questa circostanza la marginalità non media il reinserimento nel tessuto sociale, ma ha valore in sé; un orientamento non dissimile caratterizza, ad altri livelli, l'esistenza dei mistici, degli asceti, e di quanti sono accomunati dall'aspirazione a evadere dalla dimensione della contingenza. Nell'ottica della comparazione contrastiva, il temine di paragone forse più appropriato per mettere a fuoco la figura di A'isha è rappresentato da Artemis, la dea greca che predilige il non-abitato, essendo intimamente legata alla fase di margine delle iniziazioni femminili: è quanto si ricava dalle preziose pagine del classico di Angelo Brelich³.

A'isha può essere vista come la garante sovrumana dell'«oltre» ambivalente, regno di potenze sovrannaturali sia benevoli che malevoli, che sovrintendono ai destini umani. I suoi santuari, spazi «a parte», costituiscono una sorta di prolungamento del non-abitato, luoghi destinati alle esperienze estatiche, ai viaggi dell'anima in stato di *trance*, in breve al complesso di pratiche rituali ispirate al bisogno di trascendere la sfera del quotidiano. I tratti della santa che maggiormente catturano i seguaci riguardano la preminenza assegnata alla libertà individuale a scapito delle costrizioni sociali

³ Brelich, A. 1969. *Paides e Parthenoi*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.

e la predisposizione a risolvere le ricorrenti situazioni di crisi mediante interventi straordinari. Nelle storie di vita raccolte da Laura Faranda risuona l'eco delle peripezie di A'isha: la sua vicenda rappresenta la «tela di fondo» al cui interno ogni adepto può inscrivere il racconto dell'intricato percorso interiore che ha portato alla scoperta del senso riposto della propria esistenza, grazie alla capacità di decodificare i messaggi inviati dalla Signora e/o dal Signore dell'«oltre». È come se l'autrice ponesse il lettore di fronte alla fioritura in atto di «miti» individuali forgiati nel solco di un determinato paradigma tradizionale: qui si coglie, a giudizio di chi scrive, l'aspetto più incisivo e più affascinante del volume

Le storie di vita sono incentrate sul superamento di una serie di crisi esistenziali e/o di guarigioni da malattie gravi ottenute senza il sostegno delle tecniche della medicina occidentale, ritenuta incapace di accedere al senso metafisico dei mali fisici: questa polemica, dai toni non accesi, costituisce il *leitmotiv* dei vari racconti. Per quale ragione nel volume si parla di «storie che curano»? In che senso può essere intesa la cura? Mi limito a prospettare un'ipotesi di lettura che fa leva su una penetrante affermazione di De Martino, contenuta in uno scritto inedito: «Il mito è la parola della crisi»⁴; ciò è vero in quanto il mito, narrandola, configura la crisi, la sottrae all'indeterminatezza dandole un volto, la rende dicibile e, quindi, operabile, suscettibile di rapporto. Mi sembra di poter sostenere che ciascuna delle storie di vita rifletta il bisogno vitale di modellare le crisi personali per poterle padroneggiare: a tal fine occorre contenerle entro una forma narrativa codificata (anche se in modo non rigido), che è frutto dell'interazione tra il piano individuale e quello sociale. La funzione terapeutica dei racconti in questione si presta ad essere valutata in riferimento a tali coordinate.

Alla radice del celebre saggio che Lévi-Strauss ha dedicato all'analisi dell'incantesimo Cuna⁵ affiora, al di là della specificità del contesto, un orientamento interpretativo non dissimile, in quanto l'efficacia curativa della narrazione mitica consiste nel rendere pensabile e, quindi, accettabile una situazione di estremo disagio, insostenibile nella sua gratuità.

Le storie di vita sono altrettante autobiografie trasfigurate culturalmente: l'io narrante, nel momento in cui si dispone a raccontarsi, tende a consolidare la propria immagine, a riappropriarsi di sé. Al fine di attivare e,

⁴ De Martino E. 2025. *La storia velata. Crisi e riscatto della presenza*, a cura di M. Massenzio. Torino: Einaudi.

⁵ Lévi-Strauss, C. 1970. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore.

implicitamente, convalidare tale processo risulta indispensabile la presenza consapevole e partecipe di un interlocutore esterno – l’etnologa Laura Faranda, in questo caso – pienamente disponibile a prestare ascolto.

Marcello Massenzio



A. Gribaldo, V. Ribeiro Corossacz, *Antropologia e femminismo. Storia, etnografia, concetti*, Carocci, Roma, 2025, 212 pp., ISBN 978-88-290-3273-0

Antropologia e femminismo è il titolo dell'ultimo libro scritto a quattro mani da Alessandra Gribaldo e Valeria Ribeiro Corossacz in cui, già dal sottotitolo *Storia, etnografia, concetti*, è possibile notare come la volontà delle autrici sia quella di attraversare trasversalmente gli sviluppi nel campo dell'antropologia seguendo il filo delle articolazioni di genere, pensate in un rapporto di co-costruzione con le declinazioni della costruzione della razza e della classe. Assumendo come antecedente per il contesto italiano il lavoro di Mila Busoni¹, il volume prende l'avvio constatando quanto «affermare che il genere è socialmente costruito non basta. È semplicemente il presupposto di una prospettiva antropologica» (9). Di conseguenza, le antropologhe si dirigono verso un'analisi del significato della categoria di costruzione sociale, rilevando i conflitti che emergono intorno al genere non solo rispetto alle realtà affrontate, «ma anche rispetto agli strumenti stessi, le nozioni, il linguaggio che adoperiamo in antropologia» (9). La relazione tra questi due campi del sapere – femminismo e antropologia – è considerata nella sua complessità irrisolta. Con parole che sembrano riecheggiare quelle di Marilyn Strathern², ci viene detto quanto

il femminismo come sapere e pratica è multidisciplinare, che ha tra i suoi obiettivi interrogare le forme di conoscenza e produzione di saperi, e che l'antropologia ha una storia densa che permette di rimettere costantemente in discussione i propri presupposti epistemologici a partire dal campo etnografico (10).

La *awkward relationship* tra queste discipline, allora, viene assunta come pungolo che l'una rivolge verso l'altra, un «dispositivo che fa sbocciare riflessioni e crescita di un pensiero critico» (10).

Il testo si struttura in cinque sezioni principali. Nel primo capitolo, *Una diversa storia dell'antropologia*, vengono ripercorsi alcuni sviluppi della disciplina a partire dalla seconda metà del '900 da una prospettiva di genere, situando la nascita di quella che inizialmente veniva chiamata *antropo-*

¹ Busoni, M. 2000. *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*. Roma: Carocci.

² Strathern, M. 1987. An Awkward Relationship: The case of Feminism and Anthropology. *Sign: Journal of Women in Culture and Society*, 12, 2: 276-92.

logia delle donne negli anni ‘70 – principalmente in Occidente e in alcuni paesi del Sud globale – in concomitanza con l’emergere dei movimenti femministi, omosessuali e queer³, impegnati nella lotta contro l’oppressione che affrontavano quotidianamente. Due pubblicazioni vengono prese a riferimento di questo momento iniziale, *Woman, Culture, and Society* curato da Michelle Zimbalist Rosaldo e Louise Lamphere del 1974⁴ e *Toward an Anthropology of Women* a cura di Rayna Rapp Reiter del 1975⁵. In entrambi i testi viene messa al centro la necessità di combattere il pregiudizio maschile nell’etnografia che aveva portato a invisibilizzare l’esperienza e la voce delle donne e, attraverso tale mossa, far emergere le differenti posizioni nelle gerarchie sociali che donne e uomini occupavano e occupano nei vari contesti. Da critiche come quella sopra accennata deriva ciò che le autrici indicano come uno dei contributi centrali – seppur spesso misconosciuto – che l’antropologia di genere ha apportato alla disciplina e cioè

la comprensione di quanto sia rilevante per la ricercatrice e il ricercatore di riconoscere il proprio posizionamento, in particolare nei rapporti di genere, dentro la società da cui si proviene. Questo posizionamento condiziona infatti l’esperienza di ricerca e di indagine etnografica e la definizione stessa dell’oggetto da indagare (23).

Il discorso sul posizionamento, tuttavia, è stato utilizzato anche contro le riflessioni di genere poiché, come notano le antropologhe, tale parzialità è stata una delle critiche che più di frequente l’antropologia di genere si è sentita rivolgere, accusata di prendere in considerazione solo una parte del tessuto sociale. Anche in questo caso però l’opportunità che i due saperi giochino da pungolo l’uno per l’altro torna come possibilità di rifuggire da semplificazioni teoriche. Ricorrendo alle riflessioni di Nicole-Claude Mathieu⁶, Gribaldo e Corossacz ci ricordano come

³ Per una discussione sull’uso e il significato del termine queer si rimanda alla descrizione che ne fanno le autrici del testo qui presentato a pagina 153. Per una discussione che problematizza anche la relazione tra teorie/pratiche queer e il movimento LGBTQIA+, invece, si rimanda al testo del 2017 di Lorenzo Bernini *Le teorie Queer* (nello specifico alla sezione 3.1 *movimenti queer e teorie queer*), pubblicato da Mimesis.

⁴ Rosaldo, M.Z., & Lamphere, L. (a cura di) 1974. *Woman, Culture, and Society*. Stanford: Stanford University Press.

⁵ Reiter, R.R. (a cura di) 1975. *Toward an Anthropology of Women*. New York: Monthly Review Press.

⁶ Mathieu, N.C. 1989. Critiche epistemologiche sulla problematica dei sessi nel discorso

l'antropologia delle donne fosse un'antropologia dei sessi, ossia un'antropologia che si concentra sull'"analisi del funzionamento sociale e della definizione reciproca dei sessi (in cui reciproca, dialettica, non significa egualitaria)" (Mathieu, 1991, p. 81). Non si tratta quindi di 'aggiungere' informazioni sulle donne, ma di riconoscere la relazione sociale che costituisce i gruppi di sesso come "elementi di uno stesso sistema strutturale" (ivi, p. 37) (24).

Rimettendo in discussione l'unità delle narrazioni e la pluralità dei luoghi dai quali si prende parola, l'antropologia femminista e di genere contribuì alla problematizzazione di una visione omogenea delle culture, facendone emergere le asimmetrie interne. In tal senso, le riflessioni dell'antropologia femminista possono essere lette come facenti parte di quel movimento che porterà a rimettere in discussione l'*autorità etnografica* e a complessificare i vari momenti della relazione tra ricercatore/ricercatrice e soggettività incontrate. Attraversare i territori dell'antropologia di genere, allora, significa intraprendere un costante lavoro di confronto con le dinamiche di potere che innervano anche i rapporti tra femminismi/teorie di genere occidentali e non occidentali⁷, prodotti da soggetti razzializzati o scevri da tali intersezioni, detentori di capitale economico o meno⁸; attenzione che nel testo non manca di essere sottolineata.

Nel secondo capitolo, *Dentro il dibattito natura/cultura*, Gribaldo e Corossacz partono dalla constatazione che «per quanto riguarda la specie umana, il rapporto tra natura e cultura deve essere compreso nei termini di una continua mutua determinazione» (43). Eterosessualità, maschile, femminile, famiglia e filiazione, per nominarne alcune, sono perciò categorie che – nello stesso modo con cui la disciplina ha imparato a diffidare di descrizioni che ricorrono a un autoevidente concetto di natura per spiegare altri ambiti dell'esperienza – vanno indagate in quel punto in cui il materiale si co-costruisce con il simbolico. Le autrici ripercorrono dunque i dibattiti che si sono susseguiti attorno alle nozioni di sesso e genere,

etno-antropologico. *DWF*, 10-11: 8-54.

⁷ Tanto «occidentali» quanto «non-occidentali» sono termini problematici che non vogliono suggerire un'omogeneità interna alle categorie né una fissità del loro contenuto. L'utilizzo di tali nozioni risponde dunque a una necessità di sintesi che non permette la problematizzazione delle stesse in questa sede.

⁸ Cfr. Ong, A. 1988. Colonialism and modernity: Feminist Re-presentations of Women in Non Western Societies. *Inscriptions*, 3-4: 79-93.

in prima istanza problematizzando lo sguardo biomedico e la nozione di *sesso biologico*. Affrontano la questione mettendo a tema due ordini del discorso: 1) capire cosa è il sesso biologico per le scienze biomediche e 2) osservare l'uso sociale che viene fatto dei saperi sulla natura biologica degli esseri umani (47). Le dicotomie con le quali il mainstream occidentale è abituato a leggere i corpi ne escono decostruite attraverso il ricorso ai lavori di scienziati* appartenenti sia al campo delle scienze sociali sia di quelle definite dure, come ad esempio quelli di Fausto-Sterling provenienti dal campo della biologia dove

propone di abbandonare l'approccio in cui si cercano le radici causali dei comportamenti degli esseri viventi nella sfera della natura – nei geni – e di ragionare attraverso l'approccio della *Development System Theory*, basata sulle idee di sistema e di sviluppo, elaborata nel campo delle scienze biologiche e psicologiche (50).

Liberandosi da una visione dicotomica di natura e cultura – che molto spesso ricalca una visione dicotomica tra sesso e genere – Gribaldo e Co-rossacz ci suggeriscono che diviene «più facile pensare che sia il genere a precedere il sesso, ovvero osservare come sono le relazioni storico-sociali che costruiscono, in diverse società ed epoche storiche, il genere maschile come il gruppo dominante e il genere femminile come il gruppo oppresso» (51). Tra le altre tematiche affrontate nel capitolo emergono, inoltre, le «critiche del genere dal Sud Globale» (74). Vengono cioè prese in esame le contestazioni di studiosi* provenienti da paesi attraversati da logiche coloniali che mettono in discussione un uso a-storico e universalizzante delle categorie di genere e sessualità. Ricorrendo alle parole di María Lugones⁹, le autrici ci dicono che

il genere come categoria analitica risponde a forme organizzative specifiche del moderno sistema capitalista di origine europea che si basano sulla reificazione del dimorfismo sessuale, sulla dicotomia femminile/maschile e sull'eterosessualità riproduttiva come norma sociale (75).

La filosofa argentina nei suoi lavori testimonierebbe, infatti, dell'importanza di tali caratteristiche in Abya Yala/America latina e dei modi in cui la colonizzazione colpì le donne e i soggetti non binari indigeni.

⁹ Lugones, M.C. 2007. Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22, 1: 186-209; Lugones, M.C. 2008. Colonialidad y género, *Tabula rasa*, 9: 73-101.

Nel terzo capitolo, *Genere, campo e teoria etnografica*, vengono portate alla luce una serie di figure rimaste nell'ombra, come Dina Dreyfus – antropologa ricordata principalmente per essere stata la moglie di Claude Lévi-Strauss –, Barbara Freire-Marreco e Zora Neale Hurston, e gli ostacoli che incontrarono dentro e fuori dall'accademia. Anche in questo caso, il testo restituisce uno sguardo interessato alle intersezioni delle oppressioni femminili con quelle coinvolte nell'appartenenza ad altri gruppi notando – insieme a Irma P. McClaurin, curatrice del volume *Black feminist anthropology* del 2001 – la necessità di creare una propria genealogia per rompere il silenzio istituzionale nel canone insegnato, anche nei confronti della bianchezza. Il capitolo si chiude con una riflessione sugli anni '80 in antropologia e su quel momento di crisi della rappresentazione – di cui *Writing Culture* è un esempio ricorrente – in cui l'autorità etnografica e l'oggettività delle produzioni antropologiche vengono reinterrogate.

Gribaldo e Corossacz, in riferimento all'idea che la natura parziale delle verità etnografiche sia celebrata come una novità assoluta, «tanto da essere indicata come una svolta nel campo antropologico» (105), contrappongono una ricostruzione che vede numerosi antecedenti nella tradizione dell'antropologia femminista. Rilevano un doppio paradosso, da un lato «l'approccio femminista ha posto per primo il problema della parzialità dello sguardo etnografico, delle dinamiche di potere e della necessità del posizionamento», dall'altro «il giudizio di parzialità è la critica costante rivolta alle femministe, indicate come coloro che si occupano di donne e non di temi generali» (106). Non negano la carica di rottura che *Writing Culture* ha avuto per il panorama dell'antropologia, ma riconoscono una continuità tra il testo e un'abitudine presente nel canone della disciplina che invisibilizza le voci delle donne e femministe. Vale la pena, dunque, nominare la risposta che il libro di Clifford e Marcus ricevette con la pubblicazione di *Women Writing Culture*¹⁰ a cura di Ruth Behar e Deborah Gordon, in cui vengono illustrate le varie modalità di scrittura innovativa prodotte da studiose non bianche, e sottolineare – seguendo le orme del volume qui analizzato – che Behar

nell'introduzione a *Women writing culture* ha osservato come il libro non sia stato una semplice risposta a *Writing culture*, ma sia stato ispirato egualmente

¹⁰ Behar, R. & Gordon, D. (a cura di) 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.

dal libro, a cura di Cherríe Moraga e Gloria Anzaldúa, *This Bridge Called My Back* (Moraga, Anzaldúa, 1983), scritto da lesbiche, donne nere e appartenenti a gruppi minoritari che richiamavano la necessità di incorporare nella produzione femminista bianca di classe media le differenze e le disuguaglianze relative al posizionamento razziale e sessuale (107).

Femminismo, pertanto, come spazio di critica e sperimentazione, ma anche spazio che entrerà in crisi nel momento in cui il suo «oggetto» si de-essenzializzerà e moltiplicherà al tempo stesso.

Nel quarto capitolo, *Famiglie, parentele, riproduzione, relazionalità*, come suggerisce il titolo, viene messo al centro della discussione il tema della relazionalità e i modi in cui storicamente è stato affrontato in antropologia. All'interno di tale ambito vengono riconosciuti i contributi che le riflessioni di genere hanno apportato alla critica delle nozioni di parentela, dell'uso della sessualità e della riproduzione. «La “sfida femminista alla teoria della parentela” (Collier, Yanagisako, 1987, p. 4) nasce negli anni Settanta sull'onda dei movimenti femministi e dimostra quanto genere e parentela rimandino costantemente l'uno all'altra costituendosi mutualmente» (117). Vengono ripercorsi i principali dibattiti attorno a quelli che sono stati temi centrali per tale area di studi, e cioè il rapporto tra matrimonio e i sistemi di alleanza e quello tra filiazione e discendenza.

L'accoppiamento eterosessuale (matrimonio/alleanza), la nascita e il legame di sangue (filiazione/discendenza) sono stati considerati dall'antropologia pilastri concettuali indiscutibili nella produzione della parentela: prodotto degli universali biologici della specie umana. E questo nonostante si sappia quanto le società possano definire differentemente la parentela (diverse concezioni del processo riproduttivo, dei rapporti tra i sessi, dell'appartenenza ai gruppi sociali) e quanto ciò che chiamiamo 'biologico' possa variare molto di significato nei contesti specifici (118).

Infine, nell'ultimo capitolo, *Corpi e sessualità non binarie e queer*, si guarda alla produzione sociale del corpo all'interno dei meccanismi di potere. Il riferimento teorico dal quale si parte qui è Foucault, seguendo la linea di un potere pensato non tanto come «un'ingiunzione che viene dall'alto, ma una rete produttiva che attraversa i corpi. In questo modo il potere, più che un'istanza negativa che avrebbe per funzione semplicemente la repressione della sessualità, produce piacere, forma un sapere, genera discorsi» (148). Viene ricordata la tesi foucaultiana secondo la quale la modernità avrebbe come tratto distintivo l'emersione dei temi della sessualità

e della riproduzione come campi discorsivi all'interno dei quali si produce la verità del soggetto, con il ruolo centrale che le istituzioni scolastiche, sanitarie, carcerarie e lavorative svolgono nel processo di addomesticamento dei corpi. Come ci dicono le autrici

nonostante Foucault abbia avuto un rapporto poco approfondito con la produzione femminista e non si sia occupato in particolare delle questioni relative alla differenza di genere, le riflessioni che si producono nel movimento femminista, negli stessi anni in cui il filosofo insegnava e scriveva, convergono su molte posizioni: sulla messa in questione di un soggetto storico universale e sul fatto che il corpo è una costruzione storica. Foucault presenta una posizione nettamente anti-essenzialista: la sessualità non è una sfera originaria, legata alla biologia umana, alla fisiologia immanente della sua costituzione che si proietta negli attributi che noi oggi definiamo di genere. Le analisi di Foucault su come l'individuo è il prodotto del potere sono state riprese da una letteratura femminista e antropologica anche per comprendere come il genere è un dispositivo, un meccanismo, che posiziona il soggetto attraverso pratiche, non un'ontologia (149).

Su tali temi del soggetto e della soggettività – nei modi in cui è plasmato dal potere ma anche in quelli in cui resiste e trova la sua *agency* – si delinea nel volume lo spazio in cui nell'antropologia è stata messa in discussione l'eteronormatività e la fissità delle identità sessuali, al confine tra femminismi e produzione queer attorno agli anni Novanta. Viene ripercorsa la traiettoria delle *feminist sex wars* in cui si contrapposero da una parte il gruppo Women Against Pornography (WAP), intento ad allargare una definizione di pornografia «includendo immagini e parole considerate lesive e oggettificanti nei confronti delle donne, da censurare in quanto considerate *tout court* una violenza contro le donne», dall'altra, invece, «donne militanti e studiose che consideravano questa visione una minaccia alla libertà femminile e che proponevano di analizzare differenti forme di sessualità non eteronormata e differenti immaginari» (151). Due nomi importanti dell'antropologia di genere e queer – Gayle Rubin ed Esther Newton – rientrarono in questa ultima corrente. Rubin, in seguito, esprimerà la necessità di considerare separatamente sessualità e genere, così da poter riflettere in modo più attento sulle dinamiche che li attraversano.

Le lesbiche, ad esempio, sono senz'altro oppresse in quanto donne, ma anche in quanto queer e 'pervertite', a causa del funzionamento della stratificazione sessuale: le lesbiche hanno sofferto molte delle stesse sanzioni sociali inflitte agli uomini gay, ai travestiti e alle prostitute, e a tutte e tutti coloro che presentano una sessualità non normata (Rubin, 1999) (153).

Nelle pagine che seguono le autrici riattraversano i modi in cui nell'antropologia, a partire dagli anni Ottanta e Novanta, si è approfondito quello che chiamano «lo studio di arrangiamenti di sesso e genere diversi da quelli del binarismo dominante in Occidente», con l'obiettivo di studiare «figure presenti in contesti etnografici e storici diversi da quello occidentale che, non inquadrandosi completamente nella dicotomia femminile/maschile, eterosessuale/omosessuale, restituivano un'idea di corpo come portatore e allo stesso tempo manipolatore di identità, sfidando l'idea occidentale di corpo e identità sessuale» (156). Viene complessificata e criticata la categoria di terzo genere (159), discusso il tema della «soggettività erotica dell'etnografa sul campo» (171), riesaminato l'uso delle categorie queer e transgender quando applicato a popolazioni che «non definiscono queste identità o categorie come distinte» (173), viene inoltre passato in rassegna il tema delle relazionalità gay, lesbiche e queer (177) e il nesso tra queerness e logiche coloniali/neocoloniali (181).

In conclusione, il libro presenta un panorama ricco tanto di prospettive quanto di controversie su cui poter tornare per indagare lo statuto delle nostre categorie. Tra queste, si potrebbe interrogare la scelta del titolo, perché *antropologia e femminismo* e non, ad esempio, *antropologia dei generi*? Senza negare il ruolo di primo piano che la tradizione femminista ha avuto nell'emersione dell'antropologia di o dei generi, né pensare che le terminologie in uso oggi siano prive di problematicità – discusse tra l'altro nel volume – la critica all'essenzialismo o al riduzionismo biologico potrebbe farci titubare di fronte a tale titolo per un'opera che al suo interno propone sia un dialogo irrisolto – ma fertile – tra antropologia e femminismo, sia un dialogo altrettanto vivace tra femminismi e transfemminismi, teorie queer e sguardi decoloniali. Al netto di ciò – di quella che in ultima istanza potrebbe essere una scelta indirizzata a valorizzare la spinta propulsiva che il femminismo impresse nel '900 – il testo appare in un panorama editoriale italiano povero, rispetto ad altri ambiti, di manuali che aiutino a orientarsi nel complesso rapporto che lega l'antropologia con le riflessioni di genere. In questa direzione, pertanto, rappresenta un contributo importante per rinnovare il canone della disciplina e metterla in comunicazione con le urgenze del presente. Citando in maniera infedele le autrici – e concludendo – possiamo augurarci dunque che coltivare la sensibilità per le differenze possa significare imparare a pensare differentemente (185).

Domiziano Pelo