



Antropologia per la Società accoglie contributi di ricerca capaci di coniugare il rigore dell'analisi, l'attenzione alla comunicazione e l'inquietudine per l'applicazione dei risultati. Guidati dalla convinzione che lo strumento dell'indagine etnografica costituisca un "saper fare" scientifico e al contempo un'esperienza umana assolutamente calata nella società, i testi contenuti nella collana ambiscono a contribuire oltre che con delle interpretazioni, anche attraverso utili strumenti per l'azione.

*La collana adotta un sistema di valutazione dei testi basato su revisione paritaria, imparziale e anonima (peer-review)*

Direttore:

Francesco Zanotelli (Università di Messina/CREA/ANPIA)

Comitato scientifico:

Marco Bassi (Università di Trento), Mara Benadusi (Università di Catania),  
J.P. Olivier de Sardan (EHESS/CNRS/LASDEL), Ralph Grillo (Emeritus, University of Sussex),  
Selenia Marabello (Università di Modena e Reggio Emilia), Ivo Quaranta (Università di Bologna),  
Bruno Riccio (Università di Bologna), Massimo Tommasoli (IDEA, Nazioni Unite)

Volumi pubblicati:

1. Zanotelli F., Lenzi Grillini F. (a cura di), *Subire la Cooperazione?*
2. Pinelli B., *Donne come le altre*
3. Pellecchia U., Zanotelli F. (a cura di), *La cura e il potere*
4. Solinas P.G., *Ancestry*
5. Bartra R., *Antropologia del cervello*
6. Saitta P. (a cura di), *Fukushima, Concordia e altre macerie*
7. Crivellaro F., *Etnografia del microcredito in Italia*
8. Fichera F., *Ammalarsi di benessere*
9. India T., *Antropologia della deindustrializzazione*
10. Boni S., *Il poder popular*
11. Pinelli B., Ciabbari L., *Dopo l'approdo*
12. Benadusi M., *La scuola in pratica*
13. Quattrocchi P., *Oltre i luoghi comuni*
14. Severi I., *Quick and Dirty*
15. Riina M., *L'erba tinta*
16. Casella Patrinieri A., *Prendersi cura*
17. Pusceddu A.M., Ravenda A.F. (a cura di), *Il laboratorio oltre la metropoli*
18. Zecca Castel R., *Mastico y Trago*

# LA CADUTA

ANTROPOLOGIE DEI TEMPI INQUIETI

a cura di

**Mara Benadusi**

**Martina Giuffrè**

**Selenia Marabello**

**Mario Turci**

*Il presente volume è stato realizzato con i fondi dell'Università di Parma e il patrocinio e supporto economico della Società Italiana di Antropologia Applicata (SLAA).*



La caduta. Antropologie dei tempi inquieti /  
a cura di M. Benadusi, M. Giuffrè, S. Marabello, M. Turci. -  
Firenze : editpress, 2023. -  
384 p. ; 21 cm  
( Antropologia per la società ; 19. )  
ISBN 979-12-80675-33-0  
Permalink formato digitale:  
<digital.casalini.it/9791280675330>

Proprietà letteraria riservata  
© 2023 editpress, Firenze  
Via Lorenzo Viani, 74  
50142 Firenze - Italy  
www.editpress.it  
info@editpress.it  
Printed in Italy

## Indice

- 9     Introduzione. Il problema non è la caduta ma l'atterraggio.  
Sulle temporalità della crisi e gli antidoti per superarla  
*M. Benadusi, M. Giuffrè, S. Marabello, M. Turci*

### **Parte prima. Apocalissi/Rigenerazioni**

- 51    Apocalissi e rigenerazioni culturali. Nutrire l'immaginario  
del cambiamento nella crisi globale  
*Marco Deriu*
- 67    La fine di un'era? Suggestioni apocalittiche al tempo del  
Covid-19  
*Marco Bassi*
- 93    La Fine della Monocoltura in Salento tra Apocalisse e Ri-  
generazione. Operabilità sulle rovine oltre gli ulivi  
*Collettivo Epidemia*
- 117   Márkomeannu 2118. Istantanee da un futuro post-apo-  
calittico  
*Erika De Vivo*

### **Parte seconda. Implosioni/Svelamenti**

- 145   Resistenze e temporalità dei muri: tra espropri e demolizioni  
alla periferia di Taipei  
*Valentina Gamberi*

- 171 Le contese del recupero. Abbandono e manipolazione delle rovine nella Città vecchia di Taranto  
*Luca Lo Re*
- 197 Governare le onde. Tuvalu e conseguenze politiche del riscaldamento globale  
*Nicola Manghi*
- 219 Le mascherine tra materialità, agency e patrimonializzazione ai tempi del Covid-19. Riflessioni su un oggetto inquieto  
*Alessandra Broccolini*
- 263 Covid-19 e lo svelamento dell'implicito. Il ruolo dell'antropologia nel ripensamento dei servizi socio-sanitari  
*Ivo Quaranta*

### **Parte terza. Sospensioni/ Temporalità**

- 283 Crisi e Kairós. Progettare, abitare e costruire in tempi virulenti  
*Leone Michelinì*
- 307 La normalità e la sospensione. Vivere in un campo nomadi al tempo del coronavirus  
*Marco Solimene*
- 331 Questioni di sfondo: pensieri sulla radio e la tv durante il lockdown  
*Sara Zambotti*
- 353 Ripensare la tempesta per rigenerare il bosco: temporalità sociali del disastro Vaia in Val di Fiemme  
*Nicola Martellozzo*
- 377 Autorə e Curatorə

## **La caduta**

Antropologie dei tempi inquieti





## **Introduzione.**

# **Il problema non è la caduta ma l'atterraggio. Sulle temporalità della crisi e gli antidoti per superarla<sup>1</sup>**

*Mara Benadusi, Martina Giuffrè, Selenia Marabello, Mario Turci*

### 1. Antefatto

*La Caduta. Antropologia dei tempi inquieti* è una riflessione sul precipitare delle società: un'idea che improvvisamente è diventata dominante durante il periodo della pandemia da Covid-19 e del lockdown. La scelta del titolo prende le mosse dal testo di Davi Kopenawa e Bruce Albert (2018) *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomano*, citato nel saggio di Marco Deriu, uno degli autori di questo libro, che riflette, attraverso le parole del leader indigeno Ailton Krenak, sulla paura che le nostre società hanno di cadere, che di fatto è paura dell'ignoto e della perdita di controllo sugli avvenimenti del mondo, paura dell'incertezza, ma anche difficoltà di immaginare possibili paracadute con cui affrontare la crisi. Questo libro, dunque, non parla solo del timore di una caduta libera e definitiva, ma si focalizza anche sulle modalità di "atterraggio"<sup>2</sup>, sul potere dell'immaginazione e sulla necessità di decolonizzarla; sulla crisi ambientale, economica e identitaria di un universo "fuori controllo" (Eriksen 2016), ma anche sulle strategie di sopravvivenza e sulle soluzioni atte a invertire il corso di un mondo prossimo alla catastrofe.

Oggi che la vertigine della caduta moltiplica vorticosamente gli scenari apocalittici, un senso di inquietudine si diffonde generando allerta collettiva. Per questo si impone l'urgenza di un'antropologia capace di attraversare la crisi, di analizzarla e di fornire nuovi scenari di pensabilità, interrogandosi con metodo – direbbe George Devereux (1984) – sulle perturbazioni che l'esperienza etnografica crea in spazi sociali apoditticamente sospesi tra

assenza e presenza. La particolare congiuntura storica prodotta dal Covid-19 ha in effetti esacerbato gli immaginari della fine, rendendo più evidenti le contraddizioni della globalizzazione, le disuguaglianze sociali, le aporie del sistema capitalistico, l'implosione degli spazi politici nazionali e transnazionali. La crisi ha portato antropologhe e antropologi a riflettere ancora più intensamente sul rapporto tra tempi e ambienti di vita, ma soprattutto tra l'antropologia e la sua dimensione pubblica.

Il nostro libro è frutto di un lavoro collettivo che prende le mosse proprio da questo snodo di riflessioni, nate durante l'ottava edizione del Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA), tenutosi in collaborazione con l'Università di Parma nel 2020<sup>3</sup>. Il convegno ruotava attorno al tema delle temporalità dell'Antropocene, temporalità capaci di ridefinire, nel presente, gli spazi di pensiero e azione etico-sociale, ma anche di dar corpo a progettualità future. Il tempo è stato il protagonista del convegno, quindi: il tempo inteso come tempo percepito, ma anche come tempo che ci diamo e tempo che ci resta; il tempo misurato su scale di valore difformi; il tempo che plasma la nostra vita quotidiana in rapporto con i mutamenti climatici, con l'ambiente, con la salute pubblica e con la crisi. L'idea del convegno era quella di riflettere sull'incertezza, sulla precarietà, sull'inquietudine e sull'insieme di forze fuori controllo che, nella fase di sospensione generata dall'emergenza sanitaria, stavano comprimendo gli spazi di vita e professionali con cui, come antropologi e antropologhe, eravamo abituati a confrontarci sul terreno. La sospensione della vita quotidiana in una dimensione di incertezza, tuttavia, almeno potenzialmente, può far affiorare anche nuovi bisogni, può divenire «vivaio di creatività culturale» (Turner 1986, p. 61), di ripensamenti, di idee e pratiche trasformative, legate all'abitare, alla socialità, all'universo fenomenologico del mondo circostante. Può inoltre stimolare l'esigenza di ritrovare il tempo perduto o di "fare in tempo": in tempo per alzarsi dalla caduta, arrestare il deragliamento, incidere sul reale o anticipare quello che verrà. Può financo divenire un

modo per rivoluzionare il nostro tempo, se saremo capaci di sviluppare riflessività sui nessi tra passato, presente e futuro.

Confrontarsi con il tema del tempo, per un'antropologia impegnata nella società, significa non solo interrogarsi sui tempi trasformati dalle nuove forme della mobilità umana, sui tempi dilatati dall'austerità e dalla crisi, sui tempi rinegoziati del lavoro, dell'intervento sociale e delle pratiche di solidarietà e aiuto. Significa anche provare a rimodulare le relazioni socio-ecologiche. Il convegno SIAA del 2020, da questo punto di vista, è stato uno spazio/tempo per interrogarsi sul senso della ricerca etnografica e della professione antropologica in un'epoca contraddittoria e piena di paradossi in cui, assieme all'ossimorico "distanziamento sociale", abbiamo visto profilarsi nuove forme di socialità, che continuano a chiamare in causa i saperi e le pratiche di un'"antropologia al lavoro". Nel clima di incertezza a cui siamo oggi esposti, in concerto con altre discipline e pratiche professionali, l'antropologia dovrebbe riuscire a "battere il tempo" in modo diverso, recitava *il frame* del convegno, per reinventare lo spazio della relazione nei luoghi di lavoro, nei rapporti di genere, nei legami inter-specie, nelle pratiche dell'abitare, nel confronto tra generazioni, negli spazi della cura così come nel mondo della produzione culturale e dell'intervento sociale.

È innegabile che le preoccupazioni legate alle limitate risorse naturali, ai cambiamenti climatici, alle attuali traiettorie di sviluppo stiano costringendo l'umanità a porre l'accento sugli orizzonti temporali dei nostri ambienti di vita. Ne è prova l'enfasi crescente con cui anche l'antropologia guarda alla dimensione del futuro – i futuri ambientali, tecnologici, energetici, i futuri politici e quelli sanitari – e l'urgenza con cui si interroga sulle pratiche orientate a "creare futuro", compreso il futuro della nostra disciplina. Tra le sfide che come antropologi e antropologhe consideriamo prioritarie, al primo posto compare proprio l'intervento critico e fattivo nelle zone controverse in cui si dà forma all'avvenire, ma anche la forza di contaminazione dell'antropologia, la capacità di andare oltre l'umano in chiave multi-ecologica, l'attenzione verso

il pluralismo morale e civile, la sperimentazione etnografica, l'abitudine a "sporcarsi le mani" assumendoci la responsabilità del nostro lavoro nel sociale, la tendenza a immergersi nelle dimensioni pratiche dell'esistenza con impegno attivo, riflessivamente, anche in modo indisciplinato e provocatorio (se necessario), senza rinunciare a perseguire un intento trasformativo sul reale.

Questo libro dunque investe sulla capacità immaginativa che l'antropologia può oggi offrire nei diversi modi che ha di abitare il mondo, di storicizzare la catastrofe, di leggere la crisi climatica come questione culturale, di attraversare narrative altre sull'attuale collasso ambientale o di guardare, come alcune autrici e autori fanno nel volume, ai futurismi indigeni quali meccanismi di resilienza planetaria. Il libro investe sulla capacità di confrontarsi con i saperi locali decentrando lo sguardo, mettendo in discussione la centralità dell'uomo rispetto agli altri viventi, suggerendo nuovi orientamenti etici che prendano forma attraverso quel rovesciamento copernicano del pensiero che fa sì che un essere umano, come suggerirebbe Khon, arrivi a "pensare con la foresta", a vedere l'umano oltre l'umano, risuonando e vibrando con il mondo, e a vedere i modi in cui "gli umani si rappresentano i giaguari e i giaguari gli umani", non come intercambiabili, ma come parte integrante di una storia comune (Khon 2021).

## 2. Attraversando il guado

Nel libro proviamo anche a farci carico di alcuni limiti legati al pensiero relazionale occidentale, limiti in cui spesso incappiamo nello sforzo di spiegare l'attuale crisi ecologica, sanitaria, globale. Uno di questi, forse il più fastidioso, riguarda la tendenza a compartimentalizzare le questioni oggetto di dibattito attraverso un gioco di rimandi di scala e di opposizioni ontologiche che semplifica la complessità del reale, verticalizzando il ragionamento in una danza di rimandi oppositivi: globale/locale; natura/cultura; agito/agente; predato/predatore. Per superare questo limite

abbiamo scelto di attraversare (in modo indisciplinato) tre assi tematici, tra loro sottilmente interrelati, che danno il titolo alle sezioni in cui sono raccolti i saggi inclusi nel volume: Apocalissi/Rigenerazioni; Implosioni/Svelamenti; Sospensioni/Temporalità. Le coppie di parole non sono state pensate per produrre un effetto ossimorico. Per quanto leggendole si colga un'aria di contrastività, in realtà esse giocano su sfumature di senso che spingono le locuzioni oltre i limiti del loro significato letterale, più che far leva su una contrapposizione vera e propria.

Prendiamo, ad esempio, il binomio Sospensioni/Temporalità. Possibili contrari del termine sospensione sarebbero parole come ripresa, continuazione, proseguimento. Il termine temporalità rimanda invece, per astrazione, a una condizione che riguarda tutto ciò che è temporale, inclusa la sospensione del tempo dunque. Lo stesso vale per la coppia Implosioni/Svelamenti. La parola implosione si riferisce a un tipo di fenomeno che si produce quando le pareti di un corpo, in genere cavo, sono soggette a una pressione esterna superiore a quella interna, e quindi cedono di colpo, collassano. Che l'esplosione sia esattamente l'opposto dell'implosione vien da sé. Il termine svelamento che abbiamo scelto per fare da contrappunto alla parola rimanda però a un'azione diversa: l'atto di mettere e togliere un velo per coprire o scoprire qualcosa. Il termine viene usato nel senso di rivelare, palesare, smascherare. Anche qui l'effetto voluto non è ossimorico, come non lo è d'altronde nella coppia di termini con cui si apre la parte prima del libro, Apocalissi/Rigenerazioni. L'esegesi della prima parola, apocalisse, riconduce al duplice significato di distruzione e fine del mondo (rovina, sconvolgimento, catastrofe) e a quello escatologico di rivelazione rispetto ai destini ultimi dell'umanità. Difficile trovare un corrispettivo terminologico chiaro cercando tra i contrari. Rinascita, risurrezione possono fare da referenti opposti all'apocalisse nel discorso religioso, ma non ne esauriscono, certo, il significato. Nonostante esista un legame tra questi e l'atto di rigenerare, nel senso di vivificare, ricostruire, rinnovare, non sussiste una vera relazione oppositiva

tra apocalissi e rigenerazioni, né logica né terminologica. Se un corpo è fiaccato si può rinvigorire, se una nazione è abbattuta si può risollevarla, ma quali sono gli antidoti per contrastare la fine del mondo?

Si celano quindi dietro queste coppie di termini rapporti di interconnessione non immediati, a volte inconsueti, che incoraggiano a tenersi al riparo dalle logiche dell'urgenza con cui sempre più spesso viene inquadrata l'idea di una crisi che avanza rapidamente, inesorabile. L'accostamento implosioni/svelamenti, per esempio, mira a rendere visibile l'effetto di sinestesia creato dal confronto tra cose che appartengono a sfere sensoriali differenti. Un'implosione può produrre frastuono – come un'esplosione d'altronde –, anche se per svuotamento. Se trasferito su un diverso piano semantico-sensoriale però (pensiamo alla cacofonia del senso delle cose che implodono), quel frastuono è capace di innescare sforzi conoscitivi tesi a svelare cosa si cela – o potrebbe celarsi – dietro il vuoto prodotto dal collasso: un bisogno di comprensione e di senso che (almeno in certi casi) si fa rivelatore di qualcosa che non era chiaro o percepibile prima che l'implosione avvenisse, prima che il crollo e la distruzione si facessero largo nei vicoli delle città vecchia di Taranto, per esempio; prima che il livello del mare in crescita, come nell'isola di Tuvalu, ridisegnasse i contorni della sovranità e il governo dei flussi; oppure prima che ci fosse bisogno – come è accaduto durante il contagio da Covid-19 – di coprirsi il volto con una mascherina per igienizzare lo spazio sociale<sup>4</sup>.

Qualcosa di simile si produce anche nell'accostamento delle parole Sospensioni/Temporalità, ma in questo caso l'effetto che si produce è paragonabile alla sineddoche: la parte per il tutto. La sospensione si fa nuovo regime temporale; finisce, vale a dire, per assurgere al ruolo di temporalità dominante. Manifestazione disforica del tempo della crisi e dell'emergenza sanitaria, marca lo spazio del confinamento, facendo da contrappunto alle dimensioni micro sociali del contagio ma anche insinuandosi in quelle – altrettanto dirompenti – legate agli eventi atmosferici

estremi, come il ciclone tropicale Vaia in Trentino Alto-Adige. Proprio in quanto nuova temporalità (e non negazione dell'idea di tempo), la sospensione riesce così a cadenzare i ritmi di una socialità rinnovata, si fa battito e misura di forme di relazionalità emergenti, riorienta gli sforzi per scandire momenti di condivisione e di azione direzionata, lasciando spazio a cronotopi differenti, anche al tempo della coabitazione multispecie.

Una parentesi a sé merita l'espressione usata come titolo della prima sezione del libro, Apocalissi/Rigenerazioni, che vorrebbe suscitare un effetto simile alla sussunzione. La sensazione di apparente contraddizione nel vedere i due termini accostati si genera perché ciascuna delle parole è estensivamente usata in un significato che il contesto in cui se ne fa uso contraddirebbe. Apocalissi e rigenerazioni, più che opporsi, danno forma a una costellazione di senso che, in un gioco di chiaro-scuro, definisce quella che Ernesto de Martino chiamava una condizione di crisi senza *eschaton* (De Martino 1977, pp. 466-496). La capacità dei media di costruire selettivamente la percezione della realtà nel corso della pandemia, le rappresentazioni costruite e diffuse dalla fantascienza apocalittica, l'emersione di immaginari sfidanti del cambiamento climatico e della transizione ecologica, la prefigurazione di modi alternativi di vivere che si modellano sulle rovine di un capitalismo sempre più disordinato e incalzante, perfino il vitalismo del batterio Xylella fastidiosa capace di concorrere alla moria degli ulivi in Salento, sembrano tutti fenomeni sussunti in un processo di ridisegno storico in cui ogni forma di riproduzione dell'esistente è subordinata alle condizioni che ne determinerebbero la fine.

Lo sforzo di ragionare per sussunzioni, sineddochi e sinestesie, invece che procedere in modo sequenziale o appigliarsi a inferenze dicotomiche, va naturalmente preso come uno stratagemma, un accorgimento narrativo per sollecitare l'attraversamento di un guado: il guado che separa le molte eterotopie della crisi che si formano rizomaticamente nei tempi inquieti in cui viviamo, per rigenerarle dall'interno, per comprenderle e cambiarle.

### 3. Apocalissi e rigenerazioni

Dagli eventi climatici estremi alle epidemie globali fino alle più recenti minacce di un nuovo conflitto mondiale, le idee sull'apocalisse, nel nuovo millennio, stanno stimolando un rinnovato interesse da parte delle scienze umane e sociali, non da ultimo in antropologia. Riflettere sull'apocalisse vuol dire pensare, immaginare, agire la fine possibile di un mondo, quello che conosciamo, ma anche interrogarsi sulla fine del tempo-spazio di operabilità dell'umano: confrontarsi appunto con quella che De Martino considerava una crisi priva di qualsiasi orizzonte di reintegrazione. Si tratta di una forma di implosione collettiva che, a seconda delle circostanze, può essere prefigurata in modi diversi: catastrofi ecologiche, crack finanziari, diffusione di zoonosi. Il *trait d'union* è rappresentato proprio dal fatto che si intravede il rischio di una caduta rovinosa, senza alcun tipo di riscatto. Per usare le parole di Jean Baudrillard, l'impressione è che, a breve scadenza, ci aspetti un crollo totale di frammenti di sistema: «frammenti interi che possono cadere d'un sol colpo»<sup>5</sup>.

Come suggerisce il titolo del nostro stesso volume, l'idea della caduta accompagna gli attuali immaginari apocalittici in modo prorompente: un precipitare inarrestabile che potrebbe coinvolgere l'intera umanità. Recentemente il *frame* della caduta è stato assunto anche da Déborah Danowsky e Eduardo Viveiros de Castro (2017) nel loro libro *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*. I due autori rimarcano come oggi stiamo assistendo a una riattualizzazione inedita del famoso *claim* "no future" che, all'epoca della corsa al nucleare, aveva generato un sentimento di profonda e cupa inquietudine. Gli immaginari della fine si moltiplicano, riverberano nella produzione culturale, si fanno *fictions*, *dramas*, *videogames*, *memes*, vengono popolarizzati nel dibattito politico, alimentano narrazioni sull'approssimarsi dell'estinzione, come nel caso del *Voluntary Human Extinction Movement* di Alan Weisman, che sembra avverare profezie sull'autodistruzione di massa. La massima lévi-straussiana «il mondo è cominciato senza l'uomo e



finirà senza di lui» (Lévi-Strauss 1960, pp. 402-403)<sup>6</sup> riecheggia quasi come un *requiem* nelle pagine di libri e pamphlet che si arrovellano sull'apocalissi che viviamo tutti i giorni e sulla disintegrazione che ne consegue: quel precipitare della materia organizzata che all'antropologo francese appariva come una caduta «verso un'inerzia sempre più grande, che sarà un giorno definitiva». E in effetti proprio Lévi-Strauss, senza troppo sarcasmo, arrivava a proporre che, piuttosto che antropologia, la «disciplina destinata a studiare nelle sue manifestazioni più alte questo processo di disintegrazione» entropica fosse chiamata “entropologia”.

Tra i filosofi contemporanei, Slavoj Žižek (2018) è forse colui che più provocatoriamente si è affacciato sugli abissi di un simile “universo senza mondo”, contemplando quel cono d'ombra del capitalismo globale che, nelle sue opere, non lascia spazio ad alternativa alcuna, se non a “spettri storici” del passato che obnubilano nelle tenebre il tempo, la cultura, il senso della storia, gli ordini simbolici dell'umano darsi nel divenire. Ai suoi quattro caviglieri dell'apocalisse – il collasso ecologico, la riproducibilità biogenetica, i mutamenti interni al sistema finanziario, l'esplosione violenta delle esclusioni sociali – sembrano fare da fosco contrappunto le tre figure del potere geontologico<sup>7</sup> di Elizabeth Povinelli (2016, 2021): il deserto (spazio non intenzionale, nudo, scavato all'osso, alieno, pensato come connaturatamente altro rispetto all'etica umana); l'animista (che incarna l'impulso contemporaneo al vitalismo della materia uniformando tutte le creature sotto la categoria generica di Vita); il virus (ossia ogni entità capace di propagarsi surrettiziamente sbaragliando la divisione tra Vita e Non-Vita). Nella trilogia di Povinelli deserto, animista e virus disegnano i contorni di una catastrofe senza via di fuga: non una catastrofe a venire ma una catastrofe “ancestrale” che si dà fin dagli albori del colonialismo, non consentendo né fuoriuscite messianiche o salvifiche, né redenzione.

In altri casi, invece, il senso di inquietudine e l'angoscia strutturale che nutrono l'immaginario della crisi, con il suo portato di supremazia devastatrice – retaggio del colonialismo

nella tarda modernità –, aprono alla possibilità di «vivere tra le rovine del capitalismo», come recita il sottotitolo della monografia di Anna Tsing *Il fungo alla fine del mondo* (2021). Per quanto siano fortemente minacciate, Tsing ritiene che sia ancora possibile scovare zone di ristoro e rigenerazione in cui assemblaggi multispecie dai caratteri singolari si mostrano capaci di sopravvivere ai grandi processi di devastazione, e quindi all'estinzione. Il potenziale di riorganizzazione creativa della diversità socio-biologica sul pianeta non sarebbe dunque azzerato. Osservate da questa prospettiva, le storie precarie e aggrovigliate dei funghi *matsutake* – che crescono su terreni sfibrati, depauperati, spuri – supportano una visione sorprendentemente ottimistica, considerate le premesse disperate sulla fine del mondo.

Nei paesaggi saccheggianti dal colonialismo, dall'industrializzazione, dall'agricapitalismo, autori e autrici come Anna Tsing, Donna Haraway, Bruno Latour (Haraway *et. al.* 2015; Haraway 2015; Tsing *et al.* 2017) ritengono che possano ancora darsi spazi di rifugio aperti alla “contaminazione collaborativa” e alla “risorgenza”. In modi diversi, tutti gli autori succitati tentano una trasposizione creativo-narrativa fuori da quello che Mark Fischer (2018) chiama il “realismo eco-capitalista”, nella speranza di tenere il pubblico attaccato alla posta in gioco apocalittica. Le “geostorie” di Bruno Latour (2018), per esempio, con il loro variegato teatro di *earthbound* pronti a personificarle e verbalizzarle, attestano il bisogno di ricorrere all'arte, alla narrativa, alle potenzialità performative dell'immaginazione etnografica per contrastare, non solo il negazionismo climatico, ma la disconnessione da un problema troppo spesso collocato su scale temporali e spaziali che, proprio in quanto apocalittiche, restano distanti dal comune fluire della vita quotidiana (Benadusi 2023).

Anche Danowski e Viveiros de Castro (2017), d'altronde, suggeriscono che esistano strategie per resistere all'estinzione: non progetti di geo-ingegneria su larga scala finalizzati all'addomesticamento tecnologico dell'esistente, ma logiche di *bricolage* basate su una sorta di “scienza del concreto”, capaci di sovvertire

i modi di produzione e di conoscenza capitalistici. Una terza via, insomma, per attivare quel processo che in antropologia viene chiamato *reworlding*: rifare il mondo. Le terre più saccheggiate sarebbero, da questo punto di vista, quelle dove meglio è possibile scorgere antidoti all'estensione, in primis l'Amazzonia. Gli Amerindi, specialisti della fine del mondo, assurgono così al ruolo di testimoni storici dell'apocalisse e proprio per questo si fanno dispensatori di cosmovisioni che aprono squarci di operabilità per la comune sopravvivenza. Non è un caso quindi che sia proprio dal versante amerindio che si siano levate le voci più ottimiste rispetto al potenziale di rigenerazione che potrebbe accompagnare il collasso antropoceno. Pensiamo ad autori come Arturo Escobar (2020) che, nel libro *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*, fa riferimento all'insorgenza di modi radicalmente alternativi all'esistente capaci di innescare possibilità di vita sul baratro della fine; oppure a Marisol de la Cadena che, in *A World of Many Worlds*, assieme a Mario Blaser (de la Cadena, Blaser 2018), prefigura forme di "alter-politica" che sfidino la parabola negativa dei processi di traccimazione tardo capitalista: nuove ontologie politiche germinate proprio nelle *terrae nullius* del saccheggio post-coloniale, terre storicamente usate per accaparrare materia in un'estrazione accelerata finalizzata a soddisfare la domanda globale di minerali ed energia. Altro esempio è il ricchissimo resoconto di Davi Kopenawa, portavoce dell'Amazzonia brasiliana, scritto a quattro mani con l'antropologo Bruce Albert, dal titolo emblematico *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomani* (Kopenawa, Albert 2018). Anche qui, come ricorda Marco Deriu (*infra*), il tema del collasso che anticipa la fine del mondo, invece che alimentare visioni di un apodittico punto zero, di non ritorno, si presta al bisogno di rinvenire, proprio in terra amazzonica, occasioni di palingenesi dell'esistenza e quindi di rigenerazione dell'umano operare secondo valori.

D'altro canto, come ha recentemente mostrato l'antropologo Arne Harms (2022), culture ed etiche rigenerative si sono fatte abbondantemente largo anche tra gli attivisti climatici europei.

Impiegando pratiche e visioni ecologiche (anche retrospettive) orientate tanto alla rigenerazione personale che a quella planetaria, queste sfere della politica globale renderebbero lo spazio intimo un luogo di azione concertata, dando così vita a una sorta di etica della virtù e della resistenza da cui si irradierebbe un divenire utopico, basato sull'atto di prendersi cura in modo diverso di sé e del pianeta. L'attivismo climatico quindi non esaurirebbe il suo ruolo in chiave unicamente prefigurativa, come vorrebbe buona parte della letteratura sui nuovi movimenti ambientalisti. Secondo Harms, l'opzione della rigenerazione verrebbe proposta dagli attivisti europei come risposta utopica all'urgenza della crisi in un sistema di iniziative che interconnettono giustizia, clima, biodiversità e dignità umana in un arazzo senza soluzione di continuità. I nuovi movimenti climatici metterebbero insomma la vita tutta al centro della loro azione: praterie, fattorie, insetti, foreste, pesci, zone umide, coste e oceani, famiglie, comunità, gruppi sociali... tutti sussunti in un unico simpoietico circuito affettivo.

Vediamo dunque come il tema dell'apocalissi si vada sempre più intrecciando, nel filone delle cosiddette *environmental humanities* e dell'ecologia politica, con quello delle pratiche di rigenerazione, conducendo a una sorta di proposta di fuoriuscita post-apocalittica dalla crisi. Lo faceva notare, qualche anno fa, l'antropologa sarda Tatiana Cossu (2019): la storia del mondo dopo la fine del mondo occupa un posto sempre più ampio tra le visioni che raccontano ciò che resta del vivere umano dopo il collasso dell'umanità. Ma se abitare il futuro post-apocalittico per alcuni significa abituarsi a un'esistenza frantumata tra le rovine del capitalismo, per altri implica invece un'assunzione di responsabilità nel ridisegnare il mondo nutrendo una prospettiva di vita. Alberto Arce, per esempio, nel *position paper* scritto in occasione del suo pensionamento, invocava esplicitamente la fondazione di un'antropologia post-apocalittica come mossa provocatoria: non solo «per discutere criticamente la cosiddetta crisi di governance, i fallimenti delle politiche pubbliche, gli effetti del biopotere che

sono stati con noi almeno dalla Seconda Guerra Mondiale e che si dice portino a un'ecologia di pratiche di distruzione» (Arce 2018, pp.1-2), ma soprattutto per esporre antropologicamente gli spazi della vita. La post-apocalisse – scrive Arce – non è la fine del mondo, né una narrazione critica (a ben vedere politicamente corretta) del collasso generale dei valori prodotto della spinta capitalistica alla redditività. Piuttosto, parlare di antropologia post-apocalittica significa agognare «un momento socio-politico in cui ospitare spazi per un potenziale recupero, per la ricomposizione e la riaffermazione della vita» stessa (Arce 2018, pp. 1-2).

I quattro contributi raccolti nella prima parte del nostro libro si collocano proprio nello snodo concettuale dove apocalissi e rigenerazioni sfregano tra loro. L'intensificazione agricola, la deforestazione, l'inquinamento di acqua, aria, suolo e sottosuolo, le industrie estrattive, la contaminazione nucleare, la perpetuazione della violenza su umani e non umani sono questioni che fanno da sfondo a tutti i capitoli del volume. In questa sezione in particolare, tuttavia, autori e autrici prendono le mosse da una comune interrogazione: come mutano i modi in cui la “caduta dal cielo” viene vissuta, narrata, agita e percepita nel tempo e nello spazio? Le modalità di esistenza che chiamiamo apocalissi sono già tra noi o rimandano a uno spazio-tempo ancora a venire? E soprattutto qual è il loro effetto sui viventi? Come viene esorcizzata l'inquietudine morale che accompagna l'idea di un mondo giunto ormai alla fine?

Il primo saggio, *Apocalissi e rigenerazioni culturali. Nutrire l'immaginario del cambiamento nella crisi globale* di Marco Deriu, offre un ampio quadro teorico sul dialogo tra apocalissi e rigenerazioni. Partendo dall'analisi del concetto di crisi, e dal suo lungo diniego attraversa l'immaginario catastrofico e apocalittico diffuso dall'industria culturale, mette in luce come esso rafforzi la logica fatalistica e l'ideale della lotta per la sopravvivenza, più che produrre una revisione critica delle premesse culturali che hanno generato la crisi. Questa tendenza conduce a un rovesciamento dell'immaginario occidentale, ormai lontano dall'“ottimismo umanista”

del passato: dall'idea di progresso illimitato al collasso inevitabile, foriero di immaginari post-apocalittici che rendono impossibile l'azione, creando quella che l'autore definisce "defezione dal presente". Molte delle attuali narrazioni sul mondo che crolla, infatti, più che produrre visioni alternative creano immaginari distopici, vere e proprie "necrotopie", dove si profetizza l'estinzione dell'essere umano o la fuga su altri pianeti in una sorta di messianismo planetario o ancora un futuro lasciato in mano ai cyborg. L'unica scappatoia è quella di ripoliticizzare la crisi causata dal collasso dell'immaginazione. In questo senso l'autore invita a ripensare il significato stesso dell'umano in un'ottica meno autoreferenziale. Chiamando in aiuto De Martino e la sua nozione di "crisi della presenza", Deriu fa notare che la fine di *un* mondo, di un sistema insostenibile, non significa la fine *del* mondo. Nel parlare di rigenerazione diviene allora fondamentale porre in primo piano non solo la questione ecologica ma il lavoro culturale, riflessivo e critico a cui va sottoposto l'immaginario. L'analisi di testi etnografici su diverse cosmologie native sembra venire in soccorso nel processo necessario a un cambiamento di paradigma; un cambiamento che ci porti a ripensare in modo discontinuo, creativo e originale il rapporto tra uomo e natura, in termini più relazionali, rigenerando non solo le foreste e gli ecosistemi ma anche il nostro senso del vivente, prospettando nuovi modi per riconoscerci e radicarci come comunità politica vivente in una rete di interdipendenze, di pluralità, di voci e soggettività.

Nel secondo saggio, *La fine di un'era? Suggestioni apocalittiche al tempo del Covid-19*, Marco Bassi prende invece in esame uno scenario apocalittico specifico, quello derivante dalla crisi da Covid-19, e ne analizza i paradossi, cercando di offrire una chiave interpretativa originale. Il primo paradosso che l'autore affronta è l'incredibile obbedienza del popolo italiano nella prima fase della pandemia, quando la scienza non conosceva il virus ancora in modo approfondito e non aveva dunque soluzioni da offrire. Le soluzioni proposte – il lockdown e la "stretta" del confinamento, unite alla comunicazione mediatica del momento (basata su una continua

elaborazione di dati sull'andamento epidemico e sull'uso di espressioni che richiamavano la “guerra” contro il virus) e all'ossimorico distanziamento sociale – non sono lette dall'autore come risposte tecnico-scientifiche, ma come strategie messe in atto per costruire, nella percezione di tutti noi, il senso dello Stato attraverso il palesamento del controllo. Secondo l'analisi di Bassi, le misure sanitarie sono così confluite in una vera e propria “foresta di simboli”, nel senso inteso da Victor Turner (1999), che ci ha fatto sprofondare in scenari di tipo asfittico, quasi claustrofobico. Il secondo paradosso che l'autore analizza è il ribaltamento del primo in sequenza temporale: la scienza conosce il virus e trova le soluzioni (il vaccino) ma il popolo si ribella. Attraverso una comparazione con la concezione tradizionale Oromo del tempo, che si basa sul ricorrere ciclico della crisi e non contempla la fine del mondo in senso escatologico, Bassi spiega come questa ribellione della seconda fase pandemica sia dovuta, di fatto, al cambiamento sperimentato dalla società grazie alla crisi stessa. Ogni cambiamento induce una resistenza e tale resistenza, durante l'emergenza, si è manifestata rispetto ai simboli dominanti dello scientismo: la vaccinazione e il correlato *green pass*, espressioni di una politica capitalista di tipo autoritario e di una società che si regge su rapporti di produzione e su una idea di scienza che hanno prospettive ristrette, per lo più miopi. L'autore conclude suggerendo che le atmosfere apocalittiche di cui abbiamo fatto esperienza con la pandemia possano aver prodotto i presupposti per un passaggio di era, in particolare per quanto concerne gli sviluppi delle politiche messe in campo dall'Unione Europea, aprendo uno squarcio anche sul nuovo scenario della crisi russo-ucraina.

Il terzo saggio, *La Fine della Monocoltura in Salento tra Apocalisse e Rigenerazione. Operabilità sulle rovine oltre gli ulivi* del Collettivo Epidemia, fa i conti con un diverso scenario apocalittico, quello creato in Salento dal batterio Xylella, che segna la fine della monocoltura degli ulivi e la necessità di quel territorio di rigenerarsi ed essere risignificato. Un territorio che si identificava fortemente e costruiva la propria narrazione sulla vocazione olivicola è costretto

a trasformare la propria corrispondenza con un paesaggio ora caratterizzato da carcasse di alberi secchi che visivamente restituiscono il senso della catastrofe. Nelle analisi che gli autori e le autrici fanno di questo contesto si intrecciano il fattore ambientale, le prerogative delle istituzioni e gli interessi del capitale agrario e industriale con le loro rispettive narrazioni. Attorno alle macerie del paesaggio olivicolo si confrontano quindi mondi differenti: da una parte progetti territoriali nuovi, anche di sfruttamento super intensivo e di marketing territoriale, dall'altra paradigmi emergenti di relazione multispecie. Il Collettivo, richiamandosi sia a De Martino che alla letteratura sull'Antropocene, porta avanti una riflessione densa sulla relazione tra catastrofe e presenza storica di un territorio, su ambienti di vita e forme di appaesamento e spaesamento, aprendo lo sguardo etnografico anche a nuove possibilità di reintegrazione della crisi e di essere nel mondo. A questo scopo si insiste sulla pregnanza del concetto di "angoscia territoriale" per chi attraversa e vive un territorio devastato dalla crisi. Nell'ultima parte dello scritto vengono difatti analizzate le pratiche e politiche di riforestazione post-disastro attuate sulle rovine della monocultura degli ulivi, tenendo conto delle differenti operabilità del paesaggio e dei diversi attori in gioco. Si parla anche di pratiche sperimentali e dell'apertura di nuovi spazi ontologici per modificare lo sguardo sul mondo, e della rigenerazione dei suoli e della "restanza", di pratiche quindi che si oppongono al *green washing* della finanza fossile e vorrebbero resistere alla bio-finanziarizzazione della transizione ecologica e alla re-industrializzazione del territorio tramite l'installazione estensiva di pannelli solari e pale eoliche. Questi movimenti "più che sociali" costruiscono dunque un presidio di sperimentazione, palesando la necessità di reintegrare la propria presenza dando vita a inedite ecologie di prossimità.

L'ultimo saggio di questa sezione, *Márkomeannu 2118. Istantanee da un futuro post-apocalittico*, è scritto da Erika de Vivo e tratta dell'edizione 2018 del festival Márkomeannu, un evento culturale che si tiene da vent'anni a Gállogieddi (al confine tra Norland e Troms-Finnmark, nella Sápmi norvegese), il cui *concept* invitava i



giovani Sami a confrontarsi con immaginari futuri distopico/utopici cresciuti in conseguenza di catastrofi ecologico-politiche nelle quali si condensavano le paure e speranze di un popolo; un popolo, tra l'altro, che ha una lunga storia di colonizzazione e assimilazione, ma che ha sempre combattuto per difendere i propri diritti. Il *concept* si basava su un'idea di rottura dell'unità spazio-temporale della storia Sami e la elaborava attraverso espressioni artistiche differenziate, che offrivano una forte critica alle attuali politiche ambientali, al colonialismo e al capitalismo, con l'obiettivo di immaginare futuri alternativi e sensibilizzare la popolazione rispetto alle sfide ecologiche, richiamando però le lotte del passato. L'autrice quindi restituisce i significati profondi e i riferimenti culturali che fanno da sfondo narrativo al festival e alla visione Sami sulla catastrofe climatica: una narrazione in cui si intrecciano le memorie dolorose del passato, dello stigma, della persecuzione e il desiderio di autodeterminazione e di costruzione di un mondo più giusto, ecologicamente sostenibile. La trasformazione del festival, da parte dei suoi organizzatori, in una realtà indigena utopica all'interno di un contesto post-coloniale distopico, ribaltando stereotipi coloniali radicati nel pensiero occidentale, vorrebbe – secondo Erika de Vivo – offrire una prospettiva indigeno-centrica del futuro che sancisca il diritto all'autorappresentazione. Si tratta dunque di un esempio interessante di come le narrative dell'estinzione possano essere confutate dai futurismi indigeni, veicolando un messaggio di fiducia e speranza come atto di resilienza emotiva e intellettuale.

#### 4. Implosioni e svelamenti

La seconda sezione del libro si compone di cinque contributi legati da un filo sottile in cui implosioni e svelamenti si intersecano rivelando la complessità dell'esperienza umana e del rapporto con il mondo, quando gli spazi della vita ordinaria collassano all'improvviso.

Sebbene le aree di ricerca e analisi ai cui i saggi fanno riferimento rimandino a specifici dibattiti e sviluppi teorico-critici, il quadro argomentativo con cui si affronta la relazione fra crisi, collasso e complessità insiste su una comune necessità: quella di ricongiungere tanto le storie “molecolari” e situate dell’implosione esperita localmente quanto il “pluriverso” delle politiche messe in campo per affrontare la crisi. Un richiamo quest’ultimo che, tra l’altro, troviamo in molti lavori pubblicati a ridosso della pandemia. Pensiamo ad *Etnografie Pandemiche* di Fabio Dei (2023) in Italia<sup>8</sup> o alla sezione “attivismo” nella piattaforma interattiva *Critical Zone*<sup>9</sup> curata da Bruno Latour e Peter Weibel, poi confluita in *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth* (Latour, Weibel 2020). L’attenzione verso le relazioni minute, spontanee, a volte quasi impercettibili che siamo capaci di intrattenere con il “circostante” nei momenti di crisi implosiva ha comunque ispirato l’antropologia anche a prescindere dalla recente emergenza pandemica. In *Corrispondenze*, per esempio, muovendosi a cavallo tra arte, filosofia, antropologia, autobiografia e narrazione, Tim Ingold (2021) sonda proprio la possibilità di riallacciare legami di cura per orientarsi nel tempo fratturato del collasso ambientale. Un’operazione per certi versi simile nel panorama italiano è stata proposta da Enzo Alliegro (2020) in *Out of place Out of control*, in cui l’autore riflette sugli ancoraggi identitari e le loro codificazioni simboliche quando fattori potentemente destrutturanti irrompono nella vita quotidiana, offuscando la capacità umana di gestire l’incertezza.

Un ulteriore fattore che accomuna i cinque contributi contenuti in questa sezione è il coinvolgimento di antropologhe e antropologi in contesti che sperimentano la caduta implosiva in modo violento (perché fragili, vulnerabili, più esposti alla vertigine della fine), assieme all’analisi attenta, critica e retrospettiva, dei regimi patrimoniali, pandemici, climatici che l’hanno generata. Viene dunque sollevata, in modo implico o esplicito, la questione della sostenibilità, che per quanto problematica resta comunque dirimente in tutti i contesti etnografici presi in esame, a patto che essa venga ripensata “oltre le

retoriche e pratiche del progresso e dello sviluppo”, per riprendere quanto sostenuto da Marc Brightman e Jerome Lewis in un recente volume collettaneo sul tema (Brightman, Lewis 2017).

Più nel dettaglio, la riflessione si snoda lungo i bordi di una sorta di trinacria etnografica. Da un lato, vediamo ambienti patrimoniali che rivelano la loro irrisolta criticità nell’esperienza dello svuotamento, dell’assenza, a stretto contatto con luoghi dell’abitare e spazi della socialità che vanno rapidamente in rovina, lasciando macerie tutt’intorno con cui fare i conti, come nei saggi di Valentina Gamberi e Luca Lo Re. Dall’altro, osserviamo rinegoziazioni simboliche di fronte a oggetti o servizi che cambiano il loro valore d’uso, come illustra, per esempio, Alessandra Broccolini parlando delle risposte – culturalmente situate – alle politiche di distanziamento sociale durante la pandemia in una situazione di implosione sanitaria dove la mascherina è andata assumendo significati perfino distopici rispetto agli scopi per cui era stata originariamente pensata. Una situazione in qualche modo complementare si ritrova anche nel saggio di Ivo Quaranta. In questo caso però a cambiare valore d’uso sono i sistemi di protezione sociale, visto che l’implosione sanitaria risulta selettiva e riesce quindi a lasciar spazio a un ridisegno problematico delle politiche e pratiche di assistenza e cura. Infine, come terzo asse tematico, si fa largo l’implosione climatica vera e propria, come mostra Nicola Manghi nel suo scritto, un’implosione che a Tuvalu riesce a svelare il senso profondo della sovranità in un contesto insulare sempre-prossimo alla scomparsa.

L’implosione, abbiamo detto, richiama l’idea di una forza che agisce verso l’interno, causando un collasso o una compressione. Ma l’implosione può anche rappresentare il momento in cui le tensioni raggiungono il loro culmine, portando a un cambiamento drastico o a una trasformazione profonda della società. Non di rado implosioni e svelamenti sono però connessi. L’implosione, infatti, può precedere uno svelamento poiché la tensione interna raggiunge il suo punto di rottura, portando alla rivelazione di ciò che era nascosto. D’altra parte, uno svelamento può a sua volta

innescare un processo di implosione cognitiva, poiché le persone sono costrette a confrontarsi con nuove informazioni o con realtà imprevedute. In questa tensione tra implosione e svelamenti i diversi saggi mostrano anche ciò che si rigenera: accanto ai lasciti e ai buchi, aprono squarci sulle negoziazioni simboliche che vanno prendendo forma nello spazio-tempo del crollo. Cosa disvelano le rovine lasciate da queste implosioni alla periferia di Taipei, così come nella città di Taranto o nel nostro sistema sanitario, incapace di reagire in modo appropriato alla pandemia? Le rovine sono qui intese come testimonianze tangibili del collasso del tempo e dello spazio, ma anche come segnali viventi dell'abbandono o espressioni frantumate di pratiche di espulsione che dislocano, scartano, invisibilizzano alcuni contesti e attori sociali. Le rovine dei mondi che implodono diventano quindi rivelatrici di quel che le precede ma anche di ciò che, nel loro tramutare, prende forma. Si profila così una "etnografia delle rovine" capace di svelare in modo diverso lo spazio inquieto della crisi, un'antropologia che indagli le macerie non tanto come resti inerti, residuali del passato, ma come materia viva e quindi adatta a retroagire sulle politiche del presente e di palesarne le contraddizioni (Stoler 2013). Seguendo questo movimento, le rovine assurgono al ruolo di evidenze di cambiamenti sociali ed economici di lunga durata, che a seconda dei casi fanno riferimento ai processi di industrializzazione, alla globalizzazione, alle obsolescenze della sovranità o comunque all'espulsione di "luoghi di scarto" e di "persone di scarto"; luoghi e persone che su di sé portano iconicamente il peso di problemi ecologici e socio-economici che tendono a sovrastarli. Sono tra l'altro propri questi scarti che a volte, quasi per reazione, finiscono per assumere un valore patrimoniale, ad esempio quando diventano oggetto d'attenzione da parte di attivisti e ricercatori, interessati a sollevare domande sull'uso dello spazio urbano e sulla sua gestione e pianificazione, oppure a esaminarli criticamente quali espressioni di dinamiche più ampie (Bauman 2005). La riflessione sulle rovine del contemporaneo che i saggi di questa sezione (da angolature diverse)

offrono, ci permette di esplorare la complessità della crisi, le sue sfide e le sue trasformazioni, oltre a suscitare ripensamenti sul rapporto tra passato e presente, tra memoria e oblio, tra usi e significati degli scarti e politiche dell'abbandono e del degrado in un mondo in costante accelerazione.

Già dal titolo, il contributo di Valentina Gamberi, *Muri resistenti, temporalità pericolanti: tra espropri, demolizioni ed etnografia di salvataggio alla periferia di Taipei*, evoca l'immagine di un contesto urbano frantumato, che prova a resistere a una condizione in progressivo disfacimento. L'idea di una "temporalità pericolante" suggerisce un'instabilità del tempo ma anche dello spazio, un'incertezza riguardo al futuro e una fragilità delle storie e delle identità che si sviluppano nei sobborghi della città taiwanese. In questo contesto, il susseguirsi degli smantellamenti nel fabbricato non rischia di ledere solo il tessuto abitativo locale, ma anche lo spazio più intimo della casa e delle relazioni familiari e di vicinato. La fisicità di un ambiente che si va progressivamente riempiendo di macerie, l'agentività delle persone a caccia di scarti per rivenderli o riutilizzarli, la performatività delle iniziative con cui l'associazionismo studentesco cerca di metter mano al patrimonio locale per rivalutarlo, fanno però da contrappunto a visioni e interessi per niente allineati con le logiche di patrimonializzazione e di solidarietà promosse dalle ONG locali. L'implosione fisica del quartiere finisce, così, per svelare un'intelaiatura di rapporti conflittuali tra proprietari terrieri, proprietari delle case e abitanti veri e propri che trova espressione in una trama contraddittoria di narrazioni e contro-narrazioni, ma anche di pratiche divergenti di memorializzazione; una trama che l'etnografa documenta mostrandone le implicazioni sociali nella lunga durata, quasi in un gesto estremo di "salvataggio". La ricerca, infatti, nelle intensioni dell'autrice, dovrebbe servire da un lato a testimoniare la precarietà esistenziale e materiale di persone che vedono restringere drammaticamente i propri orizzonti di vita, dall'altro a decostruire (con "ferocia etnografica", scrive Gamberi) le logiche che limitano i loro margini di azione nel presente.

Ma come distinguere le macerie dalle rovine? Le rovine, secondo Augé, “sono, come l’arte, un invito a sentire il tempo” (Augé 2004, p. 97) che apre la storia a un possibile nuovo inizio. *Le contese del recupero. Abbandono e manipolazione delle rovine nella Città vecchia di Taranto*, il contributo di Luca Lo Re nel volume, nato da una ricerca sulla città vecchia di Taranto, analizza le contese sullo spazio urbano, sulla memoria e sulle idee di modernità e sviluppo facendo leva proprio sul potere creativo e rigenerativo delle rovine. L’autore sottolinea come, nel contesto tarantino, il passato sia stato plasmato attraverso pratiche di rimozione e selezione narrativa che trovano ancora espressione fattuale nella zona vecchia, a lungo toccata da processi di dimissione (fisica e simbolica) di elementi potenzialmente scomodi o sgradevoli per la sopravvivenza di una determinata narrazione. L’etnografia nella città vecchia di Taranto permette così all’antropologo di scoprire disgiunzioni politiche, fratture sociali e conflitti sulla memoria da patrimonializzare che, nel disfacimento, rivelano sfide urbane e scelte economiche con un impatto profondo a livello territoriale. Il testo ha il merito di rintracciare e analizzare criticamente proprio le contraddizioni tra processi di recupero delle rovine e piani di rigenerazione “dal basso”, ovvero tra cancellazioni di pezzi importanti del tessuto storico-urbanistico e pratiche insorgenti che aspirano a preservarne il valore. In questo modo, nel solco di un’implosione socio-abitativa di lunga durata, l’autore ricostruisce il recupero del passato e degli oggetti fisici residuali osservando sia i processi di simbolizzazione sia le forme di interazione sociale e riconnessione della “presenza” che ne conseguono. Le immagini della città (la città vecchia, ma anche la città dell’Ex Ilva e quella famosa per “lo squascio”) sono messe, infatti, a confronto con i modi in cui gli abitanti vivono quotidianamente lo spazio urbano, con tutte le sue incongruenze, manipolando macerie e memorie, e ridefinendo i modelli di legittimità politica sui luoghi e le forme dell’abitare.

Il saggio *Governare le onde. Tuvalu e le conseguenze politiche del riscaldamento globale* di Nicola Manghi offre invece una prospettiva critica sugli effetti del riscaldamento globale in Oceania, vale a

dire in un contesto insulare che vive in modo più evidente che altrove la sfida epocale legata ai cambiamenti climatici. Il saggio si concentra su un piccolo arcipelago polinesiano, Tuvalu, di soli ventisei chilometri quadrati che non superano quattro metri di altitudine sul livello del mare, considerato l'esempio per eccellenza della fine del mondo su scala locale: "il campione in provetta dell'apocalisse climatica a venire" che, in questo caso, rischia di mettere in discussione non solo la propria esistenza, ma anche le forme della sovranità. L'autore segue inizialmente un filone interpretativo suggerito da Michel Foucault, che lo porta però, nel corso dell'analisi, a mettere in discussione il concetto stesso di sovranità, in quanto inadeguato a inquadrare cosa succede nell'arcipelago preso in esame. Si fa così largo, tra le righe di un saggio che cerca di bilanciare teoria antropologica ed etnografia, una proposta che va in direzione di un'espansione della pragmatica dello stato proposta da Foucault, restituendo al concetto di "governo" dimensioni euristiche inedite. L'etimologia stessa della parola governo, dal greco *kubernao* ("timone"), essendo un concetto marittimo, arcipelagico – al contrario di quello terraneo, mitteleuropeo, di sovranità – mostra, in effetti, una maggiore affinità con la geomorfologia tuvaluana. Sospinto da questa intuizione, l'autore decide di seguire un'altra accezione della parola "governo", quella che si avvicina alla moderna cibernetica, e guarda così all'orizzonte materiale della governamentalità; un orizzonte che pone in questione non solo popolazioni e soggetti, ma la stessa consistenza fisica dell'arcipelago. Adottando una prospettiva più vicina all'idea di "politica della natura" di Latour (2019) che a quella foucaultiana di sovranità, il governo diventa dunque un concetto utile a svelare la tenuta tecnica del politico in quanto scienza dell'assemblaggio e arte della ricomposizione. Oggi Tuvalu deriva la propria ricchezza da un impiego sapiente della giurisdizione sovrana, capace di catturare i flussi e di territorializzarli, come si evince dai casi analizzati dall'antropologo: il suffisso internet .tv e le licenze di pesca. La tenuta istituzionale e politica di Tuvalu, riprodotta in un gioco di giurisdizioni differenti

che ne garantiscono l'esistenza, non viene ricondotta a un destino inesorabile, ma a dinamiche di rinnovamento continuo che rendono anche l'evento implosivo (la paventata scomparsa dell'arcipelago) un fenomeno possibile da dilatare nel tempo. In breve, ciò che l'implosione rivela è come la sovranità non sia più un "termine che possa essere investito del compito di descrivere ciò che Tuvalu vedrebbe minacciato dall'innalzamento del livello dei mari" (*infra*, p. 175-176).

Come il saggio di Manghi dimostra, nello svelare le reazioni di fronte a eventi disastrosi a diverse latitudini del mondo, l'antropologia nei tempi inquieti in cui viviamo può aiutare a riflettere sulla pervicacia degli assemblaggi politici che tentano di governare comunità e territori per l'appunto attraverso l'inaspettato. È sul ruolo che le comunità possono però ancora giocare quando viene chiamata in causa la salute globale che si concentra il saggio di Ivo Quaranta, *Covid-19 e lo svelamento dell'implicito. Il ruolo dell'antropologia nel ripensamento dei servizi socio-sanitari*. Attraverso la descrizione di una ricerca applicata che ha coinvolto il Centro Salute Internazionale e Interculturale dell'Università di Bologna, il Dipartimento di Sanità Pubblica dell'AUSL locale e lo stesso Comune, l'autore propone una lettura antropologica delle risposte istituzionali all'emergenza da Covid-19. Interroga inoltre i significati impliciti nella promozione della sanità pubblica e i processi di estromissione che si palesano nella sua gestione, rischiando di amplificare la riproduzione delle disuguaglianze a livello locale. L'emergenza pandemica e le risposte di carattere comportamentale che innesca in termini di igienizzazione della vita quotidiana sono frutto di una visione riduzionista della malattia e di un assetto organizzativo dei servizi dove gli aspetti sociali, se pur previsti, non sono considerati complementari alla sfera (bio)medica. L'autore si sofferma quindi sul consenso inaspettato verso la proposta di una lettura socialmente orientata del contagio che permetta di adottare una definizione dell'epidemia come "assemblaggio": un momento quindi in cui "la componente virale acquista agentività attraverso la sua relazione con gli ospiti umani



e, dunque, attraverso le configurazioni sociali in cui le persone tessono la propria esistenza” (*infra*, p. 225-226). L’esperienza implosiva del contagio svela insomma risvolti culturali degli assetti organizzativi inerenti alla sanità pubblica che palesano la tendenza, da parte degli enti locali, a ripiegare sui corpi individuali e sui bisogni delle persone “vulnerabili” già intercettate dai servizi, tralasciando invece, non solo il senso che la collettività conferisce alla salute, ma anche le pratiche quotidiane che si adottano localmente per rispondere alla diffusione del virus. La pandemia si configura dunque, nel saggio, come un evento disvelatore: un momento propizio per ripensare gli effetti delle politiche sanitarie di privatizzazione e aziendalizzazione degli anni Novanta del Novecento, ma anche le forme valoriali che hanno influito sulla formazione dei futuri medici e sulle gerarchie di prestigio che vedono come riferimento unico un modello ospedaliero di trattamento delle patologie basato sull’identificazione della salute come assenza di malattia.

Malattia e dispositivi di protezione, senso della comunità e dell’agency sociale e relazioni di potere nella gestione dell’inatteso pandemico sono temi trattati anche nel saggio di Alessandra Broccolini, *Le mascherine tra materialità, agency e patrimonializzazione ai tempi del Covid-19*. Attraverso riflessioni di carattere auto-etnografico sull’uso delle mascherine facciali, l’autrice riflette sui processi di patrimonializzazione, proponendo un’analisi aperta anche al confronto diacronico con l’uso della mascherina nel corso di altre epidemie (peste bubbonica, influenza spagnola, SARS). Il saggio mostra dunque come l’iper-oggetto mascherina, da strumento sanitario, sia diventato una sorta di dispositivo onnipresente nella vita quotidiana, capace di influenzare in modo significativo le dinamiche sociali, innescando processi di elaborazione simbolica inattesi. Osservando la trasformazione della mascherina da oggetto di nicchia o comunque oggetto medico-sanitario a dispositivo quotidiano, l’attenzione del saggio viene rivolta anche alle reazioni del mercato. Broccolini si interroga infatti sulla produzione di modelli di mascherina fai da te e d’alta moda,

riflettendo sui loro effetti in chiave patrimoniale. In particolare, analizza due generi di iniziative commerciali avviate dai grandi musei internazionali nel corso dell'emergenza: da un lato, la strategia di puntare proprio sull'oggetto mascherina per patrimonializzare a fini commerciali le opere presenti nei propri spazi espositivi; dall'altro, l'investimento sulla mascherina direttamente come oggetto per l'arte (come è accaduto nella mostra organizzata dal museo ducale di Genova). Broccolini conclude proponendo una ridefinizione della mascherina quale "oggetto inquieto", che – nelle sue molteplici valenze simboliche (incluse quelle che giocano sulla manipolazione ironica) – riesce a comunicare sia il senso delle prospettive apocalittiche diffuse nelle fasi più acute del contagio, sia il loro contrario, in termini di negazione simbolica, in un gioco di ribaltamenti semantici che accompagna i flussi e deflussi delle politiche di confinamento sociale.

La pandemia da Covid-19 ha avuto un impatto profondo sulla nostra percezione del tempo e dello spazio. Ha sfidato le nostre abitudini e ha ridefinito i concetti di routine, futuro, confine e senso del pubblico interesse. Ma il rapporto problematico tra tempo e spazio della crisi che si è palesato durante l'emergenza virale ha implicazioni che vanno ben oltre il contesto della pandemia stessa. A guardare retrospettivamente cosa è accaduto, gli effetti del contagio da Coronavirus (fuori dall'*hinc et nunc* dell'evento) possono essere fruttuosamente accostati ad altre forme di deflagrazione che, come quelle descritte in questa sezione, aiutano a capire il potenziale disvelamento di implicite culturali e contraddizioni che l'esperienza dell'implodere porta a galla, restituendone vissuti e percezioni.

## 5. Sospensioni e temporalità

Per la sua complessa articolazione non è qui possibile riprendere, se non per sommi capi, il dibattito sul tempo in antropologia. Si tratta, come sappiamo, di un dibattito che ha avuto un andamento

carsico nella storia della disciplina (Ligi 2011) e che, negli anni Novanta del Novecento, ci ha impegnati nuovamente in una riflessione epistemologica di ampia portata (Gell 1992; Munn 1992; Strathern 2005; Robbins 2007), che gradualmente ha spostato l'attenzione sull'accelerazione dei cambiamenti (Eriksen 2016) e sulle temporalità dell'Antropocene (Eriksen *et al.* 2021). Nella storia della disciplina la questione del tempo è stata messa in relazione anche all'analisi dello spazio e dell'alterità (Fabian 2014) e, precedentemente, alle forme di scrittura etnografica (Clifford, Marcus 1986). In questa sede, tuttavia, riflettiamo in modo più circoscritto sulle temporalità della crisi o meglio su quelle fratture del tempo che incidono sul sociale, sospendendone o comprimendone ritmi e articolazioni. Ci interroghiamo anche sulle forme di reinvenzione del sociale che, nel tempo sospeso così come nel tempo/spazio dell'intervento, si disvelano aprendosi all'analisi etnografica.

Dobbiamo all'articolo di Nancy Munn (1992) pubblicato su *Annual Review of Anthropology* una riflessione importante sul tema. Munn rintraccia i modi con cui le idee di tempo si sono sedimentate negli studi di Durkheim, Malinowskwi, Evans Pritchard, e ancora Geertz e Bourdieu, e conia una sua definizione di temporalità come “quel processo simbolico continuamente prodotto nelle vite quotidiane in cui in modo tacito le persone mettono in sequenza fatti ed eventi, e formano relazioni tra passato, presente e futuro” (Munn 1992, p. 116). Le temporalità così intese offrono all'antropologia un nuovo modo di investigare il rapporto tra tempo, persona e spazi, osservando non solo il prodursi di diverse crono-rappresentazioni collettive, ma anche la loro peculiare interpretazione dei momenti di crisi del sociale. Le crisi finanziarie, geo-politiche e migratorie, ambientali e climatiche – con la portata globale – hanno ulteriormente spostato l'asse di riflessione sul rapporto tra temporalità in conflitto, aprendo linee di ricerca che indagano la capacità immaginativa dei gruppi umani, la nozione di futuro (Guyer 2007; Collins 2008; Goldston, Barrio 2016; Salazar *et al.* 2020), l'idea di speranza

e il senso di anticipazione (Mathews, Barnes 2016) o l'orientamento futurologico nelle azioni umane, anche di quelle riparative (Bryant, Knight 2019). È dagli anni duemila, d'altronde, che l'antropologia ha virato l'analisi verso letture dei fatti culturali (Appadurai 2013) in cui, grazie a nuove epistemologie della ricerca, l'etnografia riesca a rifrangere immagini più chiare dei modi in cui le relazioni tra passato, presente e futuro vengono (re)interpretate e la responsabilità di azione, per futuri migliori o preferibili, si fa obiettivo d'impegno politico-sociale. È dunque opportuno richiamare alla memoria come i piani teorico-metodologici si intreccino con i piani etico-politici. Non casualmente, nel 2014, durante la conferenza dell'European Association of Social Anthropology a Tallin, è stato lanciato il manifesto *Future Anthropologies*, in cui non solo si affermano scelte metodologiche ibride e indisciplinate, ma si ribadisce l'impegno degli antropologi verso l'avvenire, evidenziando la carica potente di un'etnografia critica che intervenga, prenda parola e assuma responsabilità proprio nelle sfide che riguardano un futuro controverso (Salazar *et al.* 2020).

Nel solco di un dibattito internazionale senz'altro vivace, che incoraggia a chiederci come futuro, tempo dell'azione e senso della crisi (Goldston, Barrio 2016) si intrecciano tra loro, questa terza sezione del libro raccoglie contributi che riflettono sull'idea di sospensione, sia come effetto dell'epidemia da Covid-19, sia come esito di altri accadimenti dal portato distruttivo. I quattro saggi, infatti, indagano le temporalità multiple in gioco tra umani e spazi urbani/non urbani nell'insorgere di eventi atmosferici o epidemici. L'evento inaspettato, virulento o catastrofico, irrompe e mina, secondo quanto ha teorizzato Žižek (2014), gli schemi stabili del mondo. Rimandando a processi contraddittori e non lineari di disvelamento, l'attenzione in questa sezione del volume si posa proprio su quelle temporalità implicate in eventi critici che, come diceva Veena Das (1995), producono processi di risignificazione collettiva del tempo/evento della crisi; una temporalità, tra l'altro, che per noi antropologi è anche uno spazio/tempo della ricerca particolarmente contingente, che ci costringe in

modo problematico a seguire i fatti nel loro dispiegarsi, come è stato durante l'epidemia da Covid-19.

Marco Solimene indaga, nel suo scritto intitolato *La normalità e la sospensione. Vivere in un campo nomadi al tempo del coronavirus*, il tempo della sospensione in un campo nomadi della periferia romana. Grazie a uno sguardo etnografico focalizzato sul senso di sgomento di fronte al silenzio di una città con i trasporti diradati, di fronte all'isolamento fisico nel campo e al rinnovato sospetto e timore nei confronti delle istituzioni, possiamo qui osservare la ridefinizione dei confini/frontiere sociali e il ridisegno delle relazioni di disegualianza. La sospensione esperita durante l'epidemia da Covid-19 è al centro anche del saggio di Sara Zambotti, *Questioni di sfondo: pensieri sulla radio e la tv durante il lockdown*. Il tempo sospeso in questo caso è più rarefatto, scandito nella scrittura come in un diario dove viene riorganizzata l'esperienza per trovare, nella produzione mediatica radiofonica, momenti inediti di condivisione. Attraverso un'auto-etnografia della conduzione del programma radiofonico Caterpillar<sup>10</sup>, Zambotti allarga l'analisi alle forme di addomesticamento degli spazi mediatici; spazi che, nella recente pandemia sono stati ossessivamente raccontati, sono divenuti luoghi di condivisione (si pensi alle celebrazioni in diretta di compleanni, lauree, eventi personali) e hanno avuto quindi anche una nuova esposizione mediatica, delineando grammatiche ed estetiche inusuali nelle trasmissioni televisive. I divani casalinghi e più spesso le librerie personali – straripanti o con oggetti personali e foto giustapposte – sono così divenuti lo sfondo consueto degli interventi pubblici di intellettuali, esperti e di vari “personaggi popolari” nel corso del *lockdown*.

Le riflessioni di Zambotti sulla mediazione tecnologica e sull'effetto di sincronizzazione comunitaria della radio permettono di prestar attenzione anche a pratiche sociali di solidarietà, inedite e invisibili, in cui pasticceri regalano dolci, bibliotecarie leggono al telefono fiabe, osservando il riorganizzarsi di micro-comunità immaginate, talvolta condominiali talvolta scolastiche, o implose

come i teatri e gli spazi di socialità. Pratiche sociali e di solidarietà rinnovate fanno la loro comparsa anche nel saggio di Solimene, per esempio quando ci lascia intravedere come i vigili urbani sfilaccino le maglie dei controlli di uscita e di ingresso dal campo nomadi, portando con sé le stampe (nel campo non riproducibili) dell'autocertificazione obbligatoria. In questa sezione vediamo quindi sfilare davanti ai nostri occhi pratiche sociali temporanee, isolate, reattive che, a dispetto di retoriche pubbliche celebrative, gli autori analizzano in modo critico, muovendosi dentro quadri di analisi ben articolati che li aiutano a riflettere su come la sospensione temporale sia certamente connessa, nel tempo pandemico, alle pratiche di confinamento. Il tempo indagato e le forme riorganizzate per viverlo si collocano in questo modo in un presente – posto sotto la lente d'ingrandimento etnografica – dove il ritmo delle scelte politiche istituzionali (zone rosse, *lockdown*) è annodato ai modi di vita, al lavoro “essenziale” e “non essenziale”, e allo spazio fisico della casa e del campo, così come alle forme di comunicazione e mediazione tecnologica; mediazione tecnologica che, nel saggio di Zambotti, ci porta al cuore della produzione radiofonica e in quello di Solimene, invece, ci permette di cogliere il parossismo mediatico e digitale, a fronte del silenzio e dell'assenza prolungata degli operatori sanitari sul campo. Nelle riflessioni di entrambi il tempo della sospensione pandemica segna il ritmo dell'analisi che, non a caso, nelle strategie narrative adottate ci ricorda l'alternarsi e il succedersi delle fasi di gestione del contagio, ponendo sotto il microscopio le idee che circolavano, le scelte politico-istituzionali e le storie di lavoro<sup>11</sup> e di ricerca di lunga durata<sup>12</sup> che, in quel frangente, si sono rimodulate anche tecnologicamente.

Il tempo di vita sospeso, che caratterizza i contributi di Solimene e Zambotti, emerge solo di sfuggita negli altri due saggi della sezione, *Crisi e Kairós. Progettare, abitare e costruire in tempi virulenti* di Leone Michelini e *Ripensare la tempesta per rigenerare il bosco: temporalità sociali del disastro Vaia in Val di Fiemme* di Nicola Martellozzo. I due autori, infatti, si concentrano sul tempo che

segue l'evento epidemico o atmosferico nefasto, collocandolo in uno spazio diacronico che tiene particolarmente in considerazione le forme di azione e le idee di progettazione, in un caso degli spazi urbani (Michelini), nell'altro di quelli non urbani (Martellozzo). Michelini interroga antropologicamente il progetto di *social housing* di Cascina Merlata nella periferia milanese, rileggendo le risposte spaziali alla crisi pandemica e mettendo in luce i processi di diseguaglianza nelle politiche abitative. La visione prospettica in cui Michelini situa il suo caso studio apre quindi riflessioni sulla peculiare crono-dinamica della pandemia, ragionando sulla distinzione tra *chrónos*, il tempo in quanto tale, e *kairos*, il tempo "opportuno", ovvero il tempo fuggevole e puntuale in cui agire. La dimensione temporale della crisi, che dilata diacronicamente lo sguardo ad altre storie epidemiche (modernismo e tubercolosi) mira qui a riflettere sulla progettazione urbanistica e architettonica, sulle idee di città, sottolineando come il tempo cairologico dell'epidemia da Covid-19 possa essere pensato come «flusso aperto sul futuro in cui modi diversi di progettare, individuali e collettivi, emergono e confliggono» (*infra*, p. 246).

Il tempo della progettazione e della coabitazione multispecie in un pianeta danneggiato (Tsing *et al.* 2017) è al centro anche della descrizione etnografica degli effetti del ciclone tropicale Vaia in Trentino Alto-Adige. Nel 2018 Vaia ha soffiato sul territorio trentino per circa tre ore abbattendo, soltanto in Val di Fiemme, più di un milione e quattrocentomila metri quadri di alberi. Martellozzo rilegge il disastroso evento atmosferico alla luce di una storia secolare di scelte politiche ed economiche stratificate e lo analizza attraverso le stentate risposte locali che pongono, sotto la lente antropologica, un'idea di temporalità multipla che, in un disastro, è difficile ricomporre (Benadusi 2017; Dall'Ó *et al.* 2022). Il tempo delle scelte arboree, così come la risposta all'emergenza e alla fragilità territoriale svelata dall'evento fanno, infatti, emergere come le temporalità dell'intervento riparativo e della progettazione – in questo caso non urbana – interpellino idee e rappresentazioni del tempo tra loro confliggenti:

il tempo del bosco; la svolta della selvicoltura sin dal Settecento, rivelatasi poi fallace; l'eredità ottocentesca della gestione forestale; l'imporsi delle grandi compagnie commerciali per un capitalismo d'impresa. Nel presente, intrappolato tra la stratificazione storica e l'urgenza per disegnare il futuro, si individuano timori che le risposte, ritenute oggi efficaci, si rivelino domani potenzialmente dannose. La convivenza tra umani e non umani, così come la lettura dei processi di negoziazione e contesa che questa attiva, fanno intravedere idee sui "futuri emergenti" (Smith *et al.* 2016) e sui "futuri preferibili" (Dunne, Raby 2013), lasciando che l'antropologia interpellati nel presente non solo l'immaginazione di futuro, ma tutte quelle azioni e fatti che consentono di anticiparne gli effetti (Bryant, Knight 2019).

Michelini e Martellozzo mettono in dialogo saperi e discipline diverse – le scienze forestali e la storia dell'architettura e della pianificazione urbanistica –, senza rinunciare a una prospettiva di ricerca antropologica che discute gli eventi di crisi (pandemie e disastri) osservandone le reazioni, le possibilità progettuali e gli effetti trasformativi su scale di analisi multiple: gli interlocutori della ricerca a livello locale; gli attori nazionali e sovranazionali; le implicazioni dei saperi specialistici nelle politiche di governo dei territori e delle loro fragilità.

Le analisi proposte in quest'ultima sezione, come d'altronde anche in altri saggi del volume, permettono, infine, di svelare gli assetti socio-culturali e di potere che soggiacciono e si ricostituiscono intorno agli eventi ambientali ed epidemici. Le riflessioni a cui i saggi approdano, se pur con approcci teorico-metodologici diversi, mirano a rileggere i processi di temporalità multipla e i cronotopi che, nell'emergenza, si costituiscono. Il presente, la memoria del passato e l'anticipazione del futuro sono ben visibili nei saggi di Martellozzo e Michelini, ma trovano un controcampo di scrittura anche nei contributi di Solimene e Zambotti dove il tempo, ricostruito come lineare, è in realtà tempo d'eccezione: il tempo sospeso e ricorsivo dell'epidemia che rivela i processi di sincronizzazione tra confini socio-economici e idee di appartenenza.



I quattro saggi, dunque, discutendo etnografie del tempo epidemico e del disastro rileggono le politiche contemporanee del tempo anche in senso lato (Pizza, Ravenda 2016) e i modi di produzione della salute e dell'ambiente, lasciando intravedere come le istituzioni politiche, economiche e burocratiche ne medino le rappresentazioni, le tecniche e i ritmi sociali (Bear 2014).

## 6. Futuri in divenire?

L'inquietudine rispetto alle temporalità della crisi che fa da sfondo ai saggi presenti in questo volume ci incoraggia a interrogare non solo i modi in cui "percepiamo il pericolo" (Douglas 2014) ma anche la relazione tra la sfera del rischio, da un lato, e quella della politica, dall'altro. E infatti il rapporto tra rischio e governo del tempo fa da controcanto a tutte le ricerche contenute nel libro. In circostanze di estrema incertezza, d'altronde, in cui è più difficile agire su "futuri già dati", radicati nel passato e colti nella diacronia, è facile che si investa su quelli che potremmo chiamare "futuri in divenire" (Adam, Groves 2007). Mentre i primi sono legati al tempo trascorso e alla storia delle relazioni socio-materiali in un dato contesto, i secondi sono difficili da afferrare perché sfuggono al legame con il tempo pregresso o meglio lo lasciano operare in una dimensione di latenza (Benadusi 2019). Per cogliere la portata politica e sociale di questi *futures in the making* si può fare riferimento alla distinzione tra "presente futuro" e "futuro presente" introdotta nel dibattito sul tempo dal sociologo tedesco Niklas Luhmann (1982, p. 281). Entrambi sono futuri esperiti nel loro farsi, non sono dati in precedenza: né prevedibili né pienamente operabili, si danno soprattutto nell'immaginazione, nella dimensione della persuasione futurista, in un processo di simbolizzazione che procede per svuotamento, spesso in modo implicito, decontestualizzato. Quando Luhmann parla di futuri presenti si riferisce a condizioni in cui il presente tende a colonizzare il futuro immaginando, pia-

nificando e producendo temporalità a venire a suo uso e consumo. Nei presenti futuri, invece, si esprime la tendenza opposta: il futuro colonizza il presente plasmando il qui e ora della crisi (Adam, Groves 2007, p. 28). In ogni caso, entrambe le forme di “fare-tempo” si contraddistinguono per il loro carattere latente. Abbiamo a che fare con futuri non ancora emersi su un piano evenemenziale e che tendono a disancorarsi dalla storia delle relazioni socio-ecologiche che li precede, in questo modo sottraendole senso.

Le manifestazioni di questi futuri in divenire possono essere disperate. Alcune volte sono impiegati per normalizzare la crisi, rendendo il presente un laboratorio di governamentalità cronopolitica. Lo vediamo nel saggio di Marco Bassi sull'emergenza da Covid-19, per esempio. In altri casi, danno vita a spazi “purgatoriali” (Rabinow 1999) che generano aporie morali di non facile soluzione, sospesi come sono tra bene e male, tra salute e malattia, tra devastazione e rigenerazione: una indeterminatezza che rischia di mettere a repentaglio la possibilità stessa di agire per una trasformazione dell'esistente in chiave inclusiva. Le terre salentine colpite dal virus Xylella descritte dal Collettivo Epidemia ne sono una chiara attestazione. In altre circostanze ancora, la strategia di latentizzare, sospendere il tempo per dare forma ad altri futuri possibili può servire a imporre visioni ottimistiche, perfino salvifiche rispetto al mondo che verrà. La logica in questo caso non è quella di intervenire sulla relazione tra futuro e presente con un'azione drastica, risolutiva, ma di rimarcare il potere di auto-riparazione degli ecosistemi e i meccanismi di resilienza con cui i viventi sono in grado di rigenerarsi dopo una crisi; con ricadute negative però, se questa spinta alla ripresa spontanea si accompagna a una retrocessione dei sistemi di protezione sociale (Benadusi 2014), come d'altronde è accaduto durante la pandemia. Eppure, ogni tanto, la volontà di fare un balzo in avanti rispetto a scenari sempre più opprimenti può condurre a esiti che non sono né conservativi (la normalizzazione della crisi) né adattivi (la “destorificazione del negativo” all'insegna

della resilienza), ma riformatori dell'esistente. È in questi casi, come molti dei saggi in questo volume dimostrano, che si fanno largo forze di trasformazione e risorse immaginative che possono arrivare a sfidare le politiche emergenziali con cui troppo spesso vengono gestiti i momenti di crisi. È allora che si sviluppano antidoti contro una caduta libera e vorticosa.

## Note

<sup>1</sup> Questa introduzione è frutto di un lavoro collettivo cominciato in occasione del lancio del Convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata nel 2020. In fase di scrittura ci siamo poi suddivisi i diversi paragrafi: il paragrafo 1, *Antefatto*, è attribuibile a Martina Giuffrè; il paragrafo 2, *Attraversando il Guado*, a Mara Benadusi; il paragrafo 3, *Apocalissi e rigenerazioni*, è stato scritto da Mara Benadusi da p. 16 a p. 21 e da Martina Giuffrè da p. 21 a p. 25; il paragrafo 4, *Implosioni e svelamenti*, è stato scritto da Mario Turci; il paragrafo 5, *Sospensioni e temporalità*, da Selenia Marabello; il paragrafo 6 infine, *Futuri in divenire?*, è attribuibile a Mara Benadusi.

<sup>2</sup> La frase citata nel titolo di questo contributo, *Il problema non è la caduta ma l'atterraggio*, è tratta dal film *L'odio* di Mathieu Kassovitz, 1995.

<sup>3</sup> Il Convegno si è tenuto in modalità virtuale a causa delle limitazioni dovute alle politiche di gestione della pandemia da Covid-19.

<sup>4</sup> Sugli effetti del coronavirus sulla pratica etnografica e sul rischio di sanificazione della stessa rimandiamo all'intervento di Berardino Palumbo al primo webinar organizzato dalla Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC) il 29 giugno 2020, ciclo «Pandemia e Accelerazione Digitale»: <https://youtu.be/fnWt1aLX5y4> (ultimo accesso 23 agosto 2023).

<sup>5</sup> Dall'intervista a Jean Baudrillard *Il virtuale ha assorbito il reale* consultabile sul sito di Gianfranco Bertagni <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/virtuale reale.htm> (ultimo accesso 21 agosto 2023).

<sup>6</sup> Le sue citazioni a seguire in questo paragrafo sono prese dalla stessa fonte qui citata.

<sup>7</sup> Con l'espressione *geontopower* Elizabeth Povinelli fa riferimento a una modalità di potere che opera attraverso la regolazione della distinzione tra Vita e Non-vita, materia viva e materia inerte, scienze del Bios e scienze del Geos.

<sup>8</sup> La produzione antropologica sulla pandemia nella fase del contagio è stata abbastanza ricca e non c'è modo di richiamarla sistematicamente in questo contributo. In Italia si sono attivati vari spazi di dibattito, soprattutto online, come l'osservatorio etnografico sulla pandemia e sul mondo che verrà *La giusta distanza*, ospitato dall'AnthroDay di Milano (<https://osservatoriologiustadistanza.blogspot.com/>), oppure la rubrica *Storie virali* a cura di Andrea Carlino e Giovanni Pizza sul sito web della Treccani, dove sono usciti ciclicamente contributi anche antropologici sulla crisi globale innescata dal Coronavirus ([https://www.treccani.it/magazine/atlanter/speciali/Storie\\_virali/Storie\\_virali.html](https://www.treccani.it/magazine/atlanter/speciali/Storie_virali/Storie_virali.html)). La Società Italiana di Antropologia Applicata nei mesi del lockdown ha dato vita a due iniziative: uno speaker corner che ha ospitato antropologhe e antropologi che avevano già studiato epidemie e contagi prima dell'irruzione del Covid-19 e un'antenna di prossimità, *Teniamoci stretti*, che è servita per comunicare settimanalmente con i propri soci e socie, per confrontarsi e raccogliere idee su come la pandemia stesse alterando le nostre pratiche di ricerca e il lavoro antropologico in senso lato.

<sup>9</sup> Si veda il sito <https://zkm.de/en/exhibition/2020/05/critical-zones> (ultimo accesso 29 settembre 2023).

<sup>10</sup> Caterpillar è una trasmissione di Rai Radio 2 curata da Massimo Cirri e Sara Zambotti. Il tema dell'emergenza pandemica e quello della giustizia climatica hanno incrociato le puntate di Caterpillar in molte occasioni, non da ultimo nel corso della Giornata Nazionale del Risparmio Energetico e degli Stili di Vita Sostenibili *M'illumino di Meno*.

<sup>11</sup> Si fa qui riferimento a una rimodulazione delle pratiche di lavoro radiofoniche ben illustrata nel saggio di Zambotti.

<sup>12</sup> Ci riferiamo qui, in modo particolare, all'integrazione di informazioni di ricerca con tecnologie digitali e all'allargamento delle relazioni di campo agli unici spazi possibili nel confinamento, quelli virtuali.

## Bibliografia

- Adam B., Groves C., 2007, *Future Matters*, Brill, Leiden.
- Alliegro E., 2020, *Out of place out of control. Antropologia dell'ambiente in crisi*, CISU, Roma.
- Appadurai A., 2013, *The Future as Cultural Fact*, Verso, London.
- Arce A., 2018, *Towards a Post-Apocalyptic Anthropology: Harboursing the Prospect of Life*, Position paper on the occasion of his retirement, available on ResearchGate.
- Augè M., 2004, *Rovine e macerie. Il senso del tempo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Bauman Z., 2005, *Vite di scarto*, Laterza, Bari.
- Bear L., 2014, *Doubt, Conflict, Mediation. The Anthropology of Modern Time*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 20, n. S1, pp. 3-30.
- Benadusi M., 2014, *Pedagogies of the Unknown: Unpacking 'Culture' in Disaster Risk Reduction Education*, in «Journal of Contingencies and Crisis Management», vol. 22, n. 3, pp. 174-183.
- Benadusi M., 2017, *Antropologia dei disastri: Ricerca, Attivismo, Applicazione. Un'introduzione*, in «Antropologia Pubblica», vol. 1-2, n. 1, pp. 25-46.
- Benadusi M., 2019, *Sicilian Futures in the Making: Living Species and the Latency of Biological and Environmental Threats*, in «Nature and Culture», vol. 14, n. 1, pp. 79-104.
- Benadusi M., 2023, *Antropocene*, in B. Palumbo, G. Pizza, G. Schirripa (a cura di), *Antropologia culturale e sociale. Concetti - Storia - Prospettive*, Hoepli, Milano, pp. 116-133.
- Brightman M., Lewis J. (a cura di), 2017, *The Anthropology of Sustainability: Beyond Development and Progress*, Palgrave Macmillan, New York.
- Bryant R., Knight D.M., 2019, *The Anthropology of the Future*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clifford J., Marcus G. (a cura di), 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Collins S.G., 2008, *All Tomorrow's Culture: Anthropological Engagement with the Future*, Berghahn Books, Oxford.
- Cossu T., 2019, *Visioni di apocalissi culturali nell'Antropocene. La crisi radicale dell'umano in Ernesto de Martino e in The Road di Cormac McCarthy*, in «Medea», vol. 5, n. 1, pp. 1-23.

- Dall'Ó E., Falconieri I., Gugg G., 2022, *Il tempo delle emergenze. Prospettive teoriche e campi di ricerca per l'antropologia tra disastri e cambiamenti climatici*, in «Antropologia», vol. 9, n. 2, pp. 45-71.
- Danowsky D., Viveiros de Castro E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano.
- Das, V.1995, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Oxford University Press, Delhi.
- De la Cadena, Blaser M. (a cura di), 2018, *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Dei F., 2023, *Etnografie Pandemiche*, in «AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica», vol. 23, n. 54, pp. 327-343.
- Devereux G., 1984, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto della Enciclopedia Italiana Giovanni Treccani, Roma.
- Douglas M., 2014. *Purezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.
- Dunne A., Raby F., 2013, *Speculative Everything. Design, Fiction and Social Dreaming*, MIT Press, Cambridge.
- Eriksen T.H. 2016, *Fuori Controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, Torino, Einaudi.
- Eriksen A., Kverndokk K., Bjærke M.R., Eriksen A. (a cura di), 2021, *Climate Change Temporalities. Explorations in Vernacular, Popular, and Scientific Discourse*, Routledge, New York and London.
- Escobar A., 2020, *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*, Duke University Press, Durham.
- Fabian J., 2014, *Time and the Other. How Anthropology Makes its object*, Columbia University Press, New York.
- Fischer M., 2018, *Capitalist Realism: Is Capitalism Inevitable?*, Zero Books, Winchester.
- Gell A., 1992, *The Anthropology of Time*, Berg, Oxford.
- Goldston B., Barrio J., 2016, *African Futures. Essays on Crisis, Emergence, and Possibility*, University of Chicago Press, Chicago.
- Guyer J., 2007, *Prophecy and the Near Future: Thoughts on Macroeconomic, Evangelical and Punctuated Time*, in «American Ethnologist», vol. 34, n. 3, pp. 409-421.
- Haraway D., 2015, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Cbthulucene: Making Kin*, in «Environmental Humanities», vol. 6, pp. 159-165.
- Haraway D., Ishikawab N., Gilbertc S.F., Olwige K., Tsing A.L.,

- Bubandt N., 2015, *Anthropologists Are Talking - About the Anthropocene*, in «Ethnos», vol. 81, n. 3, pp. 535-564.
- Harms A., 2022, *Beyond Dystopia: Regenerative Cultures and Ethics among European Climate Activists*, in «American Anthropologist», vol. 124, n. 3, pp. 515-524.
- Ingold T., 2021, *Corrispondenze*, Cortina Editore, Milano.
- Khon E., 2021, *Come pensano le foreste. Antropologia oltre l'umano*, Nottetempo, Milano.
- Kopenawa D., Albert B., 2018, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Milano.
- Kverndokk K., Bjarke M.R., Eriksen A. (a cura di), 2021, *Climate Change Temporalities: Explorations in Vernacular, Popular, and Scientific Discourse*, Routledge, New York and London.
- Latour B., 2018, *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*, Polity Press, Cambridge.
- Latour B., Weibel P. (a cura di), 2020, *Critical Zones: The Science and Politics of Landing on Earth*, MIT Press, Cambridge.
- Lévi-Strauss C., 1960, *Tristi tropici*, Milano, Il Saggiatore.
- Ligi G., 2011, *Il senso del tempo. Percezioni e rappresentazioni del tempo in antropologia culturale*, Unicopli, Milano.
- Luhmann N., 1982, *The Differentiation of Society*, Columbia University Press, New York.
- Mathews A., Barnes J., 2016, *Prognosis: Visions of Environmental Futures*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 22, n. S1, pp. 9-26.
- Munn N., 1992, *The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 21, pp. 93-123.
- Nielsen M., 2011, *Futures Within: Reversible Time and House Building in Maputo, Mozambique*, in «Anthropological Theory», vol. 11, n. 4, pp. 397-423.
- Pizza G., Ravenda A.F., 2016, *Esperienza dell'attesa e retoriche del tempo*, in «Antropologia Pubblica», vol. 2, n. 1, pp. 29-45.
- Povinelli E., 2016, *Geontologies: A Requiem to Late Liberalism*, Duke University Press, Durham.
- Povinelli E., 2021, *Between Gaia and Ground: Four Axioms of Existence and the Ancestral Catastrophe of Late Liberalism*, Duke University Press, Durham.
- Rabinow P., 1999, *French DNA: Trouble in Purgatory*, University of Chicago Press, Chicago.

- Robbins C., 2007, *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity*, in «Current Anthropology», vol. 48, n. 1, pp. 5-38.
- Salazar J., Pink S., Irving A., Sjoberg J., 2020, *Anthropologies and Futures. Researching Emerging and Uncertain World*, Routledge, New York.
- Smith R.C., Tang Vangkilde K., Kjaersgaard M.G., Otto T., Halse J., Binder T. (a cura di), 2016, *Design Anthropological Futures*, Bloomsbury, New York.
- Stoler A.L. (a cura di), 2013, *Imperial Debris. On Ruin and Ruination*, Duke University Press, Durham.
- Strathern M., 2005, *Kinship, Lam, and the Unexpected: Relatives are Always a Surprise*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tsing A.L., 2021, *Il fungo alla fine del mondo: La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller, Trento.
- Tsing A.L., Swanson H.A., Gan E., Bubandt N., 2017, *Arts of Living on a Damaged Planet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Turner V., 1986, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna.
- Turner V., 1999, *La foresta dei simboli*, Morcelliana, Brescia.
- Žižek S., 2014, *Event: Philosophy in Transit*, Penguin, London.
- Žižek S., 2018, *Living in the End Times*, Verso, London.



Parte prima  
Apocalissi/Rigenerazioni



# Apocalissi e rigenerazioni culturali. Nutrire l'immaginario del cambiamento nella crisi globale

Marco Deriu

## 1. Una crisi senza *krisis*

Viviamo in tempi di molteplici crisi ecologiche, sanitarie, economiche, politiche, culturali. E allo stesso tempo ci manca una cultura e una visione adeguata di queste crisi. Come è noto, l'espressione crisi deriva dal greco *krisis* (κρίσις) riconducibile al verbo “krino” che originariamente si riferiva al momento conclusivo della raccolta del grano, quando il frumento veniva separato dalla paglia e dalla pula. In seguito, la parola venne a richiamare la fase decisiva di scelta, relativa a una malattia. In entrambi i sensi – positivo e negativo – il vocabolo si riferiva all'idea del giudicare e del distinguere. Essere in crisi significa dunque trovarsi di fronte a un momento di decisione e di orientamento.

Da questo punto di vista, come ha suggerito Jean Robert, la cosa peggiore che può succedere a chi si trova in uno stato di questo genere è che la crisi cessi di essere una minaccia che ci spinge a una scelta per divenire piuttosto una certezza, una «miserabile normalità» (Robert 2014, p. 22). Insomma, una crisi senza *krisis*. Una crisi senza scelta.

Ci troviamo in effetti al cospetto di una congerie di crisi che non sembrano aprire ad alternative di sistema, ovvero a possibili “decisioni” capaci di separare ciò che abbiamo imparato e guadagnato da ciò che abbiamo sbagliato e che ci ha portato sull'orlo del baratro. Piuttosto il senso di emergenza suggerito dalle crisi è sempre più utilizzato per imporre soluzioni che rafforzano le risposte tradizionali. A questo proposito, Mark Fisher parlava di un'atmosfera di “realismo capitalista”: «Il realismo capitalista

non può restare confinato alle arti o ai meccanismi semipropagandistici della pubblicità. È più *un'atmosfera* che pervade e condiziona non solo la produzione culturale, ma anche il modo in cui vengono regolati il lavoro e l'educazione, e che agisce come una specie di barriera invisibile che limita tanto il pensiero quanto l'azione» (Fisher 2018 e 2022, p. 50).

Per tanto tempo questa cappa di realismo ha reso impossibile parlare veramente di crisi ecologica, limiti della crescita, fine dello sviluppo, cambiamento climatico, possibili collassi. Le pubblicazioni e le riflessioni seminali su questi temi che hanno preso avvio fin dagli anni Sessanta e che sono continuate fino a oggi, sono rimaste per tanto tempo patrimonio di una minoranza e sono state considerate eccessivamente apocalittiche o semplicemente regressive. Si pensi a testi come: *Primavera silenziosa* (*Silent Spring*, 1962) di Rachel Carson (tr. it. 2016); *Il cerchio da chiudere* (*The Closing Circle*, 1971) di Barry Commoner (tr. it. 1977); *I limiti della crescita* (*The Limits to Growth*, 1972) del System Dynamics Group del MIT (tr. it. Meadows *et al.* 2018); *La convivialità* (*Tools for Conviviality*, 1973) di Ivan Illich (tr. it. 1993); *La morte della natura* (*The Death of Nature*, 1980) di Carolyn Merchant (tr. it. 1988); *The Collapse of Complex Societies* (1988) di Joseph Tainter (tr. it. 1990); *Il dizionario dello sviluppo* (*The Development Dictionary*, 1992) curato da Wolfgang Sachs (tr. it. 2004); *La scommessa della decrescita* (*Le pari de la décroissance*, 2006) di Serge Latouche (tr. it. 2007).

Per diverso tempo c'è stata una rimozione, un diniego, di molte problematiche ecologiche, sociali, economiche. L'espansione della produzione, del consumo, della crescita ha come messo fuori gioco il tema dell'angoscia. Se la crescita capitalistica si è caratterizzata per l'esternalizzazione dei costi ecologici e sociali lontani nel tempo e nello spazio, essa ha anche cercato di espellere, o quanto meno nascondere, l'angoscia che covava nelle persone. Fino a un punto in cui questa rimozione non è stata più possibile: la precarizzazione del lavoro e delle esistenze, le crisi finanziarie, la crescente consapevolezza dell'estinzione delle specie, del sovrasfruttamento delle risorse e soprattutto del

riscaldamento globale, l'aumento dei migranti forzati e degli espulsi dal sistema produttivo, l'emergere di epidemie e pandemie globali causate da zoonosi non soltanto hanno modificato piuttosto rapidamente il panorama complessivo, ma hanno profondamente inciso nel nostro immaginario collettivo. Negli ultimi decenni siamo entrati in un clima culturale completamente differente. Come hanno sintetizzato Miguel Benasayag e Gérard Schmit (2005, pp. 18 e 30), quello che stiamo registrando è un «cambiamento di segno del futuro»: l'avvenire non assume più le sembianze di un futuro-promessa, ma semmai quelle di un futuro-minaccia.

Non è un caso se a partire dalla fine degli anni Novanta e soprattutto dopo i primi anni Duemila l'industria culturale occidentale – cinema, serie tv, video-giochi, letteratura – ha dispiegato un'enorme produzione immaginativa su temi apocalittici (ecologici, epidemici, tecnologici, atomici). Se nel cinema e nella televisione hanno predominato *disaster movies*, epidemie, zombie e invasioni aliene, nell'industria dei videogame ha avuto un grande boom la categoria dei cosiddetti *survival horror*, giochi che presentano il plot di lotte per la sopravvivenza ambientate in cupi scenari post-apocalittici. Contemporaneamente, in termini di cultura popolare si è andato sempre più diffondendo, dal nord Europa agli Stati Uniti, l'immaginario survivalista dei *preppers*, con la mania di accumulare vettovagliamenti, medicine, armi e arnesi in bunker, rifugi sotterranei e altre strutture logistiche idonee predisposte all'uopo (strategia del *bugging in*), il diffondersi di manuali, *survival kit* e corsi di sopravvivenza per prepararsi alle necessità di fuga o di allontanamento dai luoghi più pericolosi (strategia del *bugging out*). Perfino il diffondersi in termini politici delle forze "sovraniste" può essere letto, da un certo punto di vista, come l'abbandono della prospettiva del progresso universale per trincerarsi nella difesa dei propri interessi particolari in un clima sempre più marcato di lotta e di competizione per la sopravvivenza.

Tutti questi aspetti sono evidenti segnali di una trasformazione in corso dell'inconscio collettivo e dell'immaginario sociale dei

paesi occidentali. Come hanno notato Déborah Danowsky e Eduardo Viveiros de Castro (2017, p. 22),

Tutta questa fioritura disforica va controcorrente rispetto all'ottimismo "umanista" che predomina nella storia dell'Occidente da tre o quattro secoli a questa parte. Annuncia, o addirittura rispecchia, qualcosa che sembrava escluso dall'orizzonte della storia in quanto epopea dello Spirito: la rovina della nostra civiltà globale in virtù della sua stessa incontrastata egemonia, una caduta che potrebbe coinvolgere considerevoli porzioni di popolazione umana.

Potremmo analizzare questo cambiamento dal punto di vista dell'inconscio collettivo, nei termini di quella che gli junghiani chiamano un fenomeno di "enantiodromia", ovvero il susseguirsi in una rapida sequenza temporale di un principio opposto a quello fino a un certo momento dominante nel pensiero. In altre parole, la direttiva unilaterale del progresso e della crescita senza limiti si rovescia nel suo contrario, il senso di distruzione e di tracollo. Secondo Luigi Zoja (2003), al mito della crescita, dello sviluppo continuo si oppone un mito opposto e più inconscio legato a un'idea di terrore, di punizione. Un senso di colpa profondo per la *hybris* dello sviluppo, per il tentativo di inseguire l'immortalità collettiva, che si manifesta come malessere inconscio.

Sembra dunque che il nostro immaginario collettivo sia sempre più catturato dall'idea di una catastrofe globale che metterà fine al mondo come lo conosciamo e che ci obbligherà a scelte radicali. Ci sono ovviamente molti problemi in questo tipo di rappresentazioni.

Il primo problema è quello di concentrarsi su un evento disastroso ed eclatante che cambierà rapidamente e drammaticamente le nostre vite. Anche se, come abbiamo visto con la Pandemia da Covid-19, si tratta di un'eventualità possibile, tuttavia, questa idea spinge a perdere di vista che molte forme di cambiamento ecologiche e sociali sono progressive, e per certi aspetti silenziose

e invisibili: la costante immissione di sostanze inquinanti, la perdita di biodiversità, l'impoverimento degli oceani, il degrado dei terreni, la perdita di resilienza degli ecosistemi. Anche molti eventi che ci appaiono repentini hanno in realtà alle spalle un lungo processo di preparazione incrementale, solitamente ignorato. Inoltre, un conto è immaginare un evento globale e ugualmente impattante su tutti, un conto è riconoscere che i disastri ecologici, sociali, economici e politici possono presentarsi in luoghi diversi con effetti e impatti differenti. Potremmo trovarci a misurarci con tanti piccoli o grandi disastri o con una catena di disastri dispersi geograficamente e temporalmente, piuttosto che con un unico evento complessivo che ci colpisce tutti allo stesso modo.

Il secondo problema è che molte di queste rappresentazioni e narrazioni presentano l'evento drammatico – la catastrofe, il disastro, il collasso – non semplicemente come un futuro possibile ma come un destino inevitabile. In questo tipo di rappresentazioni si perdono le alternative possibili, le tensioni, i conflitti, le differenze politiche, economiche, sociali, generazionali e sessuali. La cancellazione della complessità può contribuire, tra l'altro, a depoliticizzare le questioni e a passivizzare l'opinione pubblica.

Il terzo problema è che molte rappresentazioni sono focalizzate su un mondo post-apocalittico e questo contribuisce a rendere opaco, confuso e in fondo inaffrontabile il presente. C'è una sorta di “defezione dal presente”, i cui problemi ci appaiono troppo difficili da affrontare e per questo preferiamo fantasticare direttamente sul dopo, quando la catastrofe imminente che occupa tutto lo spazio immaginativo si è già verificata.

## 2. Contemplando la catastrofe ad occhi aperti

Dunque, in questo immaginario contemporaneo ci troviamo condannati a contemplare la catastrofe, mentre le andiamo incontro a occhi aperti, senza riuscire a comprendere o perfino immaginare delle possibili strade verso un futuro e una prospettiva

differente. Certo non mancano – anche se sempre meno convincenti – dichiarazioni di fede nelle soluzioni tecnologiche. Ma è la possibilità in quanto esseri umani di scegliere le nostre forme di vita e il nostro futuro che ne risulta incredibilmente indebolita. Nessuno sa come arrestare quella “megamacchina” socio-economica che è diventata il capitalismo e che ci sta lanciando dritti dritti verso la catastrofe socio-ecologica.

Negli anni Novanta Fredric Jameson (1994, p. xii) aveva ben messo in luce questo paradosso, sottolineando che «oggi per noi appare più facile immaginare il deterioramento in corso della terra e della natura che il crollo del tardo capitalismo; forse questo è dovuto a qualche debolezza nella nostra immaginazione». Ma la situazione nel frattempo è persino peggiorata, perché il capitalismo ha trovato il modo di sfruttare anche le crisi prodotte, diventando quello che qualcuno ha definito un “capitalismo dei disastri” (Lewis 2007; Klein 2008). Lo stesso Jameson, dieci anni dopo, ha dovuto aggiornare la sua osservazione: «Qualcuno una volta disse che è più facile immaginare la fine del mondo che immaginare la fine del capitalismo. Ora possiamo correggere e testimoniare il tentativo di immaginare il capitalismo immaginando la fine del mondo» (Jameson 2003, p. 76).

In mancanza di reali visioni alternative emergono consciamente o inconsciamente distopie o più precisamente quelle che possiamo chiamare *necrotopie*, con gli esseri umani che divengono sterili e incapaci di riprodursi, che si trasformano in morti viventi, che si affidano ai cyborg, o semplicemente scompaiono in un mondo che sopravvive senza umani o in sogni di fuga. Quest’ultimo è il caso di quella cultura propagandata dalle agenzie spaziali, dal cinema e dalla televisione che si immagina il pianeta terra sostanzialmente destinato al collasso a causa della sovrappopolazione, dell’inquinamento, del cambiamento climatico, e che affida il futuro dell’umanità all’esodo e alla conquista di altri pianeti, o addirittura in un sogno di onnipotenza creatrice alla “terraformazione” di pianeti senza vita come Marte. È l’idea propagandata con forza da Elon Musk e dalle agenzie spaziali dell’umanità come



“specie multiplanetaria”. In fondo, come ha notato con una sottile nota di ironia Johanna Zylinska, questo tipo di narrazioni produce una sorta di “messianismo planetario”: «la narrativa apocalittica dell’Antropocene ha anche una dimensione ontologica: produce un Uomo temporaneamente ferito ma in definitiva redento, che può conquistare il tempo e lo spazio sollevandosi al di sopra del caos geologico che ha creato» (Zylinska 2021, p. 40).

Un’altra versione dell’utopia tecnologica è affidata alle prospettive redentrici dell’*engineering*, dalle mirabolanti invenzioni della ingegneria climatica, fino alle promesse dell’Intelligenza Artificiale. Secondo l’illustre e compianto scienziato ecologista James Lovelock, autore della teoria di Gaia, l’era dell’Antropocene sarà infatti superata da una nuova era chiamata Novacene, un’epoca in cui “nuovi esseri intelligenti”, dispositivi di I.A. o cyborg, emergeranno da una selezione veloce e intenzionale che si sostituirà a quella naturale e darwiniana. Questi nuovi cyborg «usciranno dall’utero dell’Antropocene» (Lovelock 2020, p. 85) come discendenti degli umani e alla fine progetteranno se stessi:

Credo sia fondamentale comprendere che, qualunque danno abbiamo inflitto alla Terra, ci siamo riscattati – appena in tempo – agendo simultaneamente come genitori e levatrici dei cyborg. Soltanto loro infatti potranno aiutare Gaia a superare la crisi astronomica ormai imminente. [...] Scopriremo di essere nel pieno del Novacene quando vedremo nascere forme di vita capaci di riprodursi e correggere gli errori di duplicazione tramite la selezione intenzionale. La vita del Novacene a quel punto sarà capace di modificare l’ambiente per soddisfare le proprie necessità chimiche e fisiche (*ibidem*).

Insomma, la cultura occidentale del progresso, dello sviluppo, della crescita oggi si ritrova ingabbiata in un immaginario negativo e distopico del futuro in cui l’umanità è destinata a estinguersi, oppure a migrare su altri pianeti, o a lasciare il proprio destino nelle mani dei cyborg. In definitiva, le uniche possibilità di salvezza risiedono nelle macchine tecnologiche o nella rinuncia

alla terra. Le opzioni di scelta sembrerebbero dunque ridursi tra un futuro senza umani, un futuro senza terra o un futuro in cui gli umani saranno sostituiti dalle macchine e dai cyborg.

Come uscire dunque da questo terribile *cul de sac*?

Occorre raccogliere la sfida, culturalizzando e politicizzando questo passaggio in maniera più profonda e radicale. L'uscita passa dal considerare il fatto che una simile mancanza di alternative rappresenta il risultato di un collasso dell'immaginario, di una perdita di immaginazione. Prima ancora del pianeta è il senso stesso dell'umano che va ripensato in un'ottica questa volta meno autoreferenziale.

### 3. Una crisi di presenza, una crisi di relazione

Val la pena provare a rileggere la situazione in cui ci troviamo nei termini di quella che Ernesto De Martino avrebbe nominato come una "crisi di presenza", la crisi di un senso dell'esserci nel mondo. Questa perdita di presenza oggi emerge simbolicamente da diversi punti di vista rimettendo in discussione: *l'esserci nello spazio* (non soltanto la distruzione dei nostri territori, ma in generale il senso del nostro essere su questo pianeta); *l'esserci nel tempo* (la possibilità che l'opulenza distruttiva di una generazione cancelli le prospettive di futuro per le generazioni successive); *l'esserci con gli altri* (si pensi al tema della "sesta estinzione delle specie" e alla perdita del senso di interdipendenza tra esseri viventi).

La crisi di presenza per De Martino non è un dato oggettivo, è una crisi che riguarda la possibilità di scelta e di risposta al senso di alienazione radicale prodotto dalla difficoltà di oggettivare e oltrepassare una situazione che si presenta sottoforma di una «responsabilità mostruosa, di un'estraneità radicale, incombente e tremenda, che schiaccia e annichila senza possibilità di risposta, angosciante per eccellenza» (De Martino 1977, p. 152).

Per De Martino si tratta di una crisi storica, di senso e potremmo dire di narrazione. Mentre l'apocalissi religiosa trovava

infatti una narrazione escatologica, l'apocalissi moderna (De Martino pensava per esempio all'incubo della distruzione nucleare) si presenta nella forma di una apocalisse senza *escaton*, senza riscatto ultimo che, sempre per utilizzare il linguaggio demartiniano, potremmo individuare in una «crisi radicale del processo di autoregolazione umana» (ivi, pp. 465 e 637). Personalmente, tuttavia ritengo che il processo di regolazione non possa essere autoreferenziale: il senso del limite dipende dalla percezione delle relazioni e delle molteplici interdipendenze che ci legano alla trama del vivente. Quindi più che di autoregolazione si potrebbe parlare di co-regolazione. Il che richiede un tentativo di uscire da una visione ristretta della nostra vita su questo pianeta. Dunque, dare una risposta sensata al clima da fine del mondo in cui siamo proiettati non significa rimuovere la gravità e la drammaticità di questo momento storico, ma cercare di ricordare che la fine di *un* mondo – un *sistema*, comunque lo si voglia chiamare, capitalistico, imperiale, patriarcale, economicamente, politicamente, socialmente ed ecologicamente insostenibile – non significa la fine *del* mondo.

La fine di “un” mondo – sottolineava De Martino – può anche essere un'esperienza salutare e feconda nella misura in cui rappresenta una risposta a una condizione di alienazione. Tuttavia, per coprire la distanza tra l'accadere in senso oggettivo e l'accadere in senso culturale e storico di questa “fine”, occorre raccogliere la sfida, ovvero culturalizzare e politicizzare questo passaggio in maniera più profonda e radicale, incorporarlo in una prospettiva di senso, di valore, assumendo il rischio del cambiamento e cercando di incanalare la possibilità di rigenerazione verso qualcos'altro per cui valga la pena lottare e penare.

#### 4. Nutrire l'immaginario del cambiamento

È fondamentale recuperare un senso della creatività politica e sociale, che è l'unica cosa che può aiutarci a sostenere – in un rispecchiamento reciproco – il valore di riconoscersi (e ritrovarsi)

in un processo di cambiamento. In tale prospettiva abbiamo l'occasione di riscoprire il contributo di riflessione delle cosmologie indigene al tema della fine di un'era, della distruzione e della rinascita di un mondo. A questo proposito, rappresenta un contributo straordinario il testo che il leader e sciamano yanomami Davi Kopenawa ha prodotto insieme all'antropologo Bruce Albert: *La caduta del cielo* (Kopenawa, Albert 2018). Un testo realizzato fra l'altro con l'idea di ribadire ai Bianchi che la foresta è viva e importante, per fargli comprendere la portata della devastazione che hanno messo in atto, nella speranza che essi ascoltino le parole degli indigeni e si fermino prima della catastrofe. Infatti, afferma Kopenawa, se la foresta muore non periranno solo gli sciamani e gli indigeni ma anche i Bianchi. È importante notare come in questo caso gli Yanomami non separino il loro destino da quello dei Bianchi. La loro lotta a difesa della foresta è in fondo una lotta anche a favore dei Bianchi: «Noi sciamani diciamo semplicemente che proteggiamo l'intera natura. Difendiamo gli alberi, le colline, le montagne e i fiumi; i pesci, la selvaggina, gli spiriti xapiri e i suoi abitanti umani. Inoltre, difendiamo anche la terra dei Bianchi e tutti quelli che ci vivono» (ivi, p. 669).

Nel richiamare l'importanza della difesa della foresta, il testo di Kopenawa e Albert è una continua sfida alle epistemologie occidentali che separano la Terra dall'ambiente naturale, la natura dalla cultura, le comunità umane dalle altre comunità di viventi, gli esseri umani dagli altri animali: un'attività incessante e ostinata di separazione e opposizione che dal punto di vista degli Yanomami non può che portare alla morte della foresta e dei suoi abitanti.

In effetti, i popoli indigeni ci offrono oggi una proposta – sia filosofico-spirituale sia politica – che rappresenta un invito a pensare e ad affrontare la crisi ecologica e climatica assieme. Si pensi ad esempio alla dichiarazione *Kawsak Sacha* (“foresta vivente”) del popolo Kichwa di Sarayaku, nella quale si afferma che la foresta è un essere vivente, dotato di coscienza, costituito da tutti gli esseri della giungla, dal più infinitesimale al più grande e

supremo e che comprende gli esseri dei mondi animale, vegetale, minerale, spirituale e cosmico, in intercomunicazione con gli esseri umani<sup>1</sup>. Si tratta di un contributo di riflessione (anche esperienziale e storico) da parte di chi, ormai da secoli, la catastrofe e la “fine della storia” le ha già incontrate e attraversate misurandosi con la violenza e la distruzione dovute alla colonizzazione, alle epidemie, al conseguente crollo demografico, ai militari e alle bande di privati che accompagnano i saccheggiatori e i trafficanti della foresta, e con la deforestazione prodotta dai grandi progetti idroelettrici o dalle grandi piantagioni di monoculture.

Come ha ricordato in piena pandemia di Covid-19 il capo Ricardo Bharath Hernandez, della Santa Rosa First Peoples Community, di Trinidad & Tobago,

In quanto amerindi/popoli indigeni dei Caraibi, conosciamo storicamente bene una serie di epidemie e pandemie. Abbiamo quindi molta esperienza storica nella sofferenza e nella sopravvivenza sia da epidemie locali che da pandemie regionali. Ne abbiamo visto alcune delle peggiori in passato e ora il resto del mondo sta avendo un piccolo assaggio di quello che abbiamo dovuto affrontare. La grande differenza è che noi non avevamo una Organizzazione mondiale della sanità che esaminasse la nostra situazione; nessuno è venuto in nostro aiuto; non c'era protezione o sostegno da parte delle autorità; siamo stati lasciati a noi stessi. Siamo sopravvissuti al peggio, abbiamo ricostruito le nostre economie e siamo ancora qui oggi grazie alle capacità di sopravvivenza dei nostri antenati. Abbiamo alcune lezioni da offrire da quelle esperienze. [...]

I nostri popoli amerindi/indigeni sono strettamente collegati alla Madre Terra e a tutta la vita che sostiene. Le lezioni degli indigeni caraibici sull'ascolto e l'apprendimento dall'ambiente naturale sono di beneficio per il mondo moderno; per rivedere i nostri rapporti con gli animali; e costruire un'agricoltura locale autosufficiente<sup>2</sup>.

Come hanno scritto Déborah Danowsky e Eduardo Viveiros de Castro, «parlare della *fine* del mondo non significa parlare della necessità di immaginare un nuovo mondo al posto di quello pre-

sente, ma un nuovo popolo; il popolo che manca. Un popolo che crede nel mondo e che lo dovrà creare con ciò che gli lasciamo del mondo» (Danowsky e Viveiros de Castro 2017, pp. 256-257).

In conclusione, parlare di *rigenerazione* non soltanto come una questione “ecologica” ma come una questione politica e culturale<sup>3</sup> significa comprendere che si tratta di rigenerare non solo le foreste e gli ecosistemi ma anche il nostro senso del vivente, di un modo nuovo di riconoscerci e radicarci come comunità politica vivente in una rete di interdipendenze.

Molti degli attuali paradigmi e linguaggi con cui leggiamo e interpretiamo il mondo e la crisi attuale rimangono all'interno di una visione antropocentrica e patriarcale del passato, del presente e del futuro e dunque ci spingono verso atteggiamenti e soluzioni che in realtà confermano e approfondiscono i problemi e le trappole nelle quali ci muoviamo. In questo senso, come suggeriscono studiosi e studiosi quali Donna Haraway, Suzanne Simard, Anna Lowenhaupt Tsing, Eva Meijer, Rafi Youatt, Eduardo Kohn e tanti altri/e, è fondamentale pensare il nostro divenire in termini di relazioni, comunità e storie *multispecie*. Significa ripensare non solo ciò che siamo abituati a chiamare “natura”, ma a ripensare noi stessi in termini più relazionali. Significa imparare ad approssimarci ad altre forme viventi, significa sentire il senso di vulnerabilità reciproca, significa reimparare a convivere tra differenti, significa sentire il bisogno di curare e rigenerare il mondo assieme.

Come ha scritto Donna Haraway, nella prospettiva del cosiddetto *Chthulucene* «gli esseri umani non sono gli unici attori rilevanti; gli altri esseri non sono mere comparse che si limitano a reagire. L'ordine viene rielaborato, si disfa una maglia per crearne un'altra: gli esseri umani sono della Terra e con la Terra, e i poteri biotici e abiotici di questa Terra sono la trama principale del racconto» (2019, p. 85).

Occorre dunque riconoscere la pluralità delle soggettività e delle voci – donne e uomini, generazioni diverse, popoli e culture diverse – per recuperare una visione differente, ampliare il nostro

immaginario e aprirci ad altre narrazioni capaci di integrare la nostra vulnerabilità e i nostri lutti, col sapere delle relazioni, della cura, per incamminarci insieme in una prospettiva di coevoluzione e di rigenerazione. Questa possibilità potrebbe non solo fornire risposte diverse alle nostre domande, ma anche spingerci a ripensare le nostre stesse domande: «E chi ha detto che non si possa precipitare? Chi ha detto che non siamo già precipitati?», ha chiesto provocatoriamente il leader Indigeno Ailton Krenak (2020, pp. 49-51):

Perché abbiamo tanta paura di cadere se nelle epoche precedenti non abbiamo fatto altro?

Siamo già caduti a diversi livelli e in diversi luoghi del mondo. Ma abbiamo molta paura di quello che succederà quando cadremo. Ci sentiamo insicuri, proviamo ansia verso la caduta perché le altre possibilità che si aprono richiedono l'implosione di questa casa che abbiamo ereditato, che portiamo avanti comodamente in grande stile, ma in realtà passiamo tutto il tempo a morire di paura. Forse, allora, bisognerebbe trovare un paracadute. Non eliminare la caduta, ma inventare e costruire migliaia di paracadute colorati, divertenti, persino piacevoli. [...]

Da dove si lanciano i paracadute? Dal luogo in cui sono possibili visioni e sogni. Da un altro luogo che le persone possono abitare, oltre a questa dura terra: il luogo del sogno.

[...] Il sogno in quanto esperienza fondamentale in cui il bozzolo umano implode, aprendosi ad altre visioni della vita senza limiti.

## Note

<sup>1</sup> La dichiarazione è stata adottata nell'Assemblea Generale del Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku nel dicembre 2012, aggiornata poi nel maggio 2018. Per approfondire si veda il sito [www.kawsaksacha.org](http://www.kawsaksacha.org).

<sup>2</sup> Maximilian C. Forte, *The Pandemic: Indigenous Perspectives on Survival, Adaptation, Rebuilding, and Preparedness*, Statement released by Chief Ricardo Bharath Hernandez, Santa Rosa First Peoples Community, Arima, Trinidad & Tobago, in «Zero anthropology», 16 giugno 2020, <https://bit.ly/38S6omY> (ultimo accesso 08/03/2023).

<sup>3</sup> Si veda su questo il mio recente testo: Deriu 2022.



## Bibliografia

- Benasayag M., Schmit G., 2005, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano.
- Carson R., 2016, *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano.
- Commoner B., 1977, *Il cerchio da chiudere*, Garzanti, Milano.
- Danowsky D., Viveiros de Castro E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulle paure della fine*, Nottetempo, Milano.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Deriu M., 2022, *Rigenerazione. Per una democrazia capace di futuro*, Castelvecchi, Roma.
- Fisher M., 2018, *Realismo capitalista*, Nero, Roma.
- Forte M.C., 2020, *The Pandemic: Indigenous Perspectives on Survival, Adaptation, Rebuilding, and Preparedness*, Statement released by Chief Ricardo Bharath Hernandez, Santa Rosa First Peoples Community, Arima, Trinidad & Tobago, in «Zero anthropology», 16 giugno 2020, <https://bit.ly/38S6omY> (ultimo accesso 08/03/2023).
- Haraway D., 2019, *Cbthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.
- Illich I., 1993, *La convivialità*, Red Edizioni, Como.
- Jameson F., 1994, *The Seeds of Time*, Columbia University Press, New York.
- Jameson F., 2003, *Future City*, in «New Left Review», vol. 21, May-June 2003, pp. 65-79.
- Kohn E., 2021, *Come pensano le foreste*, Nottetempo, Milano.
- Kopenawa D., Albert B., 2018, *La caduta del cielo. Parole di uno sciamano yanomami*, Nottetempo, Milano.
- Krenak A., 2020, *Idee per rimandare la fine del mondo*, Aboca, Sansepolcro.
- Latouche S., 2007, *La scommessa della decrescita*, Feltrinelli, Milano.
- Lovelock J., 2020, *Novacene. L'età dell'iperintelligenza*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Meadows D.H., Meadows D. L., Randers J., Behrens III W.W., 2018, *I limiti della crescita. Rapporto del System Dynamics Group del MIT per il progetto del Club di Roma sulla difficile situazione dell'umanità*, Lu.Ce. Edizioni, Massa.
- Meijer E., 2019, *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*, New York University Press, New York.

- Merchant C., 1988, *La morte della natura*, Garzanti, Milano.
- Robert J., 2014, *Crisi. La rapina impunita*, Hermatena, Riola (BO).
- Sachs W. (a cura di), 2004, *Il dizionario dello sviluppo*, Ega, Torino. Nuova edizione aggiornata, Castelvecchi, Roma, 2022.
- Simard S., 2021, *Finding the Mother Tree: Discovering the Wisdom of the Forest*, Knopf, New York.
- Tainter J., 1990, *The Collapse of Complex Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Tsing A. L., 2021, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller, Rovereto.
- Youatt R., 2020, *Interspecies Politics. Nature, Borders, States*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- Zylinska J., 2021, *La fine dell'uomo. Una controapocalisse femminista*, Rogas Edizioni, Roma.
- Zoja L., 2003, *Storia dell'arroganza. Psicologia e limiti dello sviluppo*, Moretti & Vitali, Milano.

## La fine di un'era? Suggestioni apocalittiche al tempo del Covid-19

*Marco Bassi*

Questo saggio è costruito su basi metodologiche poco ortodosse, in quanto non si basa su ricerca strutturata. Nasce dalla spinta emotiva prodotta dal primo lockdown imposto durante la pandemia di COVID-19. L'VIII convegno della Società Italiana di Antropologia Applicata ha avuto luogo proprio nel pieno della crisi e mi è sembrato il contesto appropriato per condividere una riflessione che mi aiutasse a sfuggire all'isolamento innaturale in cui eravamo precipitati<sup>1</sup>. Ho adottato un approccio introspettivo, per cui la figura del ricercatore è confusa con quella del soggetto indagato. L'esperienza vissuta è stata interpretata alla luce di varie suggestioni teoriche, tratte da diversi campi delle discipline antropologiche. Avvalendomi dell'esperienza di ricerca sul campo effettuata una trentina di anni fa tra gli Oromo-Borana dell'Etiopia e del Kenya, ho elaborato una riflessione tesa a fornire una chiave interpretativa per le apparenti contraddizioni che hanno caratterizzato i processi istituzionali in gioco.

L'aspetto che più mi aveva infastidito al tempo del primo lockdown è ciò che in quel momento mi sembrava una contraddizione evidente tra i dati oggettivi della malattia e la risposta politico-sociale, tale da indurre ognuno di noi ad accettare di buon grado misure lesive della libertà individuale, a portare l'economia vicino alla situazione di collasso e a sospendere le azioni rituali che marciano il tempo ordinario.

Nella tavola 1 ho cercato di fornire i dati sui decessi relativi alle maggiori pandemie della storia e di quelle recenti, fornendo anche dei valori comparativi relativi ad altre maggiori cause di decesso<sup>2</sup>. Come si vede, i decessi prodotti da COVID 19 non sono neanche

comparabili alle grandi pandemie storiche (i dati vanno rapportati alla popolazione dell'epoca). Ad oggi, i decessi risultano anche circa 5 o 6 volte minori di quelli prodotti dall'AIDS, e 6-7 volte inferiori di quelli prodotti dall'influenza spagnola. È interessante notare come il numero di decessi annuali sia comparabile a quelli dovuti all'inquinamento atmosferico, causa che, oltre che costituire un pedaggio oramai costante nel tempo, è interamente attribuibile alle pratiche economiche dell'uomo e potenzialmente, come tale, più facilmente controllabile del coronavirus. Il COVID-19 in piena pandemia ha prodotto circa la metà delle morti annuali per cancro, anche questa una causa che, almeno in parte, è attribuibile alle pratiche produttive contemporanee. Il numero dei decessi annuale è stato inoltre equivalente approssimativamente a un settimo dei decessi legati alle malattie di cuore e coronariche; anche questo un dato costante negli anni.

Al momento dell'VIII Convegno SIAA i numeri erano molto minori (sono comunque indicati in una linea a sé nella tavola 1) e la mia percezione era condizionata dalla falsa convinzione che con l'arrivo dell'estate la pandemia sarebbe sfumata. Dopo l'estate 2021 siamo invece andati incontro a una seconda fase, e se non fosse stato introdotto il vaccino sicuramente i dati sarebbero incommensurabilmente peggiori. A posteriori, considero il fastidio che avevo inizialmente provato per il primo lockdown tutto sommato non giustificato, soprattutto in considerazione dell'atteggiamento prudentiale indotto dal vuoto di conoscenza scientifica del virus. Tuttavia, nel corso del secondo anno di pandemia sono rimasto ancora più colpito dalla reazione di protesta e resistenza popolare alla vaccinazione, ai miei occhi più irrazionale dell'introduzione delle misure istituzionali autolesioniste della prima fase<sup>3</sup>. Nell'insieme, mi sembra di trovarmi di fronte a un doppio paradosso o, meglio, a un paradosso e al suo ribaltamento in sequenza temporale: nella prima fase, la scienza non conosceva ma il popolo ha obbedito, nella seconda la scienza ha trovato la risposta ma il popolo si è ribellato. Le pagine che seguono costituiscono un tentativo di fornire una chiave interpretativa per ciò che abbiamo vissuto e,

ahimè, stiamo ancora vivendo, con i nuovi e assai più concreti scenari apocalittici indotti dalla guerra in corso in Ucraina.

## 1. Il primo paradosso

*La scienza non ha risposte ma il popolo obbedisce*

Non serve fornire molti dati per illustrare ciò che abbiamo vissuto. Nonostante la naturale propensione a rimuovere il più velocemente possibile le immagini, le sensazioni e le sofferenze dell'inverno 2020-2021, ricordiamo tutti lo sgomento, la solidarietà e l'unità tra le varie componenti della comunità nazionale nell'affrontare la crisi pandemica, tutti aspetti che sono stati efficacemente investigati e analizzati in vari interventi del convegno SIAA del 2020, nonostante le difficoltà pratiche e la relativa necessità di adottare delle tecniche etnografiche innovative. La mia personale riflessione parte, come accennato, dal lockdown duro, probabilmente il più duro d'Europa, certamente tra i più duri del mondo. Di fatto, con l'esclusione delle persone impegnate nei servizi essenziali – in sostanza solo il settore sanitario, la fornitura d'energia e la distribuzione alimentare – siamo tutti stati ridotti a una condizione analoga a quella degli arresti domiciliari. Tale condizione eccezionale è stata imposta attraverso un'estrema burocratizzazione delle pratiche quotidiane, ovvero subordinando i movimenti a rigide procedure di registrazione scritta. Per la prima volta nei miei 62 anni, ho visto nel mio paese una mobilitazione delle forze di ordine pubblico che mai avrei pensato saremmo stati in grado di mettere in campo. Nei due anni di pandemia mi sono spesso chiesto dove tutta quella mole di moduli stesse finendo. Certo, la motivazione manifesta di tutto quell'apparato era la possibilità di effettuare la pratica scientificamente fondata del tracciamento dei contatti, ma ho continuato a chiedermi se davvero qualcuno sarebbe stato in grado di ritrovare quei moduli e ricostruire i contatti... Per quanto mi senta imbarazzato a criticare qualsiasi sforzo che di fatto può

averci aiutato a mitigare gli effetti della pandemia, come antropologo non posso non pensare che si sia solo trattato di un esercizio rituale, rilevante sul piano simbolico, per costruire, nella percezione di ognuno di noi, il senso dello Stato attraverso il palesamento del controllo<sup>4</sup>, per ottenere, per via indiretta, la responsabilizzazione individuale<sup>5</sup>. Che tale apparato non abbia prodotto gli effetti desiderati sul piano del tracciamento lo dimostrano i tristi dati dell'alta diffusione del virus nel nostro paese e della forte mortalità, più alta che in altri paesi europei. Le stesse informazioni sui movimenti delle persone eventualmente infette avrebbero potuto essere raccolte in maniera molto più efficace, sia sul piano dell'elaborazione che della loro fruibilità, anche per via informatica, o addirittura, come fatto con molto successo in un paese come la Corea del Sud in cui il virus si è diffuso contemporaneamente all'Italia, attraverso l'ausilio dei telefoni cellulari.

In pratica, sto tentando di sostenere che, nonostante la rapida e opportuna creazione di una Commissione Scientifica Nazionale di supporto alle decisioni politiche a partire da marzo 2020, le soluzioni proposte nella fase iniziale non sono affatto state di ordine tecnico-scientifico. Il lockdown viene sostanzialmente messo in campo proprio per l'assenza di risposte scientificamente fondate. È un'imposizione di ordine sociale che agisce in maniera indifferenziata e generica, né più né meno una misura che avrebbe potuto essere concepita sulla base di una generica osservazione che la malattia si trasmette di persona in persona. Del resto, la scienza ha bisogno di fondare le affermazioni su dati concreti, dati sulla malattia, sul virus e sulla sua diffusione che in quel momento mancavano.

### *La "stretta"*

Un tratto collegato all'imposizione istituzionale del lockdown lo troviamo nella comunicazione mediatica del momento. Si tratta del ricorso sistematico da parte degli amministratori pubblici alla metafora della "stretta", invocata a ogni peggioramento dei dati sull'epidemia.

Nel testo *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning, and Culture* (1978), un classico dell'antropologia cognitiva, Stephen Tyler rigetta con molta efficacia l'idea che il linguaggio sia un'entità a sé stante, studiabile a prescindere dai suoi utilizzatori e dai suoi usi. I significati sono invece dipendenti dal contesto comunicativo e co-costruiti dall'oratore e dai suoi uditori, attraverso un progressivo processo di accomodamento (Tyler 1978, p. 176). Il parlare prende forma con un riferimento a ciò che è stato detto in precedenza e ad affermazioni future immaginate. La parola è sempre imperfetta, nel senso che non esprime alla perfezione ciò che l'oratore intende trasmettere, e pertanto l'oratore mette progressivamente a punto il suo discorso attraverso l'interazione con gli uditori. La "stretta" è chiaramente il risultato di un aggiustamento messo a punto dagli amministratori attraverso l'interazione con un pubblico immaginato attraverso la dinamica mediatica. Tyler approfondisce le dinamiche di costruzione del significato, riconoscendo due fondamentali dimensioni: il *said* (ciò che viene effettivamente pronunciato) e l'*unsaid* (ciò che viene evocato dal discorso). Si tratta di implicazioni e presupposti che vengono suscitati intenzionalmente dall'oratore attraverso il *said*, e che dipendono ovviamente dal contesto, dagli uditori e dal senso comune. Non è difficile riconoscere nella "stretta" una dimensione che evoca le relazioni di potere nella famiglia patriarcale. Lo Stato, le istituzioni, assumono la connotazione rassicurante del padre che si prende cura, punendoli ma al contempo proteggendoli, dei figli recalcitranti. Ciò che è realmente fastidioso nell'uso di questa metafora è che la responsabilità del peggioramento dei dati epidemiologici è, per implicazione, attribuita ai cittadini: "i dati peggiorano, vi siete comportati male e allora vi punisco/proteggerò con una 'stretta' sulla vostra libertà di azione". L'*unsaid*, ciò che viene evocato, è il comportamento errato dei cittadini, che richiede l'intervento pubblico. Lo spostamento dell'attenzione ottenuto attraverso l'*unsaid* maschera l'altra realtà, l'inefficienza dell'apparato pubblico. Mi riferisco a elementi come l'assenza di mascherine e tamponi mancanti, l'emigrazione dei nostri giovani

laureati e l'inadeguatezza dei laboratori pubblici, per non parlare delle scelte palesemente sbagliate rispetto alla protezione degli anziani. Tutto ciò è accaduto principalmente nella prima fase, ma le carenze si sono manifestate anche all'inizio della seconda fase, quando, dopo un'estate di tempo, ancora mancavano piani sanitari e strutture sanitarie adeguati, mentre la disponibilità del vaccino tardava.

*“Distanziamento sociale” come suicidio terapeutico*

Dunque, in questa condizione di scarsa conoscenza scientifica e scarsa capacità tecnica per il sequenziamento del virus e per il suo tracciamento, è stato messo in campo un lockdown generalizzato, da gennaio 2020 esteso a tutta la nazione. Di fatto è stato adottato il modello cinese di controllo della pandemia, ma con una fondamentale differenza. In Cina il lockdown duro – addirittura più duro di quello italiano in quanto il cibo veniva distribuito negli appartamenti – è stato imposto nella città di Wuhan, con misure forti adottate anche per altri centri della provincia dello Hubei. Nel resto della Cina furono adottate misure graduate, ad hoc e temporanee, come chiusure di musei e scuole, limitazione dei trasporti pubblici, incentivazione del telelavoro, rallentamento di processi produttivi non essenziali, riduzione della mobilità interna e quarantena per entrare a Pechino. Seppur molto popolosa, con più di 11 milioni di abitanti solo a Wuhan, la provincia dello Hubei costituisce una zona molto limitata rispetto alla Cina nel complesso. La crisi produttiva ed economica prodotta dal lockdown duro in tale regione poteva essere facilmente compensata su scala nazionale. Lo stesso non poteva accadere in Italia, dove la sospensione delle attività ordinarie nel complesso equivaleva, nel caso in cui tale condizione si fosse protratta, a una forma di suicidio sociale ed economico della comunità nazionale.

Certo, se consideriamo la variabile della scala, allora dovremmo considerare l'Unione Europea come base comparativa e riconoscere



che anche in Europa il lockdown generalizzato non è stato applicato. Ma l'Unione Europea non dispone del livello di centralizzazione della Cina e ogni paese faceva, in quel momento, sistema a sé.

Questa atmosfera da suicidio della collettività è esemplificata dal successo dell'espressione "distanziamento sociale", fortemente preferita nei media, nonostante la critica esplicita fatta anche attraverso i canali televisivi da alcuni intellettuali italiani che hanno consigliato di adottare invece l'espressione più neutra e medicalmente corretta di "distanziamento fisico". Essendo la società ontologicamente fondata sull'interazione, il "distanziamento sociale" si configura come un ossimoro in cui il primo termine divora il secondo. Esprime efficacemente una condizione impossibile, insostenibile: la sospensione della vita sociale, che portata alle ultime conseguenze, costituisce un suicidio collettivo, intrapreso, in questo caso, per scopi terapeutici.

### *La comunicazione mediatica*

L'apparato simbolico-comunicativo messo in campo dalle istituzioni e dai media sembra essere stato molto efficace, almeno a giudicare dal forte adeguamento dei cittadini italiani e dall'assenza, nella prima fase, di proteste e resistenze significative. Questo fatto, apparentemente scontato sul piano esperienziale, è invece il punto centrale di questa riflessione. Che cosa ha indotto noi cittadini ad accettare così di buon grado misure fortemente lesive della libertà individuale, così devastanti per molte categorie professionali e tremendamente dannose per il processo formativo delle nuove generazioni?

Gli osservatori attenti hanno in effetti notato la forte differenza con cui l'epidemia del COVID-19 è stata affrontata rispetto alle grandi epidemie del passato recente. Possiamo cogliere lo spirito della rappresentazione mediatica dell'influenza asiatica del 1958-59 e dell'influenza di Hong Kong del 1969-70, attraverso due reperti messi a disposizione dall'Archivio

Luce<sup>6</sup>. Al di là della disarmante analogia dei rimedi medici, nonostante il passaggio di più di mezzo secolo di rapidi progressi scientifici, è evidente il radicale cambiamento nella comunicazione pubblica e nelle rappresentazioni collettive. Le informazioni venivano fornite, ma con uno spirito e stile pacato, poco allarmistico o addirittura fortemente ironico. In un'intervista condotta da Gianluca Nicoletti sulle analogie sociali dell'Influenza Spagnola del 1918-20 con il COVID-19, anch'essa disponibile online<sup>7</sup>, il filosofo Gilberto Corbellini identifica nell'imposizione del lockdown la differenza maggiore, non mancando di sottolinearne i potenziali impatti negativi e di accennare al legame tra lockdown e la più diffusa disponibilità dei mezzi di informazione di massa. In effetti, non credo possano esserci dubbi sul fatto che l'informazione convenzionale abbia, in larga misura intenzionalmente e razionalmente, contribuito a costruire una percezione iperbolica della pandemia e a suscitare un clima di forte eccezionalità. Richiamo di seguito quattro elementi che mi sembrano significativi in questo senso.

Il primo riguarda il fatto che i notiziari venivano interamente dedicati alla rappresentazione dell'epidemia. Ciò ha prodotto la catalizzazione dell'attenzione su un unico dato del reale, con l'effetto di annullamento della quotidianità e, con essa, la scomparsa della vita ordinaria. Il secondo riguarda la pratica di iniziare ogni notiziario con il bollettino quotidiano del COVID (numero di tamponi, contagi, ricoveri normali e in terapia intensiva, numero dei decessi...). Questo martellamento, oltre che a rafforzare l'immagine dell'eccezionalità sopra riportata, introduce, per l'analogia con il bollettino di guerra, l'elemento successivo. Il terzo elemento è stato già richiamato da Selenia Marabello e Maria Luisa Parisi (2020, p. 251) e riguarda la progressiva adozione di una serie di espressioni che richiamano l'idea di una guerra in corso contro il virus. Nella prima fase questa tendenza si è manifestata attraverso una pluralità di metafore correlate, soprattutto attraverso la sacrosanta celebrazione dell'eroismo del personale sanitario, esposto per forza di cose alla distruttività del virus, e operante con piena

consapevolezza del rischio e con il massimo senso di responsabilità, ma anche attraverso l'evocazione istituzionale dello "Stato di emergenza" a partire da gennaio 2020. Nella seconda fase il linguaggio ha progressivamente e apertamente adottato una terminologia più diretta, caratterizzata dall'uso esplicito di termini come "guerra", "nemico", "coprifuoco", "lotta", "difesa" e "attacco" (quest'ultimo riferito principalmente al vaccino come strumento).

Per spiegare questo passaggio possiamo ancora una volta ricorrere all'idea tyleriana della progressiva messa a punto del discorso attraverso l'interazione tra oratore e uditori. La "guerra", il *said*, evoca uno stato di eccezionalità, l'*unsaid*, in cui i valori e i comportamenti acquistano una nuova configurazione centrata su un obiettivo condiviso che richiede l'unione e il sacrificio contro una forza distruttiva esterna, a scapito dell'individualità. Il quarto e ultimo elemento riguarda l'inondazione della comunicazione mediatica con la presenza dei virologi, le cui opinioni, scientificamente fondate, fornivano la legittimazione ultima per le decisioni restrittive di ordine politico-istituzionale. Anche in questo caso va segnalata la catalizzazione su un'unica prospettiva scientifica, quella che mette al centro il virus, con la marginalizzazione di ogni altro ordine di considerazione (Marabello, Parisi 2020, p. 252). È un tratto direttamente correlato alla già richiamata istituzione del Comitato Scientifico Nazionale, elemento centrale di una nuova governance in cui – considerando anche lo stato di emergenza e il clima costruito di eccezionalità – la prospettiva scientifica ha rimpiazzato il normale processo decisionale democratico.

### *La foresta dei simboli*

L'apparato mediatico, per quanto rilevante, non può da solo spiegare il forte allineamento dei cittadini alle misure restrittive. Interviene, qui, la parte più introspettiva di questa riflessione. Per rendere conto delle sensazioni vissute, profonde e a tratti

scioccanti pur non essendo stato toccato da lutti personali, non trovo metafora migliore della “foresta dei simboli” utilizzata da Victor Turner per illustrare la complessità, l'intreccio e l'interconnessione dei simboli messi in campo dagli Ndembu attraverso le loro pratiche rituali, tali da costruire nella mente degli individui i parametri sociali in cui sono inseriti (Turner 1970). Durante il periodo di lockdown le misure e le strategie intenzionali messe in campo dalle istituzioni, fin qui discusse, le necessarie misure sanitarie e le naturali conseguenze dello svolgersi dei tragici eventi hanno casualmente confluato nella creazione di una “foresta di simboli” che ci ha fatti sprofondare in suggestioni di tipo apocalittico. Alcuni di questi sono stati primariamente disseminati dai media. Tra questi, richiamo:

- le immagini di Wuhan, già prima dello scoppio dell'epidemia in Italia, caratterizzate da quell'inquietante “vuoto sociale” (le strade vuote di una città iper-moderna), ben colto anche in diverse delle presentazioni fatte all'VIII Convegno SIAA. Sono state probabilmente queste suggestioni ad aver influenzato l'immaginario dei nostri politici e ad averli indotti a introdurre il lockdown duro anche in Italia;
- il già richiamato linguaggio militarista e il bollettino quotidiano dei decessi;
- le immagini degli ospedali in stato di emergenza, con operatori protetti e pazienti isolati;
- le immagini delle strade vuote, con i pochi presenti rigorosamente con la mascherina;
- le morti di un gran numero di anziani nelle case di riposo;
- le tombe collettive (da altri paesi).

Altri simboli erano di natura occasionale, ma sono stati universalizzati dai media. Tra questi:

- le zone “rosse”, specie nella fase precedente il lockdown (isolate, come se fossero contaminate, con le persone all'interno immaginate come “perse”);
- il corteo militare coi feretri;

- gli interventi degli elicotteri a Mondello per mandare o portare via un unico bagnante disteso sulla spiaggia, in totale isolamento, e per fermare un barbecue nei tetti di Palermo centrale;
- le potentissime immagini della Benedizione *Urbi et Orbi* di Papa Francesco il 27 marzo 2020, in mondovisione, presso il Crocifisso della Chiesa di San Marcello al Corso portato a Piazza San Pietro per una cerimonia celebrata in solitaria sotto la pioggia battente. L'assenza dei fedeli e il Crocifisso stesso, per la sua storia connessa alle epidemie storiche, sono due elementi assolutamente straordinari.

Ci sono poi i simboli “esperienziali”, quelli vissuti da ognuno di noi e per questo assai più potenti, sovrapposti, intrecciati e complementari con gli altri, tali da confermare e rafforzare i significati fuori dall'ordinario, fino a costituire una vera e propria foresta in cui l'io si ritrova totalmente spaesato, sopraffatto ed esterrefatto. Abbiamo tutti vissuto un “paesaggio” caratterizzato dal richiamato vuoto umano negli spazi pubblici, dalle poche persone in strada sempre con protezione, il vuoto del traffico, e dalla sospensione della ritualità ordinaria, anche nelle chiese. Per questi simboli esperienziali l'“assenza” è l'elemento dominante, un tratto che richiama l'ossimoro del “distanziamento sociale” e il relativo senso di vuoto e morte sociale. Per il personale sanitario e per chi ha subito dei lutti le immagini e le esperienze sono state assai più tremende, direttamente pervase dalla morte.

Non è difficile notare come molto del simbolismo visivo e discorsivo citato riconduca direttamente agli scenari e alle rappresentazioni collettive della fantascienza catastrofica e apocalittica, relativa, tra gli altri, a guerre e incidenti nucleari, o a guerre chimiche e batteriologiche<sup>8</sup>. Personalmente, ricordo le sensazioni che ho provato nel campus dell'Università di Palermo e nei corridoi della facoltà totalmente vuoti<sup>9</sup>, immagini da *The Day After*, che mi facevano accapponare la pelle. Si trattava, in sostanza, di un'atmosfera da “fine del mondo”.

## 2. Il secondo paradosso

### *La scienza trova la risposta ma il popolo si ribella*

A partire dall'autunno-inverno 2020-2021 la situazione muta radicalmente, nel senso che si iniziano ad articolare risposte istituzionali fondate su elementi effettivamente scientifici. Si incomincia a disegnare un sistema graduato in zone gialle, arancione e rosse basate sul monitoraggio di indicatori specifici, in modo da evitare il deleterio lockdown generalizzato. Da dicembre 2020 inizia la vaccinazione, con una campagna che però ha cominciato a essere diffusa solo da marzo 2021. È inutile sottolineare che il vaccino è la vera risposta scientifica al virus, ottenuto, grazie alla forte mobilitazione di fondi, in tempi davvero eccezionali e senza precedenti. Il vaccino è stato lo strumento per uscire dalla condizione di “suicidio collettivo” o “suicidio terapeutico”, in cui ci eravamo ritrovati. A mano a mano che le dosi divenivano più disponibili, sono state introdotte misure per indurre, con modalità sempre più coercitive, le persone a vaccinarsi. Il *green pass* è stato lo strumento simbolo di questo passaggio. Appartiene alla classe della burocrazia informatizzata, quindi efficace. Soprattutto, il *green pass* ha costituito da giugno 2021 un primo vero esempio di documento europeo. Simbolo del superamento del virus, è anche simbolo di una nuova Unione Europa che, con l'adozione del *Next generation EU*, ha fatto il passo storico di mettere in comune il debito pubblico per il recupero finanziario ed economico post-COVID 19. Si tratta della misura che di fatto ha reso l'Europa sistema, superando le impasse di tutto il periodo precedente, specie se considerata in accoppiamento alla flessibilità sul superamento dei limiti del debito pubblico dei singoli paesi. Del resto, come delineato nei passaggi introduttivi, questa era probabilmente l'unica via, o la più semplice, per superare il collasso economico-finanziario che poteva essere indotto dal lockdown generalizzato a un intero paese dell'Unione per un periodo troppo lungo. A partire da fine estate 2021 il *green pass* è

stato utilizzato per consentire la vita sociale e produttiva, escludendo i non vaccinati. A questa politica si sono opposti componenti importanti della vita politica e sindacale italiana, fino a scatenare frequenti, e a tratti violente, proteste. Al di là delle evidenti strumentalizzazioni politiche, resta la questione di fondo della resistenza verso uno strumento che ci ha concesso di uscire da una condizione di diffusa morte sociale, nella quale le restrizioni erano di gran lunga più forti e generalizzate. Questo è per me un vero e proprio enigma, ma anche una domanda antropologicamente rilevante, il secondo paradosso della vicenda pandemica.

### *Una nuova era?*

Nel corso della pandemia sono rimasto colpito dalle forti analogie tra quanto stavo osservando e i testi profetici e le narrazioni apocalittiche raccolte durante la ricerca sul campo condotta tra gli Oromo-Borana nel 1989 e 1990. I testi profetici fornivano delle rappresentazioni in forma poetica, densa, enigmatica e ricca di figure retoriche. Durante le sessioni profetiche (sedute collettive in cui un anziano ripete a memoria i testi profetici), il pubblico si impegnava a interpretare quanto narrato sulla base degli eventi correnti, riconoscendo quando e come una profezia si stesse attualizzando nel presente (Bassi, Tache 2005; Bassi 2018). Molti dei versi profetici evocavano situazioni di sospensione e inversione dell'ordine sociale ordinario che richiamano in maniera diretta quanto riscontrato nel periodo pandemico. In una sessione profetica cui ho avuto la possibilità di partecipare i testi profetici venivano intervallati da una narrazione apocalittica e da commenti dell'oratore. Tali momenti erano caratterizzati da uno stile narrativo e discorsivo ordinario, con cui si qualificavano gli eventi profetici come un segno dell'approssimarsi della fine del mondo. L'oratore procedeva con tono drammatico con la descrizione di alcuni altri segni, tra cui l'incontro di un uomo che viene dall'est con uno che viene dall'ovest, entrambi stranieri, segno dell'im-

mediato approssimarsi di un cataclisma che si sarebbe manifestato nella forma di una luce che sola a guardarla uccide, seguita dal sollevarsi di un vento che piega gli alberi, dallo sprofondamento del suolo e dalla morte diffusa non solo tra gli Oromo-Borana, ma tra tutti gli uomini della Terra. Sul momento, ero rimasto fortemente impressionato dall'analogia con la guerra nucleare. Questa consapevolezza tra una popolazione che fino a quel momento storico era rimasta sostanzialmente esclusa dei processi educativi scolastici e dall'esposizione mass-mediatica mi era sembrata strana e, non lo nascondo, inquietante. Alla domanda del pubblico se proprio tutti gli uomini sarebbero morti, l'anziano rispondeva che alcuni sarebbero sopravvissuti rifugiandosi nelle grotte, ritrovando se stessi attraverso la preghiera, il ritorno alla giusta pratica rituale, alla spiritualità e il rispetto delle prescrizioni sociali. Sono, questi, gli elementi alla base della resilienza, per i quali ho anche riscontrato una corrispondenza con i resoconti etnografici che, nel VIII convegno della SIAA, erano stati dedicati alla descrizione di una serie di riti che potremmo definire "della presenza", ovvero riti creativi, realizzati con modalità e mezzi consentiti, alternativi a quelli che erano stati vietati, e al rafforzarsi della solidarietà orizzontale. Si tratta di riti e pratiche che contrastavano il simbolismo dell'assenza che dominava lo spazio pubblico e la rappresentazione del "distanziamento sociale". Al momento della ricerca, la maggior parte dei Borana dava per avverate la maggior parte delle predizioni profetiche, nell'aspettativa di una apocalisse imminente. Anni più tardi, l'etnografia di Gemetchu Megerssa, antropologo oromo, e di Aneesa Kassam, antropologa keniana di origine indiana, mi ha permesso di reinquadrare il testo apocalittico nel quadro della visione del mondo oromo, caratterizzata dalla concezione del tempo a spirale. La concezione del tempo degli Oromo è caratterizzata da sequenze di cicli concatenati. Le sequenze dei cicli dei *gadaa* (ognuno di otto anni) prefigurano dei ritorni degli eventi storici (Legesse 1973)<sup>10</sup>. Progressivamente, il sistema *gadaa* delle classi generazionali, ovvero l'istituzione che regola il flusso sociale, accumula disturbi



che portano alla sua degenerazione. A distanza di 360 anni l'era storica (*juatama*) "si consuma", per rinascere con un nuovo nome dopo un periodo di crisi, confusione e problemi vari (*saglii*) (Megerssa, Kassam, 2005; Megerssa e Kassam 2020, pp. 69-70). Al passaggio di 9 di queste ere, si avvera una "crisi sistemica" tale da coinvolgere i diversi popoli, obbligandoli a ridefinire i propri valori. Per Gemetchu Megerssa e Aneesa Kassam nel 1991 si è chiusa l'era dei Borana, l'ultima del ciclo più ampio. Ci troveremmo quindi ora nel periodo di transizione, la cui durata è variabile, sull'ordine delle decine di anni (Megerssa, Kassam, 2005; Megerssa, Kassam 2020, pp. 70-71). Alla luce di questi studi, è possibile qualificare la narrazione apocalittica da me registrata come una contaminazione culturale che si inserisce nel concetto emico della fine di un'era. Nella caratterizzazione del periodo intermedio (*saglii*) in termini di disordine, incertezza, cataclismi e sofferenze, possiamo riconoscere i tratti delineati da Victor Turner per la fase di limen e antistruttura della sequenza rituale, quando i soggetti non appartengono più al vecchio ordine ma non sono ancora entrati in una nuova socialità (Turner 1969).

Sulla base di questa prospettiva, si è indotti a riconoscere nel distanziamento sociale, nelle suggestioni apocalittiche, nella sospensione della socialità e nel suicidio collettivo della prima fase della pandemia i segni della fine di un'era, cui seguirebbe la rifondazione su nuove basi. Di fatto, il nostro vivere sociale è costantemente sottoposto a elementi che Balandier (1967) ha qualificato in termini di "entropia", tanto più rilevante in tempi di rapido progresso tecnologico. I mutamenti avvengono costantemente, cumulativamente, fino al manifestarsi di una crisi che richiede una ridefinizione sociale. La pandemia, e la sua drammatizzazione, potrebbero dunque essere interpretate come l'elemento che ha marcato un fondamentale momento di passaggio<sup>11</sup>. Tale interpretazione trova particolare senso in riferimento all'Unione Europea, in considerazione del fatto che la pandemia ha letteralmente trasformato questa formazione politica e prodotto una riformulazione dei valori fondamentali, in una modalità che lascia

poco spazio ai sovranismi. Sul piano medico il vaccino è stato reperito e distribuito con maggiore efficacia a livello centralizzato per l'intera EU. Sul piano dei programmi per uscire dalla crisi economica il *Next Generation EU* si propone come uno strumento dichiaratamente trasformativo, fondato sull'innovazione ma anche sul riconoscimento di quanto da decenni gli scienziati sostengono rispetto al problema ambientale, una questione che nelle politiche dell'unione Europea era già espressa nel *European Green Deal* e nel *EU Biodiversity Strategy for 2030*. Se dovessimo portare nel quadro complessivo i significati messi simbolicamente in campo nel corso della crisi pandemica, non sarebbe difficile qualificare la nuova era nel segno di un generico "scientismo". Basti pensare al ruolo di legittimazione politica dei virologi, alla scienza (il vaccino) come elemento per l'uscita dalla crisi mortale e quindi alla sua celebrazione come elemento fondativo della nuova società.

### *La resistenza*

In questa prospettiva il secondo paradosso, o meglio il ribaltamento in sequenza temporale del primo paradosso, lo possiamo spiegare nei termini del fatto che nel frattempo è avvenuta una trasformazione della società. Ogni cambiamento induce una resistenza, e tale resistenza si è manifestata rispetto ai simboli dominanti dello scientismo<sup>12</sup>: la vaccinazione e il correlato *green pass*. È allettante riferirsi alla teoria dell'incorporazione in antropologia medica, un'impostazione che studia la correlazione tra elementi di ordine sociale e le loro manifestazioni in riferimento al corpo umano.

Per poter elaborare sulla malattia come espressione del disagio politico, Nancy Scheper-Hughes ha elaborato il concetto di *body politic*, inteso come un terzo livello analitico, o approccio, per considerare il corpo umano, in aggiunta al corpo individuale e alle ormai ben esplorate dimensioni simboliche del corpo umano come espressione di entità sociali. Lo definisce come «la regolazione, sorveglianza e controllo dei corpi (individuali e collettivi) nella ri-

produzione e nella sessualità, nel lavoro e nel tempo libero, nella malattia e in altre forme di devianza e differenza umana» (Scheper-Hughes, Lock 1987, pp. 7-8). Considerando i tre livelli di lettura, il corpo umano, individuale, può essere considerato il punto di incontro (confine) tra l'io interiore e il circostante mondo sociale e politico. Nello stesso articolo le autrici presentano diversi casi etnografici che indicano come in situazioni in cui la comunità si sente minacciata, i simboli del controllo sociale si intensificano. Il caso dell'obbligo vaccinale, esemplificato dal *green pass*, rientra pienamente in questa casistica.

In una più recente revisione delle considerazioni ormai classiche di Thomas Csordas, Giovanni Pizza e Helle Johannessen scrivono che l'incorporazione dovrebbe riferirsi alla pratica che rende alcune idee, ideologie e relazioni di potere riconoscibili nella vita sociale e personale (2009, p. 14) e si riferiscono a un approccio che possa rendere riconoscibile il modo in cui lo Stato entra nei nostri corpi, così come i corpi creano e ricreano lo Stato (2009, p. 19). Il vaccino anti-COVID ha rappresentato il conseguimento più eclatante della Scienza nella situazione di crisi, ma è anche l'espressione di una particolare configurazione politico-capitalista globale che per molti è portatrice di disagio e sfiducia. Il vaccino viene assunto tramite iniezione, una tecnica bio-medica che, simbolicamente parlando, rappresenta in maniera diretta un atto di incorporazione segnato da una certa misura di violenza: a differenza dell'assunzione del cibo, con l'iniezione la pelle, cioè il confine tra il corpo individuale e ciò che è esteriore, viene rotta e il vaccino, di per sé simbolo di un mondo trasformato in chiave "scientista", viene iniettato a forza. Non stupisce che obbligare a vaccinare possa essere percepito come una violazione della più profonda intimità, l'obbligo a conformarsi al nuovo ordine uscito dalla pandemia, un ordine politico che viene direttamente incorporato tramite l'iniezione. È un fatto che la resistenza sociale sia aumentata con il rafforzamento delle modalità coercitive nella vaccinazione. In effetti le voci discordanti rispetto alle decisioni prese nel corso della pandemia non sono mancate, so-

prattutto rispetto all'obbligatorietà di fatto della vaccinazione, espresse anche da autorevoli voci intellettuali. Tra queste possiamo segnalare il dibattito che ha portato all'organizzazione del convegno *Tutta un'altra Storia* in aprile 2022<sup>13</sup>, caratterizzato da vari contributi di carattere antropologico ed etnografico. Il comunicato sottolinea la messa in campo di politiche autoritarie, discriminatorie e arbitrarie, l'inefficacia delle misure di lockdown, l'assenza del senso critico, il ricorso a pratiche di violenza simbolica, il ruolo comunicativo della scienza e il ruolo della pandemia come occasione per una ristrutturazione epocale dei rapporti di produzione e la riplasmazione delle relazioni sociali.

### 3. Epilogo

Nella riflessione qui proposta ho insistito molto sulla dimensione simbolica che ha portato, per una concatenazione quasi casuale di eventi e modalità mediatiche, a farci vivere con spaesamento e sbigottimento la prima fase dell'epidemia, tali da impedire ogni forma di reazione pubblica. Lo Stato, fatto sostanzialmente da persone normali che nei loro ruoli istituzionali devono assumere decisioni, ha reagito con modalità iperboliche. Le misure adottate hanno prodotto immagini apocalittiche, selettivamente riprese e riproposte con effetto moltiplicativo dai media. Il senso di morte sociale che ne è derivato si inserisce molto bene nella concezione tradizionale oromo del tempo e della storia, fatta dal ricorrere ciclico di crisi. Differentemente dalla concezione lineare del tempo, nella concezione oromo la crisi non comporta la fine del tempo ordinario in chiave escatologica. Si tratta piuttosto di crisi che hanno sì una dimensione cosmica, ma che riguardano essenzialmente l'ordine istituzionale e la necessità di rifondarlo periodicamente per contrastarne l'entropia, il disordine che si accumula progressivamente. Il ritorno alla purezza dei rituali e dei valori è la chiave per uscire dalla situazione di impasse. Non si tratta nemmeno di una concezione puramente ciclica del tempo e della

storia. Nelle crisi cumulative occorre prendere atto di un cambiamento sistemico, tale da richiedere la riformulazione dei valori di base. Anche in questo caso il ritorno alle origini nel tempo sospeso tra due cicli costituisce un riferimento per la continuità, per cui possiamo parlare di un processo di rigenerazione istituzionale che però non può riportare esattamente allo stesso punto del ciclo precedente: c'è uno spostamento che ci porta a parlare di andamento a spirale, piuttosto che circolare, del tempo.

L'analisi qui proposta sui richiami scienziati della crisi pandemica ci porta a pensare che le atmosfere apocalittiche della pandemia possono aver prodotto le condizioni per un passaggio di era, particolarmente rilevante e tangibile con riferimento agli sviluppi delle politiche messe in campo dall'Unione Europea. Tali condizioni consistono nella palesata tangibilità della passata inadeguatezza istituzionale della UE con l'ineluttabilità del recepimento delle istanze da molto tempo presentate dai paesi ad alto debito pubblico, affiancate da un cambiamento che era già stato adottato rispetto alle istanze globalmente articolate degli scienziati ambientali.

Il rafforzamento dell'Unione Europea come sistema ha però prodotto una reazione politica, in parte di natura ideologica rispetto a ciò che l'Unione Europea comporta nei termini del capitalismo globale, ma probabilmente, anche, in maniera più sottile e con effetti sommersi, per gli equilibri internazionali. Le modalità fortemente coercitive e lesive delle libertà individuali adottate nel nostro paese nel periodo pandemico hanno costituito una motivazione forte, sul piano individuale, per la mobilitazione di piazza ed elettorale.

Mentre scrivo queste righe, siamo usciti dal COVID-19 ma siamo già sprofondati nella crisi russo-ucraina, con scenari apocalittici assai più concreti di quelli aperti dalla pandemia. Mi viene in mente una argomentazione ricorrente in antropologia rispetto ai popoli a oralità primaria, riferita al potere evocativo della parola: il meccanismo per cui dire una cosa ne produce l'attualizzazione. Spero che la retorica bellica utilizzata durante la pandemia non abbia evocato sviluppi assai più distruttivi della

stessa pandemia. Spero che i tempi in cui siamo immersi rispondano a una dinamica corrispondente al modello oromo della storia, fatto di ritorni e rigenerazioni piuttosto che di fine escatologica del tempo ordinario. Ma anche in questa prospettiva devo riconsiderare l'interpretazione che ho fin qui fornito di termine del periodo di crisi e inizio di nuova era. Tutto sembra indicare che, su una scala più ampia, regionale e globale, siamo ancora dentro la crisi (*sag'lii* in lingua oromo), quindi ancora in una fase di transizione, nel caos e nell'anti-struttura, pericolosa, piena di sofferenza. E questo prolungamento della transizione, nella migliore delle ipotesi, sembra voler spostare l'orientamento valoriale della nuova era dall'ambientalismo al militarismo.

Tavola 1. Le grandi pandemie della storia e comparazione con le maggiori cause di decessi

Evento tipologia di malattia	Periodo	Area interessata	Decessi	Cambiamenti sociali
Black Death (Peste nera) - <i>Yersinia pestis</i>	1346-1353	Dall'Asia all'Europa	Metà della popolazione europea	Migliori condizioni di lavoro, innovazione tecnologica, crisi del sistema servile
Cocoliztli epidemic - ( <i>Salmonella paratyphi C</i> )?	1545-1548, con ricadute nei secoli successivi	Messico ed espansione in aree circostanti	800.000 nella sola valle del Messico, tra i 5 e i 15 milioni in totale	Abbandono delle terre e appropriazione da parte dei coloni, crisi della civiltà azteca
American Plagues - varie malattie di origine europea, tra cui morbillo	XVI sec.	Americhe	90% della popolazione indigena	Fine delle civiltà native americane e colonizzazione
Vari episodi di peste, localizzati - <i>Yersinia pestis</i>	XVII e XVIII sec.	Londra, Marsiglia, Russia, ma anche in Spagna, Italia (Napoli, Roma-1656)	Tassi di mortalità dell'ordine del 50-60%	
La Terza piaga (peste) - <i>Yersinia pestis</i>	1855 - (attiva fino al 1960)	Cina, India, Asia	12.000.000	
Pandemia influenzale	1889-1890	Globale	1.000.000	
Influenza spagnola	1918-1920	Globale	50.000.000	
Influenza asiatica	1957-1958	Globale	1.100.000	
AIDS	1981-	Globale	35.000.000	
Influenza suina - <i>H1N1</i>	2009-2010	Globale	500.000, specialmente bambini e giovani	
COVID-19	gennaio 2020 - 30/11/2020 (11 mesi)	Globale	1.500.000 (Europa: 370.000)	

COVID-19	gennaio 2020 - 05/04/2022 (27 mesi)	Globale	6.500.000 (Europa 1.240.374)	
Malattie da inquinamento atmosferico	annuale (2015)*		500.000 morti premature solo in Unione Europea	
Cancro	annuale (2020)**		1.260.000, solo in Unione Europea	
Malattie di cuore	annuale		4.000.000 solo in Europa, di cui 1.000.000 prima dei 75 anni	

\* <https://www.eea.europa.eu/it/pressroom/newsreleases/multi-cittadini-europei-sono-ancora/morti-premature-attribuibili-allinquinamento-atmosferico> (accesso dicembre 2020).

\*\* [https://ecis.jrc.ec.europa.eu/explorer.php?\\$0-0\\$1-AE27\\$2-All\\$4-1,2\\$3-All\\$6-0,85\\$5-2008,2008\\$7-8\\$CEstByCancer\\$X0\\_8-3\\$CEstRelativeCanc\\$X1\\_8-3\\$X1\\_9-AE27](https://ecis.jrc.ec.europa.eu/explorer.php?$0-0$1-AE27$2-All$4-1,2$3-All$6-0,85$5-2008,2008$7-8$CEstByCancer$X0_8-3$CEstRelativeCanc$X1_8-3$X1_9-AE27) (accesso dicembre 2020).



## Note

<sup>1</sup> A giudicare dal numero di eventi e interventi dedicati alla crisi pandemica nel corso dell'VIII Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata, 2-6 dicembre 2020, mi pare di poter dire che non fossi l'unico a sentire il bisogno di discutere questa situazione eccezionale. L'intervento da cui è poi derivato questo capitolo è stato presentato al panel *I riti nell'incertezza generata dal COVID19: l'antropologia applicata al "tempo sospeso"*, curato da Lia Giancristofaro e Marta Villa.

<sup>2</sup> Nei limiti della mia scarsa competenza in materia, ho cercato di avvalermi di fonti ufficiali o di fonti il più possibile accurate tra quelle di pubblico dominio.

<sup>3</sup> Preferisco non utilizzare la più comune periodizzazione in "prima", "seconda ondata", in quanto a partire dall'autunno 2001 nei media questo termine è stato usato in modo disomogeneo, in corrispondenza dell'emergere delle varianti dei virus e delle fluttuazioni epidemiche nei diversi paesi europei. Essendo la diffusione del virus strettamente legata al ciclo stagionale, ed essendo l'Europa nella fascia temperata dell'emisfero nord, personalmente preferisco utilizzare uno schema più semplice ed esperienziale corrispondente a prima e seconda fase. La prima fase corrisponde al lockdown duro dell'autunno-inverno-primavera 2000-2021, seguita dall'estate rilassata e da una seconda fase nell'autunno-inverno-primavera 2021-2022. Questa seconda fase è a sua volta periodizzata su base politica, cioè divisa nel periodo che precede e che segue la disponibilità e somministrazione del vaccino in Italia, da fine dicembre 2021.

<sup>4</sup> Si possono qui riconoscere l'assunto dell'indeterminatezza dello Stato teorizzata nella raccolta di Veena Das and Deborah Poole, riconoscibile a partire dai diversi processi di incorporazione che si manifestano "ai margini" politici, sociali o geografici dello Stato moderno (Das, Poole 2004). In questo caso, però, dobbiamo partire dal riconoscimento sottolineato nelle conclusioni di Talal Asad secondo cui «the entirety of the State is a margin» (Asad 2004, p. 287) per teorizzare un processo di fluttuazione della presenza dello Stato, uniformemente esercitata in condizioni di emergenza.

<sup>5</sup> Di fatto, mi pare che mai prima di quel momento, nemmeno nei periodi delle Brigate Rosse e della crisi del terrorismo fondamentalista islamico, nell'Italia Repubblicana sia stata evocata l'immagine di una statualità coercitiva con tanta forza.

<sup>6</sup> <https://www.archivioluca.com/2020/03/06/lasiatica-del-1957/> (accesso 30/11/2020); <https://www.archivioluca.com/2020/03/04/virus-epidemie-e-processioni/> (accesso 30/11/2020).

<sup>7</sup> [https://www.lastampa.it/cronaca/2020/03/30/video/l\\_epidemia\\_da\\_coronavirus\\_e\\_cosi\\_diversa\\_d\\_a\\_quelle\\_del\\_passato\\_non\\_quanto\\_crediamo-141259/](https://www.lastampa.it/cronaca/2020/03/30/video/l_epidemia_da_coronavirus_e_cosi_diversa_d_a_quelle_del_passato_non_quanto_crediamo-141259/) (accesso 26/04/2022).

<sup>8</sup> L'intervento di Chiara Bruno all'VIII Convegno SIAA ha messo in connessione gli scenari apocalittici della crisi nucleare di Chernobyl con quelli della pandemia.

<sup>9</sup> Ero riuscito a ottenere il permesso di tenere le lezioni in remoto dall'Università perché nel mini-appartamento in cui ero rimasto bloccato da solo per i lunghi mesi del lockdown non avevo la connessione internet.

<sup>10</sup> Per un breve approfondimento in lingua italiana si rimanda a Bassi (2020).

<sup>11</sup> Del resto, non mancano storici che identificano in alcune grandi epidemie del passato dei momenti cruciali di trasformazione socio-politica, nel bene o nel male (prime tre linee della tavola 1).

<sup>12</sup> Adotto qui la definizione di simbolo dominante di Victor Turner (1970), riferita a simboli chiave della comunicazione pubblica intorno ai quali altri simboli e azioni rituali assumono significati.

<sup>13</sup> 23, 24, 25 aprile 2022, Napoli. Il comunicato conta 500 firme, per la maggior parte accademici. <http://tuttaunaltrastoria.info/> (accesso 07/11/2022).

## Bibliografia

- Asad T., 2004, *Where are the Margins of the State?*, in V. Das, D. Poole (a cura di), *Anthropology in the Margins of the State*, Oxford UP, Oxford, pp. 279-288.
- Balandier G., 1967, *Anthropologie politique*, Presses universitaires de France, Paris, tr. it. *Antropologia politica*, Etas Kompass, 1967.
- Bassi M., 2018, *Prophecy and Apocalypse among the Oromo-Borana: The Power of Chiasmus*, in F. Girke, S. Thubauville, W. Smidt (a cura di), *Anthropology as Homage. Festschrift for Ivo Strecker*, Rüdiger Köppe Verlag, Köln, pp. 271-287.
- Bassi M., 2020, *Il calendario tradizionale degli Oromo e il suo recupero contemporaneo. Nota su una cosmologia naturalistica dell'Africa orientale*, in I. Buttitta, A. La Barbera (a cura di), *L'uomo e il cosmo nella storia. Paradigmi, miti, simboli*, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo, pp. 181-201.
- Bassi M., Tache B., 2005, *The Oromo Eschatology: The Prophecy of Areeroo Boosaroo, Narrated by Borbor Bulee and Guyyoo Dambii*, in «The Journal of Oromo Studies», vol. 12, n. 1&2, pp. 174-222.
- Das V., Poole D. (a cura di), 2004, *Anthropology in the Margins of the State*, Oxford UP, Oxford.
- Legesse A., 1973, *Gada: Three Approaches to the Study of African Society*, Collier Macmillan/Free Press, London/New York.
- Marabello S., Parisi M.L., 2020, *I Told You the Invisible Can Kill You: Engaging Anthropology as a Response in the COVID-19 Outbreak in Italy*, in «Human Organization», vol. 79, n. 4, pp. 250-258.
- Megerssa G., Kassam, A., 2005, *The "Rounds" of Time: Time, History and Society in Borana Oromo*, in W. James, D. Mills (a cura di), *The Qualities of Time: Anthropological Approaches*, Berg, New York, pp. 251-265.
- Megerssa G., Kassam, A., 2020 (2019), *Sacred Knowledge Traditions of the Oromo of the Horn of Africa*, London edition, Fifth World Publications, Finfinne and Durham.
- Pizza G., Johannessen H., 2009, *Embodiment and the State: Health, Biopolitics and the Intimate Life of State Powers*, in «AM Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», n. 27-28, pp. 13-28.
- Scheper-Hughes N., Lock M., 1987, *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, in «Medical Anthropology Quarterly», vol. 1, n. 1, pp. 6-41.

- Turner V., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine Transaction, tr. it. *Il processo rituale*, Morcellania, Roma, 1972.
- Turner V., 1970, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca and London, tr. it. *La foresta dei simboli*, Morcellania, Brescia, 1999.
- Tyler S., 1978, *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning, and Culture*, Academic Press, New York.



# La Fine della Monocoltura in Salento tra Apocalisse e Rigenerazione. Operabilità sulle rovine oltre gli ulivi

*Collettivo Epidemia\**

## 1. Introduzione

Il paesaggio salentino si presenta come un mare grigio di ulivi secchi, che si ergono a perdita d'occhio su zolle di arida terra rossa. La proliferazione del batterio *Xylella fastidiosa sub. pauca*, la crisi idrica e le trasformazioni climatiche sono i fenomeni che hanno eroso, negli ultimi anni, la condizione degli ulivi salentini, determinandone il disseccamento in massa, ma non solo. Il mondo che a essi faceva riferimento (che mostrava già da decenni i segni della crisi), considerato come tradizionale, originario e persino immutabile, sta conoscendo una destrutturazione radicale (Collettivo Epidemia 2019). La società che riversava nella narrazione della propria vocazione olivicola una parte della propria identità e dell'immaginario collettivo vede trasformare la propria corrispondenza con il paesaggio (Alliegro 2010; 2017).

Il mondo crollato non può neanche essere ricostruito: a causa del batterio *Xylella*, le stesse possibilità della riproduzione della vita sul territorio sono ri-organizzate. Per via giuridica, è impedito il reimpianto delle varietà autoctone di olivo, predilette dal batterio, la cui diffusione in Europa mette a rischio i mondi altri dell'agroeconomia (Ciervo 2016). Il territorio del Salento ha conosciuto così l'intersecarsi della crisi ambientale con le micro biopolitiche governative di contrasto all'epidemia (Bandiera 2020). Al fattore ambientale si sono unite sia le prerogative delle istituzioni che gli interessi del capitale agrario e industriale. L'in-

\* Bandiera Michele, Vacirca Chiara, Autorino Pietro, Arrighetti Giulia.

fezione microscopica del mondo salentino è stata rielaborata dai significati che la crisi assumeva a partire dalla narrazione scientifico-istituzionale e dalle retoriche dei grandi interessi di categoria (centrati sull'accaparramento di fondi pubblici).

Sulle macerie del paesaggio olivicolo, si confrontano nuovi progetti territoriali, nuove reintegrazioni della fine dell'olivicoltura salentina. Da una parte, nuovi progetti di sfruttamento super intensivo, un marketing territoriale alla ricerca di nuove identità da vendere. Dall'altra, altri mondi possibili emergono dall'esperienza della crisi (Tsing 2017). Saperi scientifici e pratiche quotidiane si incontrano nel convivere con l'arretramento di un attore territoriale importante come l'olivo. Nuovi paradigmi di relazione multispecie fanno capolino dalle rovine del paesaggio olivicolo. A partire da queste considerazioni, possiamo ritenere il paesaggio come l'esito di un incontro/scontro tra mondi differenti? E quali forme assume uno scenario apocalittico che deve essere ri-significato? Come può una maggiore corrispondenza tra le comunità umane, non-umane e l'ambiente (che si confronti con il problema della biodiversità) venirsi a costituire sulle macerie della crisi di produzione capitalista (Ingold 2001; Tsing 2016)?

## 2. "Il rimorso della terra": la Xylella e la crisi della presenza in Salento<sup>1</sup>

Un cambiamento di scenario accoglie le migliaia di turisti che ogni anno si riversano in Salento. Gli oliveti, una volta fitti di alberi folti in grado di nascondere le centinaia di *ravers* che George Lapassade e Piero Fumarola seguivano alla ricerca delle evoluzioni culturali del tarantismo, non sono più verdi. Non si tratta oggi neanche più di notare i segni del disseccamento sulle chiome degli olivi, causato dall'azione patogena del batterio Xylella<sup>2</sup>, ma di imbattersi nelle carcasse degli alberi, *bandiere piantate* (Braverman 2009) a ricordo e monito di una crisi difficile da cancellare, da mettere da parte, da superare, da scartare

(Armiero 2021). Quando milioni di alberi muoiono, anche la dissoluzione del paesaggio diviene un paesaggio – diversificato, “pezzato” (Tsing 2015), – in sé: quello degli incendi, la via più economica di fare spazio alle nuove forme di territorializzazione; quello del legno ammassato e ordinato in attesa di essere tritato e portato a riempire le pance degli impianti a biomassa di altre regioni; e anche, il paesaggio della cippatura, ossia della restituzione al terreno di questa incredibile quantità di materiale organico. Le conseguenze di tanta devastazione non possono essere considerate solo nel loro aspetto economico o agronomico. Con questo testo si vuole ragionare intorno alla relazione tra la catastrofe e la “presenza storica” di un determinato territorio. Si cercherà quindi la possibilità di culturalizzare la catastrofe, facendo cenno alle nuove possibilità di essere nel mondo, di trovare coordinate percorribili di convivenza e reintegrazione della crisi.

Nella prima parte dell’articolo, seguiamo le impronte di Enzo Alliegro, rifacendoci ad alcuni strumenti ermeneutici proposti da De Martino per analizzare la relazione tra ambiente di vita e appaesamento-spaesamento culturale (Alliegro 2014; 2016; 2018) nel contesto del Salento post-Xylella. In particolare, nella prima parte del contributo sosteniamo come il concetto di “angoscia territoriale” sia pregnante in riferimento alla condizione di chi attraversa e vive il territorio segnato dall’epidemia. Abbiamo inteso la malattia del disseccamento rapido dell’olivo in Puglia, e le sue conseguenze sul paesaggio, come manifestazione della crisi ecologica in quanto forma di apocalisse culturale che connette la civiltà moderna al cambiamento climatico. Basandoci su alcuni percorsi disciplinari già tracciati (Alliegro 2016; Ravenda 2014; Matera 2020), nella seconda parte dell’articolo esploriamo le associazioni tra l’apparato teorico demartiniano e quello degli studi sull’Antropocene (Latour 2009; Haraway 2014; Tsing 2019) con l’obiettivo di metterle in relazione con le nuove forme di appaesamento che si stagliano sulle rovine del paesaggio olivicolo. Infine, ci focalizziamo sulle pratiche e le politiche legate alla riforestazione post-disastro. Cercando di costruire i vari approcci,

teniamo in considerazione il portato cosmopolitico e ricompositore (Stengers 2010) di questo momento apocalittico che diviene altresì campo di pratiche sperimentali (Papadopoulos 2019) - sito di crisi e reintegrazione della presenza umana in un territorio segnato dalle “rovine” (Tsing 2015) della monocoltura.

Nel caso del movimento per l'agro-riforestazione del Salento, il conflitto sulla salute del territorio e delle comunità sembra tenere assieme, da un lato l'umano e il non umano, e dall'altro il passato e il futuro del paesaggio. Dunque, chi ha generato tossicità colonizzando il territorio e riducendolo a fabbrica, non potrà gestire l'operabilità<sup>3</sup> della sua rigenerazione. Questa dev'essere piuttosto una via di fuga dalla condizione di crisi: rottura, spaccatura (*cracking*), apertura di nuovi spazi ontologici per cambiare di mondo, ma anche rigenerazione dei suoli e “restanza” (Teti 2022) sulle rovine. L'opposizione al *greenwashing* della finanza fossile diviene un presidio dove sperimentare futuri operabili del paesaggio dopo l'apocalisse innescata dal batterio Xylella. Così, un movimento più che sociale (Ghelfi 2023), rifiutando il mercato dei crediti da carbonio, resiste alla bio-finanziarizzazione (Papadopoulos 2018) della transizione ecologica necessaria in Salento come altrove (Autorino 2020; Collettivo Epidemia 2020).

### 3. De Martino tra Natura e Cultura

Negli ultimi anni il testo postumo di De Martino *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977) è tornato al centro di un vivo dibattito critico<sup>4</sup>. Il cambiamento climatico, le crisi ecologiche e le loro manifestazioni hanno ravvivato l'interesse per uno studio delle apocalissi, della possibilità della fine. Per De Martino, la cultura è il tentativo organizzato e inter-soggettivo di reintegrare la paura e il senso della vita, davanti al rischio della sua perdita (De Martino 1959; 1961). La cultura quindi si costituisce in relazione alla possibilità stessa della sua fine, di comprendere in sé stessa il suo negativo. Nel proporre



questa visione, De Martino compie uno scarto che ha assunto oggi una particolare valenza, o che sicuramente l'assume per questo contributo: analizza la civiltà dei moderni nel suo contenuto cosmologico, vale a dire nella sua modalità intellettuale di comprensione e organizzazione del vivente e di restituzione del senso della vita.

In questo studio la tecnica, il gesto tecnico, è una modalità di fronteggiare la paura della fine, di una fine senza possibili ri-inizi. Attraverso la comprensione del ruolo della tecnica nella cosmologia della civiltà moderna, De Martino concepisce le conoscenze scientifiche nella loro valenza cosmologica. Come dirà più tardi Descola (2011, p. 57): «Non metto in discussione la scienza, sarebbe assurdo. Quello che contesto è l'idea che la cosmologia che ha reso queste scienze possibili sia scientifica. No, essa non lo è, bensì è storica come tutte le cosmologie». Che succede dunque quando è lo stesso strumento di reintegrazione storica, la stessa conoscenza scientifica a indicare la possibilità della fine? Quando è questa stessa conoscenza, che sta a fondamento della cosmologia moderna, a minare le fondamenta della civiltà che l'ha generata?

De Martino indica le conseguenze epistemologiche della rottura della costituzione moderna, come l'avrebbe chiamata Latour (1991), ossia dell'organizzazione del mondo in Natura e Cultura. Oggi, senza dubbio, ne stiamo vivendo importanti conseguenze a causa della "sindemia" da COVID-19: ogni conflitto agito sulla Natura è un conflitto epistemologico, un conflitto attorno agli strumenti con i quali comprendiamo la realtà e ne caratterizziamo un senso di azione. Questa è una prima chiave di lettura dell'evento *Xylella fastidiosa*. Come abbiamo affermato e approfondito in altri contributi (Collettivo Epidemia 2019; Colella 2019; Vacirca, Milazzo 2021), le controversie scientifiche che si sono sviluppate attorno alla presenza del virus sul territorio pugliese sono da intendersi proprio nel solco di questa rottura degli strumenti intellettuali con i quali comunemente concettualizziamo un evento del genere. La riproduzione delle coordinate

di Natura e Cultura ci induce a definire *Xylella* come fenomeno escluso da una serie di relazioni complesse locali e globali, a sviluppare politiche di contenimento incentrate unicamente sulle conoscenze-batterio e quindi miopi rispetto alle condizioni ecosistemiche su cui la diffusione del batterio grava (Bandiera 2020). Quando le entità non umane tradiscono le nostre aspettative, ecco che si aprono le possibilità che l'esperienza della crisi offre, sia in senso finalistico che invece in senso reintegrativo.

L'apparato teorico di De Martino risuona in dibattiti accademici ben più recenti. Abbiamo già citato Descola e, in generale, l'attenzione antropologica ai caratteri cosmologici delle civiltà, ma senza dubbio possiamo trovarne traccia anche nel dibattito critico sul concetto di Antropocene – che ha portato alla formulazione di concetti alternativi come quello di Capitalocene (Moore 2017) – e nella rinnovata centralità di approcci cosmopolitici (Collettivo Epidemia 2020). In questo contesto l'apocalisse ha già animato diverse forme di conoscenza, con tendenze diversificate. Il cambiamento climatico e la crisi ecologica ci portano di nuovo a ragionare sulle prossimità tra la fine del mondo, inteso come fine della civiltà, e la fine di tutti i mondi possibili, ovvero lo scadere delle possibilità di reintegrazione storica della presenza. Potremmo essere portati a considerare il cambiamento climatico come la fine della civiltà moderna e a relegarlo a evento catastrofico relativo nel computo della storia della specie umana. Dall'altra parte, le dimensioni e le scale che la portata e gli impatti di questi eventi hanno assunto sono planetarie, coinvolgendo in maniera inaspettata la possibilità della fine della stessa specie umana.

#### 4. Operabilità dello spazio olivicolo tra piantagione e agrosistema

Oltre a portare avanti le condizioni per compiere una vera e propria etnografia della civiltà dei moderni, De Martino ha alimentato uno studio intenso e approfondito della civiltà contadina, che fino a qualche decennio fa ancora mostrava e performava i

meccanismi del suo funzionamento. Per lo studio del fenomeno della *Xylella fastidiosa* in Salento è stato particolarmente rilevante considerare quali conoscenze prendevano forma nelle pratiche agricole, e come diverse razionalità – modalità di mettere in relazione mezzi e fini – si avvicendassero nel definire il problema e proporre una risposta logica consequenziale.

L'agricoltura è al centro del regime ecologico del capitalismo e della sua estrazione del valore, come settore produttivo ha un ruolo centrale nell'emissione totale di gas serra, ma è anche un'attività chiave per ripensare il ruolo dell'umano su e con la terra. L'agricoltura costituisce un'angolazione privilegiata, a nostro avviso, per comprendere l'organizzazione concreta e immaginata delle relazioni con l'alterità non umana, così fondamentale per la vita di qualsiasi civiltà.

È proprio dall'organizzazione del mondo dato, in un insieme ordinato, che si produce, in modalità diversificate, quel delicato ma inconsapevole processo di «addomesticamento culturale che porta a fare di uno spazio fisico non soltanto un luogo, un territorio, un paesaggio, ma il *proprio* luogo, il *proprio* territorio, il *proprio* paesaggio» (Alliegro 2016, p. 27). Razionalità che dunque rendono l'alterità non umana, la datità del mondo, come “utilizzabile”. Termine che rispetto al nostro posizionamento appare oggi desueto, “utile” sembra infatti ridurre a strumento alcune entità che costituiscono e costruiscono il mondo possibile almeno quanto gli esseri umani, che sembrano ingiustamente relegate a sfondo. La malattia, quindi, non è che una crisi dell'organizzazione del mondo dato, che agita i terrori che governano l'epoca in cui viviamo: quello di “perdere il mondo” e quello di “essere perduti nel mondo”. Confrontarsi con l'apocalisse generata da *Xylella* significa aprire una strada per la comprensione del nesso tra salute umana, non umana, e nocività legate alle realtà produttive della Puglia contemporanea. Infatti, l'impatto ecologico della piantagione insieme a quello dell'industria non è riscontrabile unicamente nel paesaggio, ma è invisibilmente iscritto nei suoli, nelle acque, nelle piante e infine incorporato dagli uomini e dagli animali. Come

scrive Roberta Raffaetà, per mettere in luce il legame tra salute umana e ambientale è necessario adottare una prospettiva che vada oltre l'umano, che ci guidi alla riconfigurazione dello stesso concetto di salute come non «solo una proprietà che si riferisce a corpi umani, ma [...] una proprietà che emerge da una rete di interconnessioni tra umani e non-umani» (Raffaetà 2021, p. 322).

Come sopra anticipato, una operabilità storica dello spazio olivicolo pugliese è quella del regime ecologico capitalista. Alcuni caratteri salienti per argomentare la territorializzazione di questo regime ecologico in Puglia sono rintracciabili nella conversazione che Donna Haraway e Anna Tsing hanno avuto con Gregg Mitman nel 2019: concentrandosi sull'ecologia delle piantagioni, rintracciano alcuni nodi densi del regime ecologico capitalista, fino ad arrivare a proporre, anche in maniera provocatoria, la definizione di *Plantationocene*, come alternativa a quella di Antropocene. La prima dimensione nella quale si esprime l'era geologica delle piantagioni è quella relativa all'origine di questa uniformità della vita umana sul pianeta: il colonialismo. Non solo il colonialismo ha sancito l'apocalisse per alcune civiltà, ma ha anche permesso l'espansione del regime ecologico capitalista in latitudini fino a quel momento impensabili; ha permesso, attraverso la carta geografica, di immaginare un pianeta intero sottomesso alla sua stessa modalità di interagire con il vivente. In secondo luogo, parlare di piantagione ci aiuta a specificare di cosa consiste questo regime ecologico, ovvero del disciplinamento di umani e non umani, irreggimentati in geometrie rettilinee di estrazione. La piantagione è difatti una delle dimostrazioni più efficaci di quanto lo statuto di "umano" sia una cittadinanza speciale nella civiltà del capitale: forme di umanità de-umanizzate, come alterità oggettificate e mercificate, sono costitutive della cosmologia capitalista. Per riprodursi il sistema della piantagione organizza forme di marginalizzazione ed esclusione tra umani. Seppur queste non siano simmetriche nel corso della storia – la schiavitù non può di certo essere paragonata al lavoro forzato odierno –, rimangono costanti e necessarie al mantenimento della piantagione<sup>5</sup>.

Ma il disciplinamento degli umani in categorie ontologicamente distinte si riproduce anche sulle piante, disciplinate per scopi produttivi: parte integrante del sistema piantagione è la produzione di patogeni. La *Xylella fastidiosa* è un prodotto dell'organizzazione della piantagione monocolturale. Dove infatti presenta forme di patogenesi – secondo l'EFSA (Delbianco *et al.* 2021) il batterio è presente in circa 385 specie di piante e, nella maggior parte dei casi, non sviluppa alcun carattere patogenetico – ci troviamo di fronte a una organizzazione monocolturale della produzione agricola. Così è stato per la vite in California, gli agrumi in Brasile, le pere di Taiwan, e per gli ulivi di Puglia.

Alla luce della relazione tra organizzazione monocolturale e organizzazione del lavoro, risulterà ancora più significativo il parallelismo che nel corso dell'articolo sull'era delle piantagioni viene fatto con l'organizzazione del lavoro in fabbrica, con un riferimento allo studio di Sidney Mintz *Sweetness and Power* (Mintz 1985). Sebbene questo tema meriterebbe un approfondimento maggiore, senz'ombra di dubbio la devastazione del territorio causata dal disseccamento rapido dell'olivo si lega direttamente alle devastazioni causate dall'apparato industriale – dall'Ilva e Cerano in primis. Come afferma Andrea Ravenda, le due centrali termoelettriche a Carbone e il petrolchimico del brindisino, così come le acciaierie e le raffinerie di Taranto, hanno trasformato radicalmente il paesaggio locale, «degradandone l'ambiente e incidendo profondamente sulle dinamiche socio-economiche e culturali del territorio nei termini di una vera e propria dipendenza dalle “nuove” possibilità occupazionali» (Ravenda 2014, p. 618). Ravenda aggiunge che l'impatto nocivo dell'industrializzazione sul territorio pugliese «si configura come uno dei principali fattori di rischio connessi all'incremento di patologie tumorali nelle aree in questione» (*ibidem*).

Come la fabbrica ha significato organizzazione gerarchica e scientifica del lavoro, ma anche spazio politico, epicentro di attivazione politica per più di mezzo secolo, allo stesso modo la piantagione incrocia la lunga e radicata storia bracciantile della

Puglia. L'origine industriale della monocoltura di ulivi in Puglia si collega perfettamente a questi contenuti della piantagione. Ispirata da Carlo III di Borbone, la piantumazione di ulivi è stata favorita per assecondare la richiesta di lubrificante da parte della crescente industria manifatturiera del Nord Europa (Ipsen 2020; Mazzotti 2004). L'organizzazione del lavoro era gestita dall'aristocrazia locale e dai mediatori economici con i mercati di Venezia, Londra e Marsiglia (Carrino, Salvemini 2003). Il lavoro era relegato alle masse di contadini senza diritti di proprietà, cosiddetti braccianti, che condividevano l'aria dei frantoi ipogei con gli asini. A loro erano delegati i lavori di cura e riproduzione del territorio, e molto spesso anche il sapere agricolo. Solo con il tempo si vanno affermando tecniche di molitura e agronomiche che soppiantano i saperi di interazione territoriale. Affianco alla operabilità storica della piantagione vi è quella dell'agrosistema: l'ulivo in questi contesti era, o ancora è, un attore di un sistema di interazioni più complesso, sfondo appariscente di una serie di policolture, ombra del pascolo.

Un'altra operabilità storica dello spazio olivicolo pugliese è allora quella legata alla civiltà contadina mediterranea, a gestioni non esclusivamente vincolate alla produzione da reddito. I caratteri materiali che rendevano possibile il mantenimento e la riproduzione di questa civiltà, e della sua cosmologia fortemente attaccata al paesaggio, sono cambiati molto nel tempo, fino a decretarne la frammentazione, se non la totale sparizione. Le attuali forme di "nuove ruralità" non sono paragonabili alla radicalità di mezzi e di sostanze che attanagliava la condizione rurale e che ne aiutava a conformare l'orientamento sul mondo utilizzabile. Sicuramente sono rimaste le condizioni bracciantili, che hanno abbracciato mercati del lavoro sempre più globalizzati. Il Salento ha un'importante tradizione bracciantile, che si collega al progetto di piantumazione e allargamento della coltivazione veicolato proprio da Carlo III di Borbone.

La proprietà dell'oliveta ha vissuto momenti salienti in questo senso: la piccola proprietà contadina ha antichissime tradizioni

nell'agricoltura italiana ed è in costante sviluppo. Così è stato anche in Salento, dove si è progressivamente vissuta una parcellizzazione della proprietà specialmente a partire dalle riforme agrarie della seconda metà del Novecento. Possiamo mettere in relazione la parcellizzazione fondiaria con la strisciante presenza dei caratteri della cosmologia contadina, che si ripresentano in forme nuove e schizofreniche quando il sistema della piantagione e la sua cosmologia vanno in crisi. La modernizzazione dell'agricoltura avvenuta in seguito alla diffusione di fertilizzanti di sintesi, diserbanti e moderni sistemi di irrigazione, non ha del tutto soppiantato il funzionamento culturale di altri ordinamenti cosmologici. Questo è risultato particolarmente chiaro nel corso del conflitto ambientale scaturito dalla proliferazione del disseccamento degli ulivi: l'incapacità degli strumenti conoscitivi e cosmologici della civiltà moderna hanno portato all'emergere di razionalità altre e diverse modalità di costruire i nessi tra cause ed effetti della malattia. I frammenti di altre civiltà emergono negli interstizi di questi spazi cognitivi, ma allo stesso tempo si innestano anche nella concettualizzazione scientifica della vita.

Concetti come quello di "biodiversità" o anche "agroforestazione" sono direttamente ispirati alle attività umane nelle interazioni interspecie che caratterizzano e hanno caratterizzato i sistemi agricoli contadini. La piantagione di ulivi in Puglia ha diverse particolarità: seppur potrebbe sembrare di trovarci di fronte a un paesaggio omogeneo, in realtà ci confrontiamo con moltissime pratiche agricole differenti, e anche con sistemi di riferimento nell'organizzazione del lavoro, e nelle pratiche stesse, molto diversi tra loro. Possiamo dire, seguendo il linguaggio proposto da Anna Tsing (2015) che ci troviamo di fronte ad un paesaggio "pezzato", nei confronti del quale questo scritto non è che un tentativo di identificare alcune forme molari della sua riproduzione.

La malattia e la conseguente morte degli ulivi hanno costretto alla ri-attualizzazione di queste due operabilità storiche dello spazio olivicolo: la dinamica del regime capitalista e quella del paesaggio contadino. Da una parte il paesaggio si è rivelato per

quello che è, una monocultura in disuso. Dall'altra, la valorizzazione del paesaggio olivicolo in termini di conservazione e la visione, alle volte romantica, di un genuino paesaggio contadino vengono messe in discussione dalla malattia e dalla crisi da essa prodotta.

Questa apocalisse dei sistemi di riferimento locali è sia economica che socio-culturale, cosmologica. Allo stesso tempo, ci permette di vedere meglio quali operabilità storiche si affacciano a territorializzare il Salento vessato da *Xylella* e come si muovono in tal senso.

## 5. Futuri in/operabili sulle rovine

De Martino definisce l'angoscia territoriale come:

una forma particolare di quell'angoscia esistenziale che altrove definimmo come una situazione storicamente individuata in cui la presenza non è decisa e garantita, ma fragile e labile, e quindi continuamente esposta al rischio di non mantenersi di fronte al divenire, e soggiacente per ciò stesso all'angoscia (De Martino 1951, p. 227).

Il disseccamento degli ulivi ha indotto gli abitanti del territorio a convivere con questa condizione di angoscia, convivenza dalla quale si sono generati dei processi inediti di "reintegrazione culturale" attraverso pratiche e saperi volti alla costruzione di nuove forme di "identizzazione" (Alliegro 2016) rispetto al territorio. In questo contesto intriso di angoscia l'ulivo disseccato è stato capace di agire come simbolo che produce disaffezione e disillusione/delusione a cui la comunità risponde con «un denso, silenzioso, lavoro di risemantizzazione con identizzazioni pregresse che si intrecciano a nuove identizzazioni, ovvero [con] azioni di ri-definizione del noi, dove il noi rimanda alle relazioni complesse tra umani e territori» (Alliegro 2016, p. 28).

Se in un brevissimo lasso di tempo il paesaggio olivicolo salentino si è dissolto, mentre i confini dell'emergenza fitosanitaria



si spostavano costantemente verso nord, sulle rovine di questo paesaggio si sono affacciate nuove forme di valorizzazione e reintegrazione storica. Da una parte, l'accesso all'evento traumatico ha connesso il Salento all'iper-oggetto (Morton 2018) "cambiamento climatico"; dall'altra questa condizione storica è stata vissuta in maniera differenziale a seconda degli attori che l'hanno interpretata. Il Salento è diventato un campo sperimentale per molti strumenti di mitigazione della crisi ecologica, con le loro possibilità e i loro vincoli. A partire dallo smaltimento delle carcasse di alberi rimasti, la reintegrazione storica di questa crisi è tuttora un campo conteso di strumenti e finalità alle soglie di un nuovo appaesamento. In questo paragrafo prenderemo in considerazione alcune pratiche che stanno animando le rovine dell'olivicoltura in Salento.

Sicuramente, non si può tralasciare il rilancio della piantagione: il reimpianto di varietà resistenti, leccino e FS-17 (detta "favolosa"). In particolare, la Regione Puglia si è fatta carico di veicolare il reimpianto, dando seguito a numerose perplessità circa l'effettiva fattibilità di questo progetto. Mentre il leccino è una varietà classica ma scarsamente produttiva, la favolosa (anche FS17) è una varietà di frantoio combinata da Giuseppe Fontanazza nell'ottica di ottenere una pianta spendibile per impianti di media e alta concentrazione. In particolare, il rilancio produttivista che ha avuto la coltivazione di ulivi in Andalusia è all'origine di questa ricerca genetica di piante a bassa vigoria e alta produttività: la coltivazione dell'olivo "a spalliera" (*en seto* in spagnolo), insieme alla completa meccanizzazione della raccolta, sono le innovazioni che hanno rilanciato il sistema della piantagione olivicola. Anche qui vale la pena osservare come si articola il rapporto uomo-macchina nell'organizzazione del lavoro: la tecnologia è intervenuta a sostituire il lavoro vivo disancorando l'attività economica – in questo caso agricola – dai vincoli e dalle possibilità di ogni singolo territorio. Questa dinamica di innovazione tecnologica dell'oliveta ha importanti ripercussioni circa l'utilizzo delle fonti idriche e i processi di desertificazione. Rimane interessante, per

dare seguito ai nostri ragionamenti, la simmetria con l'evoluzione dell'innovazione industriale, sempre più orientata a delocalizzare la parte più intensa di lavoro umano e allo stesso tempo a meccanizzare il resto dei processi.

Un ulteriore scenario che si andava già concretizzando da decenni, in Salento come in altre aree interne soggette all'abbandono, è quello che vede questi territori devoluti alla produzione di energia elettrica da fonti rinnovabili, come l'eolico e soprattutto il fotovoltaico. Il disseccamento causato dalla Xylella infatti sembrerebbe funzionale a *preparare il terreno* per la realizzazione di questi impianti su grandi estensioni. La visione di distese di pannelli solari *sul* paesaggio "in via di desertificazione" non è in discontinuità con i due secoli di civiltà monocolturale appena trascorsi. In breve, anche questo progetto di sviluppo vuole rimettere le rovine dell'olivicoltura a valore, riproponendo la stessa organizzazione del territorio-fabbrica. Se la politica della piantagione di ulivi nell'Ottocento aveva oliato la rivoluzione industriale, stavolta si pone al servizio della lunga rivoluzione verde (Patel 2012): un nuovo scenario tecno-rurale in aria di *green economy*.

In alternativa a questo scenario sono emerse in Salento pratiche inedite portate avanti dalle realtà agroecologiche e di attivismo, che prendono seriamente l'urgenza di porre fine alla monocoltura. Fra queste, la proposta dell'agro-riforestazione: l'idea di mettere a dimora diverse specie di alberi, arbusti e piante che proteggano i suoli, trattengano umidità e creino nuove filiere, pur mantenendo rifugio per diverse specie, nuove forme di vita e possibili operabilità del paesaggio. In particolare, una rete emergente di attiviste<sup>6</sup> sta mettendo al centro del progetto di rigenerazione del territorio la necessità ontologica di prendere sul serio la Xylella come un evento che sancisca la fine della monocoltura. Il campo di sperimentazione è ampio, e richiede nuove infrastrutture. In primis, la ri-organizzazione materiale per quel che riguarda l'accesso ai terreni, lo sviluppo di una vivaistica necessaria e adeguata (per diversificare dalla produzione di soli ulivi e uva), tentativi di agroforesta ed esperimenti creativi di nuove

logistiche partecipate. Secondo Dimitris Papadopoulos (2019), queste pratiche sperimentali possono incentivare l'emersione di nuove "alfabetizzazioni materiali"; in questo caso soprattutto grazie alla densità di conoscenze e approcci in ambito forestale, sociale, contadino, di progettazione, attivismo, agronomia, economia e arte, che compostano come strati ed elementi diversi di un cumulo in fermentazione. Il principale "limite" di questo progetto sembra essere la paradossale necessità di raggiungere scale importanti, estensioni molto grandi per poter davvero fare una differenza nella qualità dell'ecosistema salentino. Questa è una difficoltà non da poco, che in buona parte contraddice la politica di un movimento più che sociale che pone l'enfasi sulle pratiche e infrastrutture autonome (*ibidem*). Infatti, ai primi esperimenti sta seguendo una campagna molto più ambiziosa per la ricerca di terreni da agroforestare e fondi per coprire i costi di un progetto su svariati ettari. Si è reso necessario il coinvolgimento della cittadinanza, con le istituzioni pubbliche e i piccoli proprietari terrieri che non raccolgono più olive dai loro lotti di alberi secchi. L'agroforestazione vuole strappare questi terreni alle fiamme degli incendi, e far andare insieme le urgenze della crisi ecologica a quelle della vita economica sulle rovine del capitalismo.

Il presupposto dell'agro(ri)forestazione e i suoi obiettivi potrebbero sembrare scontati: piantare alberi per evitare la desertificazione di un territorio precedentemente boscoso; arricchire il livello nutritivo del suolo; produrre ossigeno. Solo apparentemente però piantare degli alberi è un atto di neutra pacificazione. Ogni piantumazione ha bisogno di una cura specifica, poiché pochi alberi resistono ai primi anni di vita senza alcuna forma di accudimento. Come ci ricordava Raoul Romano<sup>7</sup>, durante l'ultima edizione della *Notte Verde*, "gli alberi vanno messi a dimora" – introducendo un riferimento significativo all'idea che si instauri una relazione abituale, co-abitativa fra le giovani piante e il paesaggio, anche con gli abitanti umani. In altre parole, nel momento in cui si rende necessario piantare alberi e curarli, emerge anche un bisogno vitale di abitare l'agroforesta, di attra-

versarla e interagirci. Questo significa anche creare nuovi legami culturali ed economici con il territorio, immaginarli e sperimentarli: creare “nuova presenza” sulle rovine.

Qui emerge un altro ostacolo che questo movimento deve sciogliere: quello demografico, ben diffuso nelle aree interne, ma particolarmente spiccato in Salento. Non è un caso che dal lavoro di progettazione sull’agro-riforestazione del territorio sia uscita una forte enfasi su un neologismo, a proposito di alfabetizzazione emergente, ovvero il concetto della *restanza* – un termine che associa l’atto di “restare” (o tornare) ai valori della “resistenza” (Teti 2022). La restanza diventa un’altra frontiera di lotta e tassello essenziale nella costruzione di nuove infrastrutture necessarie per rigenerare il paesaggio salentino, creando nuovi presupposti di operabilità. Quando il ritorno ad aree marginali si combina con i contenuti di ecologia politica che un’epidemia esprime, allora si creano dei presupposti interessanti per pensare alle possibilità di vivere un territorio danneggiato e infetto<sup>8</sup>. In questo contesto, notiamo l’emergere di un *ethos* del ritorno come nuova fase della valorizzazione della vita. Un *ethos* legato alle possibili forme di comunità materiali e immateriali, alle ecologie di prossimità (Ghelfi 2015) che si possono generare in condizioni di minore densità, un nuovo progetto comunitario dell’operabile. La fine di un mondo non ha niente di patologico, ma è connessa alla storicità della condizione umana: dove la storia e il futuro sono due temporalità infrastrutturate nel *qui e ora* della riparazione ecologica (Autorino, Bandiera 2022; Ghelfi, Papadopoulos 2022). La crisi ecologica e il cambiamento climatico in questo senso funzionano nell’impalcatura demartiniana sia come condizione umana e spaziale, sia come rischio del non-essere nel mondo, della crisi senza reintegrazioni possibili. Riprendendo direttamente De Martino:

Eppure, se un giorno, per una catastrofe cosmica, nessun uomo potrà più cominciare perché il mondo è finito? Ebbene, che l’ultimo gesto dell’uomo, nella fine del mondo, sia un tentativo di cominciare da capo: questa morte è

ben degna di lui, e vale la vita e le opere delle innumerevoli generazioni umane che si sono avvicinate su questo pianeta (De Martino 1977, p. 630).

Rispetto alla condizione storica dello spazio pugliese e a quella delle dinamiche di estrazione, l'agroforestazione, o *agro-riforestazione* in questo caso, ci permette di identificare nitidamente come la crisi presenti l'emergere di nuovi e vecchi sistemi cosmologici di valorizzazione del mondo, e quale *ethos* centrale li alimenti, a seconda di come vengono assunte, interpretare ed esperite le condizioni dello spazio.

La domanda da porci diventa allora, chi si prenderà cura di questa ipotetica pratica di piantumazione, con quali strumenti e risorse? Le comunità, le attiviste, i contadini nei territori salentini si sono già ampiamente esposti per questi progetti, pur non possedendo molta terra e neanche i capitali. Dall'altra parte, l'idea di piantare alberi è di tendenza anche tra le politiche di mitigazione al cambiamento climatico della governance neoliberale.

Ormai da Kyoto 1997 esiste un mercato finanziario dei crediti di carbonio, attraverso il quale grandi fondi di investimenti acquistano il loro diritto a inquinare, o "compensano" le esternalità ambientali prodotte dalla loro attività inquinante e compromettente per l'ambiente (Leonardi 2017). Il rimboschimento fa ampiamente parte di queste politiche, e i suoi meccanismi finanziari guardano al Salento con rinnovato interesse. Nell'edizione 2021 della *Notte Verde* le attiviste hanno fortemente denunciato lo spettro incombente della finanza fossile sull'agro-riforestazione salentina. Infatti, dopo anni di raccolta fondi, il comitato formato da esponenti di Casa delle Agricolture, ManuManuriforesta, e altre realtà civiche ecologiste, si è trovato a dover decidere se accettare i soldi di Enel, la principale compagnia energetica italiana, fortemente interessata a finanziare la rigenerazione del Salento. Su questa decisione, si è consumato un dibattito importante nelle assemblee, tra chi avrebbe accettato di prendere i soldi per raggiungere gli obiettivi prefissati e chi invece si rifiutava categoricamente. In particolare, l'opposizione convinta a un coinvolgimento

di Enel come donatore di maggioranza del progetto era legata alla memoria dei fatti di Cerano di cui scrivevamo sopra. Perché Enel che non si era mai dimostrata interessata alla tutela della salute delle comunità salentine, adesso tornava sui suoi passi, mostrando tutto questo interesse per la rigenerazione del territorio? Stando alle dichiarazioni delle attiviste della Notte Verde e al plauso generale, è prevalsa l'intenzione di opporsi al *green washing*°.

Oggi le collettività che tentano di costruire alternative a una apocalisse senza *eschaton*, cercando di rigenerare la possibilità di vivere e abitare in Salento, vedono il loro tentativo sottoposto al rischio di essere sussunto dal mercato dei crediti carbonio. Secondo Dimitris Papadopoulos (2019), questi movimenti più che sociali avviano pratiche sperimentali nella creazione di infrastrutture autonome per innescare nuove ontologie politiche, in fuga dalla “biofinanziarizzazione” – il processo totalizzante che vede la mercificazione del comune, non solo in quanto risorse (acqua, energia o clima), ma anche come vivente. Questa è una tendenza del tardo capitalismo globale che interessa soprattutto territori marginali, frontiere coloniali dove altre forme di speculazione ed estrattivismo sono già esaurite. Ma lo stesso fatto che i crediti carbonio siano un dispositivo della finanza speculativa sembra in buona parte giustificare lo scetticismo dei movimenti e dei comitati nei territori. Sempre in Salento, ad esempio, SNAM<sup>10</sup> ha da poco finanziato la riforestazione dell'orto botanico di Lecce (circa tre ettari) per un periodo di due anni. Fatto ironico, perché è difficile immaginare che un albero qualsiasi possa crescere significativamente in soli due anni. Dunque le attiviste della Notte Verde non si oppongono al *green-washing* solo perché non vogliono rientrare nelle strategie di *marketing* delle aziende della finanza fossile, ma soprattutto perché non ritengono affidabili e genuini gli interlocutori che si interessano alle pratiche dei movimenti per appropriarsene e neutralizzarne le spinte trasformative.

Diverse possibili operabilità del paesaggio sono quindi in ballo nell'agro-riforestazione sulle rovine della monocoltura. La prima

è quella dei movimenti più che sociali, che non si concentrano sul contestare una vertenza politica, ma piuttosto agiscono attraverso la ri-organizzazione materiale e ontologica, attraverso pratiche sperimentali che evadano le altre due forme di operabilità: (1) la biofinanziarizzazione dei crediti carbonio e (2) la re-industrializzazione delle campagne attraverso l'installazione estensiva di pannelli solari e pale eoliche nelle "aree dismesse"<sup>11</sup>. Ciò che distingue la prima dalle altre, oltre a un rapporto profondamente diverso e conflittuale coi modi di produzione capitalisti, è la necessità di reintegrare la propria presenza in un mondo devastato, l'urgenza di sperimentare nuove pratiche di vita sulle rovine, dare vita a ecologie di prossimità dove si moltiplicano le possibili relazioni e i mondi che ne scaturiscano (Ghelfi 2015).

Le politiche mitigatorie del cambiamento climatico arrivano nelle aree marginali italiane e probabilmente la stagione di investimenti del PNRR aprirà nuove opportunità di valorizzazione: nuovi vincoli, limiti e possibilità di reintegrazione come tentativi di posticipare "la fine", di rinviare la sua venuta<sup>12</sup>. A nostro avviso sarà importante presidiare questa nuova stagione di politiche espansive e investimenti pubblici senza precedenti, impostando una discussione e uno studio critico attorno alle azioni di mitigazione e adattamento. Questo contributo vorrebbe aprire un simile spazio di discussione, posizionandosi nel solco del lavoro quotidiano di realtà di movimento che gli autori attraversano, prendendone stimoli e cercando di restituire strumenti, intellettuali e pratici.

## Note

<sup>1</sup> Gli autori e le autrici di questo testo al momento della sua pubblicazione non risiedono continuamente in Puglia e non frequentano regolarmente le associazioni e i movimenti che insistono in questo territorio. Nondimeno, le traiettorie della ricerca pluriennale del Collettivo Epidemia hanno intersecato i contenuti e le attività di collettività attive nei luoghi considerati, alcune di queste citate nel testo. Ci teniamo inoltre a riconoscere quanto l'autorialità di questo testo prescinda dal lavoro delle singole autrici, essendo i contenuti elaborati in gran parte con la collaborazione di Enrico Milazzo e Christian Colella, fra le altre.

<sup>2</sup> Nel 2013 il batterio *Xylella fastidiosa*, subspecie *pauca*, è stato rilevato in Puglia e la sua presenza è stata subito messa in relazione ai disseccamenti di ulivi già segnalati dagli agricoltori nelle campagne di Gallipoli, nel Salento. Secondo la direttiva 2000/29/EC dell'Unione Europea, la *Xylella* è un patogeno da quarantena, cioè un organismo da tenere fuori dello spazio comunitario in ogni sua forma, poiché è ritenuto la causa di danni all'ecosistema e all'economia di interi territori. Queste leggi, e le misure che prescrivono di contenere e possibilmente eradicare il patogeno, sono subito entrate in vigore indipendentemente dalla correlazione del batterio con i disseccamenti di ulivi. Questo legame tra batterio e disseccamento è stato duramente contestato dai movimenti di protesta che sono nati sul territorio in risposta alle misure di eradicazione messe in atto dalle istituzioni. Tra proteste, nuovi focolai e un'inchiesta della magistratura, queste misure si sono rivelate impraticabili, portando le autorità a concentrarsi sul contenimento dell'infezione, principalmente attraverso una guerra a uno degli insetti vettore, la sputacchina, che la trasporta da una pianta all'altra. Nel frattempo i disseccamenti di ulivi si sono allargati alle intere province di Lecce, Brindisi e Taranto, e la zona di contenimento dell'infezione è nella provincia di Bari, dove è concentrata gran parte della produzione olivicola Pugliese.

<sup>3</sup> L'operabilità per De Martino è quella capacità di ordinare il mondo degli oggetti in una serie di funzioni: strumenti per la realizzazione logico causale del progetto comune dell'utilizzabile. Come sottolinea Valisano (2017), questo tema emerge, nell'opera dell'antropologo, fin dalla disamina dei documenti psicopatologici in *La Fine del Mondo*.

<sup>4</sup> Sicuramente molto significativo è stato il lavoro curato da Roberto Beneduce e Simona Taliani (2015) sulla rivista *Aut Aut Ernesto De Martino. Un'etnografia della crisi e del riscatto*, ma anche la successiva edizione francese del libro, arricchita da un'importante introduzione e riorganizzazione del testo, alla quale seguirà presto una prima edizione in lingua inglese.

<sup>5</sup> Il carattere sociale del lavoro è probabilmente ciò che sancisce più chiaramente la distinzione tra monocultura e piantagione, che molto spesso coincidono.

<sup>6</sup> In particolare la casa delle agricolture di Castiglione d'Otranto, *Manu Manu Riforesta* e la rete che alimenta il festival annuale della Notte Verde.

<sup>7</sup> Ricercatore presso il Centro di Ricerca Politiche e Bioeconomia - Osservatorio Foreste del CREA.

<sup>8</sup> Parafrasando Anna Tsing (et al. 2017).

<sup>9</sup> Questo è stato affermato chiaramente durante la discussione conclusiva dei parlamenti rurali della Notte Verde.

<sup>10</sup> SNAM è l'impresa che ha costruito il tratto di connessione tra la TAP e la rete nazionale di distribuzione di gas.

<sup>11</sup> Così vengono apostrofate da Cingolani, ex Ministro della transizione ecologica: [https://espresso-repubblica.it/inchieste/2021/08/30/news/fotovoltaico\\_terreni\\_agricoli\\_speculazione-315511662/?fbclid=IwAR3rwPIy\\_DCQMWpcSu9Hs9wVQuP7QZdhKm8k8wfwJLMw9BC77\]ponO-xwOh0](https://espresso-repubblica.it/inchieste/2021/08/30/news/fotovoltaico_terreni_agricoli_speculazione-315511662/?fbclid=IwAR3rwPIy_DCQMWpcSu9Hs9wVQuP7QZdhKm8k8wfwJLMw9BC77]ponO-xwOh0) (ultimo accesso 27/10/2021).



<sup>12</sup> In una forma che ci ricorda la *parusia* di Cristo, continuamente rimandata nell'orizzonte apocalittico cristiano. Il rinvio della discesa di Cristo per la fine dei tempi costituirebbe, secondo De Martino, l'operazione tecnica che consente l'allargamento dell'orizzonte delle operabilità storiche e la fondazione di una nuova concezione unilineare del divenire.

## Bibliografia

- Alliegro E.V., 2014, *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, CISU, Roma.
- Alliegro E.V., 2016, *Crisi ecologica e processi di "identificazione". L'esempio delle estrazioni petrolifere in Basilicata*, in «EtnoAntropologia», vol. 4, n. 2, pp. 5-32.
- Alliegro E.V., 2018, *Simboli e processi di costruzione simbolica. La "Terra dei Fuochi" in Campania*, in «EtnoAntropologia», vol. 5, n. 2, pp. 175-240.
- Armiero M., 2021, *Wastocene*, Cambridge Elements Environmental Humanities, Cambridge.
- Autorino P., 2020, *Experimental Practice in the Ruins of the Green Revolution: Commoning with/in a Water-scarce Field*, in «Geography Notebooks», vol. 2, n. 3, pp. 129-146.
- Autorino P., Bandiera M., 2022, *Parque Histórico del Futuro: memoria, militancia y reparación ecológica en las ruinas de la masacre de Monte Sole*, in «ecologíaPolítica», vol. 63, pp. 80-84.
- Bandiera M., 2020, *Biosicurezza nella Puglia del disseccamento*, in «Geotema», Supplemento 2020, pp. 97-107.
- Beneduce R., Taliani S., 2015, *Ernesto De Martino. Un'etnopsichiatria della crisi e del riscatto*, in «Aut Aut», vol. 366, pp. 3-14.
- Braverman I., 2014, *Planted Flags. Trees, Land and Law in Israel/Palestine*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Carrino A., Salvemini B., 2003, *Trasferimento tecnologico e innovazione sociale: Pierre Ravanas e l'Olio del Mezzogiorno d'Italia fra Sette e Ottocento*, in «Quaderni Storici», n. 113, pp. 499-550.
- Colella C., Carradore R., Cerroni A., 2019, *Problem Setting and Problem Solving in the Case of Olive Quick Decline Syndrome in Apulia, Italy: A Sociological Approach*, in «Phytopathology Review», vol. 109, n. 2, pp. 187-199.
- Collettivo Epidemia (a cura di), 2019, *Gli Ulivi di Puglia al Tempo della Xylella*, in «Epidemia», n. 1.
- Collettivo Epidemia (a cura di), 2020, *Cosmopolitiche: Pratiche e movimenti della transizione ecologica*, in «Epidemia», n. 3.
- Delbianco A., Gibin D., Pasinato L., Morelli M., 2021, *Update of the Xylella spp. Host Plant Database - Systematic Literature Search up to 31 Dicembre 2020*, in «EFSA Journal», vol. 20, n. 6, <https://efsa.onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.2903/j.efsa.2022.7356> (ultimo accesso 08/03/2023).

- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Clara Gallini (a cura di), Einaudi, Torino.
- De Martino E., 1959, *Sud e magia*, Universale Economica Feltrinelli, Milano.
- De Martino E., 1961, *La terra del rimorso. Contributo ad una storia religiosa del Sud*, Il Saggiatore, Milano.
- De Martino E., 1951-1952, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. Contributo allo studio della mitologia degli Aranda*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», XXIII (1951-52), pp. 52-66; cito dalla rist. in ID., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, 2a ed. ampliata, Torino, Boringhieri, 1958, pp. 261-276.
- Ghelfi A., 2015, *Worlding Politics: Justice, Commons and Technoscience*, PhD dissertation, University of Leicester.
- Ghelfi A., 2023, *New Peasantries in Italy: Eco-commons, Agroecology and Food Communities*, in D. Papadopoulos, M.P. de la Bellacasa, M. Tacchetti (a cura di), *Ecological Reparation: Repair, Remediation and Resurgence in Social and Environmental Conflict*, Bristol University Press, Bristol (forthcoming).
- Ghelfi A., Papadopoulos D., 2022, *Ecological Transition: What it Is and How to Do it - Community Technoscience and Green Democracy*, in «TECNO-SCIENZA: Italian Journal of Science & Technology Studies», vol. 12, n. 2, pp. 13-38.
- Haraway D., Tsing A., 2019, *Reflection on the Plantationocene. A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing*, (moderated by) Gregg Mitman, in «Edge Effects Magazine», University of Wisconsin-Madison, pp.1-20, [https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections\\_Haraway\\_Tsing.pdf](https://edgeeffects.net/wp-content/uploads/2019/06/PlantationoceneReflections_Haraway_Tsing.pdf) (ultimo accesso 08/03/2023).
- Ipsen C., 2020, *Xylella fastidiosa and the Olive Oil Crisis in Puglia*, in «Gastro-nomica. The journal for food studies», vol. 20, n. 2, pp. 55-66.
- Latour B., 2009, *Non siamo mai stati moderni*, Elèuthera, Milano.
- Latour B., 2014, *Agency at the time of the Anthropocene*, in «New Literary History», vol. 45, pp. 1-18.
- Leonardi E., 2017, *Lavoro Natura Valore: André Gorz fra marxismo e decrescita*, Ortothes, Salerno.
- Mairota U., Lacirignola C., 2008, *Olivi, Oli, Olive*, Editore senza Sigla, Bari.
- Matera M., 2020, *Nuove forme di "angoscia territoriale": il caso Viggiano. Strategie culturali di un territorio in crisi*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 22, n. 1, pp. 1-15.
- Mazzotti M., 2004, *Enlightened Mills: Mechanizing Olive Oil Production in Mediterranean Europe*, in «Technology and Culture», vol. 45, n. 2, pp. 277-304.

- Moore J. W., 2016, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, PM Press, Oakland.
- Morton T., 2018, *Iperoggetti*, Not Edizioni, Roma.
- Papadopoulos D., 2017, *Experimental Practice: Alterontologies, Technoscience and More-than-Social Movements*, Duke University Press, Durham.
- Patel R., 2012, *The Long Green Revolution*, in «The Journal of Peasant Studies», vol. 40, n. 1, pp. 1-63.
- Raffaetà R., 2021, *Il microbioma tra l'umano e il post-umano: piste di ricerca antropologica*, in «AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica», vol. 22, n. 51, pp. 307-328.
- Ravenda A.F., 2014, *“Ammalarsi di carbone”. Note etnografiche su salute e inquinamento industriale a Brindisi*, in «AM. Rivista della società italiana di antropologia medica», vol. 16, n. 38, pp. 615-633.
- Ravenda A.F., 2018, *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano.
- Stengers I., 2010, *Cosmopolitics I: The science wars, the Invention of Mechanics, Thermodynamics*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Teti V., 2022, *La Restanza*, Einaudi, Torino.
- Tsing A., 2015, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of life in Capitalist Ruins*, Princeton University Press, Princeton.
- Tsing A., Swanson H.A., Gan E., Bubandt N. (a cura di), 2017, *Arts of Living in a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Tuan Y.F., 2007, *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Melusina Edizioni, Santa Cruz de Tenerife.
- Turco A., 1988, *Verso una teoria geografica della complessità*, Unicopoli, Milano.
- Vacirca C., Milazzo E., 2021, *Living with the Pathogen: Representations, Aspirations and Practices of Care in Value's Reorganization of Post-Disaster Salento*, in «Fuori Luogo Rivista di Sociologia del Territorio, Turismo, Tecnologia», vol. 9, n. 1, pp.186-198.
- Valisano E., 2017, *Esserci, ovvero fare la differenza. Costituirsi della presenza e limiti dell'uso del corpo in Ernesto De Martino*, in F. Calzolaio, E. Petrocchi, M. Valisano, A. Zubani (a cura di), *In limine. Esplorazioni attorno all'idea di confine*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia.

# Márkomeannu-2118. Istantanee da un futuro post-apocalittico

*Erika De Vivo*

## 1. Introduzione

«Sono trascorsi 100 anni, e la terra è intrappolata in un'oscurità ineluttabile. L'anno è il 2118 e il mondo sta per collassare in lotte di potere, guerre nucleari, colonizzazione e disastri ambientali». Il testo qui riportato non è l'estratto di un romanzo, bensì il *festival concept* del Márkomeannu-2018, la diciannovesima edizione di un evento culturale Sámi<sup>1</sup> che da vent'anni si tiene a Gállogieddi (Sápmi Norvegese)<sup>2</sup>: il festival di Márkomeannu, appunto. Nel 2018 Markomeannu sceglieva quindi di rivolgere lo sguardo al futuro invitando i giovani Sámi a confrontarsi con immaginari distopici/utopici che racchiudessero le paure e speranze di un popolo che ha sofferto diverse forme di colonizzazione e assimilazione, ma che ha anche lavorato strenuamente per rivendicare e difendere i propri diritti.

Il *concept*, basato sulla rottura dell'unità spazio-temporale, si è articolato in una performance teatrale e in una scenografia diffusa *site-specific* disegnata in continuità con la location del festival. Si tratta di due elementi che rimandano a espressioni artistiche diverse, ma indissolubilmente intrecciate, della medesima esigenza etno-politica: immaginare futuri possibili e alter/nativi per sensibilizzare la popolazione alle sfide del presente/futuro e, al contempo, ricordare e trarre ispirazione dalle lotte del passato. L'implementazione del *festival concept* ha trasformato l'edizione 2018 in un laboratorio culturale unico nel suo genere in cui sono stati affrontati passati silenziati e immaginati futuri possibili attuando pratiche collettive di prefigurazione.

Questo saggio si propone di esaminare i significati profondi e i riferimenti culturali che costituiscono lo sfondo narrativo di Márkomeannu#2118. L'analisi della "trama", riconducibile al filone dei futurismi indigeni, permette di focalizzare l'attenzione sulle narrazioni native circa l'incombente catastrofe climatica. Vi confluiscono infatti memorie dolorose di passati individuali e collettivi marchiati dallo stigma e dalla persecuzione, ma anche il desiderio di costruire un futuro più giusto ed ecologicamente sostenibile per le generazioni a venire<sup>3</sup>.

## 2. Cenni storici

Fonti storico-archeologiche attestano la presenza secolare nelle aree più settentrionali d'Europa di comunità caratterizzate da organizzazioni socio-economiche tipiche dei popoli subartici. Tali popolazioni di cacciatori-raccoglitori sono identificate come antenati degli odierni Sámi. Nel corso dei secoli, le culture proto-Sámi si modificarono in risposta a fattori sia endogeni che esogeni tra cui l'avanzata di popolazioni stanziali di lingua germanica, finnica e slava. I territori ancestrali dei Sámi, ricchi di risorse, attirarono il crescente interesse dei popoli vicini. Sin dal Medioevo, la crescente pressione economico-culturale esercitata dalle potenze limitrofe sbilanciò le relazioni di potere sempre di più a sfavore dei Sámi. In epoca moderna, tali relazioni presero la forma di celato o aperto colonialismo caratterizzato da imposizione di tasse, espropriazione dei territori, conversioni forzate al Cristianesimo e campagne di evangelizzazione talvolta culminate in processi – e condanne a morte – contro esperti rituali Sámi (Hagen 2006). L'espansione degli stati nazionali all'interno dei territori Sámi ha contribuito in modo determinante alla frammentazione linguistico-culturale di questo popolo, plasmando le culture Sámi contemporanee<sup>4</sup>. Nel corso del XIX secolo questi processi confluirono in forme di violenza istituzionalizzata volte ad assimilare i Sámi alla società dominante (Minde 2003).

*Márkomeannu: celebrare l'identità Márku-Sámi*

È solo tenendo in considerazione le dinamiche coloniali qui accennate che è possibile apprezzare l'importanza culturale e il valore socio-politico dei festival Sámi<sup>5</sup>. Questi eventi, in cui si riuniscono Sámi provenienti da tutta la Sápmi, sono infatti momenti di celebrazione pubblica, collettiva e trans-nazionale delle varie articolazioni dell'identità Sámi. Uno degli eventi che anima il calendario festivo Sámi è il Márkomeannu, istituito nel Márku (nella Sápmi norvegese) nel 1999 dai membri della associazione giovanile Sámi locale: Stuornjárga Samenuorak. Questi giovani politicamente impegnati erano a loro volta figli di attivisti – membri dell'associazione Sámi locale IBSS<sup>6</sup> – che lottavano per preservare la cultura Márku-Sámi. Márkomeannu negli anni ha acquisito una sempre maggior rilevanza fino a diventare uno dei festival di riferimento in Sápmi<sup>7</sup>. Il programma varia ogni anno ma, sin dalle prime edizioni, Márkomeannu si è distinto per i marcati toni etno-politici e per il suo carattere non convenzionale. In questa arena culturale era possibile affrontare tematiche difficili e talvolta scomode – anche all'interno delle società Sámi –, che difficilmente trovavano altri spazi di espressione. La natura provocatoria del festival è rivelata dal suo stesso nome, nato dalla fusione di due termini: *Márku* e *meannu*. *Márku*<sup>8</sup> deriva dal termine derogatorio *Marka*, usato dalla popolazione norvegese locale per definire la regione geo-culturale dei Sámi stanziatisi nell'entroterra della costa norvegese. Questo esonimo è stato oggetto di un processo di appropriazione e risemantizzazione in chiave positiva da parte della comunità Sámi locale, che lo ha trasformato in un importante strumento di rivendicazione identitaria. Il termine Sámi settentrionale *Meannu* può significare “trambusto”, “baccano” ma anche “rivolta”. Márkomeannu è quindi un nome programmatico che si può tradurre come “festa” – ma anche “rivolta” – nel Márku.

Dal 2001 Márkomeannu si tiene a Gállogieddi, luogo dalle marcate connotazioni simboliche. Ivi sorge un'antica fattoria

Márku-Sámi, oggi sede di un museo che celebra la memoria locale dei sistemi di sussistenza preindustriali. La vita quotidiana degli abitanti del Márku era un tempo incentrata sull'agricoltura, sull'allevamento di ovini e bovini su base familiare e sulla pesca stagionale lungo le coste dell'oceano atlantico (Myrnes *et al.* 2006). Data la rilevanza storico-culturale di Gállogieddi, i fondatori di Márkomeannu scelsero il museo come sede del festival. Sebbene attraverso strategie differenti, entrambe le istituzioni condividevano uno scopo: la celebrazione dell'identità Márku-Sámi. Oggi i vari edifici della fattoria-museo si mescolano con le strutture permanenti del festival, rendendo la radura di Gállogieddi un luogo impregnato di passato e allo stesso tempo un'epitome del presente, testimonianza concreta della dinamicità della cultura Márku-Sámi.

### 3. Márkomeannu#2118

Gli organizzatori dell'edizione 2018 del Márkomeannu hanno deciso di trasformare il festival in un'occasione per esperire, attraverso l'immaginazione, il futuro che potrebbe attenderci se non verranno implementate misure volte a mitigare i cambiamenti climatici e a ridurre le diseguaglianze sociali. A tal fine hanno elaborato una "trama" – una storia che fungesse da filo narrativo dell'intero evento –, poi implementata nell'area del festival attraverso installazioni artistiche e sonore *site-specific*, riproduzioni su grandi tele di illustrazioni digitali e una performance di teatro partecipativo intitolata *Sá garat mábcet* ("I pionieri ritornano"). La trama trovò la sua prima espressione nel testo presentato nell'introduzione di questo saggio, che è stato anche il cuore narrativo di Márkomeannu#2118.

All'incipit riportato nell'introduzione, cupo e foriero di angoscia, seguivano parole cariche di speranza che tratteggiano ulteriormente il contesto entro cui Márkomeannu 2018 venne immaginato: «I popoli indigeni hanno trovato un modo per



creare dei santuari nascosti dall'oscuro potere coloniale in mano al cancelliere mondiale Ola Tsjudi, assetato di potere. Il santuario dei Sámi si trova a Gállogieddi, dove i Sámi stanno cercando di costruire un nuovo mondo per il proprio popolo» (Márkomeannu.no)<sup>9</sup>.

Il tema generale soggiacente alla “trama” venne presentato al pubblico solo a inizio estate, attraverso un breve comunicato stampa in Sámi Settentrionale e in Norvegese pubblicato su siti internet, volantini e poster distribuiti in tutta la Sápmi. Nello stesso periodo furono diffusi, attraverso i profili social del festival, brevi video dai toni apocalittici e volutamente criptici in cui si sollecitavano tutti i Sámi a riunirsi a Gállogieddi per sfuggire a una cupa (ma non meglio delineata) minaccia imminente. Questi brevi filmati costituirono non solo parte integrante della campagna promozionale del festival ma vennero integrati nello sfondo narrativo di quest'ultimo, fornendo al pubblico una serie di informazioni sul tema di quell'anno. L'obbiettivo era creare un'aura di mistero e aspettativa che preparasse emotivamente i membri del pubblico a calarsi – sebbene inconsapevolmente – nella parte loro assegnata: una volta entrati nell'area del festival, i visitatori avrebbero impersonato sé stessi nel ruolo di giovani Sámi del futuro riunitisi a Gállogieddi per sfuggire a un pericolo imminente e per creare una nuova società Sámi basata su strutture organizzative e sistemi di conoscenze indigeni.

Questo sfondo narrativo proiettò l'edizione 2018 del festival – così come i suoi partecipanti – cent'anni avanti nel futuro, in un tempo a noi vicino sebbene apparentemente distante. Il 2118 immaginato dagli organizzatori è segnato non solo da catastrofi ecologiche antropogeniche ma anche da guerre, implosioni sociali e da un pervasivo stato di polizia che priva i cittadini dei loro diritti. Solo i popoli indigeni sono riusciti a mantenere libertà, felicità e autonomia ma in luoghi seclusi, protetti e incontaminati.

#### 4. Confutare narrative dell'estinzione attraverso i futurismi indigeni

A pochi giorni dall'inizio del festival venne pubblicata sul sito ufficiale del Márkomeannu la seconda parte della trama. Rimasto fino a quel momento inedito, questo testo elaborava più dettagliatamente il futuro che attenderebbe le generazioni Sámi a venire:

La combinazione di una nuova tecnologia quantica e la riscoperta di antiche credenze Sámi hanno permesso alla società Sámi di far tornare dei pionieri dei tempi antichi. Con il passare degli anni, molte delle tradizioni e della saggezza Sámi sono scomparse, nella lotta [dei Sámi] per sopravvivere come popolo. I pionieri sono stati richiamati dal Saivo per aiutare nella creazione di una società pacifica e ben organizzata (<http://www.markomeannu.no/en/home>, ultimo accesso 18/02/19).

Passato e futuro, ma anche mondo dei vivi e mondo dei morti, qui si toccano e fondono attraverso una serie di rimandi a sfide – passate e contemporanee – poste dalla colonizzazione e riproposte in uno scenario futuro. Vengono inoltre articolate creativamente rivendicazioni etnopolitiche relative alla sovranità Sámi. Nella Gállogieddi futura, immaginata a Márkomeannu, la prosperità della comunità è legata alla scissione dal sistema capitalistico occidentale e all'instaurarsi di un'etica basata sulla memoria storica degli antichi sistemi politici e culturali Sámi. In questa enclave indigena, il sistema di valori Sámi diventa base di una nuova forma di governo non modellata sul sistema parlamentare<sup>10</sup> ma ispirata ai sistemi politici pre- e para-coloniali; le decisioni sono prese collegialmente e alla guida vengono posti dei saggi riconosciuti come portatori di saggezza: i “pionieri”. Attraverso queste narrazioni, gli organizzatori non volevano riproporre il passato nel futuro ma proporre il primo come modello e fonte di ispirazione per il secondo.

Il collasso delle temporalità che convergono a Gállogieddi e l'immagine di una società futura in cui i Sámi si autoregolano

possono costituire una trasposizione in termini narrativi del festival stesso. A Gállogieddi, durante il Márkomeannu, il normale tempo (norvegese) è sospeso e si vive nel tempo del festival (Sámi). Sin dall'istituzione del Márkomeannu, non sono gli usi e le abitudini norvegesi ma quelle Sámi a essere alla base della vita comunitaria all'interno del festival per tutta la sua durata. In questo senso, Márkomeannu offre una decolonizzazione – sebbene momentanea – del tempo e dello spazio, offrendo ai visitatori l'opportunità di vivere in un tempo Sámi fuori dal tempo norvegese.

Rivolgendo nuovamente l'attenzione al testo, la prosperità futura immaginata dagli organizzatori del festival è indissolubilmente legata al passato in quanto basata sulle antiche conoscenze Sámi, descritte nella trama come “da tempo perdute”. Vi è qui un riferimento esplicito ad alcune dinamiche ampiamente attestate in tutta la Sápmi tra il XVII e il XIX secolo. In quel periodo storico i sistemi di conoscenza indigeni furono oggetto di persecuzione sistematica attraverso campagne di evangelizzazione. La graduale conversione al Cristianesimo – che ebbe luogo tra il XVIII e il XIX secolo – portò alla perdita di conoscenze, visioni del mondo e modi di relazionarsi sviluppatisi nel corso di secoli. Secondo la trama, le saggezze dei Sámi dei tempi passati sono scomparse «nella lotta [dei Sámi] per sopravvivere come popolo». Questa osservazione svela un punto di vista indigeno sui processi di colonizzazione subiti dal popolo Sámi. Vengono infatti sottolineate la resilienza e l'agency indigene in contesti in cui esse erano fortemente limitate a livello istituzionale a causa della pressione assimilatrice esercitata dalle culture egemoniche. Sin dal XVII secolo, molti Sámi preferirono lasciarsi alle spalle parte del proprio retaggio culturale per abbracciare elementi propri delle culture dei colonizzatori. Scegliere di non praticare più – in una prima fase per lo meno in pubblico – le conoscenze tramandate dai propri antenati condizionò le vite non solo di coloro che presero tale decisione ma anche, e soprattutto, quelle dei loro discendenti. Rinunciare ai sistemi di conoscenze Sámi fu per molti una scelta per assicurare un futuro migliore ai propri figli. Per

continuare a sopravvivere come popolo, molti individui scelsero di rinunciare al proprio passato. La perdita delle cosmologie indigene viene qui inquadrata come una strategia di sopravvivenza che avrebbe permesso alle culture Sámi di sopravvivere in un ambiente ostile. Tale lettura, ispirata dal concetto di resilienza<sup>11</sup>, evoca le spiegazioni riguardanti il cambiamento linguistico avvenuto durante la seconda guerra mondiale<sup>12</sup> e richiama il concetto Sámi *birget*, ovvero “gestire”, “far fronte” alle difficoltà in contesti di pressione culturale attraverso strategie individuali e collettive di adattamento (Lehtola ed Evjen 2019).

È proprio grazie all’uso combinato di antiche conoscenze Sámi a lungo perdute e di tecnologie ipermoderne che i Sámi del futuro avrebbero trasportato i tre “pionieri” Sámi dal *Saivo*/Terra dei Morti al presente/2118. Il Saivo è una dimensione parallela dove i morti continuano a condurre le proprie esistenze dopo la fine della vita terrena. In quanto Terra dei Morti, il Saivo appartiene al panorama spirituale non-cristiano. Immaginare l’esistenza del Saivo nel 2118 situa i Sámi del futuro nel panorama spirituale indigeno obliterato dalla colonizzazione/cristianizzazione forzata. Rivendicando modi alter/nativi di concettualizzare la morte evoca automaticamente le molteplici forme di violenza epistemologica e fisica a cui i Sámi furono sottoposti. Menzionare il Saivo costituisce una forma di riappropriazione dei luoghi simbolici Sámi relegati alla marginalità – se non all’eresia – dal clero luterano, restituendo loro centralità nel presente attraverso narrazioni futuristiche. Attraverso l’immaginazione, passato e futuro, così come vivi e morti, conversero a Gállogieddi, rendendo idealmente il museo e il festival un luogo transdimensionale e transtemporale.

Il cuore narrativo Márkomeannu#2118 è ricco di allusioni a eventi storici e a pratiche culturali comprensibili solo da chi possiede specifiche conoscenze di storia e cultura Sámi. Esso però racchiude anche rimandi pop e dispositivi narrativi fantascientifici declinati in chiave indigena. In virtù di queste caratteristiche, la “trama” alla base di Márkomeannu#2118 rientra

nei canoni del genere letterario e culturale noto come Futurismo Indigeno<sup>13</sup>, costituendo inoltre un esempio di *climate fiction* Sámi<sup>14</sup>.

La tecnologia futuristica che avrebbe consentito ai Sámi di aprire un “ponte quantico”, ovvero un passaggio, tra diverse dimensioni – e simultaneamente temporalità – è un elemento fondamentale della trama, che non riveste una funzione esclusivamente narrativa. L’idea che i Sámi padroneggino tecnologie avanzate – in questo caso addirittura fantascientifiche tecnologie quantiche – ha una forte valenza politica in quanto ribalta la percezione diffusa che, in quanto popolo indigeno, i Sámi non siano tecnologicamente avanzati. Tale preconcetto va ricondotto all’approccio allocronico, definito da Fabian (2014) «negazione della coevità», che ha a lungo simbolicamente escluso i vari popoli indigeni dal presente. In ambito Sámi, tale approccio può essere ricondotto agli intellettuali fennoscandinavi della fine del XIX secolo che, avendo fatto propria la retorica dell’estinzione del darwinismo sociale, ritenevano che le culture Sámi fossero incompatibili con la modernità e che per questo fossero inesorabilmente condannate a svanire (Weinstock 2013). Nel 1897 il medico e scrittore danese Kaarsber esemplifica questo atteggiamento:

Considero un vero lappone con un interesse simile a quello con cui un antiquario considera uno strumento di selce dell’età della pietra ben conservato: può darsi che gli spigoli vivi della pietra siano stati danneggiati in alcuni punti dal tempo [...]. La pietra è rimasta sostanzialmente invariata. E difficilmente avresti torto a vedere nei Lapponi i veri resti di selce di un popolo aborigeno molto particolare (in Hansen, Olsen 2013, p. 5).

L’ideazione di una storia in cui Sámi del futuro ricorrono a tecnologie iper-avanzate rivendica, attraverso l’immaginazione, l’esistenza dei Sámi nel futuro, sfidando l’idea che questo sia un popolo intrinsecamente arretrato e inadatto a vivere nella modernità in quanto reliquia vivente del passato.

## 5. Figure chiave che trascendono il tempo: Ola Tjudi e i tre Pionieri

Sebbene alcuni dei riferimenti alla storia e alle cosmologie Sámi siano relativamente evidenti, altre allusioni o messaggi sono racchiusi in sottili giochi di parole elaborati per essere riconosciuti principalmente da *cultural insiders*. Tale approccio risulta particolarmente evidente nella scelta dei termini e dei nomi propri presenti nella trama.

La fame di potere che avrebbe portato alla devastazione totale del pianeta viene incarnata dalla grottesca figura del sovrano malvagio denominato “cancelliere Ola Tjudi”. Questa epitome è densa di significati e situa il futuro della Terra nel panorama culturale Sámi. Il titolo di “cancelliere” – allusione alla figura di Palpatine dalla serie cult Star Wars – evoca scenari fantascientifici. Il nome maschile Ola – estremamente comune in Scandinavia – conferisce al personaggio un carattere vago e poco delineato, andando a incarnare l’egemonica società scandinava, coloniale e maschilista, che da secoli esercita pressioni sulle società Sámi. Il cognome “Tsudj”<sup>15</sup> è invece legato alle epistemologie native, derivando da un eso-etnonimo riferito a figure semi-mitologiche e profondamente radicate nel folklore Sámi: i Čudit. Nei racconti, i Čudit sono gruppi di malviventi che giungevano da est per saccheggiare gli insediamenti e le *sida*<sup>16</sup> Sámi. Nonostante le devastazioni che erano capaci di infliggere, i Čudit venivano inesorabilmente sconfitti da un membro della comunità dotato di astuzia, ingegno e conoscenza del territorio. Questo salvatore è noto con l’appellativo di “*ofela*” (pl. *ofelaččat*), traducibile come “colui/colei che indica la via”. Nel corso degli anni il termine si è caricato di nuovi significati, pur mantenendo le originali sfumature simboliche. Esso è oggi utilizzato in Sámi settentrionale con varie accezioni, tra cui quella di “guida” o “leader”<sup>17</sup> nonché “pioniere”, e con tale accezione – scevra delle connotazioni coloniali che questo termine originariamente racchiude – vengono definiti i protagonisti della trama nel testo inglese. Essi invece sono indicati come *veivisere* nel testo norvegese

e come *ofelaččat* in quello Sámi. Nella *plot-line* del festival, come poi nella pièce teatrale, i Sámi del futuro rievocarono gli *ofelaččat* dal mondo dei morti, investendoli del ruolo di leader politici con il compito di guidare i Sámi del 2118 nella creazione di una nuova società indigena ispirata al passato Sámi ma orientata al futuro. Gli organizzatori scelsero come *oofelaččat* tre figure chiave della storia politica Sámi di inizio Novecento: Elsa Laula (1877-1931), Anders Larsen (1870-1949) e Jaako Sverloff (prima metà del XX secolo).

Considerata tra i leader Sámi più importanti del primo Novecento, Elsa Laula nacque nella Sápmi Svedese in una famiglia Sámi meridionale di pastori di renne e studiò ostetricia a Uppsala. Le numerose difficoltà con cui Laula fu costretta a confrontarsi sin da giovane plasmarono il suo pensiero politico. In giovinezza, Laula assisté all'erosione della cultura e della società dei pastori di renne per mano dello stato svedese. L'istituzione di fattorie sovvenzionate dallo Stato su pascoli ancestrali privò numerose famiglie della possibilità di mantenere le proprie mandrie, costringendo molti ad abbandonare la pastorizia e a emigrare in altre regioni. Laula vide la sua stessa famiglia impegnata in una battaglia contro un gruppo di coloni svedesi e affrontò la perdita del padre e del fratello, morti in circostanze misteriose nel corso della disputa per il controllo dei pascoli. Oggi riconosciuta per il suo ruolo di primo piano nello sviluppo della coscienza politica Sámi, Laula lavorò strenuamente per migliorare il livello di istruzione dei bambini Sámi, indipendentemente dall'attività dei loro genitori, e fu una forte sostenitrice dell'istruzione in Sámi (Kolberg 2009). Laula fu anche una strenua oppositrice delle teorie ispirate al darwinismo sociale che ritraevano i Sámi come culturalmente e biologicamente inferiori alla popolazione svedese. Si batté per rivendicare e rafforzare l'unità del popolo Sámi trascendendo i confini coloniali degli stati nordici. Dato il suo impegno per l'uguaglianza di genere, divenne un'icona delle battaglie per l'emancipazione delle donne Sámi. Prima donna Sámi a essere diventata una scrittrice, fu influenzata dai primi movimenti femministi

(Ragazzi 2015), introducendo nei suoi testi sia la prospettiva etnica che quella di genere (Hirvonen 2008).

Il secondo *ofelaš*, Anders Larsen, fu uno dei primi scrittori Sámi. Instancabile insegnante e attivista politico, svolse un ruolo fondamentale nella letteratura Sámi del primo Novecento. Dopo essersi diplomato al seminario di Romsa/Tromsø nel 1899, fu editore del quotidiano in lingua sámi *Ságai Muitaleaggi* (“Il giornalista”, 1904 -1911), al quale contribuì anche con storie e poesie originali. Il suo giornale fu un’arena importantissima per la cultura e la politica Sámi del tempo, fornendo ad esempio al politico Isak Saba una piattaforma per la campagna che lo portò allo Storting, il parlamento norvegese<sup>18</sup>. Nel 1914, Larsen pubblicò il romanzo *Beainvi álgu/Beaive Algo* (“Alba”), incentrato sulle politiche di assimilazione nelle regioni norvegesi della Sápmi e sui loro effetti su un giovane Sámi. La conclusione di *Beainvi álgu* è segnata dalla speranza: il protagonista acquisisce una nuova fede nella propria identità e nella lingua Sámi. Con questo romanzo, Larsen ricorse alla letteratura per contrastare il senso di inferiorità dei Sámi nei confronti della cultura egemonica, protestando allo stesso tempo contro il comune disprezzo manifestato dalla società dominante norvegese verso il suo popolo. Nel 1918, Larsen si trasferì a Sørvik, non lontano da Stuornjårga, e lì visse insegnando nella scuola locale e continuando la sua attività di scrittore. Anders Larsen è stato anche l’autore di *Om sjosamene* (“Sui Sámi della costa”, 1949), primo testo dedicato alle culture Sámi costiere tradotto e pubblicato dallo studioso di lingue Sámi Just Knud Qvigstad nel 1950 (Cocq 2008).

Il terzo *ofelaš*, Jaakko Sverloff, fu scelto per il ruolo che svolse nel tutelare la comunità Skolt Sámi alla fine della Seconda Guerra Mondiale. Leader degli Skolt Sámi di Suenjel, durante il conflitto Sverloff assisté prima alla distruzione del territorio della sua *siida* per mano dell’esercito finlandese e poi all’annessione delle aree di Skolt Sámi all’Unione Sovietica. Sverloff aiutò la sua comunità sfollata nel difficile processo di ricollocamento nei pressi del lago Aanar/Inari (Sápmi finlandese), svolgendo un ruolo chiave nel-



l'identificazione di Sevttijärvi, dove gli Skolt Sámi ricostruirono la loro società nel caos e nella povertà post-bellica marcata da profonde perdite culturali.

Nell'intenzione degli organizzatori, i tre *ofelaččat* costituiscono dei modelli da cui i giovani Sámi possono trarre ispirazione. Laula, Larsen e Sverloff incarnano un'eredità politica che i Sámi contemporanei dovrebbero onorare e abbracciare poiché ciascuno di loro «rappresenta una sfida sociale e una possibile soluzione ad essa» (Márkomeannu-2018). Le società Sámi contemporanee stanno oggi affrontando difficoltà e sfide simili a quelle con cui i tre leader dovettero confrontarsi e con cui, probabilmente, dovranno misurarsi anche i Sámi delle generazioni future. Attraverso il festival-*concept* queste sfide sono state riproposte in un'ottica di prefigurazione, offrendo l'opportunità ai giovani Sámi di confrontarsi (almeno idealmente) con i problemi che il loro popolo sta affrontando da secoli e con cui probabilmente dovrà confrontarsi ancora a lungo.

Come il caso in esame dimostra, le storie sui *Čudit* sono ancora fonte di significato per le società Sámi contemporanee. Esse rappresentano degli strumenti, radicati nel patrimonio immateriale Sámi, per affrontare e comprendere il presente. In particolare gli artisti ricorrono a questi antagonisti paradigmatici per rappresentare i nuovi nemici collettivi dei Sámi: le multinazionali e le infrastrutture coloniali che sfruttano le risorse naturali nei territori della Sápmi. Attraverso le figure dei *Čudit*, le storie orali Sámi sono divenute strumenti per affrontare crisi sociali e culturali. Ne è un esempio il film *Ofelaš* di Nils Gaup. Uscito nel 1987, questo film è una trasposizione delle leggende *ofelaš-Čudit* ambientata in un tempo non specificato, quando i Sámi ancora non erano stati convertiti al Cristianesimo. *Ofelaš* venne prodotto poco dopo le proteste contro la diga idroelettrica di Alta. La costruzione della diga divenne un simbolo del colonialismo e della violenza sistematica in Sapmi e portò questi fenomeni all'attenzione di un vasto pubblico anche fuori dai confini della Sápmi.

Nel 2016 la cantante Sámi Sofia Jannok intitolò uno dei suoi singoli *Čuđit* nella sua pagina Facebook. Jannok spiega come questa canzone si riferisca al potere coloniale e traduce questo termine con “colonizzatori”. Il collettivo di artisti Sámi anonimi noto come Suohpanterror<sup>19</sup> si avvale del simbolismo intrinseco al termine *Čuđit* per trasmettere un messaggio politico, associando lo sfruttamento minerario della Sapmi con i nemici delle storie orali. Nel poster, un Čuđe, estrapolato dalla pellicola di Gaup, punta una balestra verso l'osservatore mentre sullo sfondo figurano i loghi di compagnie minerarie attive in Sápmi. Il testo in Sámi recita: “*Sapmelaš! Čuđit leat fas Dappe, Sal son haliidit min mineralaid*”. Cocq e Dubois traducono la frase come: “Popolo Sámi! I Čuđit sono tornati e vogliono i nostri minerali”<sup>20</sup>. Il messaggio del poster di Suohpanterror e l'utilizzo allegorico del termine *Čuđit* risuonano con la canzone di Sofia Jannok's *Čuđit* e racchiudono un duplice significato: lo sfruttamento della Sápmi non è un fenomeno recente e le compagnie minerarie sono la controparte contemporanea delle incursioni dei Čuđit delle storie orali. Come nelle storie orali però, i Sámi possono sconfiggere questi moderni Čuđit. Emerge quindi come sia Suohpanterror che Jannok offrano una chiave di lettura a fenomeni contemporanei radicata in sistemi di pensiero indigeni. Attraverso un processo di risemantizzazione, gli artisti e attivisti Sámi attingono a strutture narrative e lessico che originano da epistemologie native e che incorporano secoli di lotta per la sopravvivenza e l'autodeterminazione. In tal senso, i Čuđit rappresentano una forma di continuità simbolica tra le minacce del passato e quelle del presente/futuro. Secondo un simile processo, l'utilizzo del termine *ofelaš/ofelaččat* per riferirsi a individui storici che hanno lottato per i diritti del popolo Sámi permette di tracciare una connessione tra questi ultimi e gli eroi del folclore orale, fornendo degli strumenti per inscrivere simbolicamente le lotte politiche presenti e passate nelle tradizioni native. Inoltre, venendo inclusi nella trama del festival, Laula, Larsen e Sverloff sono investiti del ruolo di antenati simbolici del popolo Sámi futuro e quindi, im-

plicitamente, anche di quello del presente. L'incontro tra i tre *ofelaččat* e i Sámi del futuro – ovvero i Sámi che hanno partecipato al festival – delinea un «racconto dialogico tra discendenti e antenati» (Whyte 2018, p. 17), seppur in un contesto festivo. Questo elemento assume ancora più rilevanza se si tiene conto che il festival ha contribuito, nel corso degli anni, a mantenere vive pratiche locali attraverso la trasmissione trans-generazionale di tecniche e conoscenze locali. Márkomeannu – così come il luogo in cui esso si svolge – è infatti diventato un punto di incontro e scambio intergenerazionale, idea rafforzata ulteriormente durante l'edizione 2018.

## 6. Futuri passati

Se esaminiamo la *plot-line* alla luce del passato Sámi, ciò che viene proposto come un futuro distopico e post-apocalittico emerge come una trasposizione narrativa di esperienze storiche passate e presenti. Scenari apocalittici dell'immaginario occidentale (alluvioni, schiavitù, esodi, catastrofi ecologiche) sono per molti popoli indigeni parte della storia post-contatto con le popolazioni colonizzatrici. Vari studiosi nativi sottolineano infatti come i popoli indigeni vivano oggi in quello che è il futuro post-apocalittico dei propri antenati (Kwaymullina 2018; Brave NoiseCat 2020). Nel caso dei Sámi, crisi globali come l'incidente di Chernobyl, ma anche lo sviluppo minerario e la costruzione di impianti per la produzione di energia “pulita” (ad esempio parchi eolici) stanno avendo effetti gravissimi sull'ecosistema subartico. Le comunità native stanno inoltre assistendo a manifestazioni dei cambiamenti climatici le cui conseguenze per la flora e fauna locale sono difficilmente prevedibili. Anche l'espropriazione e la rilocalizzazione hanno fatto parte dell'esperienza recente di questo popolo. Molti Sámi vennero privati dell'accesso alle terre dei propri antenati nel momento in cui vennero delineati i confini nazionali nelle regioni più settentrionali della Fennoscandinavia e, successivamente, durante

il XX secolo. Fino al XVIII secolo, l'area della Sápmi era una zona contestata tra questi Stati, e quindi veniva *de facto* garantita libertà di circolazione sul territorio. Con l'istituzione dei confini, che attraversano quelle che un tempo erano le rotte migratorie delle renne, venne impedito a molte *sáidat* di raggiungere alcuni dei loro pascoli estivi ancestrali, con conseguente perdita dell'accesso alle risorse economiche e culturali, ma anche spirituali, custodite in quelle terre. Fu proprio a seguito del cambiamento dell'assetto politico – e quindi dei confini – dopo la Seconda Guerra Mondiale che la comunità Skolt Sámi venne rilocata in Finlandia, avendo perso l'accesso ai territori un tempo finlandesi divenuti parte dell'URSS. In alcuni casi, la rilocalizzazione è stata evitata solo grazie a una massiccia mobilitazione etno-politica, come nel caso delle proteste contro la diga sul fiume Alta nel decennio 1970-1980. Se il progetto originale non fosse stato ridimensionato, alcuni villaggi Sámi sarebbero stati sommersi, non lasciando agli abitanti altra scelta che trasferirsi altrove. Il trasferimento forzato e l'espropriazione sono esperienze traumatiche condivise da molti popoli indigeni e hanno conseguenze profonde sulla popolazione che le subisce. Il trauma assume connotazioni ancora più drammatiche se si tiene in considerazione come la rilocalizzazione implichi anche una perdita di relazioni materiali e immateriali connesse ai luoghi. A questo proposito Whyte spiega che: «Diverse forme di colonialismo, attraverso la distruzione ambientale, l'espropriazione della terra o il trasferimento forzato, hanno posto fine alle relazioni locali delle popolazioni indigene con migliaia di piante, animali, insetti e interi ecosistemi» (Whyte 2018, p. 226).

## 7. Conclusioni

L'analisi della trama di Márkomeannu#2118 mostra come arte e attivismo Sámi siano intrinsecamente legati, sebbene la prima non si esaurisca nel secondo ma esista anche indipendentemente. Attraverso la performance teatrale, la presenza degli *ofelaččat*,

“pionieri” politici dei tempi passati nel futuro, ha trasformato il festival in un’arena culturale dove discutere dell’attivismo politico Sámi in prospettiva diacronica. Per questa via le discussioni intavolate nel corso dello spettacolo hanno contribuito a suscitare nei giovani Sámi un rinnovato interesse verso la storia politica e le visioni del mondo indigene, anche grazie all’uso di una terminologia nativa radicata nella storia e nel folklore locale.

Volgendo uno sguardo d’insieme ai contenuti di Márkomeannu#2118, emerge come gli organizzatori abbiano idealmente trasformato il festival in una realtà indigena utopica all’interno di un contesto post-coloniale distopico che condensa possibili conseguenze delle catastrofi ecologico-politiche e delle ingiustizie sociali contemporanee. In questa distopia post-capitalistica vengono proiettate nel futuro dinamiche attuali estremizzate e la lotta per la sopravvivenza viene declinata tramite un focus specifico sulle popolazioni indigene e, in particolare, sui Sámi. Sono loro infatti i protagonisti della storia proposta nel corso del festival. Ribaltando immaginari coloniali radicati nel pensiero occidentale e stereotipi tuttora diffusi in Fennoscandia, gli autori hanno così collocato il proprio popolo al centro della narrazione<sup>21</sup>, offrendo una prospettiva indigeno-centrica sul futuro che reclamasse il diritto all’autorappresentazione.

Vi è un ulteriore elemento racchiuso nella trama del Markomeannu#2118 e, in particolare, nel nome del dittatore: Ola Tsjudi personifica i pericoli legati alla colonizzazione e a fenomeni come lo sfruttamento delle risorse e l’annientamento dei principi democratici di autodeterminazione dei popoli. Il nome scelto per questo nemico dei Sámi del futuro, essendo radicato nel folklore, è caricato di profonde connotazioni culturali. Esso però veicola anche un implicito messaggio di forza e resilienza: come i Sámi delle storie orali sconfiggono i Čuđit grazie a un *ofelaš*, così anche i Sámi di oggi e di domani riusciranno a superare le difficoltà e le sfide che li attendono grazie agli *ofelaččat*, attivisti e politici indigeni che si battono per i diritti del proprio popolo.

Attraverso la narrazione di un futuro devastato dall'azione umana, la trama del festival propone una forte critica alle attuali politiche ambientali, al colonialismo e al capitalismo ma, contemporaneamente, veicola un messaggio di speranza e fiducia. La scelta del tema ha infatti significato per gli organizzatori esprimere una forma di attivismo che ruotasse intorno alla celebrazione della resilienza e per questa via intorno alla denuncia di fenomeni distruttivi sia di origine antropica (cambiamento climatico, inquinamento) sia sociale (destabilizzazione socio-politica, violazione dei diritti umani)<sup>22</sup>; fenomeni che si riverberano tra l'altro anche nella letteratura Sámi contemporanea. Affrontare il cambiamento climatico come sfida dell'antropocene<sup>23</sup> significa affrontare i problemi ambientali, sociali e culturali prodotti o esacerbati dalla catastrofe climatica; problemi che rendono la transizione socio-economica – necessaria per via dell'attuale collasso ecologico – più difficile per coloro che si trovano in condizioni svantaggiate a causa di processi storici di lungo periodo (quali il colonialismo). È proprio un simile aspetto, che Streeby (2018) definisce dimensione intersezionale del cambiamento climatico, che viene messo in luce da critiche come quella proposta a Márkomeannu#2118. Per questo motivo simili narrazioni offrono un'opportunità di “decolonizzare l'immaginazione”.

Come ricorda Nixon (2011), l'immaginazione viene qui espressa attraverso un esempio di *climate fiction*. In relazione alla degradazione ambientale il potere delle fiction rende visibile ciò che è ancora invisibile, ovvero gli effetti di una trasformazione ambientale lenta, difficilmente percettibile ma onnipervasiva. Questo tipo specifico di *speculative fiction* offre quindi un'opportunità di ripensare il cambiamento climatico e i mutamenti che esso sta generando e di immaginare modi di agire per mitigarne gli effetti. Dunque, i mondi ipotizzati nelle opere di *climate fiction* sono un terreno fertile per l'antropologia quando si tratta di sondare traiettorie alternative, dal momento che i mondi immaginati mettono in contatto non solo con il passato e il presente ma anche con

diversi tipi di futuro (Bruun Jensen 2018). Tra l'altro, le opere riconducibili al genere della fiction speculativa incoraggiano un riconoscimento del futuro come dimensione aperta e malleabile che, come Atwood (2011) ricorda, nonostante le più accurate previsioni, non può essere conosciuta in anticipo. La forza dell'*indigenous futurism* di cui Márkomeannu#2118 rappresenta un esempio è racchiusa proprio nella sua capacità di far riflettere il pubblico non solo sulle conseguenze del cambiamento climatico ma anche sulla persistenza delle culture ed epistemologie indigene nel nostro presente.

A ben vedere, uno degli aspetti chiave del futurismo indigeno è la dimensione temporale in cui si situano gli eventi narrati: le storie sono ambientate in futuri vicini al presente invece che lontani millenni (Dillon 2012). Questa vicinanza temporale spinge a concentrare l'attenzione sui discendenti. Nel caso di Márkomeannu#2118, quello rappresentato è un tempo lontano eppure vicino in cui una progenie immediata potrebbe essere ancora viva. Il futuro dei popoli indigeni del XIX e XX secolo è il presente delle popolazioni indigene contemporanee. Perciò, l'esistenza stessa di questi popoli nel presente è un atto di resistenza contro i tentativi coloniali di assimilare le popolazioni native. Sviando i metodi indigeni di trasmissione di conoscenza, in passato alcuni studiosi occidentali hanno considerato i popoli indigeni come popoli senza storia, negando loro sia il passato sia il futuro, e relegandoli a una perpetua marginalità temporale (Ginsburg, Myers 2006). Attraverso la loro stessa esistenza, però, i popoli indigeni in tutto il mondo sfidano le narrative epitomizzate dalla retorica delle culture "in via di estinzione" (Brantlinger 2015) e, impegnandosi nel futurismo indigeno, stanno rivendicando il loro spazio non solo nel presente ma anche nel futuro. Come Medak Saltzman evidenzia (2017), immaginare l'esistenza indigena nel futuro è un atto di resilienza emotiva e intellettuale.

## Note

<sup>1</sup> I Sámi sono l'unico popolo riconosciuto come indigeno in Europa continentale. Nel 1990 la Norvegia ha ratificato la convenzione ILO 169 (Minde 2003). I Sámi si considerano un popolo unico articolato in vari gruppi linguistico-culturali. A causa di politiche assimilazioniste e dello stigma associato alle culture Sámi, molte delle lingue Sámi sono oggi considerate a rischio di estinzione. Solo il Sámi settentrionale è parlato fluentemente da più di 20.000 individui (Jokinen *et al.* 2016).

<sup>2</sup> La regione storico-culturale di Sápmi corrisponde alla penisola di Kola (Federazione Russa) e alle regioni centro-settentrionali di Norvegia, Svezia e Finlandia. Studi di carattere storico-archeologico e linguistico dimostrano che popoli parlanti lingue ugro-finniche antenati dei Sámi hanno vissuto in Sápmi per millenni (Hansen e Olsen 2014).

<sup>3</sup> Ringrazio tutti i miei interlocutori per il tempo che mi hanno dedicato, per le memorie individuali e familiari ma anche i sogni e le speranze per il futuro che hanno condiviso con me. Ringrazio inoltre tutti i membri dello staff del Márkomeannu per avermi accolta come volontaria per il festival durante il lavoro di campo. Un grazie di cuore anche a tutti i professori, docenti e ricercatori dell'UiT Università Artica della Norvegia a Tromsø – e specialmente i professori del Museo universitario di UiT – per il loro sostegno durante i mesi trascorsi presso il centro per gli studi Sámi SESAM come visiting researcher. *Giitu.*

<sup>4</sup> Uno degli esempi di questo fenomeno è la pastorizia delle renne. Sebbene questa attività produttiva dia lavoro solo a una piccola parte della popolazione Sámi (Buchanan 2016), nell'immaginario collettivo essa è diventata emblematica delle culture Sámi e descritta come praticata da tempo immemore. Studi storici tuttavia rintracciano lo sviluppo della pastorizia delle renne al XVI secolo come risposta alla crescente tassazione cui i Sámi erano sottoposti e a cui non potevano più far fronte solo attraverso la caccia e la pesca (Hansen e Olsen 2014).

<sup>5</sup> Con l'espressione “festival Sámi” ci si riferisce ai numerosi eventi – da piccole feste locali a grandi festival con migliaia di partecipanti – dal chiaro profilo Sámi. Sebbene la maggior parte di questi festival risalga alla fine del XIX secolo (Skogvang 2016), alcuni di essi hanno origini storiche lontane come la fiera di Jokkmokk, celebrata la prima volta nel 1635 (Petterson 2003).

<sup>6</sup> *Iinná ja Biras Sámiid Searvi/Hinnøy og Omegn Sameforening (IBSS)* è una associazione Sámi fondata nel 1977 a Giehtavuotna/Borkenesi con lo scopo di rafforzare la lingua, le identità e le culture Sámi nella regione del Nord-Nordland/Sud-Troms.

<sup>7</sup> Nei primi anni Novanta un altro festival dal marcato e manifesto carattere Sámi venne per la prima volta organizzato a Olmáivaggi (Sápmi Norvegese). Questo evento dall'evocativo nome *Riddu Riddu* (“tempesta vicino alla costa”) nel tempo è divenuto un festival di rilevanza internazionale. Esso si focalizza principalmente sulle culture Sámi e sui popoli indigeni artici. Per questo il festival Sámi *Riddu Riddu* è noto per il suo profilo indigeno (Pedersen *et al.* 2009). Nel corso degli ultimi decenni sono stati istituiti numerosi festival Sámi che oggi animano il calendario festivo della Sápmi. Il più antico dei festival Sámi è però la fiera di *Jáhkámáhkke* (nella Sápmi svedese) che dal 1605 si tiene a febbraio nell'omonima località.

<sup>8</sup> Questo termine generico in Norvegese si riferisce a zone incolte, confini materiali e simbolici tra le zone coltivate e i boschi.

<sup>9</sup> Nel 2018, sul sito internet del festival era possibile visualizzare i contenuti in Sámi settentrionale (la lingua Sámi oggi più parlata), in Norvegese e in Inglese. La “trama” del festival, ovvero i testi qui riportati e da me tradotti in italiano, era disponibile esclusivamente in inglese, permettendo a tutti quei Sámi che non parlano Norvegese e/o Sámi settentrionale, di accedere al testo.

<sup>10</sup> L'attuale auto rappresentanza Sámi è articolata in tre parlamenti autonomi – uno nella Sápmi



Norvegese, uno in quella Svedese, ed uno in quella Finlandese – ispirati ai modelli nazionali. A livello transnazionale è attivo un organo pan-Sámi: il Concilio Sámi.

<sup>11</sup> Nell'area del festival, poster delle edizioni passate sono stati decorati con graffiti riportanti termini ed espressioni emblematici di lotte politiche in corso in Sápmi (è questo il caso del graffito “Moratorium”, riferimento alla omonima protesta organizzata nel 2017 nella Sápmi finlandese per reclamare il diritto alla sovranità Sámi nella regione) o fungevano da ispirazione per il pubblico, come ad esempio la parola inglese *resilience*.

<sup>12</sup> Nel Márku così come in altre regioni della Sápmi, a cavallo della seconda guerra mondiale, i processi di assimilazioni causarono una deriva linguistica che interessò le nuove generazioni. Prima del conflitto i bambini crescevano bilingue: venivano socializzati in Sámi nei contesti familiari e comunitari e invece in norvegese nella relazione con le istituzioni. A partire dai primi anni Quaranta, l'attitudine collettiva Sámi verso le proprie culture mutò. Lo stigma che circondava le società Sámi era tale che gli adulti scelsero di socializzare i bambini solo nella lingua egemonica per permettere loro un futuro libero dallo stigma di un'identità che trovava nella lingua uno dei marker culturali più evidenti. I bambini acquisirono solo una conoscenza passiva della lingua dei propri genitori. Se negli anni Ottanta alcuni di quegli stessi bambini – diventati a loro volta genitori – non avessero intrapreso pratiche di rivalizzazione linguistica, l'intera comunità locale sarebbe inesorabilmente diventata monolingue nel volgere di poche generazioni (Grenersen 2002).

<sup>13</sup> Tale espressione è stata coniata dalla studiosa di origine Anishinaabe ed Europea Grace Dillon (2012). Streeby propone però di utilizzarla al plurale così da riconoscere i diversi background culturali dei molti autori indigeni che si cimentano con questo genere (Streeby 2018). Dillon ha declinato in chiave indigena il concetto di Afro-Futurismo elaborato da Dery nel 1994 e successivamente sviluppato da altri autori e artisti che affrontano l'intersezione tra tecnologia e identità etnica attraverso la rielaborazione di storie diasporiche e produzioni culturali realizzate da afro-discendenti. Similmente i futurismi indigeni utilizzano, ribaltandoli, tropi fantascientifici attraverso cui gli artisti indigeni immaginano narrazioni alter/native sul futuro dei loro popoli.

<sup>14</sup> È importante distinguere la fiction climatica (sottogenere della fiction speculativa) dalla fantascienza: la seconda presenta marcate le connotazioni coloniali mentre, come spiega Fricke, il futurismo indigeno «usa le immagini, l'ideologia e i temi nella fantascienza per immaginare il futuro da una prospettiva nativa (indigena)» (Fricke 2019: 13).

<sup>15</sup> Solitamente ambientate in un distante passato, le storie dei Čudit potrebbero originare da eventi storici e potrebbero riflettere dei conflitti o delle incursioni subite dai Sámi in tempi passati. Molti studiosi (principalmente filologi e folkloristi) si sono interrogati su queste figure, studiandone sia le storie che il termine Čudit. Secondo l'analisi etimologica di Drannikova e Larsen (2008), il termine Čudit potrebbe derivare dal proto-Slavic \*tjudjo. Questa radice trasmette l'idea di “straniero” e, come suggerisce Myrvoll (1999, in Drannikova e Larsen 2008), Čudit può essere considerato un termine generico che non riflette un'identità etnica specifica ma che, al contrario, si riferirebbe a gruppi dal background etnico eterogeneo. In contesti Sámi, il nome Čudit non ha connotazioni etniche ma indica dei nemici generici che, nelle storie dei Sámi della Sápmi centro-occidentali, arrivavano da ovest. Nei racconti dei Sámi della Sapmi orientale invece i Čudit provengono da est (Drannikova e Larsen 2008). Molti sono i luoghi in Sápmi che riflettono storie sui Čudit, radicando questi ultimi nel territorio Sámi. Tim Frandy (2019) ritiene che le storie sui Čudit riflettano dinamiche di confine e che incorporino la violenza del colonialismo.

<sup>16</sup> Organizzazioni sociali Sámi un tempo costituite da gruppi familiari.

<sup>17</sup> Dal 2004, un programma culturale peer-to-peer volto a diffondere la conoscenza dei popoli Sámi in Norvegia porta il nome Sámi *Ofelatčat/Sámiske Veiviser* (“I pionieri Sámi”).

<sup>18</sup> Ad Oggi, Isak Saba (Unjárga/Nesseby 1875 – Várleggát/Vardo 1921) è stato l'unico Sámi a essere eletto al parlamento norvegese.

<sup>19</sup> Suohpanterror è un collettivo di attivisti/artisti Sámi anonimo. Attivo dal 2012, Suohpanterror sfida le rappresentazioni stereotipate delle culture Sámi attraverso forme di arte provocatoria (Junka-Aikio). Il nome Suohpanterror è un gioco di parole in cui confluiscono il termine Sámi *suohpan*, “lasso”, e quello inglese *terror*.

<sup>20</sup> Traduzione originale in Inglese: *Sámi people! The Čuđit are back and they want our minerals*.

<sup>21</sup> Il potere coloniale che tiene soggiogata la popolazione del futuro – incarnato nella “trama” dal cancelliere Ola Tsjudi – si rivela come una riproposizione del dispotismo coloniale imposto per secoli ai Sámi e, in generale, alle popolazioni indigene di tutto il mondo. Seguendo la trama, si può constatare come gli organizzatori di Márkomeannu#2118 inquadrino i processi coloniali come apocalissi culturali di demartiniana memoria.

<sup>22</sup> Nel 2019, l'autore Márku-Sámi – e fondatore del Márkomeannu – Sigbjørn Skåden pubblicò il primo romanzo di *speculative fiction* scritto da un autore Sámi: *Fuŋg*.

<sup>23</sup> Come Bruun Jensen (2018) sottolinea, l'antropocene è una sorta di *climate fiction* che si sta dipanando davanti ai nostri occhi. A tal proposito, Streeby (2018) nota che la *climate fiction* del passato sia il nostro presente. In particolare, l'autrice riporta l'esempio del racconto *The purchase of the North Pole*, pubblicato nel 1889 da Jules Vernes.

## Bibliografia

- Atwood M., 2011, *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*, Random House, New York.
- Brave NoiseCat J., 2020, *How to Survive an Apocalypse and Keep Dreaming*, in «The Nation», 02/06/2020, <https://www.thenation.com/article/society/native-american-postapocalypse/> (ultimo accesso 08/03/2023).
- Brantlinger P., 2015, *Dark Vanishings, Discourse on the Extinction of Primitive Races, 1800-1930*, Cornell University Press, Ithaca.
- Bruun Jensen C., 2018, *Wound-up Worlds and The Wind-up Girl: On the Anthropology of Climate Change and Climate Fiction*, in «Tapuya: Latin American Science, Technology and Society», vol. 1, n. 1, pp. 186-200.
- Buchanan A., Reed M.G., Lidestav G., 2016, *What's Counted as a Reindeer Herder? Gender and the Adaptive Capacity of Sámi Reindeer Herding Communities in Sweden*, in «Ambio», vol. 45, n. 3, pp. 352-362.
- Cocq C. 2008, *Revoicing Sámi Narratives: North Sámi Storytelling at the Turn of the Twentieth Century*, Doctoral dissertation, Umeå Universitet, <http://umu.diva-portal.org/smash/record.jsf?pid=diva2%3A141498&dsid=-7409> (ultimo accesso 08/03/2023).
- Cocq C., DuBois T., 2019, *Sámi Media and Indigenous Agency in the Arctic North*, University of Washington Press, Washington.
- Dillon G., 2012, *Walking the Clouds: An Anthology of Indigenous Science Fiction*, University of Arizona, Tucson.
- Drannikova N., Larsen R., 2008, *Representations of the Chudes in Norwegian and Russian Folklore*, in «Acta Borealia», vol. 25, n. 1, pp. 58-72.
- Evjen B., Lehtola V.P., 2020, *Mo birget soadis (how to cope with war) Adaptation and Resistance in Sámi Relations to Germans in Wartime Sápmi, Norway and Finland*, in «Scandinavian Journal of History», vol. 45, n. 1, pp. 25-47.
- Fabian J., [1983] 2014, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York.
- Fricke S.N., 2019, *Introduction: Indigenous Futurisms in the Hyperpresent Now*, in «World Art», vol. 9, n. 2, pp. 107-121.
- Ginsburg F., Myers F., 2006, *A history of Aboriginal futures*, in «Critique of Anthropology», vol. 26, n. 1, pp. 27-45.
- Greneresen G., 2002, *Ved forskningens grenser: historien om et forskningsprosjekt i det Sámske Nord-Norge*, Spartacus, Norway.

- Hagen R.B., 2006, *Female Witches and Sámi Sorcerers in the Witch Trials of Arctic Norway (1593-1695)*, in «Arv-Nordic Yearbook of Folklore», vol. 62, pp. 123-142.
- Hansen L.I., Olsen B., 2014, *Hunters in Transition. An Outline of Early Sámi History*, Brill, Leiden.
- Jokinen K., Trong T.N., Hautamäki V., 2016, *Variation in Spoken North Sámi Language*, in «Interspeech», 8/09/12, pp. 3299-3303.
- Kolberg A., 2019, *The Indigenous Voice in Majority Media., South Saami Representations in Norwegian Regional Press 1880-1990*, in H. Hermanstrand, A. Kolberg, T. Risto Nilssen, L. Sem (a cura di), *The Indigenous Identity of the South Saami: Historical and Political Perspectives on a Minority within a Minority*, Springer, Cham, pp. 121-149.
- Kwaymullina A., 2018, *You are on Indigenous Land: Ecofeminism, Indigenous Peoples and Land Justice*, in L. Stevens, P. Tait, D. Varney (a cura di), *Feminist ecologies*, Palgrave Macmillan, Cham, pp. 193-208.
- Medak-Saltzman D., 2017, *Coming to you from the Indigenous Future: Native Women, Speculative Film Shorts, and the Art of the Possible*, in «Studies in American Indian Literatures», vol. 29, n. 1, pp. 139-171.
- Minde H., 2003, *Assimilation of the Sámi—Implementation and Consequences 1*, in «Acta Borealia», vol. 20, n. 2, pp. 121-146.
- Nixon R., 2011, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge.
- Pedersen P., Viken A., Nyseth T., 2009, *Globalized Reinvention of Indigeneity: The Riddu Riddu Festival as a Tool for Ethnic Negotiation of Place*, in T. Nyseth, A. Viken (a cura di), *Place Reinvention: Northern Perspectives*, Ashgate, London, pp. 183-202.
- Pettersson R., 2003, *The Winter Festival in Jokkmokk: A Development from Trading Place to Sámi Tourism Event*, in «ETOUR », vol. 5, pp. 1-17.
- Ragazzi R., 2015, *Incandescent Joik: Filming Chants of Resilience in Sápmi, Norway*, in «Visual Ethnography», vol. 1, n. 1, pp. 1-29.
- Skogvang 2016, *Festivaler med Sámiisk innhold*, Sámiiske tall forteller 9, Kommentert Sámiisk statistikk, pp. 60-78, [https://samilogutmuitalit.no/sites/default/files/publications/kapittel\\_4.\\_festivaler\\_med\\_samisk\\_innhold.pdf](https://samilogutmuitalit.no/sites/default/files/publications/kapittel_4._festivaler_med_samisk_innhold.pdf) (ultimo accesso 08/03/2023).
- Skåden S., 2019, *Fugl*, Cappelen Damm, Oslo.
- Streeby S., 2017, *Imagining the Future of Climate Change*, University of California Press, Berkely.
- Myrnes M., Olsen A., Balto K.M., 2006, *Gallogeddi fra nomader til bofaste*,

- det Sámske friluftmuseet*, Skandiid girjie, Gallogieddi.
- Weinstock J., 2013, *Assimilation of the Sámi: Its unforeseen effects on the majority populations of Scandinavia*, in «Scandinavian Studies», vol. 85, n. 4, pp. 411-430.
- Whyte K.P., 2018, *Indigenous Science (fiction) for the Anthropocene: Ancestral Dystopias and Fantasies of Climate Change Crises*, in «Environment and Planning E: Nature and Space», vol. 1, n. 1-2, pp. 224-242, <http://www.Márkomeannu.no/> (ultimo accesso 19/3/21).



Parte seconda  
Implosioni/Svelamenti





# Resistenze e temporalità dei muri: tra espropri e demolizioni alla periferia di Taipei

*Valentina Gamberi*

*Alla memoria di Rosanna Trebbi, ragazza del 1927 e mia nonna*

## 1. Preambolo

Mi ero fermata diverse volte davanti al cortile che separa il tempio Cihui della località di Meihua Xincun, letteralmente “Nuovo Villaggio Meihua”. Da sola, con la mia assistente, o in gruppo, mi soffermavo a guardare il profilo delle basse tettoie delle case, stupendomi sempre dell’esiguità di spazio di quest’ultime e cercando, talvolta, di conversare con i suoi abitanti. Un giorno, ricevetti un messaggio corredato da foto. In quell’istante, non riuscii a crederci. Una fila di quelle cassette era stata rasa al suolo. Alcune foto mostravano ruspe in azione. Nel distretto nel quale mi trovavo, Xinzhuang, le demolizioni erano parte del tessuto urbano, al punto spesso da interrogarmi, insieme ai miei amici taiwanesi, se certe porzioni di strada fossero cambiate rispetto a settimane prima. In quel caso, il mio *shock* era più marcato del solito, perché comunque Meihua Xincun e la limitrofa località di Qionglin restavano ancora una delle poche aree in cui si poteva osservare un paesaggio che, cinquanta anni fa, era piuttosto comune a Taiwan: una distesa di campi coltivati affiancata da piccole industrie in lamiera di fronte o di lato a case tradizionali a ferro di cavallo e in mattoni. Al tempo stesso, le due località, così come l’intera area tra i distretti di Taishan e Xinzhuang, Wencaizhun, erano da anni al centro di proteste per le minacce di espropri e demolizioni da parte del governo di Nuova Taipei, l’*interland* intorno alla capitale taiwanese. Vedere quelle foto dava quindi ulteriore dimensione e concretezza alla perdita futura di quelle zone, delle quali conoscevo più di un abitante.

Nel corso delle settimane, le macerie delle case divennero, prima, terreno di “caccia” per raccoglitrice di fili elettrici, tubature e mobilia, le quali andavano poi a rivenderle o a riutilizzarle, spiazzo recintato e invaso progressivamente dall’erba e dalle piante infestanti, poi. Nell’osservare le rapide modifiche del paesaggio dalla finestra del salotto della custode del tempio Cihui, io e la mia assistente alla ricerca cercavamo di capire cosa fosse successo. «Il proprietario del terreno, che adesso vive negli Stati Uniti, ha voluto riprendersi indietro l’appezzamento e rivenderlo per farci un grattacielo», ci disse la custode. All’identità sia dei condomini che del proprietario terriero, però, sembrava davvero complesso, se non impossibile, risalire, come se la cosa fosse coperta da omertà. A distanza di un anno dalla demolizione, con il recinto ancora intonso, scoprimmo che la proprietaria delle case abbattute non era altri che la leader del tempio Cihui. Aveva trovato un’altra casa in affitto nei dintorni e ci confermò che aveva cercato in tutti i modi di fare ricorso al proprietario terriero, ma senza alcun risultato. Tanta era la tensione e l’imbarazzo della donna nel raccontarci l’accaduto, che smisi di fare domande.

Nei miei due anni di ricerca a Taiwan ebbi modo di conoscere altri proprietari di case, analoghe se non più grandi delle casette menzionate qui sopra. Nessuno di loro aveva partecipato alle proteste innescate dall’associazione di auto-aiuto di Wencaizhun, un gruppo costituito da residenti, proprietari di fabbriche di piccole e medie dimensioni, e un gruppo di studenti universitari contro gli espropri forzati provenienti sia dalla vicina Fu Jen University sia dalla National Taiwan University, di chiara matrice di sinistra. Alcuni, addirittura, negavano di aver mai conosciuto i membri dell’associazione, nonostante parte di loro, ovvero gli studenti e due donne in posizione di *leadership*, Miss Cho e Miss Song, rispettivamente nelle località di Meihua e Qionglin, avessero sostato più di una volta davanti le loro case, trascinando con sé altri studenti e residenti di Xinzhuang in visite guidate. Mi ci vollero due anni di camminate e di interviste per comprendere il

senso di quella mancanza di comunicazione tra i residenti delle case e l'organizzazione, così come per cominciare a pensare la resistenza in forme alternative alle proteste pubbliche. Questo capitolo intende descrivere la rete di dinamiche e di interdipendenze che hanno permesso, da una parte, l'ineluttabile accettazione delle demolizioni da parte dei proprietari delle case in mattoni e, dall'altra, le proteste e le operazioni di salvaguardia da parte di altri residenti di Wencaizhun.

## 2. Il contesto della ricerca

La ricerca qui riportata si riferisce ai due anni in cui ho vissuto nel distretto di Xinzhuang, di cui è parte Wencaizhun, dall'inizio del 2019 fino alla fine del 2020, quando ero ricercatrice post-doc presso l'*Institute of Ethnology* dell'Accademia Sinica. Inizialmente, volevo indagare l'impatto delle iniziative patrimoniali portate avanti da ONG e templi locali sul senso di appartenenza e radicamento dei residenti a Xinzhuang. In particolare, mi ero focalizzata sulla cosiddetta "università di comunità" o Shequ Daxue, sorta per iniziativa di un ricercatore taiwanese, il quale, sulla spinta delle università di comunità canadesi e americane e riflettendo le politiche culturali del governo taiwanese dell'inizio degli anni Novanta, voleva proporre una nuova forma di apprendimento che valorizzasse i saperi di quanti non avevano avuto le risorse per frequentare il sistema educativo taiwanese, in particolare le loro esperienze di vita e capacità interpersonali, per promuovere forme di vicinato solidale che si identificassero con il luogo nel quale abitavano. Propedeutico a questa pedagogia era un processo di coscientizzazione, da parte degli studenti-residenti, delle proprie risorse umane e culturali, sulla scorta de *La pedagogia degli oppressi* di Paulo Freire (20014), che si è concretizzato il più delle volte nella creazione di gruppi e corsi di storia locale volti all'*esperienza sensoriale* del patrimonio culturale dei diversi distretti cittadini. In altre parole, camminare ogni settimana nel territorio, essere

capaci di conoscere e narrare in prima persona la storia legata a determinati edifici o località storiche fa parte del modo in cui Shequ Daxue si prefigge di responsabilizzare i residenti sulle proprie risorse e creare reti di solidarietà.

Parte di questi intenti di coscientizzazione e responsabilizzazione è anche l'idea di coinvolgersi attivamente in processi politico-amministrativi che direttamente influenzano la vita sul e l'utilizzo del territorio urbano. Per quanto le varie Shequ Daxue ricevano fondi statali per sostentarsi e debbano rivolgersi a tutti i residenti a prescindere dalle loro simpatie politiche, la Shequ Daxue di Xinzhuang più volte ha collaborato con altre ONG di più chiara matrice politica per salvaguardare il benessere dei residenti-studenti che presentavano pubblicamente problematiche che stavano affrontando in quel momento. In particolare, la Shequ Daxue, a partire dal 2015, ha collaborato con l'associazione d'auto-aiuto di Wencaizhun, proprio a seguito dei resoconti di un loro studente sulla situazione della zona.

Dal 2014, il governo di New Taipei aveva designato Wencaizhun come zona a protezione di possibili alluvioni del bacino Tamsui, di qui l'illegalità sia delle fabbriche che degli insediamenti abitativi. Nonostante questa ridenominazione dell'area, il governo aveva anche il piano di costruire nuovi insediamenti edilizi e infrastrutture all'insegna dell'idea che la funzionalità dell'area dovesse modificarsi da industriale a residenziale. I residenti sarebbero stati compensati con due milioni di dollari taiwanesi (circa 59,000 €) e il 55% del territorio sarebbe stato suddiviso collettivamente tra di loro. Non solo la compensazione sarebbe stata insufficiente per consentire ai residenti, spesso con uno stipendio piuttosto modesto, di costruire una nuova casa, ma lo spazio a disposizione sarebbe stato insufficiente per permettere a tutta la popolazione di restare. A queste due problematiche, si aggiungeva anche il pericolo rappresentato da una frammentazione della rete di interdipendenze tra fabbriche diverse, spesso collegate tra loro nella catena del processo produttivo di un bene. Riscoprire il valore storico di Wencaizhun e dei suoi insediamenti abitativi attraverso il supporto

delle proteste dell'associazione d'auto-aiuto di Wencaizhun, quindi, era diventato uno degli obiettivi principali di Shequ Daxue nel cercare di mantenere il più possibile quella rete di interdipendenze sociali ed economiche che ravvisavano in Wencaizhun.

L'associazione d'auto-aiuto di Wencaizhun ha elementi in comune con la Shequ Daxue nell'organizzazione di iniziative resistenziali che possano avere risonanza tra i residenti di Xinzhuang. È necessario comprenderne, innanzitutto, la struttura interna o, per meglio dire, l'opacità che riscontrai quando cercai di comprenderla. Come già anticipato, l'associazione è il risultato della confluenza di due gruppi studenteschi, dei residenti delle località di Meihua e Qionglin e un gruppo di industriali. La *leadership* del gruppo sarebbe, come in altre ONG taiwanesi, equamente ripartita tra tutti i consociati. Tuttavia, più volte, e specie negli eventi a carattere pubblico come visite guidate o progetti culturali-artistici, è risultato che uno studente della National Taiwan University e Miss Cho ricoprissero posizioni di rilievo all'interno dell'associazione in veste di coordinatori. Miss Cho, in particolare, rappresenterebbe i residenti di Meihua e, proprio in tal senso, si sarebbe proposta come *lizheng* dell'area. Nonostante il fatto che la maggioranza dei residenti di Meihua risieda in un complesso di palazzine a due piani in cui il vicinato si trova a stretto contatto, molti residenti, una volta interpellati, si dicono all'oscuro delle attività dell'associazione, per quanto ne conoscano l'esistenza e conoscano Miss Cho. Inoltre, nel momento stesso in cui ho cercato di conoscere altri membri dell'associazione oltre agli studenti e a Miss Cho, non riuscii nel mio intento, per quanto uno dei membri sia, a sua volta, un residente di Meihua e sia stato più volte interpellato nelle visite guidate in veste di testimone della vita all'interno della non più attiva fabbrica Beihua, oltre che, probabilmente, avere ricoperto lui stesso, se non ricoprire tutt'ora, la carica di *leader* all'interno dell'associazione.

Come nel caso della Shequ Daxue, l'organizzazione d'auto-aiuto di Wencaizhun propone iniziative come le visite guidate nelle quali è centrale il ruolo dato alle testimonianze orali dei

residenti e dei proprietari delle fabbriche. La forma dell'intervista e della testimonianza aneddotica richiamano il primo intervento di ricerca degli studenti nel 2014, quando condussero una sistematica indagine e documentazione della memoria storica dei residenti di Meihua. Raccogliere storie di vita viene considerata in sé una metodologia per fare acquisire una coscientizzazione del valore delle esistenze dei residenti, sulla scorta della Shequ Daxue, come mi riportò il *leader* del gruppo studentesco in più conversazioni. Al tempo stesso, permette agli studenti stessi di elaborare proposte di intervento sociale che possano soddisfare punti critici manifestati dai partecipanti alle interviste oltre che rispondere all'esigenza di creare una rete solidale tra chi partecipa attivamente all'organizzazione e il resto dei residenti che possa migliorare le generali condizioni abitative. L'idea degli studenti, così come di Miss Cho, è di dimostrare al governo che i residenti siano in grado di gestirsi e di determinarsi senza, quindi, rendere giustificabile un intervento urbano volto alla riqualificazione del territorio. Nel dare rilievo alla testimonianza orale, si può quindi affermare che la struttura dei progetti resistenziali stessi dell'organizzazione che ho avuto modo di osservare sia in questo modo totalmente demandata al gruppo studentesco.

Nell'accompagnare gli studenti nelle loro attività e progetti per conto dell'associazione d'auto-aiuto, ho deciso di focalizzare l'attenzione soprattutto sulle località di Meihua Xincun e Qionglin. Meihua Xincun è stata una delle prime località di Wencaizhun a essere minacciata di demolizione, in quanto adiacente a uno dei canali del fiume Tamsui e, quindi, secondo la legislazione del governo di Nuova Taipei, illegalmente edificata. Tale insediamento sorse negli anni Sessanta per alloggiare gli operai della fabbrica di plastica Beihua provenienti dalle aree centrali e meridionali di Taiwan. Qionglin, viceversa, è una località esistente già prima del governo del KMT, quindi negli anni Quaranta del Novecento, per poi subire un incremento demografico durante il regime del KMT a causa degli incentivi sull'acquisto e l'affitto della terra da parte di e ai contadini.

Meihua e Qionglin presentano una situazione residenziale complessa che difficilmente è riscontrabile in altre aree di Wencaizhun, prevalentemente a concentrazione industriale. Inoltre, Meihua e Qionglin sono state al centro dell'attenzione di due parallele attività di ricerca: da una parte, delle interviste condotte agli abitanti di Meihua da parte di una studentessa magistrale in architettura della Fu Jen University (Shi 2017) e del suo relatore di tesi, che ha a sua volta dedicato ampio spazio alla vicenda di Wencaizhun nel suo blog, oltre ad avere partecipato alle proteste dell'associazione d'auto-aiuto. Dall'altra, un dottorando della Fu Jen University, in collaborazione con la Shequ Daxue, ha avviato un progetto di mappatura delle case tradizionali in muratura di Wencaizhun e, in particolare, di Qionglin per documentare l'insediamento agricolo in previsione delle future demolizioni.

### 3. Wencaizhun come una grande famiglia: la Sanbujie e altre visite guidate

Sanbujie, letteralmente “tour a piedi”, fa parte, come si è già accennato, della specifica pedagogia di Shequ Daxue di stimolare, attraverso un coinvolgimento fenomenologico con il territorio circostante, un attaccamento affettivo al proprio distretto. Nel caso di Xinzhuang, che comprende l'intera Sanbujie, ci si riferisce a più aree tematiche che spazialmente abbracciavano l'intero distretto, dai suoi canali fluviali e parchi alla sua parte più antica. Wencaizhun si inserisce all'interno della Sanbujie per assolvere a due compiti: da un lato, far scoprire ai residenti-studenti di Xinzhuang un'area che è sempre stata oggetto di stereotipi negativi, come, per esempio, l'abusivismo edilizio e l'illegalità delle fabbriche, o, viceversa, totalmente trascurata e dimenticata. Dall'altro, la Sanbujie ha lo scopo di esporre la causa dell'associazione d'auto-aiuto attraverso un processo di empatizzazione con i suoi membri. Anche se non mi è stato chiaro fino a che punto la Sanbujie abbia contribuito a infoltire il gruppo di protesta e mobilitazione

a Wencaizhun, l'evento in sé è simbolicamente significativo e uno strumento attraverso cui i membri dell'associazione d'auto-aiuto, in particolare gli studenti universitari coinvolti, Miss Cho e Miss Song, possono autolegittimarsi e rafforzare la propria motivazione all'opposizione alle pratiche governative.

La Sanbujie così come altre visite guidate condotte dall'associazione sono momenti preformativi nei quali attuare e riprodurre la resistenza verso le politiche di Nuova Taipei, riappropriandosi dello spazio di demolizione e del valore della propria esistenza. È fondamentale comprendere come la narrazione di queste visite guidate reinterpreti avvenimenti spazio-temporali specifici per ancorarli alle pratiche resistenziali dell'associazione. Nel corso della mia ricerca, ho avuto modo di assistere all'organizzazione di due Sanbujie nell'arco di circa tre mesi e di seguire una visita guidata per un gruppo di studenti provenienti da molteplici università taiwanesi.

Le visite guidate sono ripartite in base alle aree specifiche di intervento dell'associazione: alcune visite guidate e progetti sono totalmente incentrati sulla situazione delle fabbriche, mentre altre vertono unicamente sui due insediamenti di Meihua e Qionglin e sulla relazione dei residenti con il loro territorio e i loro legami sociali. Il fatto che non vi sia un diretto collegamento tra le attività connesse alle fabbriche e le visite guidate all'interno delle località, in quanto rispondono a due tipi diversi di lotta, da una parte contro la delocalizzazione delle fabbriche in un altro territorio e, dall'altra, contro la demolizione delle case, non fa che frammentare le attività dell'associazione d'auto-aiuto. Tale frammentarietà è sia un modo per portare a termine obiettivi mirati e specifici, sia un ostacolo per comprendere la portata delle azioni dell'associazione in una prospettiva olistica e globale.

A questa intrinseca frammentarietà, si aggiunge il fatto che, per ciascuna iniziativa, solo un ristretto gruppo di consociati partecipa e collabora con gli studenti e con Miss Cho, in qualità di testimoni orali. Miss Song, una delle prime residenti di Qionglin a unirsi all'associazione d'auto-aiuto a seguito delle minacce di



demolizione della sua casa, ha sia un ruolo decisionale-organizzativo nelle visite guidate che pertengono Qiongling, sia un ruolo di testimone. Con l'eccezione di Miss Song e Miss Cho, tutti gli altri membri dell'associazione, come già accennato, sono testimoni e "rappresentanti" del territorio e delle sue memorie. Tuttavia, a chi partecipa alle visite guidate, la consapevolezza di stare parlando con residenti che sono, a loro volta, membri dell'associazione che organizza tali iniziative non è così chiara, se non assente, al punto che le relazioni tra i membri dell'associazione e gli altri residenti non sono mai esplicitate. In tal senso, si può già riscontrare un primo intervento agentivo di appropriazione della narrazione del territorio da parte dei membri dell'associazione. Inoltre, le testimonianze dei residenti e dei proprietari di fabbrica sono strettamente guidate da una serie di domande e di esercitazioni ripetute nei mesi precedenti i diversi eventi, le quali sono concepite dagli studenti, senza, quindi, una spontanea narrazione da parte dei partecipanti.

Le visite guidate intendono proporre il territorio di Wencaizhun evidenziando i suoi elementi "caratterizzanti" a livello storico-culturale. Per quanto gli organizzatori delle visite non ritengano le diverse tappe geografiche collegate a specifici episodi storici come "patrimonio culturale", l'intera struttura narrativa rimanda ad un pensiero patrimoniale, ovvero l'idea che il territorio abbia un valore intrinseco che bisognerebbe preservare. Tale valore può essere materialmente visibile con la presenza di un edificio o, invece, essere immateriale e vivificato dalla narrazione e dall'utilizzo di foto che richiamano la condizione materiale al momento degli eventi narrati. Ad esempio, Miss Song, su suggerimento degli studenti, recuperò delle foto di infanzia che tangibilmente mostravano elementi del paesaggio ora non più esistenti o visibili, come un canale nei campi, ora sostituito da una strada lastricata, oppure avvenimenti che entrarono all'interno della memoria collettiva del suo vicinato, come la visita della regina del Lesotho, negli anni Sessanta, per ringraziare un residente della sua attività commerciale aperta nel paese africano. Valutando

l'evento in sé come eccezionale e, al tempo stesso, una dimostrazione che Qionglin rientrasse in logiche globali più grandi della sua quotidianità, Miss Song decise di raccogliere delle testimonianze orali della proprietaria della foto e di narrarle al pubblico unendo i suoi ricordi personali.

In questa pratica di patrimonializzazione del territorio da parte dell'associazione, è importante tenere presente come la narrazione offerta dalle visite guidate plasmi determinati edifici o luoghi come "manufatti patrimoniali", i quali sono, a loro volta, spesso i "luoghi della memoria" (Nora 1996) dell'associazione. Mi voglio soffermare, in particolare, su due edifici presenti a Meihua: il tempio Shen-An-Gong, dedicato alla divinità Gi-Ai-Gong, che è ricavato al piano terra di una delle palazzine che si affacciano sul canale che attraversa la località, e la cosiddetta "casa delle storie" (*gushu guan*), a sua volta una palazzina. Quest'ultima rappresenta il presidio dell'associazione d'autoaiuto a Meihua. Inizialmente, tale palazzina era in stato di rovina: il tetto era crollato a causa delle infiltrazioni d'acqua ed era utilizzata dai residenti come discarica dei rifiuti. A Taiwan, non vi sono cassonetti dei rifiuti, bensì una raccolta da parte della nettezza urbana che avviene dal tardo pomeriggio fino a circa le ventuno della sera. Dal momento che il camion della nettezza urbana non riusciva a raggiungere ciascuna palazzina di Meihua a causa delle strade molto strette, la casa, che si affacciava su una strada più larga, rappresentava un primo punto di raccolta per i residenti. Quando il gruppo di studenti cominciò a fare ricerca a Meihua, considerò il prendersi cura di quella casa degradata come un preciso segnale politico al governo di Nuova Taipei: i residenti sono in grado di fare fronte al degrado urbano da soli e di autogestirsi. Alla ricostruzione del tetto e la cura di un giardino nel retro della casa corrispose anche un preciso programma di "ristrutturazione sociale" del vicinato: gli studenti si offrirono come insegnanti di inglese per i residenti, come tutor per il doposcuola dei loro figli, così come fornirono assistenza medica ai residenti più anziani. Al tempo stesso, la casa doveva riflettere

l'opera di memorializzazione di Meihua Xincun, ospitando eventi nei quali i residenti potessero raccontare le proprie storie di vita e, al contempo, visualizzando elementi centrali comuni alle interviste. Una studentessa di Fu Jen dipinse le mura allo scopo di identificare elementi di comunione tra i vari residenti: il culto del dio Gi-Ai-Gong, il canale, che una volta fungeva da luogo di pesca, e le infradito di plastica prodotte dalla fabbrica Beihua, nella quale aveva lavorato la maggioranza dei residenti.

La casa rispondeva, inoltre, al bisogno dell'associazione di trovare uno spazio dove riunirsi. Inizialmente, i residenti di Meihua che si erano uniti alle proteste si radunavano nello spiazzo davanti il tempio Shen-An-Gong. Il tempio fungeva già e funge tutt'ora da punto aggregativo per i residenti di Meihua. Io stessa venni invitata al banchetto in onore del compleanno del dio Gi-Ai-Gong e potei constatare come la quasi totalità dei residenti delle palazzine vicine vi partecipava, a prescindere dal fatto che facessero o meno parte del comitato organizzativo del tempio o del gruppo di fedeli più assidui. Le attività di protesta, quindi, erano una delle forme di socialità del vicinato. Tuttavia, il tempio rispondeva a necessità e dinamiche che esulavano da e confliggevano con quelle dell'associazione: il fatto che lo spiazzo fosse esso stesso parte del tempio e, quindi, venisse usato per le festività e i riti settimanali, restringeva le possibilità di riunirsi per i membri dell'associazione. Ecco quindi che la "casa delle storie" poteva affrancare l'associazione dalle tempistiche del tempio.

Durante le visite guidate, Shen-An-Gong veniva dipinto, sia dai membri dell'associazione che dai lavoratori della Shequ Daxue, come il luogo distintivo di Meihua Xincun. Innanzitutto, il culto del dio Gi-Ai-Gong, la divinizzazione di un postino giapponese realmente esistito che aveva lavorato nel sud di Taiwan durante il regime coloniale giapponese (Li 2019), è un fenomeno raro e, soprattutto, concentrato nelle località in cui il postino aveva vissuto, Chiayi. Il fatto che sia presente anche nel nord di Taiwan, in una località così remota come Meihua Xincun, veniva quindi enfatizzato come un elemento straordinario e originale.

In secondo luogo, le visite guidate sottolineavano la corrispondenza simbolica tra la storia specifica di divinizzazione di Gi-Ai-Gong con le attività dell'associazione. Il postino, Morikawa Seijiro (1861-1902), sembrava essersi distinto sia per aver operato come medico e guaritore nelle campagne di Chiayi, sia per essersi opposto al regime di tassazione giapponese che opprimeva economicamente gli agricoltori della zona. La sua morte venne quindi spiegata o come un suicidio in segno di protesta nei confronti del governo coloniale, o come il risultato di aver contratto la malaria nel cercare di curare i contadini delle campagne. Il culto di Gi-Ai-Gong, così come di altri personaggi storici poi divinizzati all'interno del pantheon della religione popolare cinese, doveva quindi rendere omaggio all'altruismo di Morikawa e, al tempo stesso, estendere la sua forza miracolosa nella contemporaneità. Morikawa, quindi, veniva presentato come un personaggio resistente, esattamente come i membri dell'associazione, e la divinità a fianco dei residenti minacciati. Questa supposta corrispondenza tra l'operato di Morikawa e quello dell'associazione è stato poi ulteriormente sottolineato nelle pubblicazioni del docente e della studentessa della Fu Jen University, così come dai *mass media* locali.

Durante la mia etnografia, tuttavia, mi resi conto che l'idea di Gi-Ai-Gong al servizio dei residenti minacciati di esproprio non corrispondeva alla reale complessità dei rapporti dei residenti con il tempio. Se era vero che Shen-An-Gong è uno spazio di catalizzazione sociale per chi abita nelle sue vicinanze, è anche vero che non riflette le credenze dei singoli residenti. La stessa Miss Cho, di etnia hakka, non considera Gi-Ai-Gong come la sua principale divinità protettrice ma, piuttosto, si affida o alle divinità hakka del lignaggio della sua famiglia d'origine o al vicino tempio Cihui. Al tempo stesso, la storia della costruzione del tempio riflette interessi che vanno al di là di quelli dell'associazione. Il tempio era inizialmente un altare privato costruito da un operaio e poi imprenditore di fabbrica che si stabilì a Meihua da Chiayi portando con sé una statua di Gi-Ai-Gong. Secondo i residenti

con i quali interagii sul campo, questo imprenditore aveva fatto una fortuna con la sua produzione di componenti del processo di raffreddamento dei climatizzatori proprio grazie al potere magico (*ling*) di Gi-Ai-Gong e sarebbe stato lui a costruire la serie di palazzine intorno al tempio. Quest'ultimo, tuttavia, non è mai stato registrato al governo di Nuova Taipei. Il fatto che sia prospiciente il canale lo rende, automaticamente, abusivo. Al tempo stesso, i proprietari del tempio che sono succeduti all'imprenditore avrebbero degli interessi nel rivendere il terreno alle imprese di costruzione.

Quando assistetti a vari rituali serali da parte del medium di Gi-Ai-Gong, realizzai che il comitato del tempio non aveva alcun interesse per le vicende dell'associazione d'auto-aiuto. Più di un membro del comitato mi dichiarò che Gi-Ai-Gong avrebbe consigliato luoghi in cui ricostruire il tempio e non sarebbe mai intervenuto nelle attività di protesta di Wencaizhun se non per dichiarare che la demolizione avverrebbe in tempi rapidi. In altre parole, il fatto che Gi-Ai-Gong sia effettivamente un elemento sacro che possa arricchire la narrativa resistenziale dell'associazione è di per sé ambiguo e la sua capacità catalizzatrice dei residenti deve essere intesa in termini più sfumati e meno enfatici da quelli utilizzati durante le visite guidate. Metodologicamente, quindi, ho cercato di adottare delle lenti che potessero comprendere e porre in dialettica sia la narrazione storica offerta dalle visite guidate, sia quella narrata dai residenti che non fanno parte dell'associazione d'auto-aiuto.

#### 4. Contro-narrazioni: politiche della terra a Wencaizhun

Man mano che la mia osservazione partecipante di queste camminate storiche tra le strade di Xinzhuang e Wencaizhun procedeva, mi resi sempre più conto di come gli intenti di coscientizzazione dell'associazione d'auto-aiuto e della Shequ Daxue fossero in realtà molto distanti rispetto alle esperienze dei residenti che non

partecipavano a nessuna delle due associazioni. Le demolizioni, i progetti di ristrutturazione urbana portavano a galla linee di faglia tra diverse istanze dei residenti che mal si sposavano con gli intenti di solidarietà tra vicini portati avanti dalle due ONG. Conversando con il proprietario di un caffè sorto negli anni Sessanta a Wencaizhun e diventato il luogo di incontro delle riunioni dei membri dell'associazione d'auto-aiuto, mi resi conto dell'intrinseca condizione di ineguaglianza tra i residenti. I genitori del proprietario, come molti altri residenti di Xinzhuang, erano migrati da altre aree di Taiwan e, in qualche modo, lo stesso figlio continua a non considerarsi un "locale" e quindi svantaggiato nel suo tentativo di proteggere la sua attività dalla ristrutturazione urbana. Come era emerso in altre conversazioni con conoscenti e amici che vivono a Xinzhuang, il discrimine tra famiglie "originarie" del distretto, che possono vantare una centenaria genealogia di generazioni, e famiglie "immigrate" si percepisce nelle narrazioni sul passato di Xinzhuang e viene incorporato, nello stesso tempo, nelle pratiche politiche e urbane. Le seconde cercano di fabbricare una propria storia di appartenenza a Xinzhuang valorizzando i propri insediamenti come "storici", per poi essere delegittimati dalle prime sulla base di una presunta "autenticità storica" di Xinzhuang di cui ne sarebbero depositarie.

A queste dinamiche tra residenti si aggiunge anche il fatto che l'attribuzione di valore storico a una data abitazione o insediamento allo scopo di preservarlo è un atto particolarmente delicato. Come fece presente il *landbroker* di Xinzhuang, che a sua volta vantava un'eredità storica del territorio data dal fatto che era il discendente delle prime famiglie insediatesi a Xinzhuang in epoca Qing, dichiarare un edificio come monumento storico da salvaguardare è un elemento scatenante conflittualità. Solitamente, il proprietario dell'immobile non coincide con il proprietario del terreno nel quale sorge l'edificio stesso, facendo sì che si crei un conflitto d'interesse tra il primo e il secondo nel caso abbiano esigenze diverse di gestione dello spazio. Per esempio, il proprietario terriero può decidere di ottenere profitto dalla crescita di valore

del terreno vendendolo ad una compagnia edilizia la quale, così, si arroga il diritto di abbattere la casa. Al tempo stesso, il proprietario della casa deve spesso sottostare a condizioni abitative disagiati, come spazi ristretti, proprio perché, nel momento stesso in cui la sua proprietà viene dichiarata immobile storico, non vi può apportare alcuna miglioria. Dichiarare un bene come storico, quindi, automaticamente ostacola gli interessi di entrambi i proprietari in gioco, al punto che il *landbroker* mi chiese quale diritto avessero attivisti storici come la Shequ Daxue di mettere il naso in “affari privati” con le loro campagne di valorizzazione e tutela culturali.

La conversazione che ebbi con il *landbroker* fu particolarmente illuminante nell'orientarmi all'interno del contesto di Wencaizhun. Ogni rivendicazione nei confronti di una demolizione disvelava un'intelaiatura di relazioni, storiche e agitative, tra proprietari terrieri, proprietari della casa e abitanti che trascendeva il valore storico-culturale attribuito dalle ONG e che, al tempo stesso, rimandava al susseguirsi temporale di diverse amministrazioni del territorio che continuano ad avere una pregnanza nel *presente*. In particolare, la tripartizione che io vedevo tra proprietari terrieri, proprietari della casa e abitanti della stessa rimandava alla struttura di dominio di epoca Qing, in cui i grandi proprietari terrieri demandavano l'esercizio della loro terra a proprietari intermedi che creavano delle infrastrutture di supporto, come la casa e i campi, che venivano, a loro volta, usufruite dagli agricoltori. Questa struttura sarà poi cambiata, nella forma, con l'amministrazione giapponese e, successivamente con il regime del KMT, il partito nazionalista di Taiwan del secondo dopoguerra, dando maggiori diritti agli agricoltori e sfumando le ingerenze dei grandi proprietari terrieri (vedi Ye 2018). Tuttavia, quello che non cambia, in tale struttura, è l'insieme dei privilegi materiali che ciascun elemento della triade, in particolare i primi due, detiene, frammentando, in tal modo, la gestione materiale del territorio in un intricato sistema di deleghe e co-dipendenza di più fattori e proprietari.

L'idea di trovarmi di fronte a delle scelte dei residenti – aderire o non aderire alle proteste dell'associazione d'auto-aiuto – funzionali alla loro posizione all'interno del meccanismo più grande di gestione della terra a Taiwan mi fu ulteriormente chiara quando conversai con i proprietari delle case tradizionali in mattoni di Qionglin, case che, come si è già menzionato, venivano classificate dalla Shequ Daxue in un tentativo di antropologia di salvataggio rispetto all'imminente demolizione. Ebbi la possibilità di conoscere la famiglia Chen grazie a Miss Song, la quale ci condusse da loro mentre stavano cenando. La famiglia Chen si insediò a Qionglin negli anni Cinquanta ed ebbe un ruolo chiave per la località. Il padre di Mr Chen svolse per trent'anni la sua attività di *lizheng*, garantendo migliori condizioni di vita per i residenti con la costruzione di un piccolo bacino idrico e l'installazione delle zanzariere in ogni casa. Lo stesso Mr Chen è stato parte dell'associazione degli agricoltori di Taiwan, ricoprendo quindi un ruolo di rilievo all'interno di Qionglin. Grazie alle politiche agricole del KMT degli anni Quaranta, la famiglia Chen divenne la proprietaria del suo terreno. Il padre costruì, successivamente, una casa in mattoni che venne poi ampliata con nuove addizioni in cemento: la famiglia allargata era troppo grande e, in più, dovevano anche avere lo spazio necessario per allevare i loro maiali.

Proprio perché la famiglia Chen aveva la necessità di ingrandire la struttura della casa in mattoni del padre, decisero di non fare domanda per la preservazione della prima. Secondo la legislazione taiwanese, le case costruite prima del 1960 e con licenza, quindi legali, possono essere preservate come immobili storici e, perciò, scampare alle politiche di rinnovamento urbano di Wencaizhun. La decisione di non ottenere lo stato di preservazione era anche legata alle disagiati condizioni di vita che avrebbe comportato il mantenimento dell'architettura originaria, come le perdite d'acqua e il possibile collasso del tetto. Tutto questo, tuttavia, non ha comportato una mancanza di memorializzazione della casa paterna: la facciata anteriore è mantenuta nella struttura ori-



ginale, e, all'interno, sono conservati l'altare degli avi e una delle camere matrimoniali. Al tempo stesso, Mr Chen ha conservato le foto di famiglia nelle quali compare la casa e intende girare un filmato-ricordo di quello che rimane della stessa quando dovrà abbandonarla alle demolizioni.

Ho avuto modo di riscontrare pratiche di memorializzazione anche in altre case di Qionglin. La famiglia Huang, per esempio, ha conservato il letto a baldacchino dipinto a mano e l'armadio di foggia *new liberty* giapponese appartenuti al bisnonno. I due mobili, tuttavia, potrebbero essere venduti o distrutti nel caso in cui la futura abitazione che ospiterà la famiglia a seguito delle demolizioni non li possa contenere. La famiglia accetta questa possibilità di perdita nell'ordine dell'orizzonte pratico e, al contempo, mantenendo un forte orgoglio per i due manufatti. Si può quindi affermare che le condizioni di memorializzazione e patrimonializzazione dei residenti di Qionglin sono molto sfumate e non necessariamente riflettenti i paradigmi di conservazione materiali portati avanti dalla Shequ Daxue e dall'associazione d'auto-aiuto. La grandezza dell'appezzamento di terreno della famiglia Chen comporta per la stessa un guadagno dalla cessione al governo di Nuova Taipei sufficiente a ricostruire una casa altrove. Al tempo stesso, come confermato da un vicino, non accettare le condizioni del governo comporterebbe la perdita della licenza per ricostruire una casa nuova. A questa consapevolezza di mantenere una serie di privilegi accettando le condizioni governative si aggiunge, però, un senso di nostalgia e di perdita rispetto alla rinuncia ad uno stile di vita agricolo che rende estremamente complesso e ambiguo l'atteggiamento dei due vicini nei confronti delle decisioni governative.

In contrasto con questi residenti, la necessità di Miss Song di porre l'attenzione dell'opinione pubblica sul valore storico di Qionglin e sulla preservazione della sua casa è direttamente legata al fatto che l'appezzamento della famiglia Song è troppo esiguo per ottenere una fonte di guadagno dalla demolizione. La stessa casa in mattoni della famiglia Song, a detta di Mr Chen, sa-

rebbe stata costruita dopo il 1960 e, quindi, non sarebbe di valore storico. Miss Cho e gli altri residenti di Meihua condividono la stessa condizione di Miss Song, se non condizioni ulteriormente sfavorevoli. In quanto operai emigrati negli anni Sessanta non hanno avuto gli stessi incentivi per la proprietà terriera dei loro vicini agricoltori. È proprio per queste condizioni materiali d'esistenza di Miss Song e Miss Cho che Mr Chen non vive la loro partecipazione alle proteste contro le demolizioni come qualcosa di condannabile, ma semplicemente le considera delle scelte dettate dalle necessità, esattamente come quelle della sua famiglia.

##### 5. Verso una nuova idea di resistenza: riflessioni conclusive

Il caso studio di Wencaizhun ha messo bene in evidenza le stratificazioni di senso e di memoria dei luoghi, che si dipanano tra una dimensione collettiva e una individuale o intimistica, ovvero legata al nucleo familiare. Da una parte, la narrativa memorialistica delle ONG impegnate a difendere il territorio di Wencaizhun dalla minaccia di espropri e demolizioni da parte della municipalità di Nuova Taipei livella le disparità politiche tra i residenti, presentandoli come una comunità coesa e uniforme, con una serie di ricordi e approcci emotivi nei confronti del proprio territorio condivisi. Al tempo stesso, questa narrativa memorialistica viene proposta a livello translocale a chi partecipa alle visite guidate e alle iniziative delle ONG per adattarsi alle sensibilità dei partecipanti rispetto a un passato taiwanese agricolo che viene percepito in pericolo. Chiaramente, questo passato comune ed emotivamente caricato è ideal-tipico e teso a rimarcare una cesura morale con il presente proprio degli espropri. La temporalità "mitica" alla quale si fa riferimento è quella delle relazioni sociali di vicinato intimistiche e solidali, in aperto contrasto con l'anomia dei grattacieli. Dall'altro lato, invece, i singoli residenti o nuclei familiari, presi singolarmente, propongono narrazioni più complesse e multiformi: se la memoria di una località che va scomparendo è

presente in modo consapevole in ognuno degli intervistati, si ha anche la percezione di come questa memoria possa variare sensibilmente a seconda sia della propria storia migratoria e d'insediamento, sia della propria capacità di "trattazione", se vogliamo, della proprietà terriera. Per intenderci, se la propria casa coincide con un appezzamento di terreno più o meno vasto di proprietà, l'attaccamento emotivo verso quello spazio personale-famigliare si sposta dal versante possessivo a quello immaginativo, confidando, per esempio, nella capacità delle foto di famiglia di conservare una data intimità con quel luogo, ormai sulla via per divenire fantasmagorico. In altre parole, come direbbe la sociologa Sara Ahmed (2004), si hanno due diversi orientamenti affettivi nei confronti di Wencaizhun.

Il caso studio taiwanese presentato in questo capitolo si inserisce nella tradizione sia degli studi antropologici sul patrimonio e sui processi di patrimonializzazione, sia sugli studi delle pratiche resistenziali. Gli svariati lavori nel campo dell'antropologia del patrimonio che si sono succeduti negli anni, sia in ambito italiano che internazionale, hanno messo in evidenza come il concetto di comunità sia in realtà, da un punto di vista *ontologico*, aleatorio: la costruzione di un patrimonio comune e di una sedicente memoria uniforme sono tutte *prassi* politiche atte alla legittimazione di un gruppo sociale a discapito di un altro, o di un soggetto specifico che si impossessa di determinati dispositivi memorialistici per creare consenso intorno al suo agire. Un esempio lampante è offerto, per esempio, dalla Catalfaro di Berardino Palumbo (2006). Non solo il passato viene sottoposto a un'operazione ingegneristica che depotenzia le criticità, invece, della narrazione storica, ma gli stessi attori sociali si impossessano di determinate forme di essenzializzazione moralmente connotate che determinerebbero una corrispondenza tra il patrimonio culturale del quale farsi depositari, le pratiche politiche di intervento sul bene patrimoniale e il territorio "comunitario" e una data caratterizzazione legittimante della "comunità patrimoniale". Michael Herzfeld (1991; 2016a; 2016b) in particolare ha saputo restituire con

efficacia queste dinamiche: nel caso thailandese del quale si è occupato negli ultimi anni, per esempio, vi era chiaramente la volontà, da parte dei gruppi “subalterni” minacciati di sfratto in un territorio di alto interesse patrimoniale per la burocrazia statale di Bangkok, di contrapporsi a quest’ultima in quanto depositari della reale “thailandesità”, costituita, per esempio, dalla gentilezza e dall’accoglienza e, quindi, legittimati a farsi custodi e abitanti di quel territorio di interesse patrimoniale, pur avendo, in realtà, al loro interno, differenze date dalla loro diversa storia migratoria. Negli ultimi anni, specialmente nell’ambito dei *critical heritage studies* e sulla spinta di politiche patrimoniali internazionali tese sempre più a enfatizzare il ruolo delle comunità “patrimoniali” (si veda la Convenzione di Faro), si sono ulteriormente approfondite queste dinamiche, mettendo in evidenza come, sia da parte del “potere burocratico” che minaccia l’esistenza di determinati insediamenti informali, sia da parte di ONG che si fanno portatrici della salvaguardia di questi stessi insediamenti, vi siano in atto meccanismi di “governmentalità”, secondo i quali si cercano di identificare categorie di “buona cittadinanza”, alle quali fare corrispondere un determinato modo di fare patrimonio e di prendersene cura (si veda de Cesari 2010, 2020). Queste riflessioni sono ulteriormente centrate se si pensa al ruolo che hanno avuto le organizzazioni non governative nel plasmare una determinata eredità “taiwanese” in contrapposizione sia al colonialismo giapponese, sia alle ingerenze politiche della Cina continentale. Ecco quindi che determinati atti politici e di rivendicazione, come quelli di Wencaizhun, si ammantano del discorso patrimoniale per poter intessere una dimensione sia di legittimità che di dialogo con la burocrazia nazionale e con l’opinione pubblica mondiale.

In quest’ultima accezione di patrimonio come strumento di governmentalità, si può osservare come le pratiche patrimoniali da parte di gruppi sociali in posizione di marginalità all’interno dello stato burocratico-capitalista siano spesso fatte coincidere con pratiche resistenziali. L’antropologia della resistenza (Scott

1985; Lilja, Vinthagen 2018; Johansson, Vinthagen 2020) ha sottolineato come le pratiche resistenziali non necessariamente poggino su uno scontro aperto di classe, ma siano piuttosto intrecciate a processi di desementizzazione di pratiche originariamente messe in atto dai gruppi “egemoni”, come, appunto, i processi di patrimonializzazione: appropriandosi dello stesso linguaggio del gruppo oppressore lo si svuota di significato proponendo una propria visione e senso dell’agire e, al contempo, ottenendo una legittimità che non sarebbe altrimenti perseguibile con la semplice contrapposizione. Al tempo stesso, però, bisogna essere estremamente critici nel prendere in esame dichiarazioni di resistenza, in quanto non necessariamente sono collegate a un’effettiva emancipazione ma tendono, piuttosto, a favorire determinati sotto-gruppi a discapito della totalità, come, appunto, il caso di Wencaizhun.

L’apporto originale di questo studio rispetto all’intersecarsi dei dibattiti sui processi di patrimonializzazione e sulle pratiche resistenziali è offerto dall’analisi materiale delle rovine, in questo caso dalle case in rovina o sotto la minaccia delle demolizioni. È la materialità stessa delle rovine che permette all’antropologo sul campo di identificare le contraddizioni e le faglie tra diversi modi di fare memoria di una località. È come se la rovina fosse un marcatore che facilitasse l’approccio critico dell’antropologo, anziché essere inserita all’interno del già collaudato *tropo* dell’antropologia di salvataggio e salvaguardia. Come argomentato da De Silvey (2017), la stessa decomposizione materiale di un dato bene patrimoniale è un elemento estremamente ricco e foriero di possibilità rispetto a una eventuale costruzione alternativa delle narrazioni patrimoniali. Le tracce materiali del passato, da edifici riutilizzati da nuovi attori a ruderi abbandonati, incorporano non solo il senso dell’esistenza che è andato via via consumandosi, ma anche la loro nuova funzionalità *presente*, facendo sì che il passato si riverberi in forme che non necessariamente seguono la logica e le direttive della memoria storica e che, al contempo, innescano una riflessione e un insieme di emozioni da parte di chi

le utilizza nel presente, proiezioni e immagini di quello che il passato *può soddisfare* (Napolitano 2015; Yashin 2009). Le tracce materiali passate, tra cui anche le case di Wencaizhun, sono quindi manufatti imprevedibili che riflettono una varietà di voci e aspetti che possono talvolta contraddire la narrativa ufficiale dell'associazione d'auto-aiuto o i loro "luoghi della memoria" e quindi decostruire un intervento patrimoniale proprio delle organizzazioni non governative.

In altre parole, le tracce del passato, da un lato, si modulano a seconda delle strategie individuali di sopravvivenza, dall'altro orientano decisioni future. Per esempio, la memorializzazione e la patrimonializzazione di Qionglin, come si è visto, non sono necessariamente legate ad una preservazione materiale degli edifici e dell'assetto territoriale delle due località. Le rivendicazioni patrimoniali delle ONG, invece, in quanto fatte per "il bene della collettività", omogenizzano il sistema di privilegi e co-dipendenze, uniformando i rapporti e le gerarchie ad un unico referente, ovvero il "residente" di Xinzhuang, a prescindere dalla sua specifica storia di insediamento. A questa figura ideal-tipica di "residente" corrisponde un patrimonio culturale identificato da una storia il più possibile universalizzante e trascendente i rapporti particolari di forza che porta alla conservazione materiale degli edifici. Proprio per l'imprevedibilità della traccia storica, non è possibile delineare un'uniforme azione resistenziale. In un certo senso, anche chi non partecipa alle proteste contro il governo si appropria del passato per dare un senso creativo e una forma di conoscenza al proprio essere marginale.

Nel sottolineare le potenzialità critiche e decostruttive delle rovine o della minaccia di integrità dei beni materiali, ribadisco però quanto sostenuto da Michael Herfeld nella sua postfazione all'edizione 2016 della sua monografia *Intimità Culturale*. L'antropologo, così come deve essere consapevole che i "gruppi subalterni" o "comunità patrimoniali" che studia possano riprodurre essenzializzazioni, egemonie e silenziare voci e istanze più complesse e variegate al loro interno, deve anche prendersi la

responsabilità di scegliere quali essenzializzazioni siano “meno dannose” rispetto ad altre ed eventualmente decidere di esporsi e supportare una causa piuttosto che un'altra. È proprio attraverso una feroce decostruzione del contesto nel quale l'antropologo applicato si trova a operare che è possibile modulare le modalità e le urgenze di intervento.

## Bibliografia

- Ahmed S., 2004, *The Cultural Politics of Emotions*, Edinburgh University Press, Edimburgo.
- de Cesari C., 2010, *Creative Heritage: Palestinian Heritage NGOs and Defiant Arts of Government*, in «American Anthropologist», vol. 112, n. 4, pp. 625-637.
- de Cesari C., 2020, *Heritage beyond the Nation-State? Nongovernmental Organizations, Changing Cultural Policies, and the Discourse of Heritage as Development*, in «Current Anthropology», vol. 61, n. 1, pp. 30-56.
- De Silvey C., 2017, *Curated Decay: Heritage Beyond Saving*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Herzfeld M., 1991, *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton University Press, Princeton.
- Herzfeld M., 2016 [1997], *Cultural Intimacy. Social Poetics and the Real Life of States, Societies, and Institutions*, Routledge, Londra.
- Herzfeld M., 2016, *Siege of the Spirits. Community and Polity in Bangkok*, University of Chicago Press, Chicago.
- Freire P., 2014, *Pedagogy of the Oppressed*, Bloomsbury, London.
- Johansson A., Vinthagen S., 2020, *Conceptualizing "Everyday Resistance". A Transdisciplinary Approach*, Routledge, Londra.
- Li R., 2019, *Miracles and Worship: A Study on the Contemporary Religious Belief of Gi-Ai-Gong*, National Taiwan Normal University, tesi magistrale [in cinese].
- Lilja M., 2018, *The Politics and Temporalities in Foucault's Theorisation of Resistance: Ruptures, Time-Lags and Decelerations*, in «Journal of Political Power», vol. 11, n. 3, pp. 419-432.
- Lilja M., Vinthagen, S., 2018, *Dispersed resistance: Unpacking the spectrum and properties of glaring and everyday resistance*, in «Journal of Political Power», vol. 11, n. 2, pp. 211-229.
- Napolitano V., 2015, *Anthropology of Traces*, in «Anthropological Theory» vol. 15, n. 1, pp. 47-67.
- Nora P., 1996, *Realms of Memory: Conflicts and Divisions*, Columbia University Press, New York.
- Navaro-Yashin Y., 2009, *Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge*, in «The Journal of the Royal Anthropological Institute», n. 15, pp. 1-18.
- Palumbo B., 2006, *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni*



- culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.
- Scott J.C., 1985, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven-Londra.
- Shi Y., 2017, *Resistance, Beginning from Place and Memory: A Case Study of Meihua Village*, Fu Jen University, tesi magistrale [in cinese].
- Ye R., 2018, *The Colonisation and Settlement of Taiwan, 1684–1945. Land Tenure, Law and Qing and Japanese Policies*, Routledge, Londra-New York.



# Le contese del recupero. Abbandono e manipolazione delle rovine nella Città vecchia di Taranto

*Luca Lo Re*

## 1. La casa di Calogero

«Sei stato a casa di Calogero? Altrimenti non puoi dire di essere stato a Taranto!». La casa di Calogero costituisce un punto di riferimento e di incontro per tutte quelle associazioni, gruppi o semplici abitanti di Taranto interessati a conoscere la storia della Città vecchia di Taranto. Nel 2017, Calogero propose un'azione di protesta per l'abbattimento di quello che lui definisce il «muro della vergogna che non permette nessun accesso o intervento, ma copre e recinta le stupende, cadenti, strutture di Via di Mezzo, che era una delle vie più vissute di Taranto». In prossimità del muro e dei grandi blocchi di cemento che ancora sbarrano l'accesso degli antichi vicoli come Vico Calò, quel momento di mobilitazione tornava a stimolare il dibattito sul mancato recupero dei palazzi in rovina, sulla critica nei confronti delle vecchie e nuove progettazioni e sul ruolo degli abitanti. La scelta di Calogero di abitare e ristrutturare un antico palazzo si lega all'allestimento nella sua terrazza di una casa-museo, dentro la quale raccoglie immagini, oggetti, libri, cartografie che riguardano la Città vecchia e la storia di Taranto. L'acquisto della casa rispondeva alla necessità di investire nel recupero della memoria della Città vecchia per contrastare lo stato di degrado fisico ma soprattutto il rischio di cancellazione dell'esistente e della difficoltà di ricordare il passato: «Guardate tutto quello che non c'è più. Il Comune aveva intenzione di distruggere, c'erano cose che si potevano salvare [...] Una città bloccata, quante cose si potrebbero fare in modo veloce» (Calogero, marzo 2020).

L'analisi delle trasformazioni e soprattutto delle fratture, che hanno segnato la storia della Città vecchia di Taranto, rende esplicita l'importanza che l'interpretazione del passato assume nella configurazione dei rapporti sociali e nelle prospettive di intervento in uno spazio attraversato dagli impatti delle crisi ambientali ed economiche del tardo industrialismo (Benadusi 2021; Fortun 2012). L'abbandono degli spazi della Città vecchia, è il risultato di profonde lacerazioni nel tessuto sociale, con effetti specifici nel riconoscimento di un passato che rappresenta la vittima dei progetti di intervento urbano e industriale di Taranto. Nei confronti di questi problemi si assiste ad un interesse specifico per il recupero del passato iscritto negli spazi della Città vecchia, attraverso un processo incrementale di attivazione e organizzazione di gruppi e associazioni. Tale processo è caratterizzato da due elementi: l'espressione dell'esigenza di raccontare e conoscere il passato della Città vecchia, dall'altro le contese nei confronti delle politiche statali di rigenerazione urbana e di riconversione economica.

La domanda centrale che la ricerca propone riguarda la comprensione delle dinamiche e delle contraddizioni sociali che si sviluppano nei processi e nelle azioni di recupero di spazi urbani interessati da fenomeni storici di abbandono e spopolamento, focalizzando lo sguardo sulla ri-significazione degli spazi e l'esperienza che abitanti e gruppi sociali riproducono attraverso pratiche di conservazione e di narrazione del passato.

Attraverso un'etnografia del recupero come pratica sociale, in questo contributo si intende evidenziare il ruolo che gli abitanti, con le loro forme organizzative, ricoprono nella costruzione sociale dello spazio (Low 2017), e nella definizione di nuovi modelli di legittimità politica (Pardo Prato 2019) e produzione del valore (Narotsky 2020).

Il caso studio della Città vecchia di Taranto evidenzia la capacità delle persone di ricostruire un universo sociale, politico e culturale che dipende dalla disponibilità delle risorse materiali, relazionali e culturali a cui possono accedere e possono impiegare

in relazione alle trasformazioni ambientali e produttive che si sviluppano nelle città (Rakowski 2016). Diversi attori sociali riproducono e rinegoziano le relazioni e i valori, rispondendo e intervenendo dentro scenari di transizione e riconversione dello spazio in cui si mostrano le contraddizioni e i fallimenti di una visione dell'inevitabilità di un'idea estrattivista di sviluppo economico e della stessa presenza fisica degli impianti industriali con i loro impatti (McDermott Hughes 2017).

Dalle macerie prodotte dall'abbandono, dai crolli e dall'oblio emergono, come immagini dialettiche (Benjamin 1999), le memorie e le varie forme di interpretazione del passato. Con riferimento alle diverse letture e interpretazioni che riguardano le forme di raccolta, narrazione e gestione di storie, oggetti e luoghi del passato (Clemente 2013; De Pasquale 2019; Scarpelli 2021; Fabietti, Matera 2018), intendo rivolgere l'attenzione al rapporto che le pratiche di recupero sviluppano con le configurazioni e i modelli che le politiche di rigenerazione urbana e di riconversione economica riflettono sulle rovine e sugli spazi.

In primo luogo, si rende necessario stabilire in che modo le rovine costituiscano sia elementi di riferimento spaziale sia produttori di specifiche temporalità nel quadro dei rapporti sociali definiti nel contesto. La definizione di questo rapporto tra temporalità e spazialità, emerge dall'approfondimento di quali sono i processi storici, economici e politici che definiscono le cause e le conseguenze delle rovine, concentrando l'attenzione su quel processo che Stoler (2013) ha definito di *ruination*. Infine si intende concentrare l'attenzione su come e abitanti e organizzazioni entrano in rapporto con le rovine nella loro vita quotidiana. Per questo la scelta di indagare quella vita che nel recupero si sviluppa in una città in rovina e in abbandono. Le pratiche che andremo ad analizzare riguardano la raccolta e l'esposizione di oggetti che raccontano la storia degli spazi della città, con particolare riferimento a quelli non più esistenti a causa delle trasformazioni spaziali ed economiche prodotte nel tempo. Le case, come quella di Calogero nella Città vecchia, vengono in questo

sensu allestite con funzioni di rivendicazioni e di opposizione sia all'abbandono sia ai processi di rigenerazione urbana condotti nel contesto.

## 2. La Città vecchia tra abbandono e centralizzazione

Le frizioni tra le pratiche di recupero e l'impatto delle politiche di rigenerazione urbana, si riflettono nel processo di ri-centralizzazione della Città vecchia di Taranto, che dopo il periodo dell'abbandono, ritorna ad essere al "centro" di interessi e progetti. In questo contesto la definizione di un quadro storico di riferimento risponde a due obiettivi. Nel primo caso comprendere in che modo nel corso degli eventi la Città vecchia sia stata descritta e raccontata, rispetto alle diverse situazioni politiche e alle esigenze di intervenire sulla città. Il secondo obiettivo si lega alla possibilità di descrivere gli interventi di recupero attraverso una prospettiva storica, evidenziando i movimenti interpretativi e i passaggi tra le diverse progettualità e ipotesi di trasformazioni.

Il termine "Città vecchia" definisce il sito originario di Taranto, il sito sul quale si sviluppa la città nel corso della sua storia (Giummo 1986). Il processo di unificazione nazionale dell'Italia determinò l'avvio di una transizione determinante: se fino a quel momento Taranto si identificava in un'unica porzione di territorio che corrispondeva all'isola bagnata dal Mar Piccolo e dal Mar Grande, la decisione di costruire e ampliare la superficie urbana rese possibile la costruzione di quello che viene definito ad oggi, utilizzando nomi diversi, "Città nuova" o "Borgo nuovo". L'espansione e le nuove costruzioni contribuirono all'avvio di un graduale movimento di popolazione che abbandonò la vecchia città per andare ad abitare i nuovi insediamenti. Il Secondo dopoguerra e la crisi produttiva dell'Arsenale militare determinarono le condizioni politiche per l'avvento del centro siderurgico che rappresentava la soluzione ottimale per tutti i problemi del territorio. La scelta del Governo italiano di collocare a Taranto il IV centro siderurgico na-

zionale, rispondeva alla programmazione politica dei poli di sviluppo, volta all'insediamento in aree meridionali di grandi industrie al fine di promuovere la soluzione del problema del minore sviluppo economico meridionale (Cerrito 2010). L'investimento per la costruzione dell'Italsider (1960) ha rappresentato un elemento di rafforzamento del progressivo abbandono della Città vecchia.

Il periodo storico compreso tra il Secondo dopoguerra e gli anni Sessanta rappresenta per il contesto della Città vecchia, una sorta di continuità rispetto al peggioramento delle condizioni strutturali e abitative, alla progressiva diminuzione della popolazione residente e al consolidamento di un dibattito politico locale concentrato sulla necessità di operare un totale risanamento dello spazio.

Il dibattito sul risanamento focalizzò sempre di più l'attenzione sulla demolizione dei vecchi, anacronistici, cadenti caseggiati e di tutto quanto non fosse più interessante. La Città vecchia si confermava laboratorio di sperimentazione di progetti urbanistici di demolizioni e ricostruzioni. Affiorava con forza la contraddizione tra la necessità di demolire la Città vecchia per offrire alternative spaziali, dall'altro il punto di vista di chi continuava ad interpretare la Città vecchia come problema a sé stante, sganciato dallo sviluppo urbanistico del resto della città.

Questa spinta alla demolizione registrerà dai primi anni Sessanta la contrapposizione di numerose forze presenti nella società tarantina tra i sostenitori del risanamento e gli organizzatori di un denso dibattito sul tema della salvaguardia conservativa della Città vecchia, da contrapporre alla sua totale distruzione. Il risultato di questo dibattito sarà la redazione del Piano particolareggiato per il recupero e il restauro conservativo della Città vecchia ad opera di Franco Blandino (1973). Questo spazio si trasforma nelle rappresentazioni e nei proclami di questi movimenti, nell'idea del centro storico da tutelare e difendere, segnando un cambiamento: da spazio di scarto dove relegare gli abitanti poveri e pericolosi della città, su cui intervenire attraverso abbattimenti e ricostruzioni, a spazio che contiene la storia della città e che ha bisogno di tutela e attenzione. I temi della tutela e della salvaguardia

iniziarono a definire categorie e schemi di valutazione del centro storico basate sulle tracce e le evidenze storiche monumentali.

Taranto vecchia è una di quelle creazioni che superano umanamente la creazione artistica e che soltanto quell'artista che si chiama tempo può realizzare. Significherebbe, la sua demolizione quello che a Firenze significherebbe la demolizione del ponte vecchio... Voglio sperare si tratterà solo dell'intenzione di risanare e restaurare una delle zone uniche in Italia (La Voce del Popolo 1969).

Il progressivo riconoscimento della funzione patrimoniale e storica della Città vecchia rappresentò, nel quadro degli eventi storici, un elemento di contrasto e di dialettica rispetto alla grande enfasi che si sviluppò sulla prospettiva del piano di sviluppo industriale che in quel periodo travolgeva la città di Taranto. Il Piano Blandino nel 1971 riproduce questa logica nella progettazione degli interventi di tutela e di conservazione. L'articolo 1 del piano riporta questa descrizione:

L'isola della Città vecchia è soggetta alle prescrizioni specificate negli elaborati che compongono il presente piano informato al criterio fondamentale che considera la Città vecchia opera collettiva di civiltà da preservare e restaurare in una visione globale di tutti i suoi valori storico urbanistici e socio-culturali (Blandino 1974, p. 25).

Il concetto fondamentale dell'unicità monumentale della Città vecchia poneva in evidenza la contraddizione di questa rappresentazione rispetto ai processi di trasformazione spaziale e le destinazioni d'uso che nel tempo si erano realizzati. I limiti nell'applicazione del piano oltre a essere individuati nella fragilità istituzionale dell'amministrazione comunale e dalle difficoltà finanziarie, riguarderanno le scelte di recupero degli spazi e della loro funzione abitativa. Gli eventi connessi alla crisi industriale e dei bilanci comunali, determinarono il blocco degli interventi di ristrutturazione previsti.



Questi processi si sviluppano in modo parallelo al percorso di consapevolezza e azione sul monitoraggio ambientale e sui danni causati dall'industria, che costituisce l'esito di un multiforme e composito processo che ha visto lungo gli anni dipanarsi momenti di indagine, dibattito e riflessione tra istituzioni, abitanti, lavoratori e industria (Alliegro 2020). Un percorso fondato su frizioni e conflitti tra analisi ufficiali e ufficiose, che continuano a caratterizzare il dibattito e la definizione delle politiche e degli interventi di mitigazione del rischio e di bonifica ambientale.

Le politiche e le dinamiche economico-ambientali legate allo stabilimento ex Ilva, rappresentano la causa del profondo stravolgimento spaziale e sociale della città, che ha subito una relazione a senso unico. Le conseguenti analisi degli effetti critici di questa relazione mettono in evidenza le responsabilità statali e aziendali rispetto agli effetti ambientali, economici e urbani determinati dal modello produttivo dell'industria (Gianni, Migliaccio 2016).

All'interno della dialettica tra città e industria, è necessario approfondire come individui e gruppi sociali hanno tentato di riformulare i termini del rapporto. Nel corso delle manifestazioni promosse nel 2012 dai sindacati per scongiurare una possibile chiusura dell'Ilva a causa delle vicende giudiziarie<sup>1</sup>, contemporaneamente le organizzazioni di abitanti e cittadini di Taranto organizzarono una mobilitazione cittadina con l'obiettivo di chiudere la fabbrica e chiedere un programma di sviluppo alternativo per Taranto e i suoi abitanti. Da quel momento le parole d'ordine della riconversione economica, dell'insostenibilità degli impianti industriali inquinanti e della necessità di una rigenerazione per la città hanno rappresentato gli argomenti centrali del confronto e dello scontro tra visioni diverse.

Nel 2015 l'approvazione della legge statale speciale<sup>2</sup> su Taranto, contribuì ad ampliare ulteriormente il dibattito sulla riconversione ecologica, economica e urbana della città, prevedendo un quadro più ampio di politiche nel quale si intrecciano diverse scale: internazionale, nazionale, regionale e locale. La questione

dell'impatto ambientale dell'ex Ilva e della riconversione economica diventano, nella legge, le motivazioni che sottendono all'intervento statale e urgente sulla riqualificazione di Taranto e in modo specifico della Città vecchia. La costituzione del Contratto Istituzionale di Sviluppo (CIS) e del bando di progettazione Open Taranto promosso da Invitalia, seguono la logica del doppio legame: definire le priorità del risanamento e della compensazione ambientale, ma assicurare la continuità produttiva dello stabilimento giudicato di interesse strategico nazionale.

Ritroviamo da un lato la priorità assegnata al Piano per il recupero della Città vecchia, come cambiamento possibile per l'intera area di Taranto, dall'altro affermare la necessità di una riconversione economica in cui la presenza della fabbrica non viene posta in discussione. All'interno di questo quadro di interventi statali, viene coniato il termine "Isola madre", utilizzato per qualificare il carattere trasformativo e di rinnovamento che la Città vecchia assumerà con la progettazione e l'attuazione degli interventi finanziati e previsti dal CIS. Il termine, associato alla rivitalizzazione e allo sviluppo dell'isola, esprime la necessità di cambiare la percezione della Città vecchia: da quartiere isolato a luogo di rinascita.

La rilevanza concettuale di quegli aspetti che Herzfeld (2006) definisce di *spatial cleansing*, risiede nell'utilizzo e manipolazione di significati, simboli, oggetti e racconti che influenzano in modo consapevole il contesto politico e sociale, e le forme di manipolazione degli spazi. La Città vecchia, dopo decenni di abbandono e di marginalità sociale e spaziale, ritorna ad essere "centro", quindi un luogo dove sperimentare i nuovi modelli economici e di sviluppo urbano. La presenza di immobili abbandonati e l'interesse a promuovere attività economiche per la riconversione della città, costituiscono soltanto alcuni degli aspetti che sostengono questi spostamenti di interessi verso la Città vecchia. In queste esperienze, il recupero non riguarda esclusivamente la storia personale dei soggetti, ma viene definito come quel processo che la città di Taranto sta o dovrebbe realizzare per cambiare e migliorare.

### 3. Guardate tutto quello che non c'è più

La Città vecchia viene praticata e interpretata da diversi soggetti come un patrimonio che la città ha rimosso, ma di cui è necessario riappropriarsi in un momento storico segnato da profonde sfide che caratterizzano la città di Taranto. Le narrazioni e le manipolazioni sul passato vengono legittimate scegliendo un posizionamento rispetto alla storia della città, alle sue contraddizioni sociali e alla scelta di cambiamento più opportuna. In questo senso sembra importante indagare i processi di patrimonializzazione come politiche dello spazio e del tempo (Palumbo 2003) e il loro rapporto con le progettualità sugli spazi. L'analisi sulle scelte di recupero che diversi soggetti nel contesto della Città vecchia promuovono, indaga le motivazioni, gli strumenti e le interazioni sociali che stanno alla base delle interpretazioni degli spazi e del riconoscimento delle storie ad essi legate. Il recupero rappresenta il risultato di processi di selezione e manipolazione, nei quali si sovrappongono sia la costruzione di località, sia la concretezza fenomenologica dell'agency (Palumbo 2009).

Il Museo etnografico di Taranto "Alfredo Majorano" è collocato al secondo piano del Palazzo Pantaleo, lungo il Corso Vittorio Emanuele la cosiddetta ringhiera della Città vecchia. La sua storia e le vicende che caratterizzarono la sua istituzione consentono di comprendere quale sia il peso specifico degli interessi e delle politiche che riguardano il riconoscimento e la rappresentazione del patrimonio culturale a Taranto, con specifiche influenze e interazioni con le attività di raccolta, custodia ed elaborazione degli oggetti del passato condotta da associazioni e abitanti in diversi spazi della Città vecchia. Il museo raccoglie la collezione di Alfredo Majorano, donata dallo stesso al Comune di Taranto nel 1978. La sua figura è da inquadrare nella cornice storica delle ricerche e degli studi demologici italiani, che nel corso degli anni Sessanta e Settanta ritrovano interessi e occasioni di approfondimenti (Basile 2013). Nel 1971 Alfredo Majorano e Alberto Maria Cirese collaborarono alla realizzazione di una mostra a Taranto intitolata

*Aspetti della ritualità magica-religiosa nel tarantino*, finalizzata all'esposizione di carattere scientifico dei materiali e delle conoscenze che documentano la vita tradizionale del mondo contadino e del mondo urbano della Città vecchia. La mostra scelse, come focus specifico, di analizzare e restituire le festività e la ritualità magica-religiosa di Taranto, documentando tutti gli altri modi della vita associata locale e, in primo luogo, quelli laici della "fatica" del lavorare la terra e in mare. Lo stesso Cirese si occupò a lungo della collezione di Alfredo Majorano, lavorando a quella che definì una collezione fondata sulla scientificità, che costringe di per sé a valicare i limiti della tematica locale e del folklorismo inteso nella sua accezione riduttiva e svalutante (Cirese 1977). I materiali della mostra costituiscono il frutto del lungo lavoro di ricerca e raccolta condotto da Alfredo Majorano, che viene appunto definito un prezioso raccoglitore di tradizioni locali (Basile 2013). Dagli anni Trenta fino alla sua morte utilizzando registrazioni audio, realizzando rappresentazioni teatrali in dialetto, analizzando le cerimonie religiose e pagane, e soprattutto raccogliendo e custodendo oggetti, Alfredo Majorano insieme alla moglie Elena recuperava nelle masserie e tra i vicoli della Città vecchia la storia e le sue tradizioni. La realizzazione della mostra ebbe il merito di sollevare la complessa vicenda dell'istituzionalizzazione di un museo etnografico nella Città di Taranto (Nistri 2002), portando all'attenzione la percezione di un progressivo scollamento tra le forme istituzionali di conservazione dei materiali storici e le esperienze promosse da singoli intellettuali o avviate da piccoli gruppi autorganizzati. Questo dibattito si inseriva nelle mobilitazioni per la conservazione della Città vecchia come "monumento da salvare" che intendeva spingere l'opinione pubblica a prendere in considerazione le potenziali conseguenze dello sviluppo industriale appena avviato negli anni Sessanta e già potenziato con il raddoppio dello stabilimento dell'Italsider nei primi anni Settanta.

Nonostante queste mobilitazioni per la difesa del valore storico e monumentale della Città vecchia e il lavoro di ricerca e

conservazione curato da Cirese e Majorano portassero in primo piano l'interesse e il valore del patrimonio culturale, la realizzazione e l'istituzione del museo etnografico arriveranno a distanza di 30 anni (Nistri 2002).

Una targa in marmo posta sul muro di uno degli spazi ancora abbandonati in Città vecchia il Palazzo d'Ayala-Ponti in Via Paisiello riporta la scritta del *Museo etnografico Alfredo Majorano Comune di Taranto*, svelando le contraddizioni del lungo percorso di apertura del museo, precedentemente previsto come progetto di riutilizzo dell'immobile abbandonato ma poi non realizzato. Da un lato la targa è l'espressione dell'interesse del Sindaco Cannata, di istituire il museo in questo spazio già abbandonato tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta, dall'altro la scelta fatta nel corso del 2008 di utilizzare i locali di un altro palazzo, già ristrutturato.

La scelta di destinazione del museo rappresenta per le associazioni e gli operatori che lavorano nella Città vecchia, la metafora dell'assenza di interesse delle istituzioni politiche per la storia della città. Per Nicola gestore di una bottega d'arte in Via Duomo e curatore del museo del mare, la storia di Alfredo Majorano è una storia indegna. Per molti anni tutti gli oggetti raccolti da Majorano furono depositati negli scantinati dei palazzi abbandonati in Città vecchia, in attesa di una giusta collocazione. La comparsa di muffe, le cattive condizioni igieniche e l'intervento di ladri rendono del tutto parziale e ingiusta l'attuale allestimento del museo situato presso Palazzo Pantaleo, per questo dal suo punto di vista nessuno degli esperti della storia della città di Taranto intende collaborare o addirittura condividere le proprie raccolte personali di oggetti, scritti e foto per un potenziale sviluppo della raccolta etnografica. Nicola, come altri operatori nel contesto della Città vecchia, gestisce la sua bottega d'arte e il Museo del mare, luoghi che utilizza per custodire e mostrare a passanti e curiosi tutto il materiale storico che ha raccolto sulle tradizioni locali, sui mestieri, sui siti monumentali e non presenti in questa area della città.

Ex abitante della zona della Marina vicino al vicolo dei Santi Medici, Nicola dopo varie esperienze lavorative come muratore, pittore e pescatore diventa operaio dell'Italsider alla fine degli anni Settanta. Il ritorno in Città vecchia avviene grazie alla possibilità di un prepensionamento offerto dalla fabbrica e quindi la decisione di aprire una bottega dove disegnare. Il piccolo locale in Via Duomo costituisce un punto di riferimento per le attività di narrazione e riscoperta della Città vecchia, in quanto Nicola continua a raccogliere qualunque oggetto, foto o scritto che possa raccontare qualcosa di una storia che lui stesso definisce in via d'estinzione. Le ante in legno del portone di ingresso custodiscono immagini e foto che ritraggono gli spazi della Città vecchia, cercando di focalizzare l'attenzione sulle trasformazioni, sulla vita che si svolgeva nei vicoli e sulle attività lavorative. Nicola utilizza questo portone come una sorta di bacheca utile a pubblicare foto, frasi e messaggi che possano raccontare un determinato periodo oppure una ricorrenza giudicata da lui stesso importante. La bottega al suo interno ospita un deposito di oggetti, foto e dipinti. Alcuni ben sistemati riportano il proprio nome e l'anno di origine, altri sono depositati sui tavoli e sulle mensole senza alcuna archiviazione. Nicola utilizza gli oggetti e le foto per raccontare della Città vecchia, il suo racconto è rivolto a tutti coloro i quali non conoscono la storia e sono interessati ad ascoltarla. Il consolidamento del lavoro della bottega ha offerto la possibilità di collaborare alla realizzazione di un nuovo spazio di conservazione e cura del passato, costituito dal *Museo del mare e dell'arte piscatoria*. Nicola partecipò insieme ad un altro collaboratore di nome Pasquale ai lavori di ristrutturazione della piccola chiesa dedicata alla Madonna della Scala, lasciata per anni abbandonata e utilizzata come deposito di rifiuti. Il museo è gestito attraverso un'associazione in cui sono coinvolte altre persone appassionate e veri intenditori delle tradizioni Tarantine. L'età anagrafica di questi operatori che, come Nicola, continuano a raccogliere e custodire la storia della Città vecchia, rappresenta una variabile importante, con riferimento alle possibilità concrete di recuperare

gli oggetti, valorizzare le proprie esperienze di vita e soprattutto gestire le informazioni e gli scambi di oggetti all'interno di un circuito chiuso di relazioni. La figura dell'uomo anziano che custodisce la memoria e i saperi del passato, funge da riferimento per il ruolo educativo che Nicola riconosce nel suo lavoro. In Città vecchia come lui stesso descrive, viene chiamato "maestro", avendo avviato nella sua bottega dei laboratori di disegno artistico rivolti ai giovani abitanti della Città vecchia. Il disegno per Nicola costituisce uno strumento che permette di ricordare specifici spazi della città e di rappresentarli, in questo modo si offre la possibilità ai giovani di conoscere la storia cancellata e rimossa della Città vecchia di Taranto. Questa storia viene percepita come costantemente posta a rischio di scomparire, invasa dalle persone e dalle culture espressione dello sviluppo industriale. «Guardate tutto quello che non c'è più!» Con questa frase Nicola introduce i suoi racconti prendendo in mano un oggetto del suo museo. «Potevamo salvare tante cose, c'erano tante cose da poter salvare. Per questo conservo tutto!».

Gli oggetti permettono di intraprendere una spiegazione sul modo di lavorare, abitare e vivere nella Città vecchia, offrendo costanti accostamenti e comparazioni con le situazioni attuali che gli abitanti vivono nella città, alle trasformazioni che hanno modificato per sempre l'organizzazione sociale ed economica di Taranto. Dentro il Museo del mare i gusci delle cozze, della *Pinna nobilis*<sup>3</sup>, le antiche reti dei pescatori e gli arnesi dei mitilicoltori, diventano leve per agire sul presente critico che il contesto della Città vecchia vive dal punto di vista economico e spaziale, proiettando sul passato i punti di riferimento di un modello di vita che seppur funzionante e viene costantemente posto in crisi dalla presenza industriale. L'abbandono degli abitanti della Città vecchia, viene analizzato come una conseguenza dei processi storici di sviluppo urbano e del miglioramento delle condizioni di vita, pagando il prezzo di non avere una memoria. Nicola stesso riconosce questa leva per l'attivazione di memorie ed emozioni con riferimento anche all'utilizzo dei nomi in dialetto tarantino.

Questa modalità di raccolta, custodia e condivisione del passato, si basa sull'esplicitazione della frattura storica che ha riguardato la città di Taranto. Le istituzioni non hanno dimostrato interesse nella conservazione delle cose del passato, e i processi storici hanno determinato una progressiva cancellazione di ciò che nella città si utilizzava e produceva. Il lavoro di raccolta e di narrazione condotto da Nicola rappresenta un esempio concreto di patrimonializzazione rivendicativa. Gli oggetti e le storie offrono a Nicola la possibilità di rivendicare una presenza nel contesto anche in opposizione ad una rappresentazione omologante della Città vecchia come bene da tutelare ma costantemente in degrado. Il passato si manifesta come articolato, fratturato e disperso, composto da macerie di cui il valore non può essere compreso nella singolarità o nell'essenzializzazione di un periodo e di uno spazio. Nella complessità delle esperienze che hanno prodotto le macerie è possibile rintracciare l'interesse per ciò che riemerge, che viene rappresentato come un compromesso o una connessione tra ciò che scompare e ciò che rimane. La risposta all'abbandono e il bisogno di patrimonializzare oggetti, foto, documenti, spazi, ha animato un bisogno di conservazione profondamente antagonista sia nei confronti delle situazioni di abbandono sia delle politiche pubbliche di conservazione. La creazione della casa-museo risponde a questo bisogno di appropriazione e di relazione intima con il passato, nel tentativo di ricostruire una visione e una presenza consapevole nello spazio della Città vecchia.

#### 4. Le disgiunture e le disfunzioni del passato

Il confronto tra i progetti di rigenerazione urbana e le pratiche di recupero del passato rendono evidente i rischi rispetto alle ipotesi di cancellazione e rimozione delle rovine. Se da un lato la scelta di rappresentare il degrado urbano come una categoria di governance e controllo, consente alle istituzioni di etichettare



specifiche comunità di persone come deteriorate o sporche, e dall'altro chi vive nelle rovine interpreta il degrado urbano come materiale, esito di processi storici, all'interno con i quali bisogna confrontarsi e riconoscere. In queste situazioni, questi gruppi di persone mentre lottano contro il processo di decadimento e di declino delle infrastrutture, ritrovano un senso di opportunità (Smith 2022). Nel tentativo di analizzare le contraddizioni tra processi di recupero delle macerie e piani di rigenerazione, quindi tra cancellazioni e pratiche per preservare il valore che riproducono, sembra opportuno affrontare non solo il tema della diversità dei punti di vista che in questi contesti vengono mobilitati, ma comprendere le modalità di azione e le rivendicazioni che si esercitano nella fisicità degli spazi. Queste diverse percezioni includono la consapevolezza delle forze che hanno prodotto le macerie del presente, e del modo in cui queste formano diverse articolazioni e proposte rispetto alla loro manipolazione e trasformazione.

I soggetti che abitano e lavorano in questi contesti locali non vedono questi siti come luoghi di valore trascendentale ma come nodi dei processi di abbandono e manifestazioni materiali di questi. Come ci ricorda Gordillo (2014) i luoghi chiamati rovine, sono sempre le rovine di qualcosa, rappresentano il nome di qualcosa che è stato distrutto. All'interno dei contesti la presenza materiale delle rovine diventa costitutiva della spazialità in quanto luogo di vita. Si tratta di una presenza che entra in relazione con pratiche ed esigenze che il più delle volte sono ignorate dalla sensibilità tradizionale o dalla configurazione degli interessi istituzionali. Per questo motivo, il loro esame richiede di identificare e interconnettere sul terreno le tracce dei luoghi che sono stati distrutti, ma anche dei soggetti che cercano di appropriarsi delle macerie per nuovi usi e per nuovi fini.

Per qualificare e descrivere gli spazi della Città vecchia e le difficoltà legate al suo recupero, abitanti e attivisti utilizzano il termine *squascio*, che riprende l'idea della rottura e della confusione generati da un evento che ha distrutto il precedente ordine o uno

specifico elemento nella sua completezza. Nel percorso di ricerca sul campo varie persone raccontando e condividendo memorie ed esperienze sulla Città vecchia si rivolgono alla sua storia e alla sua realtà contemporanea, affermando «*C'è squascio a Tarde vecchia!*». Lo squascio pur acquisendo la fisicità della macerie e dei palazzi chiusi e semi-crollati, che è possibile osservare sia nei vicoli e sia nelle grande vie di attraversamento della Città vecchia, diventa uno strumento di rappresentazione dei complessi processi politici di recupero, delle frammentazioni sociali e delle difficoltà economiche degli abitanti. L'analisi dell'abbandono della Città vecchia, del suo *squascio* appunto, e delle possibili riparazioni e recuperi, rende possibile capire meglio cosa sta accadendo in uno dei territori dove più volte l'idea di un modello produttivo moderno ed efficiente, che avrebbe consentito lo sviluppo, si è realizzata attraverso spostamenti di popolazione, demolizioni, sventramenti, abbandono. Gli spazi, gli oggetti e anche le forme di organizzazione sociale ritenute come lo scarto dei processi di modernizzazione, si trovano oggi al centro di politiche, e dibattiti, ma allo stesso tempo costituiscono gli elementi di una manipolazione quotidiana che nel corso del tempo si è sviluppata nel tentativo di definire non tanto una proposta alternativa al modello industriale, ma la possibilità di vivere in modo diverso lo spazio scartato e in rovina, cercando di rispondere alla marginalizzazione e all'abbandono.

L'attività del Centro di documentazione e ricerca *Le Sciaje* rappresenta una delle esperienze finanziate dal concorso Principi Attivi del 2010 (Programma Giovani Idee per una Puglia Migliore 2008-2012), che ha permesso di avviare un percorso di recupero e tutela delle attività e della civiltà della pesca a Taranto. Il nome del centro di documentazione riprende il termine del dialetto tarantino che indicava i lotti della superficie delle acque del Mar Piccolo dove si coltivavano i mitili e le ostriche, seguendo una specifica metodologia di suddivisione, assegnazione e gestione delle acque. L'obiettivo delle Sciaje è quello di promuovere un percorso di rivalutazione sociale e culturale per produrre delle alternative concrete agli impatti dell'industria.

In questo caso il punto di vista di Angelo, animatore culturale dell'associazione, consente di comprendere quale sia la posta in gioco che riguarda la manipolazione del passato e il suo ruolo nei processi di trasformazione della Città vecchia. Nel corso di una passeggiata lungo il litorale del Mar Piccolo, Angelo afferma le reali motivazioni del suo lavoro di recupero del passato. Il riferimento alla mitilicoltura non è finalizzato a mascherare l'inquinamento e la contaminazione causata dall'industria militare e siderurgica. Piuttosto le storie e la conoscenza di questi mondi sociali legati al Mar Piccolo sono necessari per comprendere le trasformazioni e come nel contesto odierno sia possibile costruire dei processi di cambiamento che riguardano il Mar Piccolo, la Città vecchia come luoghi da recuperare.

Angelo attraverso la sua attività di ricerca e conoscenza rappresenta un punto di riferimento costante per gli interventi di narrazione sulla Città vecchia. La sua competenza viene richiamata e ricercata da altre associazioni che operano nell'ambito della tutela e promozione del patrimonio culturale, sia grazie alle sue ricerche, sia per le relazioni che ha sviluppato con gli abitanti della Città vecchia. La percezione della marginalità sociale e della pericolosità della Città vecchia costituisce un limite per l'investimento operativo delle organizzazioni che decidono di lavorare sulla riscoperta del passato, trovando come rimedio il supporto di mediatori e di persone che hanno legami con la Città vecchia. Sebbene venga esplicitata la necessità di riappropriarsi di un passato che è stato cancellato e dimenticato a causa delle profonde trasformazioni, lo spazio della Città vecchia rimane subordinato ad una visione di area *off limits*, dentro il quale non è possibile accedere e lavorare, declinando con specifiche narrazioni questo stesso tema come un prodotto delle vicende storiche che ricordano il contesto come pericoloso e inaccessibile. Il progressivo superamento di questa visione grazie anche al lavoro di Angelo e di altri operatori ha avuto come effetto la possibilità di apertura del territorio ma anche l'innescare di contese sulle alternative e sulla rigenerazione della Città vecchia. Tale dinamica coinvolge operatori,

abitanti, ricercatori e le diverse organizzazioni coinvolte all'interno di un dibattito denso e articolato sulle diverse possibilità di riutilizzo e di ristrutturazione degli spazi abbandonati e in rovina, ma anche sulle specifiche attività di narrazione del passato e di gestione dei beni ritenuti portatori di un valore. Secondo Angelo c'è l'esigenza di raccontare tutti i passaggi anche quelli che possono sembrare già scontati o pericolosi, anche a rischio di essere ridondanti oppure criticati da chi conosce questi argomenti, ma ci sono dei fatti, che sono importanti per comprendere i processi. Il rischio che lui individua, è quello di creare delle disgiunture di rappresentazione: «Se non si capisce che ci sono dei passaggi fondamentali si isolano delle questioni non riuscendo a ritrovare non solo i collegamenti tra gli eventi storici, ma soprattutto quale sia la dimensione politica che deve guidare un lavoro sul passato». In questo passaggio Angelo solleva il tema del riconoscimento del patrimonio e delle modalità attraverso cui un luogo, una storia o un monumento può essere identificato all'interno di una comunità come bene portatore di una serie di valori: economici, sociali, culturali. Le contese si concentrano in modo specifico sulla difficoltà di costruire dei collegamenti tra la realtà sociale e culturale della Città vecchia con il resto della città: una questione centrale, che il recupero del passato non riesce a superare e affrontare. Se da un lato si dimostra la necessità di affrontare le crisi urbane ricorrendo alla ricerca di un passato cancellato e dimenticato che risiede negli spazi del centro storico, dall'altro la realtà complessa e le contraddizioni di questo spazi vengono rimossi dalle narrazioni quasi come un esercizio di "purificazione" (Douglas 1993) e di omogeneizzazione.

L'esigenza di Angelo è di ricostruire la linearità e processualità delle storie piuttosto che estrarre frammenti di narrazioni, che non possono essere funzionali all'obiettivo di riscoprire quegli aspetti del passato che ricompongono le fratture del presente e sappiano superare la separazione della Città vecchia dal resto di Taranto. Il recupero della storia e della sua linearità diventa uno strumento di orientamento e di attrazione, nel momento in cui

istituzioni locali e nazionali scelgono il contesto della Città vecchia per produrre progetti di rigenerazione e di rivalutazione spaziale. Attraverso questi strumenti di politiche urbane vengono prodotte delle rappresentazioni, che Angelo qualifica come disfunzionali, che riguardano i valori del passato, le necessità di intervento e le esigenze di cancellazione.

È evidente che la gente non capisce cosa sta accadendo.. Quel linguaggio è fatto per non capire, è sempre una logica di contenitori, vuoti da riempire. I palazzi da ristrutturare sono stati individuati come cantieri da realizzare ma per cosa e per assolvere a quale funzione? Non si condivide una visione e un dibattito politico sulla questione della Città vecchia. I segni del tempo e delle trasformazioni... Cosa indicano i luoghi abbandonati? Quello che oggi chiamiamo degrado a quale necessità risponde? Forse non vogliamo fare i conti con il passato (Angelo, Aprile 2021).

I processi di recupero della Città vecchia vengono condizionati dalla gestione della fase di transizione che sta tornando a mutare assetti politici ed economici dei territori. Per affrontare la crisi strutturale dei comparti produttivi industriali e gli impatti ambientali generati dall'inquinamento, governi e istituzioni invocano l'idea di nuove forme di sviluppo, descrivendo la necessità e l'opportunità nelle fonti di energie rinnovabili, nella qualità dei servizi urbani, verso nuove forme di sfruttamento del valore degli spazi. Il passato e le sue ipotesi di sfruttamento economico di specifici ambiti patrimoniali, investono le iniziative e le pratiche sociali di recupero diffuse nel contesto. Queste frizioni rivelano una realtà molto più complessa legata al patrimonio, alle politiche di recupero e alla trasformazione della città.

L'analisi di queste esperienze pone in evidenza la centralità del recupero del passato e soprattutto rispetto a quello che Harrison (2013) ha definito come "eccesso di patrimonio". Gli esempi di riutilizzo adattivo di uno spazio o di una ritualità storica costituiscono aspetti ricorrenti nella città contemporanea. Il patrimonio costituisce quindi un aspetto pervasivo della vita

all'interno di un contesto urbano. L'eccesso di patrimonio che è possibile riscontrare nelle attività condotte in Città vecchia riflette l'esplosione dei fenomeni e delle tecnologie di categorizzazione del patrimonio che sembra ormai riguardare qualunque aspetto della nostra vita e della nostra relazione con il passato. Il processo di patrimonializzazione non è un processo passivo di semplice conservazione delle cose che rimangono dal passato, ma un processo attivo di assemblaggio di oggetti, luoghi e pratiche che scegliamo di utilizzare come uno specchio del presente associato a un particolare insieme di valori che desideriamo portare con noi nel futuro (Harrison 2013). L'esplosione del numero e della gamma di oggetti che sono definiti, conservati ed esibiti come patrimonio, viene analizzata da Lowenthal nella sua famosa pubblicazione dal titolo *The Past is a Foreign Country* (1985), come caratteristica di uno specifico periodo storico, in cui cresce in modo esponenziale la categoria delle cose che sono definite patrimonio. Questo dibattito consente di comprendere in che modo il recupero della Città vecchia, attraverso forme di manipolazione, rappresentazione e narrazione di oggetti, storie e spazi del passato, sia profondamente legata al fenomeno di esplosione dei patrimoni. Il recupero e la patrimonializzazione sembrano infatti essere evocati come strumenti per affrontare il rischio di dimenticanza, decadimento, erosione in cui spazio e tempo vengono reciprocamente coinvolti.

Il patrimonio culturale rappresenta, inoltre, un ambito di negoziazione e rivendicazione all'interno delle conflittualità e delle retoriche della transizione economica di una città tardo industriale come Taranto. Da un lato come analizzato da Lutri (2018) sul caso studio del petrolchimico della città di Gela in Sicilia, riprendendo il concetto del doppio legame elaborato da Eriksen (2017) si cerca di tenere insieme prospettive politiche contraddittorie tra di loro come la crescita (le nuove attività estrattive), la sostenibilità economica e ambientale (la produzione di nuovi prodotti energetici come i biocarburanti), e la patrimonializzazione dei beni storico-culturali (materiali e immateriali) del territorio. Da un'altra

prospettiva assistiamo a pratiche di riscoperta e valorizzazione dei patrimoni culturali di un contesto urbano come strumenti di rivendicazione politica all'interno di contesti interessati dagli impatti ambientali e sulla salute da parte delle produzioni industriali. Le possibilità di forme di sviluppo sostenibile, promosse dal movimento No carbone di Brindisi e analizzate da Andrea Ravenda (2018), vengono veicolate da delicate dinamiche identitarie che investono i processi di patrimonializzazione dei beni culturali e naturali locali.

All'interno di questo quadro il discorso di Angelo appare come descrittivo non solo delle contraddizioni che riguardano la fase attuale della città, ma anche rappresentativo delle sfide processuali sulla necessità di recuperare le cose "squasciate", distrutte nel corso del tempo. Gli interessi degli investimenti e delle politiche pubbliche non parlano la lingua delle persone che vivono le esperienze di recupero descritte in questo percorso. I motivi di questa assenza di comprensione sono da ritrovare non solo in un'idea diversa della città e del suo recupero, ma nelle pratiche divergenti attraverso cui si realizza il recupero e il riconoscimento del passato e dei suoi valori. In questo dibattito le questioni dei processi di rigenerazione urbana offrono uno scenario denso e articolato di casi studio su come queste attività producano considerevoli conseguenze nel tessuto sociale e abitativo, non solo nell'allontanamento delle popolazioni ma anche nell'erosione delle modalità di recupero, di conservazione e di trasmissione dei valori delle cose del passato.

## 5. Conclusioni

L'analisi delle pratiche sociali di recupero e manipolazione delle rovine ha consentito di esplorare in che modo le interpretazioni della Città vecchia come *place of memory* (Du Bois 2014) ricoprono un ruolo specifico nella configurazione delle contraddizioni che riguardano le politiche di rigenerazione urbana, e le retoriche

della riconversione economica. Se definiamo la memoria come la sede dei processi di selezione, rimozione, interpretazione ed elaborazione dei lasciti del passato (De Pasquale 2018), i luoghi della memoria sono siti in cui si condensano le immagini del passato carico di significati e di conflitti. In questo caso è necessario riconoscere sia la possibilità di analizzare i problemi e le contraddizioni che le rovine riflettono attraverso le loro capacità evocative, e sia lo sguardo critico per approfondire i processi di decomposizione e di ricomposizione, degradazione e rigenerazione. Un aspetto che viene sottolineato da Stoler (2013) riguarda il processo che produce la rovina: «rivolgersi al suo senso verbale, attivo, significa partire da una posizione che il sostantivo *ruin* congela troppo facilmente nella stasi, nell'oggetto inerte, nella forma passiva. Si tratta di processi in continua rovina che esercitano una forza materiale e sociale nel presente» (Stoler 2013, p. 194). Le rovine rappresentano il risultato di un progetto politico che ha impattato specifiche popolazioni e luoghi, relazioni e cose. Da queste premesse un'analisi sulle rovine significa non tanto enfatizzare gli artefatti e i resti di un regime o di un'epoca defunta come materia morta, quanto occuparsi delle loro riappropriazioni e del loro posizionamento strategico e attivo all'interno della politica del presente. Lo studio che concentra la propria attenzione sui processi e sulla materialità delle rovine, consente un maggior approfondimento delle domande che in questa sede riguardano il recupero degli spazi urbani. Abbiamo la possibilità di osservare cosa succede nella trasformazione degli spazi quando i progetti di sviluppo incompiuti vengono destinati ad altri usi.

Il paradosso delle rovine moderne è che non sono antiche e se osservate attentamente, possono rivelare le contraddizioni del progresso. Questo può essere uno dei motivi per cui i progetti di demolizione o di rigenerazione della Città vecchia, incontrano difficoltà ad accogliere e assimilare le esperienze di recupero. Le pratiche condotte da Calogero, Angelo e Nicola rivelano un posizionamento cosciente nei confronti di una certa idea di modernità spaziale ed economica che si riflette nello *squascio* della Città vecchia. L'opposizione



e il tentativo di riparazione di questo *squascio*, rivela la consapevolezza di una divergenza rispetto alle rappresentazioni del passato e alle forme di manipolazione degli spazi che si concretizza nei progetti di rigenerazione, per cui in modo meccanico la Città vecchia diventa il centro storico della rinascita di Taranto.

Nel momento in cui si manifestano dei reinsediamenti nelle rovine, si attiva un processo attraverso il quale le forme e le pratiche che si manifestano espongono o decompongono i resti di un'idea di modernità. In questi spazi frammentati si manifesta una costruzione di vite che riflettono pratiche multiple e dinamiche che curano e manipolano la storia per sostenere le proprie rivendicazioni contemporanee. Il risultato è una (ri)costruzione dal basso di una storia minore (Smith 2022).

La Città vecchia stimola forme transazionali e competitive di racconto e rappresentazione del passato, attraverso la lotta per il controllo e la gestione di un vasto stratificato universo simbolico. I simboli diventano luogo ideale di negoziazione e il campo simbolico diviene lo spazio elettivo per la formazione di nuove forme di legittimità e di valore. I dispositivi narrativi e rievocativi nella Città vecchia consentono di codificare narrazioni condivise e negoziare socialmente le memorie. Il valore del passato deve essere legittimato e riconosciuto socialmente, adoperando forme pubbliche e situate di elaborazione. Facendo riferimento all'analisi di Latour (2005), l'attenzione per il recupero del passato non può essere ridotta all'attenzione per ciò che gli oggetti simbolizzano, ma bisogna dare attenzione al modo in cui gli oggetti e gli spazi sono coinvolti in particolari forme di interazione attraverso momentanee e più persistenti reti di connessione sociale.

La patrimonializzazione e la narrazione possono essere considerati come modalità attive ed agenti delle espressioni culturali, una sorta di "specchi magici" (Turner 1993), che riflettono i drammi e le trasformazioni sociali, e nella loro frammentazione ne indagano i diversi aspetti e le molteplici sfaccettature, dando vita a forme diverse di riflessività critica.

## Note

<sup>1</sup> 26 luglio 2012. Su provvedimento del gip, chiesto dalla Procura, viene sequestrata l'area a caldo dell'impianto siderurgico e nominati quattro custodi giudiziari. In otto finiscono agli arresti domiciliari: il "patron" dell'Ilva, Emilio Riva, il figlio Nicola, l'ex direttore di stabilimento Luigi Capogrosso e altri dirigenti. I provvedimenti sono stati preceduti da un incidente probatorio, conclusosi il 30 marzo, nel quale da alcune perizie sono emersi dati allarmanti sulla situazione ambientale della città.

<sup>2</sup> Legge 4 marzo 2015, n. 20 recante "Disposizioni urgenti per l'esercizio di imprese di interesse strategico nazionale in crisi e per lo sviluppo della città e dell'area di Taranto".

<sup>3</sup> Il termine *Pinna nobilis* fa riferimento al mollusco presente nei fondali del Mar Piccolo di Taranto i cui filamenti venivano utilizzati nel passato per la filatura del bisso. L'inquinamento delle acque ha reso critica la presenza del mollusco, enfatizzando l'interesse per la sua tutela e la sua storia.

## Bibliografia

- Alliegro E.V., 2020, *Il monitoraggio ambientale come “dispositivo” politico e “costruito” socioculturale. Una proposta interpretativa e operativa a partire dalla città di Taranto*, in «Archivio Antropologico del Mediterraneo», vol. 22, n. 1, pp. 1-29.
- Basile A., 2013, *Contributo per una biografia di Alfredo Majorano. Un benemerito del folklore pugliese*, in «Lares», vol. 79, n. 2-3, pp. 295-324.
- Benadusi M., Ruggiero L., 2021, *I paesaggi tardo industriali di fronte alla transizione*, in Benadusi M., Di Bella A., Lutri A., Douglas M.P., Rizza O., Ruggiero L., *Tardo industrialismo. Energia, Ambiente, e Nuovi Immaginari di sviluppo in Sicilia*, Meltemi, Milano, pp. 7-29.
- Blandino F., 1974, *La Città vecchia di Taranto: il piano per il risanamento e il restauro conservativo*, Edigraf, Taranto.
- Cerrito E., 2010, *La politica dei poli di sviluppo nel Mezzogiorno. Elementi per una prospettiva storica*, in «Quaderni di Storia economica», vol. 3, pp. 5-53.
- Cirese A.M., 1977, *Oggetti, segni, musei*, Einaudi, Torino.
- Clemente P., 2013, *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, Pacini, Pisa.
- De Pasquale C., 2018, *Antropologia della memoria. Il ricordo come fatto culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Douglas M., 1966, *Purity and Danger. An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge, London-New York, tr. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, 1993.
- Du Bois L., 2014, *Memory and Narrative*, in Nonini D.N., *A Companion to Urban Anthropology*, Wiley Blackwell, West Sussex.
- Eriksen T.H., 2016, *Overheating. An Anthropology of Accelerated Change*, Pluto Press, London.
- Fabietti U., Matera V., 2018, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Milano.
- Fortun K., 2012, *Ethnography In Late Industrialism*, in «Cultural Anthropology», vol. 27, pp. 446-464.
- Gianni R., Migliaccio A., 2016, *Taranto, oltre la crisi*, in «Meridiana», vol. 85, pp. 155-180.
- Giummo L.C., 1986, *Alle radici dell'abbandono. La città vecchia di Taranto: da realtà rivoluzionaria a ghetto sottoproletario a città fantasma*, Lacaita Editore, Manduria.

- Gordillo R.G., 2014, *Rubble: the Afterlife of Destruction*, Duke University Press, Durham NC.
- Harrison R., 2013, *Heritage: Critical Approaches*, Routledge, New York.
- Herzfeld M., 2006, *Spatial Cleansing: Monumental Vacuity and the Idea of the West*, in «Journal of Material Culture», vol. 11, n. 1-2, pp. 127-149.
- Latour B., 2005, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Low S.M., 2017, *Spatializing Culture. An Engaged Anthropological Approach to Space and Place*, Routledge, New York.
- Lowenthal D., 1985, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lutri A., 2018, *Le "magie globali" dell'ENI a Gela: industrializzazione, riconversione e patrimonializzazione*, in «Illuminazioni», vol. 46, 3-39.
- Narotzky S. (a cura di), 2020, *Grassroot Economies. Living with Austerity in Southern Europe*, Pluto Press, London.
- Nistri R., 2002, *E intanto la «Taranto più giovane» aspetta ancora il tesoro di Majorano*, in «Paese Nuovo».
- Palumbo B., 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Milano.
- Palumbo B., 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze.
- Pardo I., Prato G., 2019, *Legitimacy. Ethnographic and Theoretical Insights*, Palgrave Studies in Urban Anthropology, New York.
- Rakowski T., 2016, *Hunters, Gatherers, and Practitioners of Powerlessness. An ethnography of the degraded in Post socialist Poland*, Berghahn, New York-Oxford.
- Ravenda A., 2018, *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano.
- Scarpelli F., 2021, *Centro storico, senso dei luoghi, gentrification. Antropologia dei rioni di Roma*, CISU, Roma.
- Smith C., 2022, *Nairobi in the Making: Landascape of Time and Urban Belonging*, James Currey, Suffolk.
- Stoler L., 2013, *Imperial Debris. On ruin and ruination*, Duke University press, Durham.
- Turner V., 1993, *Antropologia della Performance*, Il Mulino, Bologna.

## Governare le onde. Tuvalu e le conseguenze politiche del riscaldamento globale

*Nicola Manghi*

Tuvalu è un arcipelago della Polinesia occidentale, collocato a mezza via tra l'Australia e le isole Hawai'i. Indipendente dal 1978, dopo 86 anni passati sotto il dominio britannico, con i suoi poco più di 11.000 abitanti e 26 chilometri quadrati di terre emerse è oggi uno degli stati più piccoli del mondo.

L'esigua popolazione del paese e la ridottissima porzione di terra su cui può dirsi sovrano potrebbero far immaginare Tuvalu come luogo di grande omogeneità culturale e politica. Al contrario, il paese è invece retto da un'impalcatura istituzionale delicata e intricata: se da un punto di vista geologico l'arcipelago è composto da nove isole (sei atolli e tre isole coralline), esso si trova politicamente organizzato in otto *fenua* (una parola che, in questo contesto, potremmo tradurre come "comunità isolate"), giacché la giurisdizione di Niutao comprende anche il piccolo atollo di Niulakita. Questa situazione caleidoscopica si trova efficacemente catturata nel nome del paese: Tuvalu, composto di *tu*, letteralmente "stare in piedi" o "alzarsi", e *valu*, "otto", identifica il paese con il movimento che ne compone l'unità, e il suo significato è abitualmente reso in inglese con *eight standing together*.

A garantire a Tuvalu una fama che, certo relativa, gli spetta comunque in maniera decisamente più che proporzionale alla sua taglia, tuttavia, è la conformazione geologica del suo territorio. Le isole dell'arcipelago, infatti, raggiungono un'elevazione massima di 4,5 metri sopra il livello del mare, non offrendo dunque alcun riparo sicuro da acque che, come noto ormai da almeno quattro decenni, hanno minacciosamente accelerato il tasso del loro

crescere. L'effetto serra, alzando la temperatura media globale, scioglie i ghiacciai, che finiscono per riversare in mare le proprie acque; riscaldandosi, inoltre, le acque marine aumentano di volume, minacciando di erodere le coste di tutto il mondo e di inghiottire Tuvalu nella sua interezza.

Queste circostanze drammatiche fanno di Tuvalu l'emblema perfetto, quasi stereotipico, dei rischi connessi al riscaldamento dell'atmosfera del pianeta, nonché il vessillo di una battaglia che chiama tutti alle armi: «save Tuvalu to save the world», recita un motto caro a Enele Sopoaga, Primo Ministro del paese tra il 2013 e il 2019, pronunciato in occasione della Conference of Parties del 2015, a Parigi. Già a partire dagli anni Novanta, e ancor più sotto la leadership del *climate warrior* Sopoaga, Tuvalu è in effetti giunto a radunare attorno al suo esile territorio un'attenzione globale – e un'attenzione tuttavia insidiosa, legata a doppio filo a un destino che, prima ancora di assumere concretezza, è divenuto il significante padrone capace di organizzare a priori l'interpretazione di ogni vicissitudine tuvaluana. Come Carol Farbotko ha suggerito, con un *calembour* impossibile da tradurre in italiano, l'orizzonte della geopolitica tuvaluana è quello di un «wishful sinking» (Farbotko 2010): un affondare così redditizio nel breve termine, per attenzione mediatica e aiuti allo sviluppo, da rendersi desiderabile, e destinato tuttavia a costringere, su archi temporali più ampi, a una vera e propria dipendenza dal percorso che esso traccia. Percorso la cui meta certa e drammatica è ben nota: Tuvalu, microstato in balia delle onde, è destinato a scomparire; ai suoi cittadini toccherà il destino inedito di apolidi del clima.

Il riscaldamento globale è un tema verso cui l'antropologia ha mostrato grande interesse in anni recenti. Se i metodi classici della disciplina si sono rivelati utili ed efficaci nello studiare le percezioni locali degli effetti della crisi ecologica (Roncoli, Crane, Orlove 2008), concorrendo a complicare una scena troppo spesso dominata da dati, modelli e previsioni che intrattengono con i luoghi specifici del pianeta e i loro abitanti rapporti che spesso ri-

producono diseguglianze di origine coloniale, la crisi climatica ha anche intercettato il movimento di una profonda rivisitazione di alcune delle premesse teoretiche dell'antropologia. Come Viveiros de Castro (2015) ha lucidamente fatto notare, il sentimento di urgenza che sin dagli anni Novanta questo fenomeno ha cominciato a suscitare negli osservatori più attenti, unito alle innovazioni teoriche provenienti dagli Science and Technology Studies (STS), che avevano aperto la strada per una vera e propria «antropologia dei moderni» (Latour 2015), hanno offerto una via d'uscita da quella «crisi della rappresentazione» (Marcus, Fischer 1998) in cui l'antropologia era entrata negli anni Ottanta. Vicenda a cui va riconosciuto un rilievo esistenziale, politico ed epistemologico a un tempo, la crisi della rappresentazione era crisi di un punto di vista che, anche sottoposto a una riforma postcoloniale, permaneva nel riprodursi lungo i vettori – tanto materiali quanto epistemici – che la stagione dell'imperialismo aveva istituito: anche una volta gettata l'acqua sporca della bieca commistione col mondo coloniale, a rappresentare lo sguardo oggettivo e universale della giovane scienza rimaneva un bambino perlopiù bianco, maschio, cisgender ed eterosessuale. Il concetto di “cultura”, grimaldello che aveva permesso all'antropologia di picchettare lo spazio della propria legittimità, diveniva il bersaglio delle voci critiche che in quegli anni si radunavano attorno alla disciplina.

Mentre di fronte a questa crisi molta antropologia volle riscoprirsi esercizio letterario, e individuare nella decostruzione la linea infinita di un proprio divenire-minore, nel testo a cui ci stiamo riferendo Viveiros de Castro sottolinea che, se da un lato la crisi ecologica chiamava l'antropologia a un impegno ben più che letterario, dall'altro gli STS – ma bisognerebbe aggiungere quantomeno gli studi di genere e gli studi postcoloniali – offrivano gli strumenti perché questo impegno seguisse tracciati diversi da quelli proposti dal concetto di cultura. Cominciava quella svolta che solo molti anni dopo sarebbe stata chiamata «ontologica»: l'antropologia non ha a che fare con “visioni del mondo”, bensì

con mondi plurali e tutt’interi, nonché con i principi e le tecniche della loro eterogenea composizione; la diversità dell’umano non si limita alla “cultura”, ma può essere compresa solo a condizione di disfare quella “natura” che a essa aveva a lungo fatto da sfondo.

In nome del riscaldamento globale, insomma, l’antropologia ha preteso tanto di estendere a nuovi territori la giurisdizione dei propri metodi e concetti, quanto invece di sottoporre il suo architrave concettuale a una critica radicale. Lo scritto che qui presentiamo non si focalizza sulla percezione locale del riscaldamento globale a Tuvalu (tema eccellentemente indagato da Lazrus [2009] e, da una prospettiva indigena, da Falefou [2017]), ma va piuttosto in cerca della concettualità più adatta a render conto della consistenza politica del paese – ovvero di una materialità che non è riducibile esclusivamente né alla compattezza minacciata del suo territorio, né ai principi che attribuirebbero al popolo tuvaluano un diritto esclusivo e intramontabile a esercitarvi la propria sovranità.

Nella misura in cui rinuncia al grimaldello della “cultura” per mettere a tema la questione del riscaldamento globale a Tuvalu, questo scritto deve dirsi debitore nei confronti delle letterature evocate da Viveiros de Castro nel saggio sopra citato. Tuttavia, l’operazione di cui esso mira ad abbozzare le ipotesi preliminari batte una via per la quale nemmeno l’antropologia *ontological* offre strumenti già confezionati. Se la minaccia che una geologia ormai antropizzata destina in sorte a Tuvalu è troppo rapidamente tradotta, pensando così di estrarne il quanto di politicità, nella vicenda di uno stato a rischio di perdere la propria sovranità, è su questo quadro concettuale – sulla sua pertinenza e sugli effetti del suo impiego – che uno sguardo antropologico ci pare chiamato a intervenire. Predisposta il quel modo la scena, infatti, il copione della tragedia è già scritto. Converterà dunque fare un passo indietro, per provare a vedere se le quinte non nascondano dimensioni inesplorate.

Così, lo scritto procederà come segue: dapprima offriremo una caratterizzazione etnograficamente informata di Tuvalu, cer-



cando di portare in rilievo la maniera specifica in cui esso abita la condizione della statualità; di seguito, interrogheremo l'utilità del concetto di sovranità per descrivere il rischio su cui Tuvalu si trova confrontato, proponendone una critica. Al concetto di sovranità, suggeriremo nel prosieguo, si rende preferibile quello – di cui Michel Foucault seppe disegnare contorni nuovi – di “governo”. Tuttavia, lungi dal giocare la parte di ennesimo caso di studio da convocare al fine di confutare la tale o tal'altra teoria, Tuvalu verrà indicato come occasione perché il concetto di governo mostri dimensioni inedite della propria efficacia, estendendo la giurisdizione della propria pertinenza.

## 1. Assemblaggio

Tuvalu è un agglomerato, un raduno, un assemblaggio di elementi eterogenei. Ciascuna delle otto *fenua*, con i propri usi e costumi (*tu mo aganu*), è il centro affettivo di identificazioni profonde. Tapugao Falefou ha parlato, a questo proposito, di un «islandism» (Falefou 2017) che insidierebbe il compiersi definitivo di un'identità nazionale. Ciascun cittadino, ma soprattutto chi si trovi a viaggiare regolarmente all'estero (come accade agli impiegati pubblici di alto rango), o chi si trasferisca nella capitale Funafuti a lavorare per il governo, è preso in questa tensione: da un lato, l'identificazione nazionale, l'orgoglio di essere tuvaluano, la dedizione al bene comune del paese; dall'altro, la memoria della propria origine, la fedeltà a una *fenua* capace di suscitare sentimenti di foscoliana nostalgia, soprattutto quando capiti – e non è cosa rara, specialmente nel caso delle isole più remote – che non vi si faccia ritorno per anni o persino decenni. La situazione concreta, tuttavia, è ben più complessa del modello di questa tensione bipolare. Nella maggior parte dei casi, a Tuvalu, le persone hanno a propria disposizione un caleidoscopio di identificazioni possibili che conduce a più di una singola *fenua*, genealogie intricate che non di rado attraversano i confini nazionali e

portano alle vicine Tokelau o Futuna, quando non a Tonga, a Samoa o in Aotearoa/Nuova Zelanda. Lo stesso termine *fenua*, è interessante osservare, si presta a utilizzi molteplici: tradotto comunemente con la parola “isola”, esso significa anche “paese”, “stato”; in determinati contesti, perciò, il termine può anche essere impiegato per far riferimento a Tuvalu nella sua interezza. Durante il mio soggiorno a Tuvalu (trascorso principalmente tra le isole di Vaitupu e Funafuti) capitava spesso che bambini incuriositi dalle mie origini esotiche mi domandassero “what is your island?”, traduzione ingenuamente letterale del tuvaluano “kooi tou fenua?”.

È importante sottolineare come, da un punto di vista storico, la composizione attuale di Tuvalu sia un prodotto della vicenda coloniale. Nulla lascia intendere che le otto *fenua* fossero raggruppate in un’unità politica prima dell’istituzione di un protettorato britannico nel 1892. Nel 1970, Ivan Brady, tra i primi antropologi a condurre studi a Tuvalu, scriveva che «nel breve lasso di tempo di un secolo o poco più, minuscoli regni [*chiefdoms*] sono stati trasformati in uno stato incipiente facendo leva sugli assiomi di quelle che un tempo erano una Chiesa straniera e un’amministrazione importata» (Brady 1970, p. 45). All’epoca in cui Brady scriveva, per la verità, Tuvalu non era né uno stato, né i suoi attuali confini segnavano la giurisdizione di una *polity* indipendente, giacché le isole che compongono la contemporanea Tuvalu erano inglobate, insieme al vasto arcipelago che oggi va sotto il nome di Kiribati, nella Gilbert and Ellice Islands Colony (GEIC). La separazione, che sarebbe avvenuta nel 1975, seguita tre anni dopo dall’indipendenza vera e propria, era tuttavia nell’aria, anche a causa delle tensioni che andavano creandosi tra Tuvaluani e Ghilbertesi.

Lo «stato incipiente» di cui parlava Brady si è sviluppato, fino a diventare una realtà istituzionale imponente, che a tratti sembra saturare la vita politica del paese. Indubbiamente, lo stato è una presenza importante nell’arcipelago, dal momento che la maggior parte dei lavori salariati sono nel settore pubblico, e che Tuvalu

trae la quasi interezza del proprio PIL dallo sfruttamento della propria giurisdizione sovrana – principalmente, vendendo permessi di pesca e affittando il profittevole suffisso internet che gli è curiosamente toccato in sorte: .tv. E tuttavia sarebbe un errore pensare a Tuvalu come a un paese fortemente centralizzato. Se fin dai primi momenti dell'indipendenza era emersa l'insofferenza di talune isole a sottomettersi a una gerarchia verticale, nel 1997, come altri paesi del Pacifico in quegli anni, introdusse una riforma volta a decentralizzare la governance, il *Falekaupule Act*. Questo provvedimento legislativo, in seguito emendato per rafforzare ulteriormente la tendenza che esso mirava a produrre, istituiva due entità che costituiscono tuttora l'architettura istituzionale delle otto *fenua*. Mentre prima di quella data ciascuna isola aveva un consiglio che fungeva da branca locale del governo centrale, il *Falekaupule Act* ribaltava questa logica. A fondamento dell'organizzazione di ciascuna *fenua*, esso poneva il *falekaupule* (parola composta da *fale*, "casa", *kaupule*, "gruppo", e *pule*, "legislatori"), dove siedono i capi, selezionati secondo i *tu mo aganu* di ciascuna isola, e la parte della popolazione abilitata politicamente (anche in questo caso, secondo criteri specifici a ogni *fenua*). Al *kaupule* (il "gruppo dei legislatori"), invece, spetta il ruolo di *trait d'union* tra il *falekaupule* e il governo centrale (*malo*). Composto da sei membri eletti democraticamente (benché in seguito a recenti sviluppi legislativi il *falekaupule* di ciascuna isola abbia acquisito potere anche in merito alle modalità di selezione del *kaupule*), al *kaupule* spettano compiti amministrativi e burocratici. Ponendo la tradizione e i suoi rappresentanti a fondamento del potere di ciascuna isola – e dunque anche, ci si potrebbe spingere a dire, a garanzia ultima della sovranità del paese – il *Falekaupule Act* aveva l'ambizione di portare alle estreme conseguenze il movimento di decolonizzazione, consegnando nelle mani dei capi investiti tradizionalmente (*aliki*) gli strumenti di quella «amministrazione importata» di cui scriveva Brady. Poco importa, ai fini tanto della riforma così come di questo scritto, che nella leadership tradizionale degli *aliki* vi sia ben poco di "tradizionale" (Besnier 2009).

Anche l'organizzazione parlamentare di Tuvalu riflette la medesima tensione tra il polo statale e quello locale: se l'intera vita politica nazionale del paese è concentrata a Funafuti, i membri del parlamento sono eletti da giurisdizioni che coincidono con le *fenua*. Dal punto di vista della forma di governo, Tuvalu (che è membro del Commonwealth) costituisce un raro caso di democrazia parlamentare priva di partiti politici, e i deputati sono dunque chiamati a rappresentare gli interessi delle proprie isole più che di una fazione politica nazionale. Inoltre, a Tuvalu, i deputati della maggioranza – la quale si forma a ogni occasione in seguito a negoziazioni che cominciano in maniera informale e ipotetica prima delle elezioni, per proseguire, non senza tensioni, nelle primissime ore dopo l'accertamento dei risultati e lo sbarco dei neoeletti nella capitale – sono anche membri del governo, il quale è interamente composto di rappresentanti parlamentari. Ciascun deputato, dunque, si trova preso in una tensione più che bipolare. Se la teologia politica medievale attribuiva due corpi al sovrano britannico, come magistralmente ricostruito da Ernst Kantorowicz (Kantorowicz 2012), si potrebbe affermare – evidentemente senza pretese di eccessiva serietà – che, dal punto di vista della dinamica politica, ai parlamentari tuvaluani ne tocchino in sorte tre: alla partizione tra il corpo “naturale” e il corpo “mistico” conferito da un'istituzione che dovrà sopravvivere al deperimento fisico di coloro cui toccherà di volta in volta incarnarlo, il deputato tuvaluano aggiunge la dimensione di una tensione ulteriore, tra gli interessi potenzialmente confliggenti dello stato della *fenua*.

Michael Goldsmith ha scritto, a proposito dell'architettura istituzionale dello stato tuvaluano: «sotto certi aspetti, è opportuno considerare Tuvalu come un gruppo di otto o nove stati locali, con un governo centrale che funge da dispositivo di coordinamento» (Goldsmith 2005, p. 108). Benché non si tratti di un'affermazione da prendere sul serio da un punto di vista giuridico-istituzionale, la realtà politica del paese la avalla pienamente: non vi è nulla, né dal punto di vista storico né dal punto di vista geografico, che

suggerisca necessaria l'unità dell'arcipelago. Come ricostruito puntualmente dallo stesso autore in altra sede, l'identità culturale tuvaluana ha acquisito consistenza modellando un lungo risentimento emerso con vigore negli anni immediatamente precedenti la separazione dalle Kiribati e l'indipendenza del paese – indipendenza che, come si può sentire ripetere anche a persone che all'epoca non erano ancora nate, sarebbe avvenuta a condizioni particolarmente sfavorevoli per l'arcipelago polinesiano (Goldsmith 2012). Alcuni dei pilastri fondamentali di un simile processo – nel quale i ghilbertesi hanno giocato un importante ruolo da *repoussoir* –, peraltro, sono da annoverare al rango di tradizioni inventate. Su tutti l'edificio della sala di riunione, nota per lungo tempo come *maneapa* (termine derivato dal ghilbertese *maneaba*) e più recentemente ribattezzata *falekaupule*, esattamente come l'organo istituzionale precedentemente descritto che essa si trova a incarnare (Goldsmith 1985).

Il punto che stiamo cercando di enfatizzare è il seguente: lo stato tuvaluano non rappresenta la sanzione istituzionale di uno stato di cose pre-politico, sopravvissuto negli anfratti ai lunghi decenni della dominazione coloniale prima di autodeterminarsi e raggiungere la piena indipendenza nella forma-stato. Il tracciato di quella che è oggi la sua giurisdizione sovrana non risale ai tempi in cui il «mare di isole» dell'Oceania ancora non conosceva la striatura che le potenze occidentali avrebbero impresso, se non sulla sua superficie liscia, perlomeno sulle mappe che cominciavano allora a renderlo navigabile in lungo e in largo. Piuttosto, esso è il risultato di uno sforzo di cui va riconosciuto il tenore creativo, istitutivo: radunate dai Britannici a farne la minoranza polinesiana di un vasto possedimento coloniale, le *fenua* di Tuvalu hanno soggiettato – con altro nome, con altre forme – la giurisdizione loro assegnata sino a farne lo spazio di uno stato nazionale.

Da un punto di vista antropologico, si tratta di un'argomentazione piuttosto classica: da ormai svariati decenni l'antropologia ha appreso a diffidare di ogni narrazione delle origini, di ogni tradizione che si presuma “vera” – e ciò, qualora fosse necessario

specificarlo, non tanto perché la tradizione debba necessariamente fondarsi su precedenti falsi, ma perché il persistere nel tempo di un qualsivoglia canone, indipendentemente dalla fondatezza delle rivendicazioni che lo vogliono storico, implica di necessità una decisione cui va riconosciuto il carattere d'invenzione. Ma il caso di Tuvalu è utile a mostrare come il medesimo sguardo costruttivista possa – e debba – essere posato anche sulla realtà istituzionale. La catastrofe politica evocata quando si parla della minaccia che l'innalzamento del livello dei mari pone all'esistenza stessa di Tuvalu rappresenta un'occasione per domandarsi dove risieda la garanzia di questa esistenza, dove lo stato tuvaluano trovi il principio della propria consistenza istituzionale.

Il concetto di sovranità, spesso impiegato a questo fine, non è forse il più adatto a svolgere il compito. Converterà dunque sottoporlo ad analisi, e valutare le possibili ipotesi alternative.

## 2. Sovranità?

In scienza politica, quando si tratta di sovranità, si usa abitualmente distinguere preliminarmente tra una dimensione interna e una esterna della questione. Sotto il capitolo “sovranità interna” vanno tutti i fattori che concorrono a garantire e mantenere l'efficacia e la legittimità di un determinato assetto istituzionale: la capacità dell'apparato statale di “funzionare”. La “sovranità esterna”, invece, riguarda l'effettività della pretesa sovrana nei confronti della comunità internazionale: l'essere riconosciuti come un membro legittimo della famiglia delle nazioni.

Un approccio che in questa sede si suggerisce più appropriato invita invece ad adottare uno sguardo più profondo, che elegga a oggetto della propria interrogazione non tanto le faccende interne o invece estere di un paese, bensì la tenuta della linea che quei due ambiti separa e istituisce a un tempo. Carlo Galli, nella sua introduzione al *Leviatano* di Thomas Hobbes, ha parlato della forma-stato come del «trascendentale della politica» (Galli 2011,

p. XXVI), premessa di ogni attore, gesto o interazione cui il pensiero moderno – quanto meno nella sua linea maggiore – si mostrerà disposto a riconoscere tenore politico. Così intesa – e così pare in effetti ancora intenderla gran parte del pensiero contemporaneo – la sovranità è una faccenda locale e globale al tempo stesso: garanzia della *rule of law* nel contesto domestico degli stati, nonché infrastruttura del loro interagire in ambito internazionale.

A tal proposito, è opportuno osservare che il caso di Tuvalu forza al limite il pensiero della sovranità. Come hanno osservato i giuristi Lilian Yamamoto e Miguel Esteban, se il paese «dovesse perdere fisicamente tutte le isole che compongono il suo territorio (per una combinazione di erosione costiera e aumento del livello dei mari), si troverebbe in una situazione che certamente non ha precedenti nella storia moderna» (Yamamoto e Esteban 2011, p. 35). Il diritto internazionale, in effetti, immagina la fine dello stato soltanto nei termini del mutamento dell'entità che legittimamente eserciti la propria potestà su di una data porzione di territorio, eppure mai si è trovato a confrontarsi con l'urgenza che il caso di Tuvalu impone con l'estinzione di uno stato per ragioni di carattere fisico.

Se il caso tuvaluano desta tanto interesse negli osservatori, allora, questo è perché esso pare offrire la materia ideale al sogno sovrano, che a queste coordinate si presenta nella sua versione di incubo: la scomparsa degli atolli tra le onde corrisponde alla perfezione alla tragedia politica immaginata dal punto di vista sovrano. Ed è a quest'altezza che l'antropologia consente – e suggerisce – d'intervenire. Mentre la sovranità s'imponeva come infrastruttura istituzionale del politico, essa avanzava anche le proprie pretese come metalinguaggio in grado di descrivere la realtà in maniera neutrale. È dunque nel suo complesso che il caso di Tuvalu costringe a reconsiderarla: all'attentato alle premesse materiali del discorso sovrano che gli effetti del riscaldamento globale mettono in atto deve corrispondere un riesame approfondito della pertinenza teorica di tale discorso.

Infatti, se il concetto di sovranità, con le griglie rigide che lo caratterizzano, sembra offrire un guadagno nella comprensione di ciò che minaccia di accadere a Tuvalu, esso fa ciò al prezzo di una limitazione radicale del campo osservabile. La nozione invita a disporre le parti in gioco su di una scena piana: da una parte l'esile territorio di Tuvalu, dall'altre acque che, crescendo a causa degli effetti del riscaldamento globale, minacciano d'inghiottirlo, decretando l'estinzione dello stato tuvaluano. Si tratta di un canovaccio, tuttavia, che semplifica eccessivamente le vicissitudini dell'arcipelago polinesiano. Un alto grado d'incertezza caratterizza infatti il futuro di Tuvalu, tanto dal punto di vista politico, essendo come detto la situazione inedita, quanto da quello geologico, essendo poco note anche le dinamiche di formazione degli atolli, che, qualcuno suggerisce, potrebbero accelerare il proprio tasso di crescita di fronte all'aumento dei livelli del mare (Masselink, Beetham, Kench 2020; Kench, Ford, Owen 2018).

Per questo motivo, ci sembra utile convocare sulla scena un autore che del concetto di sovranità propose una critica radicale: Michel Foucault. La proposta di Foucault, qui letto come teorico della politica più che come archeologo dei saperi, può consentire di gettare una luce differente e alternativa a quella sovrana sulla realtà politica.

### 3. Governo

Lo sforzo che attraversa tutta l'opera foucaultiana è quello di «supporre che gli universali non esistano» (Foucault 2015, p. 15). Non fa eccezione il concetto di sovranità, di cui il filosofo francese volle mostrare la normatività che gli è intrinseca proprio nel momento in cui esso pretenderebbe descrivere oggettivamente uno stato di cose. È nell'ambito di questa critica che Foucault suggerì il concetto di «governo» come alternativa più precisa ed efficace a quella di sovranità ai fini di quella genealogia dello stato moderno a cui egli all'epoca lavorava. Il che vuol dire: per



capire lo stato bisognerà cercare altrove i concetti più appropriati, rifiutando l'austero misticismo, zeppo di teologia, che una concettualità cortigiana ha posto a garante di quello che, da una simile prospettiva, certo finiva per apparire come un arcano. Dirà Foucault in un'intervista:

Il sovrano, la legge, l'interdizione, tutto ciò ha costituito un sistema di rappresentazioni del potere che è stato in seguito trasmesso dalle teorie del diritto: la teoria politica è rimasta ossessionata dal personaggio del sovrano. Queste teorie pongono tutte ancora il problema della sovranità. Ciò di cui abbiamo bisogno è una filosofia politica che non sia costruita intorno al problema della sovranità, dunque della legge, dunque dell'interdizione. Bisogna tagliare la testa del re: non lo si è ancora fatto nella teoria politica (Foucault 1977, p. 15).

Certo, la nozione di «governo» o di «governamentalità», su cui la critica foucaultiana ha fatto perno, vede corrosa la propria efficacia dagli utilizzi numerosi e talvolta poco rigorosi che ne sono stati fatti. L'auspicio che muove questo scritto, tuttavia, è che il caso qui analizzato possa servire da occasione per rinnovarne la pertinenza, testandone l'applicabilità in un ambito nuovo e differente da quelli presso cui ha trovato maggiore successo. Nel caso specifico che è il nostro, lo sguardo sovrano vorrebbe che si guardasse alla consistenza politica di Tuvalu come alla sanzione giuridica di uno stato di cose pre-politico, che troverebbe nella statualità il compimento della sua traduzione istituzionale: un popolo si autodetermina, rivendica la legittimità esclusiva della propria potestà sulle isole che unico ha abitato per secoli, rifiuta la dominazione straniera, ha la propria causa riconosciuta dalla comunità internazionale; gli effetti del riscaldamento globale, beffardi, mettono in crisi questo concatenamento, esponendo i tuvaluani al rischio di apolidia.

Una simile impostazione, evidentemente, dà per scontato che la politica sia una faccenda puramente umana. Ma, per fare ciò, si trova costretta a naturalizzare integralmente ciò che di questa

politica costituirebbe lo sfondo inerte. In un'epoca ibrida come quella che ci troviamo a vivere – che si gradisca o meno l'appellativo di “Antropocene” – tuttavia, questo sfondo si muove: «La natura si comporta come un soggetto» (Serres 1991). Foucault, talvolta descritto come autore intenzionato a ridurre l'umano a intreccio di poteri molteplici, può offrire, ci pare, l'armamentario teorico più adeguato per compiere un salto capace di estendere il politico a un campo più-che-umano. Bisogna ricordare, infatti, che quella di governo è prima di tutto, per Foucault, una nozione che si contrappone alla concezione classica del potere come gioco a somma zero. Così inteso – Foucault è lapidario – il potere «non esiste» (Foucault 1982, p. 786). Ciò che esiste, invece, è il gioco apertissimo della «azione su azione», «condotta di condotte» (*ibidem*), in cui gli attori non misurano frontalmente la propria potenza relativa, ma agiscono in maniera per così dire «laterale» (Berlant 2007), facendo e disfacendo le giurisdizioni della propria capacità d'influenzare come quelle della propria influenzabilità.

Insomma quello del governo è il piano d'immanenza di una radicale transitività: si ha potere solo perché (e nella misura in cui) l'altro ha potere a sua volta – ecco la proposta “forte” e innovativa di Foucault. Così, il potere non sarebbe emanazione di un soggetto ben definito nella sua forma e nelle sue capacità (con un linguaggio particolarmente in voga, si parlerebbe di *agency*), ma rappresenterebbe invece, campo instabile ed eterogeneo, la materia delle molte e varie soggettivazioni possibili, il brodo primordiale di quanto il pensiero moderno ha voluto, in maniera eccessivamente semplice, sostantivizzare nella figura suprema del soggetto (Spanò 2012). Un approccio ispirato a Foucault – ma che ci sembra anche in linea con il sentiero imboccato da Bruno Latour (2019) nel tentativo di ripensare il politico alla luce della crisi ecologica planetaria – invita così a dubitare di ogni solidità, a ricercare nella storia il principio della consistenza degli attori, a individuare il movimento che a ogni istante prova nuovamente a comporre la vita e la forma. Sottolineando l'innovazione

teorica di cui lo sguardo foucaultiano è portatore, Michele Spanò ha scritto:

Il potere compreso come governo è allora il sentiero di crinale che occorre percorrere per “salvare” la storia del politico, il possibile dalle false evidenze della continuità e della teleologia e insieme per “liberarlo” dalla presa di un concetto formidabile come quello di sovranità che non smette di governare quell’esperienza della politica che, per essere davvero la nostra, da essa non può non emanciparsi (Spanò 2015, p. 37).

E proprio di questo, in effetti, si tratta, nel caso di Tuvalu: “liberare” l’avvenire del microstato polinesiano dalla cappa di fatalità che, inquadrata la vicenda come quella di una sovranità minacciata dal montare dei mari, sono le stesse categorie dell’analisi a proiettarli addosso; “salvare” l’arcipelago, se non, evidentemente, dal rischio ecologico, quanto meno da una condanna preventiva portata in dono dalla teoria politica.

Il caso di Tuvalu permette anche – una volta deposti gli scrupoli filologici – di mostrare dimensioni addizionali che del concetto di governo possono essere portate alla luce. Innanzitutto, a differenza di quello di sovranità, così intriso di talassofobia (si pensi a quanto scriveva Carl Schmitt: «Nel mare non è possibile seminare e neanche scavare linee nette. Le navi che solcano il mare non lasciano dietro di sé alcuna traccia. “Sulle onde tutto è onda”. Il mare non ha carattere, nel significato originario del termine, che deriva dal greco *charassein*, scavare, incidere, imprimere. Il mare è libero» [Schmitt 1991, p. 20]), quello di governo è *ab origine* un concetto acquatico. La sua etimologia, infatti, rimanda al greco antico *κυβερνάω*, verbo che indica l’azione di timonare una barca. Nessun terreno a prestare la propria presunta solidità all’entità che voglia dirne legittimo il possesso, nessun suolo a offrire presa alle radici di chi voglia dirlo proprio; il politico è orizzonte di una immanenza radicale che non può ricercare altrove ancoraggio o stabilità. In secondo luogo, la comune origine etimologica imparenta il termine “governo” alla moderna cibernetica. Seguire – con il

grado di pretestuosità che sprintsintende a ogni operazione di tal genere – questa linea genealogica permette allora di osservare che il politico, una volta inteso come governo, è dunque anche tecnica, scienza dell'assemblaggio, arte della composizione. Se la messa assieme di vita e forma – di ordine e orientamento, si potrebbe essere tentati di dire volendo rifarsi a Schmitt (1991) – è lavoro tecnico e politico a un tempo, la politica smette di riguardare la sola legittimità (tutta umana) della potestà sulle terre, giungendo a includere la consistenza storica e materiale dei mondi nell'alveo della propria pertinenza. E se la sovranità, schmittianamente intesa come decisione chiamata a riempire di sé un ordine incapace di compiersi nel regno della pura normatività, era il momento irrazionale e ingiustificabile che garantiva la tenuta di tutto ciò che avesse voluto dirsi invece razionale e giustificato, il piano d'immanenza del governo non offre appiglio a differenze di tale sorta: all'arbitrio si sostituisce il proliferare di micro-razionalità, al miracolo sovrano il lavoro incessante del bricolage.

#### 4. La consistenza politica di Tuvalu

L'intento di questo scritto, come dichiarato in apertura, era quello di mostrare la problematicità del quadro concettuale solitamente usato per portare in luce la rilevanza politica del caso di Tuvalu e del pericolo che si staglia al suo orizzonte. Posta nei termini di una sovranità minacciata dalle acque che montano, la questione si riduce alla fragile corrispondenza tra uno stato di cose e il suo riflesso istituzionale – e diviene così vicenda su cui gli scienziati sarebbero la voce più autorevole da ascoltare. Nell'immaginario che la situazione di Tuvalu evoca in chi la osserva e descrive, la sovranità si trova ridotta, al limite, a una faccenda di corrispondenza tra uno stato di fatto e uno stato di diritto, a una vicenda quantitativa, e dunque misurabile<sup>1</sup>.

Prima di diventare il campione in provetta dell'apocalisse climatica a venire, Tuvalu aveva figurato tra i casi di studio –

insieme a Isole Cook, Niue, Tokelau e Kiribati – presi in considerazione da Geoffrey Bertram e Ray Watters nella loro celebre analisi della «MIRAB economy» (Bertram, Watters 1985). MIRAB è l'acronimo di Migration, Remittances, Aid e Bureaucracy, ovvero le quattro fonti su cui i paesi analizzati dai due studiosi fonderebbero una via allo sviluppo ben distante da quella prevista dall'ortodossia neoliberale, e che nondimeno la storia di queste economie dimostrerebbe sostenibile. Rendendo stabile una condizione che la teoria economica parrebbe saper pensare solo come transitoria, e fondando la propria sostenibilità economica su fonti di reddito abitualmente ritenute marginali nei bilanci statali, i paesi in questione imponevano la propria apparente eccezionalità come vero e proprio “modello”.

Il dibattito attorno all'economia MIRAB si è sviluppato in molteplici direzioni, e certamente anche l'ecosistema normativo, economico e istituzionale dei luoghi analizzati da Bertram e Watters è mutato drasticamente. Qualcosa dell'idea originale dei due autori, tuttavia, trova nella condizione tuvaluana un banco di prova formidabile, che ne risulta al contempo illuminato di luce nuova. Oggi, Tuvalu, ancor più che al tempo dell'articolo di Bertram e Watters, trova nella propria condizione di Stato l'asset principale dell'economia nazionale: derivando la propria ricchezza principalmente dall'utilizzo sapiente della giurisdizione sovrana, che funge da strumento di registrazione capace di catturare i flussi e territorializzarli entro i confini nazionali, il paese può essere descritto come un «rentier» (Bertram 1986, p. 820) della propria sovranità. I casi sopra accennati del suffisso internet .tv e delle licenze di pesca mostrano come la consistenza istituzionale e politica di Tuvalu non possa essere pensata nei termini discreti di uno stato di cose e dello stato di diritto che legittimamente vi corrisponderebbe, ma necessita invece di esser concettualizzata nei termini – dinamici – di una riuscita, un ottenimento arrischiato e precario da rinnovarsi perpetuamente.

Sovranità, allora, non è più termine che possa essere investito del compito di descrivere ciò che Tuvalu vedrebbe minacciato

dall'innalzamento del livello dei mari. L'approccio che abbiamo proposto, così, suggerisce di guardare alla consistenza politica di Tuvalu come a una riuscita continuamente riprodotta lungo i circuiti delle giurisdizioni eterogenee che, annodate tra loro, garantiscono l'esistenza del paese. Non stato da mantenere, dunque, bensì evento da prolungare: così ruotata, la scena perde la gravosità di un destino che pareva toccarle inesorabilmente in sorte, e diviene luogo in cui la domanda che a quell'esito sembrava destinare può essere ripresa e riformulata.

## 5. Conclusioni

Benché le riflessioni che questo scritto presenta scaturiscano dalla nostra esperienza etnografica a Tuvalu, abbiamo valutato pertinente – se non addirittura necessario – enfatizzarne la risonanza con una polemica tutta interna alla maniera occidentale di pensare la politica. A questo fine, abbiamo indicato quello retto dal concetto di “sovrانيتà” come un campo problematico, il quale, frettolosamente applicato al caso tuvaluano nel tentativo di mostrarne l'immediata politicità, corre invece il rischio d'imporre alle vicende del microstato polinesiano un finale catastrofico già scritto integralmente nelle premesse; dalla cassetta degli attrezzi di Foucault, invece, abbiamo estratto le carte che, seguendo altri sentieri, conducono a promontori da cui la scena assume il profilo di altri rilievi, rivela altre geografie.

Ma non si tratta, è importante sottolinearlo, di teorie contrapposte, sistematizzazioni differenti di una stessa questione; bensì di due posture eterogenee di porsi di fronte a essa, indoli etico-politico-epistemologiche che non danno risposte diverse alla medesima domanda, ma trattano il reale in maniera da farne scaturire interrogativi tra loro incommensurabili. Da un lato, un pensiero dell'universale, la cui efficacia si dimostrerà nella capacità di passare al setaccio esigente dei propri concetti la realtà circostante – al costo, quando necessario, di pressarla un po'; dall'altro, un

atteggiamento a tutti gli effetti etnografico, che non pretende una teoria forte da applicare al reale, ma si preoccupa di elaborare le arti dell'attenzione necessarie a cogliere ciò che vi accade. Così, il concetto di governo non ha la pretesa di descrivere cosa avvenga a Tuvalu, il principio della sua consistenza politica; bensì quello di aprire una breccia e tenerla divaricata, cosicché la singolarità tuvaluana abbia accesso al discorso non sotto il significante padrone della sovranità – fabbricato altrove, con altri materiali, per altri fini –, bensì sotto un altro, ancora a venire, di cui conviene nel frattempo mantenere aperto il cantiere.

Purtroppo non è possibile spingersi oltre, come pure sarebbe necessario, nell'illustrare la consistenza politica di Tuvalu sotto questa luce nuova che abbiamo voluto presentare. Si tratta di un compito che riserveremo ad altre sedi. Per i fini che qui ci stavano a cuore, sarà sufficiente se avremo contribuito a scalfire la cappa di fatalità che il concetto di sovranità, nel suo utilizzo classico e spesso irriflesso, impone sulle vicende del microstato polinesiano – se avremo saputo indicare la direzione in cui continuare a scavare.

## Note

<sup>1</sup> Sulla necessaria incommensurabilità della sovranità si può vedere, in ambiti ben diversi da quello tuvaluano, il libro recente di Paolo Napoli (2021).



## Bibliografia

- Berlant L., 2007, *Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)*, in «Critical Inquiry», vol. 33, n. 4, pp. 754-780.
- Bertram G., 1986, «Sustainable Development» in *Pacific Micro-Economies*, in «World Development», vol. 14, n. 7, pp. 809-822.
- Bertram G., Watters R., 1985, *The MIRAB Economy in South Pacific Microstates*, in «Pacific Viewpoint», vol. 26, n. 3, pp. 497-519.
- Besnier N., 2009, *Gossip and the Everyday Production of Politics*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Brady I.A., 1970, *Land Tenure, Kinship and Community Structure: Strategies for Living in the Ellice Islands of Western Polynesia*, tesi di dottorato, University of Oregon.
- Falefou T., 2017, *Toku Tia: Tuvalu and the Impacts of Climate Change*, tesi di dottorato, University of Waikato.
- Farbotko C., 2010, *Wishful Sinking: Disappearing Islands, Climate Refugees and Cosmopolitan Experimentation*, in «Asia Pacific Viewpoint», vol. 51, n. 1, pp. 47-60.
- Foucault M., 1977, *Intervista a Michel Foucault*, in Id. *Microfisica Del Potere*, Einaudi, Torino, pp. 3-28.
- Foucault M., 1982, *The Subject and Power*, in «Critical Inquiry», vol. 8, n. 4, pp. 777-795.
- Foucault M., 2015, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France 1978-1979*, Feltrinelli, Milano.
- Galli C., 2011, *All'insegna Del Leviatano. Potenza e Destino Del Progetto Politico Moderno*, in T. Hobbes, *Leviatano*, Bur, Milano.
- Goldsmith M., 1985, *Transformations of the Meeting-House in Tuvalu*, in A. Hooper, J. Huntsman (a cura di), *Transformations of Polynesian Culture*, The Polynesian Culture, Auckland, pp. 151-175.
- Goldsmith M., 2005, *Theories of Governance and Pacific Microstates: The Cautionary Tale of Tuvalu*, in «Asia Pacific Viewpoint», vol. 46, n. 2, pp. 105-114.
- Goldsmith M., 2012, *The Colonial and Postcolonial Roots of Ethnonationalism in Tuvalu*, in «Journal of the Polynesian Society», vol. 121, n. 2, pp. 129-150.
- Kantorowicz E.H., 2012, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino.
- Kench, P.S., Ford M.R., Owen S.D., 2018, *Patterns of Island Change and*

- Persistence Offer Alternate Adaptation Pathways for Atoll Nations*, in «Nature Communications», vol. 9, n. 1, p. 605.
- Latour B., 2015, *Non siamo mai stati moderni. Saggio di antropologia simmetrica*, Elèuthera, Milano.
- Latour B., 2019, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Lazrus H., 2009, *Weathering the Waves: Climate Change, Politics, and Vulnerability in Tuvalu*, tesi di dottorato, University of Washington.
- Marcus G.E., Fischer M.M.J., 1998, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma.
- Masselink G., Beetham E., Kench P., 2020, *Coral Reef Islands Can Accrete Vertically in Response to Sea Level Rise*, in «Science Advances», vol. 6, n. 24, eaay3656.
- Napoli P., 2021, *Il sovrano dimezzato. Anatomia di un processo politico*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- Roncoli C., Crane T., Orlove B., 2008, *Global Fields: Anthropological Engagements with Climate Change*, in S. Crate e M. Nuttall (a cura di), *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*, Routledge, London, pp. 87-115.
- Schmitt C., 1991, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Adelphi, Milano.
- Serres M., 1991, *Il contratto naturale*, Feltrinelli, Milano.
- Spanò M., 2012, *Contro Il Soggetto Sovrano. Sull'antropologia Di Saba Mahmood*, in «Politica & Società», n. 1, pp. 125-132.
- Spanò M., 2015, *In memoria di Leviatano. Un esperimento con Foucault*, in «Scienza & Politica», vol. 27, n. 52, pp. 35-65.
- Viveiros de Castro E., 2015, *Who Is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate*, in «The Cambridge Journal of Anthropology», vol. 33, n. 1, pp. 2-17.
- Yamamoto L., Esteban M., 2011, *Atoll Islands and Climate Change: Disappearing States?*, UNU-IAS Working Paper n. 166.

# Le mascherine tra materialità, agency e patrimonializzazione ai tempi del Covid19. Riflessioni su un oggetto inquieto<sup>1</sup>

*Alessandra Broccolini*

## 1. Tra “agency e patrimonio”<sup>2</sup>

Non ricordo il giorno esatto in cui ho indossato la mia “prima” mascherina. E non ricordo neppure il giorno in cui i miei vicini di casa hanno iniziato a farne uso; ricordo solo l'imbarazzo della mia prima volta, una certa resistenza e la sensazione di solennità nel momento in cui ho iniziato ad indossarne una; oggetto per me raro, che ero riuscita a trovare in un negozio di telefonia bangladesi, nel quartiere romano di Torpignattara dove abito. Un oggetto che appariva allo sguardo apparentemente incontaminato, sterile, da toccare con precauzione. Ricordo però anche la rabbia di una costrizione, il cattivo sapore del mio respiro ravvicinato, il primo senso di affanno a respirare con la bocca e il naso coperti, quel sorridere “sotto” la mascherina inacidito dalla paura, il dover ripensare i rapporti con vicini e conoscenti su una diversa base di cinesica e prossemica. Sentirsi uguali agli altri con questa protesi facciale nel fare il proprio “dovere”, benché inizialmente non ne fosse stato imposto l'uso. Ma ricordo anche la veloce abitudine che ho fatto al “mascherinamento”; ben presto la maschera avrebbe coinciso con il mio volto pubblico.

Non ricordo un giorno esatto, ma ebbi l'impressione che l'umanità fosse cambiata all'improvviso, quasi uno scherzo, un momento ludico, lo spazio sociale stravolto da queste nuove protesi del “distanziamento sociale”, uscire di casa e vedere occhi e non più volti. Non ricordo un giorno esatto, ma ricordo la varietà di forme e di colori delle mascherine che fin dai

primissimi giorni della diffusione del Coronavirus in Italia hanno popolato le strade. Le più inquietanti erano quelle “con valvola”, che sembravano appartenere ad un costume di Star Wars o ad un immaginario fetish, soprattutto nella versione nera; più spesso colorate, con misteriosi filtri e appuntite simili a becchi di uccello; un “mascheramento” solo apparentemente ludico che nascondeva al contrario un paesaggio umano dominato dalla paura. Era una esperienza del tutto nuova, epocale, estranea alla storia recente europea e quindi anche totalmente estranea alla nostra storia nazionale.

La parabola che hanno avuto le mascherine nel nostro paese è stata rapida. Da essere oggetti introvabili -se non in rete e con lunghissimi tempi di attesa- dei primissimi mesi del primo lockdown del marzo 2020, improvvisamente si sono diffuse con grande rapidità grazie ad una mobilitazione nazionale e mondiale che si è attivata in modo capillare sia dal basso (con numerosi casi di autoproduzione) che sul piano istituzionale, soprattutto in seguito ai diversi DPCM che come sappiamo ne hanno obbligato l'uso, scatenando un dibattito su media e giornali circa l'efficacia, le tipologie, l'approvvigionamento, un dibattito che ha visto il discorso scientifico e l'opinione mediatico spesso confluire nello stesso flusso di retoriche e di rappresentazioni.

Nel tempo questo scenario straniante, in Italia come in molte parti del mondo, è mutato e le mascherine prima sono diventate parte del nostro abbigliamento quotidiano, protesi abituali delle nostre relazioni, poi -una volta caduto l'obbligo- si sono lentamente ritirate dallo spazio pubblico, rimanendo in vita solo qua e là, a “macchia di leopardo” in alcuni ambiti, o per scelte personali. Non suscitano più comunque né stupori né emozioni; le portiamo sempre con noi, le riponiamo nei loro contenitori, le abbandoniamo in macchina per ogni evenienza, le troviamo gettate per la strada. Non le maneggiamo più con quel sacro timore di contagiarle o di contagiarsi che avevamo all'inizio di questa “svolta”, ma le “indossiamo” in modi diversi, a volte per nostra scelta quando vogliamo, muovendole sul volto con una certa libertà.

Da oggetto medico “professionale”, confinato nella sfera medico-sanitaria, la mascherina è divenuto nel tempo della pandemia un oggetto quotidiano, accessorio del “vestiario” per tutta la famiglia, che si è guadagnato un suo spazio nella sfera pubblica (e anche in alcuni casi in quella privata), nel mondo dei media, della pubblicità, nel mercato. Necessario da avere, ma anche oggetto investito di una carica simbolica, simbolo di argine al male, nuovo (s)oggetto delle nostre rappresentazioni del puro e dell’impuro (Douglas 1975) e nello stesso tempo effimero, manipolato in forme ironiche, a volte eccessive, accessorio di moda, gadget, finanche oggetto “di genere” (ce ne sono da uomo e da donna), per bambini (con la nascita di dibattiti circa l’età e le conseguenze psicologiche per il loro uso nell’infanzia), sportive, politiche, di categoria professionale, associative, religiose, con marchi e loghi. Nell’arco di poche settimane la mascherina facciale è stata inglobata nel mercato che ce l’ha restituita come accessorio dell’abbigliamento, colorata, differenziata nelle forme e nei materiali, diversificata in base a gusti e scelte personali, ma anche carica di potenziali distinzioni sociali, al di là dell’apparente uniformità derivata dall’obbligo.

Nei primi mesi della pandemia ci fu infatti un proliferare quasi immediato di iniziative che andavano dalla sartorialità casalinga che distribuiva mascherine nei circuiti di dono, all’alta moda, ad esempio con la casa di moda Fendi che le ha subito immesse nel mercato a costi elevati<sup>3</sup>. Ma anche una certa artigianalità del fai-da-te della disperazione, come ad esempio la carta da forno o lo scottex spillato dietro le orecchie, o le mascherine realizzate con le traverse per i cani, con diversi tutorial su Youtube che ne insegnavano la realizzazione<sup>4</sup>. Io stessa mi cimentai con le traverse con risultati a dir poco inquietanti. C’erano poi le introvabili FFP3 “per intenditori”, quelle con la valvola, che suscitavano una certa invidia a vederle, ma che si diceva fossero “egoiste” perché proteggevano sé stessi senza proteggere gli altri, rispetto a quelle “altruiste” -le mascherine chirurgiche- che si diceva proteggessero gli altri senza proteggere

molto se stessi. La mascherina è diventata così un “oggetto sociale totale”, che ha vinto rapidamente contro le ritrosie sulle coperture del volto che caratterizzavano il nostro vivere quotidiano (almeno di una parte del mondo), tanto velocemente quanto veloce è stata la diffusione del virus che dovrebbe fermare. Percepito simbolicamente come argine necessario per frenare il nemico virus, rapidamente è diventato un dispositivo simbolico del sé entrando in un circuito anche di microritualismi quotidiani.

La materialità invasiva di queste protesi del volto si è imposta di prepotenza nel nostro quotidiano da quando i numerosi DPCM che si sono succeduti in Italia le hanno rese obbligatorie. Prescritte -anche se ambiguamente come vedremo più avanti- nello spazio pubblico, esse non hanno permesso -fino a quando è rimasto in vigore l'obbligo- quella libertà di scelta tra il portarle e il non portarle che caratterizza abitualmente l'abbigliamento nei paesi dove non sono in vigore delle normative specifiche che riguardano la copertura del volto. Ciò ha creato un evidente paradosso nei confronti di quelle leggi che vietano la copertura del viso in pubblico, che negli ultimi anni sono state varate in alcuni paesi europei come la Danimarca, i Paesi Bassi, il Belgio, ultima la Svizzera in termini di tempo e ancora in piena pandemia<sup>5</sup>. Così, se prima della pandemia la copertura del volto in pubblico, almeno in Europa, era considerata da alcuni un atto antisociale, di resistenza ad una presunta “integrazione”, o foriero di potenziali atti criminali, l'avvento delle mascherine ha rovesciato la “semantica” relativa alla copertura del volto portando la collettività più ampia a considerare l'atto del coprire il proprio volto una misura sociale (e materiale) per proteggere tutti i cittadini, un bene comune, un atto collettivo di responsabilità. Un paradosso che mostra forse meglio di qualsiasi parola l'importanza che la dimensione simbolica può rivestire rispetto all'evidenza scientifica.

La velocità con la quale questi oggetti sono entrati nella nostra vita quotidiana è pari forse solo allo stupore che abbiamo provato nell'accorgerci che, almeno in Italia, era diventato obbli-

gatorio portarle sul viso. In un tempo in cui lo spazio pubblico si è marcatamente delocalizzato nella rete, in un tempo di vita “a distanza”, di feste “sospese” e di rituali interrotti che nei due anni di pandemia si sono ridefiniti per via digitale, riflettere tra sguardo critico ed etnografia “spontanea” su questi nuovi dispositivi del sé nello spazio pubblico può essere utile per ragionare su una serie di questioni.

Tra le molte questioni che le mascherine sollevano c'è innanzitutto la necessità di considerare la diffusione che questi dispositivi hanno avuto a livello mondiale prima della pandemia del Covid 19, passando da un ambito prettamente medico-sanitario ad un uso quotidiano (Lupton 2021), se pensiamo all'epidemia di Spagnola che ha afflitto il mondo all'inizio del Novecento, o alle varie epidemie di SARS che si sono succedute nel corso del 2000 e a come le mascherine si sono diffuse nello specifico in alcuni paesi orientali al di là dell'emergenza sanitaria (Burgess, Horii 2012). Questi dispositivi si collocano infatti entro quella dimensione simbolica che caratterizza l'immaginario mondiale prodotto dalla diffusione delle epidemie nella storia (Alcabas 2009). Oltre a questo aspetto anche la percezione popolare rispetto alle normative e alle narrative nazionali, o rispetto alle indicazioni dell'OMS, rappresenta un ambito importante per comprendere la diffusione ma anche la dimensione morale e simbolica che questi dispositivi hanno conquistato dentro le categorie del rischio e del puro e dell'impuro (Douglas 1975; Douglas, Wildavsky 1982).

Nell'esperienza che abbiamo fatto della pandemia da Covid19, tra gli aspetti che risultano forse più interessanti da osservare etnograficamente (o anche autoetnograficamente) c'è il modo in cui le mascherine – in quanto oggetti imposti – abbiano ridefinito le relazioni interpersonali su una base decorporeizzata, considerata l'importanza che la corporeità riveste nella percezione (Merleau-Ponty 1965), ma anche la dimensione simbolica e protettiva che queste hanno assunto nel quotidiano al di là dei reali effetti sanitari, o le forme di microritualizzazione.

In questo mio contributo cercherò di esplorare diffusamente questi aspetti. Tuttavia, mi concentrerò soprattutto su alcune dimensioni che vanno a toccare da angolature diverse un ambito che si trova apparentemente agli antipodi di quello medico-sanitario delle mascherine, ovvero la dimensione del patrimonio culturale in quanto connessa alla materialità, all'uso e alla trasformazione dell'oggetto.

La prima dimensione interessante da esplorare è quella del rapporto tra mascherine e mascheramento, quindi il tema della maschera nel contemporaneo. Sulla maschera esiste un'ampia riflessione antropologica di diversa derivazione disciplinare, che ne studia gli usi rituali, la dimensione simbolica, o quella estetico formale (Maertens, Debilde 1978; Napier 1986; Mack 1994; Castelli, Grimaldi 1997; Callieri, Faranda 2001; Edson 2009; Padiglione 2016, 2017). La maschera in ambito antropologico si connette principalmente ai suoi usi rituali che chiamano in causa oggi i processi di patrimonializzazione che hanno investito sia la maschera come "oggetto", patrimonio materiale nelle forme della musealizzazione o del collezionismo, sia la maschera come uso, quindi la dimensione rituale, che appartiene all'ambito del patrimonio culturale immateriale. In che misura le mascherine in quanto oggetti inquieti del contemporaneo sono andate (o andranno) a dialogare con l'ambito della musealizzazione o del collezionismo, o in quello del patrimonio immateriale?

La seconda dimensione è quella delle mascherine in quanto "(s)oggetti". Viste nella loro materialità, le mascherine si presentano infatti come oggetti di riflessione interessanti dal punto di vista dell'*agency* (Ahearn 2002; Kockelman 2007), concetto che in questo lavoro declinerò con un doppio significato, vedendolo sia dal punto di vista di un potere dell'oggetto-mascherina legato alla sua materialità (e quindi di una *agency* che viene sottratta al soggetto), ma anche dal punto di vista di una *agency* del soggetto che questo oggetto lo usa, lo interpreta e lo manipola. Le mascherine sono infatti emblematici "oggetti-agenti", perché pensati e imposti nello spazio pubblico in virtù del loro *thing-*



*power* (Bennet 2004), il loro “potere” di influenzare il nostro comportamento (Kopytoff 2005; Miller 2014). Ma anche emblematici “oggetti-agiti”, rispetto all’*agency*, alla capacità umana di manipolarli, di resistere, di reinterpretarli in forme anche ironiche e sovversive. Guardare alle mascherine dal punto di vista della loro “materialità” ci permette di rivolgere lo sguardo alle forme di *agency* che questo oggetto esprime nel gioco di forze e nella relazione con scelte, rimodulazioni del comportamento, norme e scenari simbolici.

Qual è dunque il rapporto con il patrimonio culturale? Se assumiamo la nozione di patrimonio in una prospettiva ristretta e convergente con il campo dei beni culturali (nelle sue declinazioni storico-artistiche, archeologiche, demoetnoantropologiche, architettoniche, etc.), o anche in termini partecipativi (vedi la definizione che di patrimonio culturale ne dà la Convenzione di Faro), le mascherine possono apparire lontane da questa sfera, ma se intendiamo il patrimonio culturale come uno spazio creativo e “agentivo” dove l’oggetto-mascherina viene agito dal soggetto in forme che non sono solo finalizzate all’utile (proteggersi dal virus), ma anche in forme ironiche, contestative, creative, simboliche, allora le mascherine diventano interessanti come oggetti passibili di un’azione creativa e agentiva che esulano dal loro uso meramente sanitario e rivelano una vita che le avvicina al mondo dell’arte contemporanea, del collezionismo, della protesta sociale attraverso l’ironia.

## 2. Da dispositivo medico a *comfort blanket*, iniziando da una maschera

Nella storia della medicina i primi documentati dispositivi di protezione per il viso connessi a problemi sanitari risalgono alle epidemie di peste bubbonica dell’età moderna e possono essere datati, secondo alcune fonti, intorno all’inizio del XVII secolo (Matuschek et alii 2020). Alcune interessanti fonti iconografiche

mostrano il famoso dottor Schnabel di Roma con l'abito nero e una maschera a becco (Immagine 1) probabilmente utilizzata per proteggere il medico contro i cosiddetti "miasmi", l'"aria putrida" ritenuta responsabile della malattia. Si trattava di una vera e propria maschera a becco d'uccello la cui cavità e lunghezza permetteva all'aria di essere filtrata da varie sostanze aromatiche e dalla paglia<sup>6</sup>. Questa "maschera" della peste evocava in modo piuttosto esplicito sul piano simbolico un orizzonte terrificante fatto di morte e malattia; nella nota immagine del 1656 che lo ritrae si vedono infatti sullo sfondo dei bambini terrorizzati che fuggono inseguiti dal dottore mascherato. Non è un caso che la "maschera della peste" sia transitata nell'immaginario carnevalesco, dove i temi del terrificante e della morte sono molto presenti, divenendo una maschera molto nota del carnevale di Venezia e della Commedia dell'arte, nonché oggi travestimento piuttosto ricercato nel *cosplay*, confluito anche in alcuni videogiochi molto noti, come ad esempio *Assassin's Creed*.<sup>7</sup> Questo orizzonte simbolico che fa da sfondo alle prime forme di protezione per il viso è interessante perché storicamente, e non solo sul piano funzionale o iconografico, connette le mascherine chirurgiche all'universo simbolico della maschera, sul quale torneremo più avanti.

La letteratura medica ha ricostruito la storia di questi dispositivi protettivi, dal loro primo uso non chirurgico nel XVII secolo, fino alla loro introduzione nella medicina moderna, a fine '800, con la progressiva evoluzione che si è avuta delle conoscenze mediche in fatto di infezioni batteriche e virali e nella pratica chirurgica (Spooner 1967), una evoluzione che ha visto nel tempo una trasformazione anche nella forma e nei materiali di questi dispositivi. Il passaggio da un uso strettamente medico-sanitario ad un uso "popolare" delle mascherine, quindi al di fuori di un ambito strettamente medico, si verificò con l'epidemia di influenza Spagnola (la "grande influenza") che tra il 1918 e il 1920 colpì tutti i paesi del mondo causando circa 50 milioni di vittime. Trattandosi di una infezione respiratoria molto contagiosa -con un numero complessivo di vittime di gran lunga superiore al Co-

vid19- per la prima volta nella storia in molti paesi come Stati Uniti e Gran Bretagna l'uso in pubblico delle mascherine facciali fu raccomandato e in alcuni casi prescritto ai cittadini (Crosby 2003). Tuttavia, al di là delle raccomandazioni o delle vere e proprie prescrizioni (ci furono anche casi di opposizione all'uso delle maschere facciali per ragioni libertarie)<sup>8</sup>, questa epidemia di influenza segnò un mutamento nella percezione popolare in molti paesi, facendo diventare queste “maschere facciali” (*facial masks*, o semplicemente *masks*, come sono definite in lingua inglese) un dispositivo protettivo che andava al di là della loro reale efficacia. Nel 1919 infatti, un articolo sulla rivista *Science* richiamava la necessità di non cadere in un utilizzo “compulsivo” delle mascherine, segno che queste erano già state investite da un'aura simbolica che andava oltre l'efficacia riconosciuta dalla scienza:

It is not desirable to close theaters, churches and schools unless public opinion emphatically demands it. It is not desirable to make the general wearing of masks compulsory. Patients should not be masked except when travelling from one point another - -they need air (Soper 1919, p. 505).

Infatti sottolineava l'articolo:

If doubt arises as to the probable efficacy of measures which seem so lacking in specificity it must be remembered that it is better for the public morale to be doing something than nothing and the general health will not suffer for the additional care which is given it (Soper 1919, p. 505).

Il rapporto complesso tra prescrizioni, indicazioni, usi popolari e resistenze che ha caratterizzato l'epidemia di Spagnola mostra dunque un quadro di forte analogia con lo scenario che un secolo più tardi si sarebbe presentato con la pandemia da Covid19, che ha ugualmente visto una dinamica piuttosto complessa e contraddittoria tra le indicazioni degli organismi internazionali

come l'OMS riguardo l'uso delle mascherine, le diverse prescrizioni/indicazioni degli stati nazionali e le interpretazioni locali, incluse le forme di resistenza.

Ma sono state soprattutto le più recenti epidemie respiratorie di SARS-Cov nel 2002, e poi di MERS-Cov nel 2012 che hanno colpito in particolar modo i paesi mediorientali ed orientali, ad aver fatto assumere a questi dispositivi facciali una funzione di “comfort blanket”, tanto che per alcuni paesi come il Giappone si è parlato addirittura di un “love affair” con questi dispositivi (Burges, Horii 2012, p. 1184). Diversi studi sociologici hanno cercato di comprendere per quali ragioni questi dispositivi fossero entrati nella pratica quotidiana anche dopo le suddette epidemie, quali fossero le pressioni istituzionali, ma anche le percezioni locali (e culturali) di questi dispositivi nel quotidiano entro le categorie del puro e dell'impuro e quale dimensione simbolica avessero acquisito a livello sociale rispetto alla malattia. In alcuni paesi asiatici, infatti e in particolare in Giappone, la mascherina, nonostante il disagio espresso da molti giapponesi e gli effetti collaterali legati al loro uso prolungato, è diventata (anche per ragioni ambientali legate all'inquinamento) uno strumento di protezione generalizzata per sentirsi meglio in pubblico (usata ad esempio dalle donne anche per non abbronzarsi il viso, o per poter uscire di casa senza trucco) e in generale una “comfort blanket”, un oggetto “moralmente corretto”, da usare in pubblico per una sorta di dovere morale nei confronti degli altri e segno di responsabilità:

Asian women wear them to avoid getting a suntan in an effort to appear more western. They also reported wearing them simply to cover their faces on public transport when they hadn't had time to put on their make-up [...] Mask-wearing is not only an externally imposed demand but appears to have become an embedded social practice as part of the armoury of individual responsibility for good health (Burges, Horii 2012, p. 1185; 1192).

Questa dimensione simbolica che in alcuni paesi asiatici ha caratterizzato l'uso delle mascherine è stata letta entro la sfera del rituale, tanto che alcuni autori hanno spiegato il loro uso interpretandolo nei termini di un microrituale sociale obbligatorio, dove la mascherina ha segnato una nuova regola di condotta, un gesto per proteggere la comunità e rinforzare la solidarietà:

Mask-wearing became the quickly improvised, if obligatory, social ritual; failure to don one was met with righteous indignation, a clear sign of ritual violation. The mask symbolised a rule of conduct – namely an obligation to protect the wider community and an expectation regarding how one was to be treated by others (su Hong Kong, Baehr 2008, p. 150).

Altri autori hanno sottolineato il carattere di dissonanza dell'uso delle mascherine rispetto al potere trasformativo del rituale e al suo carattere di finitezza, interpretando questi dispositivi, seguendo Beck (1992) come nuove forme di rituali legati all'insicurezza, dei *risk rituals*, o pratiche routinarie legate all'insicurezza:

These risk rituals may characteristically involve new, more specialised products like the now ubiquitous hand-wash gels or, in this case, face masks [...] Rather than promoting solidarity and offering transformation – as social rituals are understood to have done in the past – mask-wearing appears to have become a permanent part of the social fabric, tenuously linking the individual to a health-focused risk society (Burgess 2012, pp. 1193-1194).

### 3. Spazi di interpretazione tra norme e pratiche

Nella pandemia da Covid 19, soprattutto nel corso dei primi mesi del 2020, uno degli aspetti più evidenti relativi all'uso dei dispositivi facciali di protezione è stata l'assenza di un accordo chiaro da parte delle autorità nazionali dei diversi paesi del mondo circa l'uso collettivo di questi dispositivi. Al contrario, si

sono invece susseguite voci molto discordanti, provenienti sia dal mondo della scienza che dalle autorità, circa l'efficacia, la necessità o l'obbligo di indossare queste protezioni facciali nello spazio pubblico. Dal dibattito scaturito a livello mondiale sui media, le spiegazioni che tendenzialmente sono state date questa divergenza di opinioni espressa dal mondo della scienza e dalle istituzioni sono state diverse. Alcuni hanno ipotizzato una ragione prettamente materiale, ovvero la scarsità iniziale di questi dispositivi, la quale avrebbe impedito ai governi di promuoverle per un uso collettivo. Altre voci hanno invece visto delle ragioni storiche, secondo le quali erano soprattutto i paesi orientali ad essere storicamente più familiari con le mascherine per via delle recenti epidemie di SARS. Altri ancora hanno infine sottolineato l'importanza di fattori culturali, secondo i quali i paesi occidentali sarebbero "culturalmente" più ostili ai dispositivi di copertura del viso rispetto ad altri paesi, ragione per cui nella fase iniziale della pandemia ci fu una divergenza di opinioni e di prese di posizioni pro e contro una imposizione di questi dispositivi generalizzato nello spazio pubblico (Quiaoan 2020, p. 336).

Nei primi mesi della pandemia, infatti, l'Organizzazione Mondiale della Sanità (WHO) aveva espresso pareri piuttosto cauti circa l'efficacia di questi dispositivi in contesti non medici e dunque pubblici, sottolineando al contrario come questi potessero creare un senso di falsa sicurezza e quindi peggiorare le stesse possibilità di contagio. Le mascherine mediche avrebbero dovuto essere indossate solo dal personale medico o da persone con chiari sintomi di Covid-19<sup>9</sup>. Qualche mese dopo, tuttavia, nel giugno 2020, la WHO ha rettificato le indicazioni circa l'uso delle mascherine (mediche e non mediche) per l'uso comunitario e, anche per rispondere ad una generalizzata diffusione di raccomandazioni (e obblighi) introdotti da molti governi, ha aggiornato le sue indicazioni dichiarando che i governi avrebbero dovuto incoraggiarne l'uso anche nei luoghi pubblici<sup>10</sup>. Questo mutamento di prospettiva, unito ad altri fattori interni ai diversi paesi, ha portato ad una sorta di globalizzazione nell'uso collettivo delle

mascherine proposte come freno alla diffusione della pandemia; un uso mondiale che non era mai stato sperimentato prima. Nei diversi paesi dell'Unione Europea, infatti, nonostante le resistenze, le mascherine sono state progressivamente incoraggiate e in diversi paesi imposte in tutti i luoghi pubblici, anche all'aperto. Un dispositivo di protezione che "culturalmente" non apparteneva alle pratiche quotidiane, né era mai stato imposto nei luoghi pubblici, è diventato dunque, anche in Europa, parte delle pratiche quotidiane di milioni di persone.

In Italia è stato il DPCM del 26 aprile 2020 a raccomandare un uso estensivo delle mascherine rendendole obbligatorie nei luoghi chiusi<sup>11</sup>; il primo DPCM dell'8 marzo 2020, infatti, le aveva raccomandate (seguendo la prima indicazione della WHO) solo in caso di contatto con una persona malata o se infetti al virus. Indicazioni che sono state riprese dall'Istituto Superiore di Sanità<sup>12</sup> ed estese da alcune Regioni anche ad altri ambiti. Il riferimento esplicito ad un obbligo di uso all'aperto è stato introdotto nel DPCM del 25 ottobre 2020, poi confermato dai diversi DPCM successivi<sup>13</sup>. Tuttavia, in questo nuovo provvedimento, come negli altri DPCM che sono seguiti<sup>14</sup>, l'obbligo di portare la mascherina nei luoghi aperti non è mai stato generalizzato, ma al contrario è sempre stato limitato a quelle circostanze nelle quali non era possibile garantire "una condizione di isolamento" rispetto a persone non conviventi. Il Decreto di ottobre, infatti, usa una espressione piuttosto ambigua per definire tale obbligo, lasciando aperto di fatto uno spazio di interpretazione ampio. L'obbligo delle mascherine all'aperto -leggiamo- non vale per quei casi in cui "per le caratteristiche dei luoghi o per le circostanze di fatto" sia possibile mantenere il distanziamento. Ora, cosa significhi nella pratica "caratteristiche dei luoghi" e "circostanze di fatto" è ovviamente soggetto all'interpretazione dei singoli e al giudizio collettivo. Lo stesso concetto di isolamento nei luoghi pubblici rimane una definizione fortemente arbitraria.

Tuttavia, nonostante questa ambigua apertura, che nei luoghi all'aperto non ne avrebbe obbligato l'uso in modo estensivo, in

Italia già nei primissimi mesi della pandemia si era diffuso a livello popolare un uso massiccio delle mascherine in tutti i luoghi all'aperto, tanto da scatenare un progressivo obbligo "morale" ad utilizzarle dappertutto in modo quasi coercitivo, con conseguenti forme di demonizzazione nei confronti di chi non le indossava. Le reazioni individuali nei confronti della paura del contagio sono state diversificate rispetto alle ambigue indicazioni contenute nei DPCM, anche "oppositive" nei confronti delle stesse norme. Reazioni difformi sia nelle diverse regioni italiane che nelle diverse fasce d'età, con una maggiore propensione come sappiamo della fascia più giovane della popolazione a non uniformarsi.

Le diverse reazioni e le pratiche conseguenti alla percezione del pericolo e all'interpretazione della norma meriterebbero un'analisi più approfondita. Tuttavia, l'uso estensivo delle mascherine in qualsiasi luogo all'aperto sembra essere stata indipendente, inizialmente, dalle indicazioni contenute dai DPCM. Ciò ha comportato anche una corsa all'accaparramento di questi dispositivi, con forme di speculazione e svariati esempi di fai-da-te, a volte disperatamente comici. Le mascherine vengono così portate anche quando si è da soli in macchina, in moto, quando si cammina per strade deserte o scarsamente frequentate, quando si passeggia su una spiaggia, o nei parchi. I mezzi di informazione, anche nazionali, hanno incoraggiato "moralmente" questa interpretazione popolare facendola slittare nella norma, anche quando il risultato sfiorava il paradosso, innescando una sorta di circolo vizioso/virtuoso tra interpretazione delle norme e pratiche. È il caso, tra i diversi esempi che si possono portare, di un paese della Valnerina in Umbria totalmente spopolato - Nortosce - dove i due unici abitanti rimasti -sottolinea quasi orgogliosamente la stampa- fanno regolarmente uso della mascherina all'aperto<sup>15</sup>.

Limitandoci all'Italia sembra quindi che la diffusione delle mascherine a livello pubblico sia stata da un lato guidata dalle indicazioni diffuse a livello internazionale dall'OMS e poi recepite e interpretate nella forma dell'obbligo dal governo dietro supporto



del Comitato Tecnico Scientifico, anche se nella forma ambigua che abbiamo visto. Dall'altro lato sembra essere stata, piuttosto, una percezione popolare del rischio a diffonderne un utilizzo estensivo, che è andato oltre i DPCM; un uso che le norme sembrano aver rafforzato e in qualche modo “canalizzato” nella forma della prescrizione. Le normative non hanno obbligato infatti l'uso delle mascherine in tutti gli spazi pubblici all'aperto, ma solo in quegli spazi che non consentivano la misura del distanziamento fisico. Al contrario, la pratica popolare ne ha esteso l'uso anche in quegli spazi aperti dove il distanziamento sarebbe stato soddisfatto e ciò ha portato ad un grande adeguamento di massa nell'uso delle mascherine all'aperto. Il fatto che in Italia siano state prescritte, e nella pratica “moralmente” imposte, ha ridotto il margine di scelta individuale tra il metterle e il non metterle sottraendole all'agency della scelta individuale. Per questa ragione il loro uso e il rapporto che si è andato a definire con questi nuovi oggetti del sé pubblico, rappresenta uno scenario di osservazione interessante per l'antropologia.

#### 4. Della maschera(ina) che diventa volto: vestirsi o mascherarsi ?

Prima della pandemia da Covid19 in ambito medico in Italia il termine “mascherina” era già utilizzato per definire questi dispositivi di protezione facciale. Si tratta di un termine però che solo apparentemente è diminutivo di “maschera”; in realtà è un falso diminutivo perché non definisce semplicemente una maschera su scala ridotta, ma qualcos'altro sia nella forma che nella funzione. In altre lingue, come ad esempio in inglese, non c'è diminutivo perché viene usato il termine generico *masks*, o *facial masks*, e lo stesso è in francese, che usa il termine *masque*. Sia in inglese che in francese si usa comunque un termine che fa riferimento alla maschera.

Anche la terminologia relativa alle diverse tipologie di mascherine merita una riflessione, perché anche in questo caso la grande dif-

fusione che hanno avuto questi dispositivi a livello popolare ha fatto emergere un ambito di produzione alternativo e non “medico”, che ha richiesto da parte della WHO (e poi recepita anche dai DPCM del governo italiano), una distinzione tra mascherine mediche e non mediche (*nonmedical masks* o *fabric masks*), e una definizione “tecnico-scientifica” delle due tipologie sulla base di forme, materiali e ambiti di utilizzo. In questo processo di diversificazione delle mascherine due elementi di interesse emergono, da un lato la definizione che è stata data delle mascherine non mediche, dove prevale il riferimento alla “comunità” (nei documenti ufficiali vengono chiamate in Italia “mascherine di comunità”, traducendolo dall’inglese “*community masks*”), dall’altro è interessante il fatto che, sia le indicazioni della WHO come anche i decreti che sono stati emanati in Italia abbiano in qualche modo recepito (tentando di disciplinarne l’uso) quella che fin dai primi giorni della pandemia è stata una pratica popolare, cioè quella di realizzare mascherine in casa, favorita dalla difficoltà di reperimento di quelle mediche.

Comunque, l’etimologia della parola “mascherina” come si è detto richiama la maschera, che deriva il suo etimo dal latino *mascara* che significa “spettro”, “essere demoniaco”. E la maschera evoca degli scenari principalmente rituali e tutt’altro che contaminati, anche se comunque eccessivi e finanche “diabolici”, se pensiamo alle condanne che la chiesa ha rivolto nei confronti del mascheramento, o all’ostilità dei poteri costituiti per la maschera nel mondo folklorico fino alle proibizioni attuali relative alla copertura del volto e se pensiamo, come detto, alla stessa etimologia del termine (Callieri, Faranda 2001, pp. 33ss.). La maschera evoca dunque scenari rituali complessi, performativi, espressivi, creativi; evoca precisi momenti del calendario, i carnevali, rituali di possessione, di guarigione, di comunicazione con il sovrannaturale. Ma evoca anche il mascheramento diffuso che attraversa il contemporaneo con la fuoriuscita della maschera nel tempo libero. Penso ad esempio alle rievocazioni storiche e al *cosplay*. Non è un caso che la prima forma di dispositivo di protezione facciale co-

nosciuta (la maschera del medico della peste del '600) sia confluita nell'immaginario del mascheramento contemporaneo passando dal carnevale.

Il diminutivo (\*ina) nel quale questo nuovo oggetto è imprigionato, non è solo legato alle sue dimensioni ridotte rispetto alle maschere che conosciamo (per es. quelle note del carnevale), ma esprime una sua collocazione semantica, simbolica e di uso, che lo pone su un piano diverso rispetto alle maschere rituali, apparentemente minore, ma non lo sottrae all'occultamento del volto e al gioco dell'eccesso che vediamo nella maschera, in quella che possiamo leggere come una nuova fase di identità che si vanno definendo nella crisi di un tempo incerto, per un manufatto non più condannato, non più diabolico o sinonimo di falsità (*Imparerai a tue spese -scriveva Pirandello -che nel tragitto della vita incontrerai tante maschere e pochi volti*), ma divenuto simbolo questa volta di ragione, di rispetto di regole, di resistenza al "male", al contagio.

Con la mascherina la maschera "si fa volto" molto più di quanto accada con il mascheramento carnevalesco e con tutte le altre forme di "possessioni bianche" che attraversano il contemporaneo (Padiglione 2017, p. 119). O forse è il volto stesso che si fa "mascherina" non essendo quest'ultima altro da sé, ma piuttosto una protesi del sé. La mascher(ina) si fa volto perché è diventata essa stessa nuovo volto. Ma quando questo accade, come ha scritto Vincenzo Padiglione in una bella pagina dedicata alla maschera: «la stagione del cambiamento appare alle porte: emergono ibridi, si rendono immaginabili mutazioni antropologiche. Segno che l'evoluzione procede verso orizzonti imprecisati» (Padiglione 2016, p. 30). Con le mascherine la maschera si fa quindi volto pubblico, diventando un'interfaccia tra noi e gli altri, accessorio emblematico del vestiario, oggetto di "vestizione", non di "mascheramento"<sup>16</sup>. La differenza tra vestizione e mascheramento è utile per svincolare questo oggetto così vicino all'universo della maschera dall'ambito del carnevalesco e dal quel desiderio di mascheramento che attraversa il contemporaneo (Padiglione 2017, p. 123). E tuttavia, pur nella drammaticità del momento storico,

dissimulando il volto le mascherine, come vedremo più avanti, non si sottraggono al gioco agentivo della maschera e camminano sull'incerto crinale dell'essere maschera forzata e mascheramento ironico di un possibile rituale di resistenza, di straniamento e di elaborazione di un lutto.

Ma in che modo queste nuove protesi delle politiche del distanziamento sociale possono cambiare o stanno cambiando le nostre relazioni interpersonali e sociali? Che ne è delle relazioni quando non si vedono i volti? Siamo in presenza di manufatti inibenti delle relazioni, oppure possiamo individuare uno spazio agentivo e soggettivo capace di rimodulare e rimettere in gioco le relazioni attraverso una diversa forma comunicativa? Come si rimodulano le prossemiche, le cinesiche con l'entrata in scena di questa protesi facciale che diventa volto?

## 5. Oggetti-agenti, persone-agenti

Parlare di mascherine come oggetti del quotidiano, in un uso che ormai è diventato accessorio del vestiario, non significa solo guardare gli scenari materiali della loro produzione, circolazione e distribuzione, o il rapporto tra le norme che abbiamo visto e le pratiche nella percezione popolare del rischio, ma significa anche parlare della "vita sociale" di questi oggetti nelle loro relazioni con gli umani e vederne il ruolo attivo di oggetti-agenti nella costruzione della realtà. Seguendo gli studi sulla cultura materiale di antropologi come Kopytoff, Appadurai, Miller e di altri, si pone la necessità di guardare a questi nuovi dispositivi del sé nel quotidiano dal punto di vista del loro *thing-power* (Bennett 2004; Lupton 2021), la loro capacità di orientare azioni, modificare relazioni sulla base della loro forma-funzione. Le mascherine hanno, infatti, delle caratteristiche peculiari in quanto oggetti, perché sono state pensate materialmente con una precisa funzione medico-sanitaria che va ad interessare il corpo e per di più il viso, ma una volta che questa funzione è stata estesa alla vita quotidiana,

diventando accessorio del vestiario e aderendo inesorabilmente sul nostro viso, sono diventate seconda pelle, maschera-volto del nostro sé pubblico. Oggetti-soggetti dunque che, anche in virtù del loro essere stati “prescritti” per un uso quotidiano, hanno acquisito una loro agency; un’agency a largo spettro che va dalla capacità “materiale” di modificare le relazioni umane, alla significazione che hanno acquisito sul piano simbolico nello specifico momento storico che le ha viste protagoniste; in questo senso se ne può prefigurare la loro capacità di “creare le persone” e di “agire” su di esse (Miller 2013, p. 39).

Come oggetti prescritti per un uso quotidiano, quindi di uso vestiario, le mascherine sono infatti state pensate per ridefinire il comportamento umano, estendendone l’uso nello spazio pubblico. In realtà, con l’irrompere di questi oggetti “nella storia” quotidiana (e nel vestiario) è lo stesso spazio pubblico ad essersi medicalizzato e questo lo vediamo anche con le pratiche di igienizzazione alle quali siamo stati sottoposti nella vita quotidiana. Potremmo quindi chiederci se e in che modo le mascherine, al di là del “potere” che la scienza riconosce loro come barriera protettiva nei confronti di agenti esterni nocivi e al di là del fine per il quale sono state disegnate, che è quello di proteggere naso e bocca nel doppio senso di emissione e recezione di particelle virali, sono degli oggetti-agenti, dotati innanzitutto di un loro “potere” sul piano simbolico di “combattere” il “nemico” virus e di lavorare per la salute e per il “bene”. Ma anche dotati del potere di condizionare il nostro comportamento sociale e di imporre una loro agency capace di risignificare le relazioni.

Come oggetti-agenti, i due poli simbolici tra i quali le mascherine oscillano sono da un lato quello degli oggetti di costrizione, perché quasi al pari di strumenti di tortura, imbrigliano, chiudono, soffocano, nascondono, impediscono. La voce viene soffocata, l’aria che emettiamo viene contenuta, le espressioni del nostro viso sono nascoste, l’invisibile virus rimane bloccato. Mentre dall’altro sono simbolicamente associate a strumenti di protezione e di salvezza, le “comfort blanket” delle quali si parlava per il

Giappone durante e dopo l'epidemia di SARS, o potremmo anche dire "security blanket". In questo senso le mascherine vanno a confluire nel novero dei numerosi oggetti-agenti del vestiario che nella storia umana hanno avuto un potere disciplinante sul corpo; si pensi ad esempio al busto per le donne, all'uso obbligatorio del cappello per gli uomini, delle diverse forme di copertura del viso e della testa nei mondi islamici, con la differenza che in Occidente l'ascesa delle mascherina è stata tanto rapida quanto inattesa e forse per questo il suo "potere" di agire sul corpo (e quindi sul comportamento) è stato pari al suo potere di agire sul nostro immaginario. Questo *thing-power* delle mascherine lo possiamo vedere nel modo in cui hanno modificato le regole dell'interazione, hanno dilatato lo spazio fisico in cui queste si producono, imponendo una nuova grammatica del comportamento "approvato" e "disapprovato" (Goffman 2019, p. 8), modificando i microrituali dell'interazione quotidiana, quello che Goffman chiama «l'ordine disciplinato della facciata personale» (Goffman 2019, pp. 27-30) e la percezione della sicurezza pubblica.

Se esploriamo questa dimensione la prima cosa che vediamo è che la mascherina si presenta come un nuovo volto-facciata che copre la maggior parte delle espressioni del viso e produce un *vacuum*, un vuoto di lettura, che non fa capire all'interlocutore, per esempio, le mie espressioni del viso; se sto ridendo o se sto facendo uno sberleffo mentre lo ascolto o ci parlo alla dovuta distanza. Che nasconde le "reti di significati" che sono prodotte nell'interazione e non fa comprendere se il mio strizzare entrambi gli occhi è frutto di una risata, di disapprovazione o di un ghigno. Sono soprattutto gli occhi ad essere i protagonisti di questo nuovo corso del distanziamento, occhi che diventano unico riferimento nella comunicazione non verbale, laddove neppure la voce dell'altro ci arriva più così chiara.

Forse non abbiamo ancora sviluppato una competenza, o codici condivisi di comunicazione che non lascino spazio a malintesi. E poi, chi si nasconderà dietro quella bellissima

maschera a becco di cigno? Chissà se nei luoghi pubblici si viene trattati in modo diverso, più impersonale, ora che il nostro volto è visibile solo parzialmente e lo si può solo immaginare. La nostra nuova facciata pubblica produce quindi un vuoto collettivo che ci impedisce di leggere alcuni *frames* della comunicazione che in precedenza erano visibili e che davamo per scontati. In questo senso la mascherina è un oggetto-agente, capace di esercitare un controllo sulle nostre interazioni. D'altra parte, il suo fine che è quello di essere barriera al virus si raggiunge impedendo o ridefinendo la comunicazione umana.

Ma la mascherina ha avuto anche il “thing-power” di ridefinire l'idea di bellezza, il trucco e l'idea stessa di visibilità pubblica. In seguito alla pandemia si è ad esempio sviluppato un dibattito in ambito estetico occidentale sul cambiamento che stanno avendo il *make up* e lo *skin care* dopo il Coronavirus. I *make-up artist* sostengono ad esempio che “coprire tanta parte del viso cambia completamente le proporzioni dei lineamenti”<sup>17</sup> e che di conseguenza va ridefinito totalmente il modo di truccarsi, con una preferenza per gli occhi a scapito del lipstick. Lo stesso occultare il proprio viso in pubblico ad alcuni sta iniziando a mostrare anche i lati positivi; la mascherina per alcuni protegge anche da sguardi indiscreti, dalla pressione di una continua performance estetica, liberando così l'immaginazione. Un dibattito nuovo è emerso nei mondi occidentali nei confronti di una pratica -coprirsi parte del viso- che in altri contesti culturali è ampiamente parte dello spazio pubblico; si pensi ai mondi islamici, dove l'estetica degli occhi e dello sguardo, la cura del trucco per gli occhi e lo stesso significato che viene attribuito allo sguardo in ambito pubblico sono molto più sviluppati rispetto ad altre parti del viso celate dal velo.

Un ulteriore aspetto del potere disciplinante e agentivo delle mascherine sui nostri corpi è dato da un altro fattore non secondario, ma i cui effetti potremo forse valutarli nel lungo periodo e che meriteranno un'analisi specifica nel futuro. È un aspetto che potremmo chiamare: “ricordati di me”. Ha a che fare

con il ricordo e sulla base di esperienze personali mi fa domandare se, dopo un anno di mascheramenti, sono in grado (e sarò in grado) di ricordare chi ho conosciuto e le persone con le quali ho interloquuto da un anno a questa parte con la mascherina. Non è un aspetto secondario, perché una interazione di lungo periodo nello spazio pubblico che si muove in un *vacuum* di riconoscimenti, potrebbe avere un forte potere di condizionare il ricordo e ciò rafforzerebbe un potere agentivo di questi dispositivi, che va al di là della barriera nei confronti di un virus. Chi sarò in grado di riconoscere e di ricordare delle persone che ho conosciuto con la mascherina nelle strade, nei negozi, negli uffici? Come cambierà il mio rapporto con chi ho conosciuto solo attraverso questo dispositivo?

Infine, i danni: le mascherine, come è anche riconosciuto dall'WHO, possono essere anche potenzialmente pericolose, quindi agenti dannosi. Fin dalle prime linee guida, infatti, la WHO ha sottolineato quelli che potrebbero essere i potenziali rischi per il corpo nell'uso di questi dispositivi, rischi che vanno dall'autocontaminazione, al mal di testa, difficoltà respiratorie, lesioni facciali, dermatiti, problemi nella comunicazione, disagio, falso senso di sicurezza, danni ambientali e problemi per persone disabili, sorde, o con particolari patologie<sup>18</sup>.

## 6. Tra agency e neoritualismo

Nel rapporto tra l'umano e le mascherine-agenti si colloca tuttavia anche il ruolo che riveste l'agency umana, la capacità umana di interagire attivamente e di farsi strada tra i vincoli e i limiti imposti dalla loro presenza sui nostri volti. La domanda che ci poniamo è allora capire se le nostre relazioni e il nostro comportamento siano (e in che misura) determinati da questo oggetto invadente, o se al contrario (e come) la nostra vita si svolga nonostante la sua presenza e soprattutto se possiamo vederne le manipolazioni, le resistenze, le interpretazioni, da quelle filologi-



camente e politicamente corrette a quelle ironiche o critiche e anche tentare di ragionare su un possibile slittamento nelle funzioni di questi oggetti, dall'ambito medico-sanitario a quello della manipolazione sul piano simbolico.

Abbiamo già detto della velocità con la quale il mercato ed i soggetti più svariati hanno occupato i possibili spazi di interpretazione di questo oggetto e ce lo hanno restituito creativamente nelle forme più svariate, da quelle artigianali e locali, domestiche, personali a quelle più "globali". Lo stesso termine "mascherine di comunità" che troviamo nelle normative sembra essere subentrato per disciplinare la pratica diffusa di realizzare localmente questi dispositivi, che era già in atto nei primi mesi della pandemia. Se spostiamo lo sguardo dal comportamento collettivo alla pratica individualistica (Burgess, Horii 2012) le mascherine ci appaiono sottoposte ad una forte manipolazione, che le investe sia come prodotto, nelle sue forme e materiali, che come utilizzo su viso nelle varie posizioni che conosciamo. D'altra parte, la globalizzazione dei mercati ha fatto attivare rapidamente diversi macroattori che hanno saturato l'offerta a fronte di una domanda esponenziale, dando luogo ad una rete di produzione, di canali di reperimento e di circolazione (e anche di dono), che hanno fornito una gamma ampia di scelte possibili, che esprimono sul virus convinzioni personali, gusti, stili, interpretazioni, condizioni economiche diverse, e diverse reti di contatti personali. C'è quindi uno spazio di interpretazione soggettiva relativa a questi oggetti, nella scelta delle forme e dei materiali possibili e anche degli usi possibili, nonostante o a dispetto della normativa.

C'è poi una seconda prospettiva che condenserei nella frase: *abbiamo imparato a sorridere con gli occhi*. Una frase che sentiamo dire soprattutto al personale medico-sanitario, ma anche nel nostro quotidiano quando ci troviamo in pubblico ad interagire con gli altri. Sta a significare che benché costretti da questo oggetto-agente a non poter accedere all'intera superficie dei volti per poterne leggere le espressioni e benché impossibilitati a comunicare le nostre reazioni/intenzioni con la mimica facciale<sup>19</sup>, potremmo

essere comunque capaci di andare nei dettagli delle espressioni leggendo/utilizzando la parte “emersa” del nostro sé pubblico, cioè gli occhi e la fronte. La capacità di modulare la comunicazione facciale “nonostante” le mascherine si va definendo nel tempo e denota uno spazio di azione inedito, attivando dettagli e capacità di lettura prima celate nello spazio pubblico nei mondi occidentali o semplicemente inattive. Più significativamente la mascherina innesca un gioco di occultamenti che, al pari del velo, apre nuovi spazi di lettura delle azioni/reazioni. Un aspetto che ci ricollega a quanto già detto riguardo al trucco e all’emergente dibattito in ambito estetico.

Ma lo spazio dell’agency umana sul potere disciplinante di questo oggetto si esprime anche nell’uso ironico delle mascherine che vediamo sul piano iconografico e comunicativo. Qui si apre un campo di osservazione di notevole interesse, che con i meme ed i social si è espresso in tutto il suo potere (o contropotere) dissacrante rispetto alla norma. Un’ironia che investe gli usi popolari, i post su Facebook, ma anche le scritte sui muri, così come anche il campo dell’arte e del design, dove la mascherina diventa nuova maschera ironica, e critica delle numerose conseguenze e derive prodotte dalla pandemia, ma anche nuovo gioco di mascheramento. La casistica è incredibilmente ampia e per essere colta in tutta la sua forza espressiva e agentiva avrebbe bisogno di un robusto apparato iconografico. Questa va dalle mascherine che riproducono le più svariate espressioni del viso - riso, pianto rabbia- in un gioco di occultamento e di svelamento parodistico (Immagini 2-3), i volti di animali o le scritte ironiche, ai meme ironici sui malintesi prodotti da un nuovo modo di comunicare, sulle relazioni amorose ai tempi delle mascherine (la famosa scritta sul muro “*Stai meglio con la mascherina*”) (Immagine 4), interpretazioni parodistiche fotografiche, vere e proprie composizioni spesso popolari, o immagini prese dal quotidiano e circolate via social. In questi usi creativi, popolari, ma anche connessi al mondo dell’arte, la mascherina diventa una forma di comunicazione, un prisma attraverso il quale leggere la nuova era che si

sta attraversando e con essa il disagio, la resistenza, il gioco, la critica, non ultimo il tentativo di elaborare ironicamente un lutto (Immagini 5-6-7) Uno di questi progetti ha visto l'artista e fotografo di origine tedesco-namibiana, Max Siedentopf, lanciare nel febbraio 2020 una campagna di immagini piuttosto provocatorie dal titolo *How To Survive A Deadly Global Virus*, che ritraevano oggetti di uso quotidiano usati come mascherine, con un effetto decisamente ironico<sup>20</sup>, dove soggetti provenienti da diversi paesi e continenti indossavano mascherine realizzate da assorbenti, scarpe da ginnastica, foglie di insalata, reggiseno, vasetti di nutella, mutande, tuniche, buste per la spesa e altri svariati oggetti (Immagini 8-9-10).

Anche il rifiuto della mascherina, al di là delle prese di posizione verbali, rappresenta uno spazio di azione che possiamo vedere espresso in forme ironiche, ma che comunica dissenso nei confronti delle politiche e si colloca a volte entro scenari cosiddetti "complottoisti". Anche qui il terreno è ricco di usi agentivi dell'oggetto-mascherina. C'è chi criticamente ha definito la mascherina il *dress code* per partecipare al *Ballo Mascherato del Coronavirus*, quindi chiamando in causa il discorso rituale e ancora una volta la maschera, ma questa volta come sinonimo di falsità. È il caso del gruppo bolognese *Wu Ming* (in cinese "Senza nome")<sup>21</sup>. Sul loro blog *GLAP* una lunga critica delle mascherine (*Al ballo mascherato della viralità. Sull'obbligo di coprirsi la faccia anche quando non serve*) è corredata da una serie di interpretazioni grafiche e fotomontaggi ironici di opere letterarie che hanno per protagoniste le mascherine<sup>22</sup> (Immagini 11-12).

Infine, una conclusione sul rito. Adam Burgess and Mitsutoshi Horii nel loro studio sull'uso delle mascherine in Giappone dopo l'epidemia di SARS (Burgess, Horii 2012) avevano definito come ritualistico un uso delle mascherine che in quella circostanza appariva chiaramente disgiunto dalla reale efficacia di questi dispositivi, ma determinato piuttosto da un bisogno individualistico di canalizzare l'ansia e sentirsi a proprio agio, ed avevano parlato di *risk rituals*, rituali del rischio riflettendo sulle differenze tra

questo comportamento ritualistico e l'agire rituale classico. A differenza del Giappone, dove le mascherine erano state incoraggiate ma non prescritte, nel contesto italiano è intervenuto obbligo ad indossarle che ha impedito la possibilità di una scelta. Per questo motivo non si può forse accostare il loro uso ad un comportamento rituale in quanto le mascherine si collocano attualmente in una zona ancora intermedia tra l'accettazione collettiva e meccanica di una prescrizione e un uso generalizzato che appare investito di una dimensione simbolica connessa all'elaborazione di paure e ad una collettiva percezione di un rischio.

Una relazione più diretta tra le mascherine ed il rituale la vediamo invece in quei contesti festivi che dopo il primo lockdown hanno avuto il breve tempo per essere riproposti. Non mi riferisco alla semplice presenza di questi dispositivi nei rituali, visto che sono stati imposti dappertutto, ma agli adattamenti che hanno avuto dentro i rituali, proprio in virtù del loro essere diventato accessorio obbligatorio nei contesti pubblici. Ci sono stati infatti casi di matrimoni, di festività locali, di rievocazioni storiche e di altre celebrazioni, religiose e non, che nel breve tempo che hanno avuto per potersi realizzare, hanno visto l'accessorio-mascherina adattato in forme sartoriali alla festa e al rito. E qui il pensiero va alle mascherine personalizzate offerte come dono di nozze dagli sposi<sup>23</sup>, a quelle di pizzo che si adattano al vestito della sposa<sup>24</sup> (Immagine 13), alle rievocazioni storiche dove le mascherine sartoriali sono state abbinare al costume<sup>25</sup>, ma anche alle mascherine-gadget con impresso il marchio del comitato festivo organizzatore della festa<sup>26</sup>. Oltre a questo, c'è un aspetto ancora più interessante ed emblematico della rivincita dell'agency sugli oggetti-agenti, ed è in quei casi in cui la mascherina è diventata simbolicamente essa stessa oggetto di ritualizzazione nell'ambito di un evento festivo. L'ampia casistica che si offre all'osservazione impedisce un'analisi puntuale dei casi, ma solo un avvio di rassegna. Tra questi, ad Acireale ad esempio, in provincia di Catania, la sfilata di carnevale ha visto nel 2020 un gruppo allegorico "rappresentare" una equipe di

sanitari abbigliati con tute e mascherine<sup>27</sup>. Qui la mascherina è diventata maschera di carnevale (Immagine 14). Ancora più emblematico il caso del Corteo Storico della Repubblica Fiorentina, dove è stato introdotto un nuovo cerimoniale avente come protagoniste le mascherine<sup>28</sup>. In occasione della festa di Santa Reparata è stata celebrata infatti una cerimonia di consegna di mascherine raffiguranti il giglio di Firenze. In questo ultimo caso fiorentino la mascherina è stata trasformata in oggetto cerimoniale sul quale costruire ritualità, in quanto oggetto da donare pubblicamente (Immagini 15-16).

## 7. Patrimonializzare un oggetto inquieto

La riflessione conclusiva intorno alle mascherine ci porta su un terreno apparentemente agli antipodi del campo medico-sanitario per il quale questi oggetti inquieti sono stati progettati, ovvero il campo della patrimonializzazione, della “messa in valore” sul piano culturale e quindi anche museale e collezionistico, di questi oggetti. Vediamone brevemente la casistica tentando di mantenere un ordine cronologico. Un primo esempio di musealizzazione delle mascherine lo troviamo in Italia in una collezione “etnologica”, la collezione di maschere “etnomediche” che il medico-biologo Antonio Scarpa raccolse più di sessant’anni fa in uno dei suoi numerosi viaggi nel mondo e che oggi costituiscono parte delle esposizioni permanenti del Museo Etnomedico Antonio Scarpa di Genova. In Giappone, nel 1961, Scarpa raccolse come esempio di maschera medica, un esemplare di quello che per molti oggi sono le mascherine chirurgiche. L’esposizione di questo oggetto all’interno del museo, che figura insieme a numerose maschere rituali provenienti da Bali, Sri Lanka, Giappone e altri paesi del mondo, vede questo esemplare di mascherina di garza bianca, che viene definita “antismog”, insieme al suo involucro, sul quale appare un testo in lingua giapponese. A dimostrazione della processualità e della “storicità” che caratterizza ogni collezione, e la

sua ambigua semantica, l'elemento interessante della presenza di questo oggetto, oggi a noi familiare, in una collezione etnologica è il suo apparire doppiamente "altro", sia come oggetto "etnologico" nelle intenzioni di colui che lo ha collezionato, ma anche rispetto al resto delle maschere rituali (Immagine 17). Una alterità straniante, oggi ancor più evidente per la familiarità che caratterizza questo oggetto semplice e di fattura industriale. È probabile che Scarpa abbia conservato questo esemplare di mascherina "antismog" considerandolo esempio di una pratica locale di difesa da agenti patogeni legati alla qualità dell'aria, una pratica e una sensibilità in quegli anni del tutto estranea all'Occidente.

Per avvicinarci alla pandemia da Coronavirus, nel marzo 2020, a pochi giorni dall'inizio del lockdown, in Italia un collettivo di artisti e curatori romani del gruppo TeamLife ha ideato una mostra interattiva online di mascherine d'arte aperta alla partecipazione del pubblico, dal titolo *Viralart*, invitando artisti e creativi a condividere le loro mascherine sul web, una mostra il cui ricavato è stato devoluto in beneficenza (Immagine 18)<sup>29</sup>. Si è trattato forse del primo esempio italiano di patrimonializzazione di questi dispositivi medici nel campo dell'arte (anche se mossa da un fine sociale e di beneficenza). Un altro esempio di patrimonializzazione delle mascherine a livello museale lo troviamo ancora in piena pandemia nelle iniziative di alcuni grandi musei d'arte. Nell'estate del 2020 il Metropolitan Museum di New York, la National Gallery di Londra e altri grandi musei d'arte hanno iniziato a commercializzare mascherine con i ritratti di Van Gogh, Rembrandt e Monet o raffiguranti i loro capolavori, da indossare contro il Covid all'interno del museo (Immagine 19)<sup>30</sup>. Qui vediamo in gioco un processo di patrimonializzazione non della mascherina in sé, ma delle opere contenute nel museo attraverso la mascherina da indossare contro il Covid. Ancora, nel settembre 2020 il Palazzo Ducale di Genova organizza una mostra d'arte internazionale dal titolo "Il respiro dell'arte", che ha visto numerosi artisti lavorare intorno all'oggetto-mascherina. L'organizzatrice Virginia Monteverde spiega che «la mascherina

diventa forma d'arte e si trasforma e la mostra sarà una testimonianza di questo periodo, che speriamo rimanga solo un ricordo» (Immagine 20)<sup>31</sup>. Nel dicembre 2020 l'ospedale Spallanzani di Roma, noto per il ruolo di primo piano che ha avuto nella lotta contro il virus, ha esposto nell'atrio dell'ospedale le "Mascherine della Vittoria", una mostra di cinquantadue mascherine d'arte curata da Tiziano M. Todi e Maddalena Santeroni, «per trasformare in opera d'arte l' "indumento" primario della lotta alla pandemia, ognuno lasciando il proprio segno su una superficie ridotta ma dalle grandi potenzialità» (Immagine 21)<sup>32</sup>. Ancora nell'aprile 2021 il Museo della Bicicletta di Bra in provincia di Cuneo dedica una mascherina per ricordare Marco Pantani (Immagine 22)<sup>33</sup>. Infine, il cerchio sulla patrimonializzazione museale delle mascherine si chiude nell'estate 2022, quando il Ministero della Cultura-Direzione Generale Archivi organizza sulla nave scuola Palinuro, ormeggiata a Procida, Capitale della cultura, la mostra *Storie di epidemie tra terra e mare nelle carte d'archivio*, dedicata alle epidemie in Italia, dove in una teca installata sulla nave, figura il celebre esemplare di maschera della peste con il quale abbiamo aperto questa riflessione sulle mascherine. Un oggetto risalente al '600 che potremmo considerare la madre, non solo di tutte le mascherine, ma anche delle maschere carnevalesche della modernità, visto il successo che il Medico della Peste ha avuto nell'immaginario del carnevalesco, non solo veneziano e nel cosplay contemporaneo (Immagini 23-24).

Si tratta di alcuni, tra i molti esempi possibili, di connessione tra mascherine e processi di patrimonializzazione, esempi che meriterebbero una analisi più approfondita e che nel tempo si sono moltiplicati. La rapidità di questi processi e la loro eterogeneità ci interroga sulla semantica di questi oggetti, sul gioco di forze tra agency e materialità, sugli attori coinvolti. La casistica tra mascherine-agenti, agency, reinterpretazioni, rituali e musealizzazione è molto ampia e non può essere trattata in modo esaustivo in questo contributo. La multiforme complessità di questo piccolo oggetto all'apparenza semplice impedisce letture univoche, ma al

contrario suggerisce più campi di interpretazione che vanno dalla complessa relazione che abbiamo visto esprimersi tra norme e pratiche, o anche dall'agentività degli oggetti nel nostro quotidiano, in questo caso un oggetto pensato per disciplinare e modificare il comportamento umano, agli spazi di azione che abbiamo visto aprirsi intorno a questo potere disciplinante, spazi critici, ironici, ma anche i rituali e i microritualistici del quotidiano, la musealizzazione e il collezionismo, il campo dell'arte e delle arti, non ultimo il campo rituale vero e proprio dove le mascherine hanno trovato una loro collocazione, un posto che ci appare oggi ancora forse sorprendente, ma che solo nel futuro potrà rivelare il suo potere di cambiamento, al di là delle norme d'uso imposte.

In questo contributo ho voluto solo introdurre un campo di ricerca che si è rivelato ben più complesso della sua apparente semplicità. Al di là dell'ampia casistica e delle possibili chiavi di lettura, possiamo forse concludere osservando che nel tempo incerto che abbiamo vissuto di lotta tra il virus e l'umano le mascherine hanno funzionato come dispositivi "inquieti", di elaborazione di un lutto e, per usare concetti demartiniani, di "affermazione di una presenza". Nella prospettiva apocalittica, alla quale ci hanno esposti la pandemia e le sue conseguenze socio-politiche, di «perdere il mondo» e di «essere perduti nel mondo» (De Martino 1977, p. 475), questi piccoli e semplici oggetti di costrizione hanno costituito uno spazio dotato di una valenza simbolica che ha rappresentato un argine, un orizzonte rassicurante contro la pandemia, da interpretare, da investire di aspettative, da manipolare in forme anche ironiche. Di queste manipolazioni, la loro patrimonializzazione costituisce un interessante versante di indagine. Se dalle mascherine usciremo trasformati o se saremo noi a trasformare loro inglobandole nelle nostre pratiche di vita, nelle nostre soggettività dotandole di senso, lo vedremo nel corso di questo tempo incerto.



Immagini



1

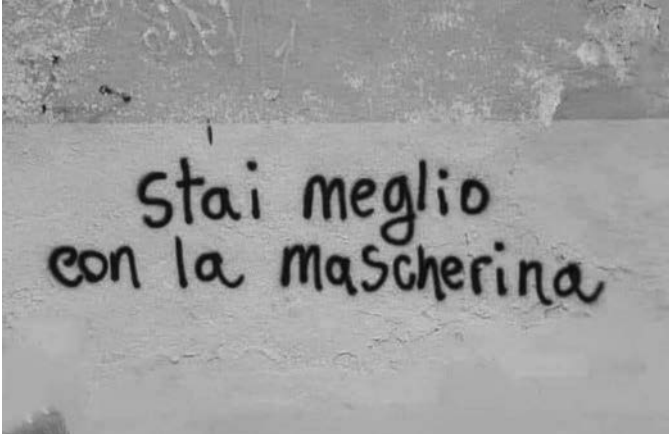


2

1. Il dottor Schnabel di Roma, dottore della peste (1656). Fonte Wikipedia [https://de.wikipedia.org/wiki/Pestdokter#/media/Datei:Paul\\_Fürst\\_Der\\_Doctor\\_Schnabel\\_von\\_Rom\\_\(coloured\\_version\).png](https://de.wikipedia.org/wiki/Pestdokter#/media/Datei:Paul_Fürst_Der_Doctor_Schnabel_von_Rom_(coloured_version).png)
2. Occultamento e svelamento parodistico delle mascherine. <https://www.wired.it/gadget/accessori/2020/05/04/10-mascherine-strane-da-ridere/> (consultato maggio 2021).



3



4

3. Occultamento e svelamento parodistico delle mascherine. <https://www.wired.it/gadget/accessori/2020/05/04/10-mascherine-strane-da-ridere/> (consultato maggio 2021).

4. Scritte ironiche sui muri.

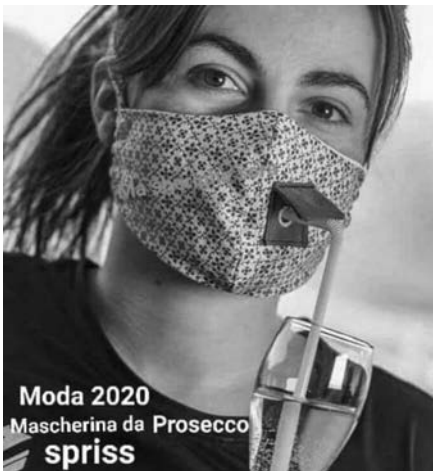
<https://www.facebook.com/413802955484149/photos/d41d8cd9/1450087315189036/> (consultato maggio 2021).



5



6



7

5. “Mascherine per la fase 4”.

<https://www.facciabuco.com/post/11534102q2/mascherina-per-fase-quattro-buongiorno-facciabuchi.html> (consultato giugno 2021).

6. Meme ironici

<https://bonkaday.com/fotodivertenti/immagini-divertenti-al-tempo-del-coronavirus-25-foto/> (consultato maggio 2021).

7. Meme ironici

<https://laltravicenza.it/lironia-veneta-lancia-la-moda-dellestate-mascherina-da-prosecco/> (consultato aprile 2021).



8



9



10

8-9-10. Max Siedentopf (febbraio 2020) How To Survive A Deadly Global Virus <https://www.dezeen.com/2020/02/17/alternative-coronavirus-masks-max-siedentopf/> (consultato aprile 2021) .



11



12

11-12. Fotomontaggi ironici

<https://www.wumingfoundation.com/giap/2020/04/obbligo-mascherina/> (consultato aprile 2021).



13



14

13. Mascherine da sposa

<https://www.giornaledibrescia.it/italia-ed-estero/mascherina-in-pizzo-per-le-spose-all-altare-ai-tempi-del-covid-1.3475155> (consultato aprile 2021).

14. Mascherine e carnevale (Carnevale di Acireale 2020).

<http://www.meteoweb.eu/2020/02/il-coronavirus-e-la-maschera-piu-gettonata-del-carnevale-di-acireale-come-esorcizzare-la-paura-foto/1392842/> (consultato marzo 2021).

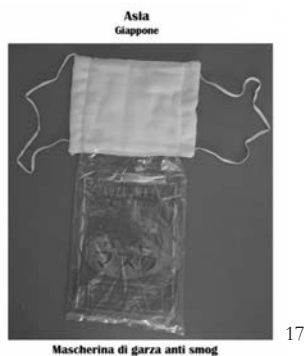


15



16

15-16. Firenze. Festa di Santa Reparata (2020) <https://www.facebook.com/corteoRepubblicafi/photos/pcb.2770550426519675/2770547713186613>.



17. Genova. Museo di Etnomedicina Antonio Scarpa. Mascherina giapponese antismog 1961. Per gentile concessione del prof. Antonio Guerci.

18. Progetto Viralart - [www.facebook.com/artmasks](http://www.facebook.com/artmasks).

19. Mascherine con l'autoritratto di Rembrandt al Rijksmuseum. Fonte Internet.

20. Genova. Palazzo Ducale. Il respiro dell'arte - Fonte Internet.





21



22

21. Roma. Ospedale Spallanzani. La mostra Mascherine della Vittoria - Fonte Internet.

22. Museo della Bibicletta. Mascherina dedicata a Marco Pantani – Fonte Internet.



23



24

23. Procida. Nave scuola Palinuro - Marina Militare. La Maschera della Peste. XVII secolo. Storie di Epidemie, giugno 2022 - ph Broccolini.

24. Procida. Nave Scuola Palinuro, giugno 2022 - ph. Broccolini.

## Note

<sup>1</sup> Questo saggio, leggermente modificato e adattato, è uscito originariamente con lo stesso titolo sulla rivista *Etno Antropologia* 9(1), 2021.

<sup>2</sup> Le osservazioni introduttive che seguono in questo primo paragrafo si basano su una osservazione “autoetnografica” che sento di definire “spontanea” effettuata intorno al mio luogo di residenza a Roma durante i mesi del primo lockdown del marzo-aprile 2020 e risentono dunque di un certo presentismo e delle vicende contingenti che hanno caratterizzato le esperienze e le vicende legate a questo specifico arco temporale. Più in generale il testo è costruito intorno a modalità di scrittura diversificate che producono nel complesso una forma di restituzione mista, che oscilla tra una scrittura necessariamente “autoetnografica”, il confronto con contesti spazio-temporali diversi da quello legato alla pandemia da Covid-19, l’analisi di linguaggi e procedure normative (necessaria per comprendere scarti tra norme e pratiche), una rassegna di esempi e casi rinvenuti in rete e una serie di riflessioni tenute insieme dalla chiave di lettura che è esplicitata in questo paragrafo di apertura. Considero questo testo una riflessione introduttiva intorno ad un tema molto articolato, che oltre ad essere in veloce divenire, si offre ad una molteplicità di chiavi di lettura che non potranno avere tutte lo stesso spazio in questo testo.

<sup>3</sup> <https://www.affaritaliani.it/costume/coronavirus-fendi-lancia-la-mascherina-chic-l-accessorio-da-190-euro-va-a-ruba-654879.html> (consultato dicembre 2020).

<sup>4</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=JIfu4igRURQ> (consultato dicembre 2020).

<sup>5</sup> [https://www.huffingtonpost.it/entry/in-svizzera-sara-vietato-il-burqa-nei-luoghi-pubblici-vince-il-si-al-referendum\\_it\\_6045087ec5b660a0f38958a7](https://www.huffingtonpost.it/entry/in-svizzera-sara-vietato-il-burqa-nei-luoghi-pubblici-vince-il-si-al-referendum_it_6045087ec5b660a0f38958a7) (consultato marzo 2021).

<sup>6</sup> <https://www.spels.it/index.php/der-doctor-schnabel-von-rom-il-dottor-schnabel-di-roma> (consultato marzo 2021).

<sup>7</sup> Basta fare una breve ricerca sui principali motori di ricerca per vedere l’attuale diffusione commerciale che ha questa maschera nell’ambito del carnevalesco e dei mascheramenti contemporanei.

<sup>8</sup> (Tomes 2010).

<sup>9</sup> «However, there is currently no evidence that wearing a mask (whether medical or other types) by healthy persons in the wider community setting, including universal community masking, can prevent them from infection with respiratory viruses, including Covid-19. Medical masks should be reserved for health care workers. The use of medical masks in the community may create a false sense of security, with neglect of other essential measures, such as hand hygiene practices and physical distancing, and may lead to touching the face under the masks and under the eyes» (WHO/2019-nCoV/IPC\_Masks/2020.3).

<sup>10</sup> «WHO has updated its guidance to advise that to prevent Covid-19 transmission effectively in areas of community transmission, governments should encourage the general public to wear masks in specific situations and settings as part of a comprehensive approach to suppress SARS-CoV-2 transmission» (WHO/2019-nCoV/IPC\_Masks/2020.4).

<sup>11</sup> G.U. 27.04.2020. Art. 3 «è fatto obbligo sull’intero territorio nazionale di usare protezioni delle vie respiratorie nei luoghi chiusi accessibili al pubblico, inclusi i mezzi di trasporto e comunque in tutte le occasioni in cui non sia possibile il mantenimento della distanza di sicurezza».

<sup>12</sup> [https://www.iss.it/coronavirus/-/asset\\_publisher/1SRKHcCJJQ7E/content/1-uso-delle-mascherine-nella-vita-quotidiana-le-indicazioni-del-dpcm](https://www.iss.it/coronavirus/-/asset_publisher/1SRKHcCJJQ7E/content/1-uso-delle-mascherine-nella-vita-quotidiana-le-indicazioni-del-dpcm). (consultato marzo 2021).

<sup>13</sup> <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2020/10/25/20A05861/sg> (art 1. «Ai fini del contenimento della diffusione del virus Covid-19, è fatto obbligo sull’intero territorio nazionale di avere sempre con sé dispositivi di protezione delle vie respiratorie, nonché obbligo di indossarli nei luoghi al chiuso diversi dalle abitazioni private e in tutti i luoghi all’aperto a eccezione dei casi in cui, per le caratteristiche dei luoghi o per le circostanze di fatto, sia garantita in modo continuativo la condizione

di isolamento rispetto a persone non conviventi»).

<sup>14</sup> <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2020/10/25/20A05861/sg>; <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2021/03/02/21A01331/sg> (consultato marzo 2021).

<sup>15</sup> [https://www.ansa.it/umbria/notizie/2020/10/10/a-nortosce-solo-2-abitanti-sempre-con-la-mascherina\\_bdf69e0b-b67c-411b-b63f-adbe5c90f70b.html](https://www.ansa.it/umbria/notizie/2020/10/10/a-nortosce-solo-2-abitanti-sempre-con-la-mascherina_bdf69e0b-b67c-411b-b63f-adbe5c90f70b.html) (consultato marzo 2021): «Sono solo in due ad abitare a Nortosce, minuscolo borgo della Valnerina umbra, ma alla mascherina anti Covid non rinunciano. Quassù, in mezzo alle montagne, a 867 metri di quota e solitudine, il virus in verità non fa paura ai due residenti fissi: “ma noi la mascherina la mettiamo sempre quando ci incontriamo e restiamo a un metro di distanza”, racconta Giovanni Carilli, uno degli uomini, appunto, di questa frazione sperduta di Cerreto di Spoleto raggiunta dall’ANSA».

<sup>16</sup> Come è stato sottolineato per le rievocazioni storiche (Di Pasquale 2017, p. 34).

<sup>17</sup> <https://www.starbene.it/bellezza/viso/come-truccarsi-sotto-mascherina/> (consultato marzo 2021); <https://www.grazia.it/bellezza/make-up/trucco-mascherina-make-up-consigli> (consultato marzo 2021)

<sup>18</sup> Advice on the use of masks in the context of Covid-19. Interim guidance. 5 June 2020 (WHO/2019-nCov/IPC\_Masks/2020.4, p. 8).

<sup>19</sup> Vedi paragrafo 5.

<sup>20</sup> <http://maxsidentopf.com/how-to-survive-a-deadly-global-virus> (consultato novembre 2020).

<sup>21</sup> Si tratta di un gruppo di scrittori nato ad inizio anni 2000 e proveniente dalla sezione bolognese del *Luther Blisset Project* negli anni Novanta, che lavora con progetti individuali e collettivi, romanzi, readings teatrali, grafica, fumetti e musica.

<sup>22</sup> <https://www.wuminfoundation.com/giap/2020/04/obbligo-mascherina/> (consultato gennaio 2021); <https://www.corpiopolitica.it/2020/04/09/al-ballo-mascherato-della-viralita-sullobligo-di-coprirsi-la-faccia-anche-quando-non-serve/> (consultato novembre 2020).

<sup>23</sup> Per es. [https://www.articolipromozionali.eu/nuovo\\_promozionale.asp?id=394](https://www.articolipromozionali.eu/nuovo_promozionale.asp?id=394) (consultato marzo 2021);

<sup>24</sup> <https://www.giornaledibrescia.it/italia-ed-estero/mascherina-in-pizzo-per-le-spose-all-altare-ai-tempi-del-covid-1.3475155>; oppure <https://www.pinterest.it/pin/526358275205526420/> (consultato marzo 2021)

<sup>25</sup> <https://www.ilrestodelcarlino.it/macerata/cronaca/palio-ai-tempi-del-covid-dame-in-mascherina-1.5433556> (consultato marzo 2021).

<sup>26</sup> Qui il mio pensiero va ad esempio alle mascherine con il logo del Sodalizio dei Fiacchini di Santa Rosa che ho visto nel settembre 2020 a Viterbo in occasione dei pochi momenti rituali ammessi in questa festività dedicata alla patrona viterbese.

<sup>27</sup> <http://www.meteoweb.eu/2020/02/il-coronavirus-e-la-maschera-piu-gettonata-del-carnevale-di-acireale-come-esorcizzare-la-paura-foto/1392842/> (consultato marzo 2021).

<sup>28</sup> <https://www.facebook.com/corteoRepubblicati/photos/pcb.2770550426519675/2770547713186613/> (consultato dicembre 2020).

<sup>29</sup> <https://arte.sky.it/archivio/2020/03/mostra-online-mascherine-artisti>; <https://www.facebook.com/artmasks/> (consultati ottobre 2022).

<sup>30</sup> <https://www.lastampa.it/topnews/primo-piano/2020/08/04/news/coronavirus-ecco-le-mascherine-fatte-ad-arte-nei-piu-grandi-musei-del-mondo-1.39158230/> (consultato ottobre 2022).

<sup>31</sup> <https://www.genovatoday.it/attualita/coronavirus/il-respiro-dell-arte-ducale-mostra-mascherine.html> (consultato ottobre 2022).

<sup>32</sup> [https://roma.corriere.it/notizie/diario-romano/21\\_gennaio\\_09/spallanzani-esposte-beneficienza-mascherine-vittoria-18fc844a-51f6-11eb-9e96-bbe55a5b7a24.shtml](https://roma.corriere.it/notizie/diario-romano/21_gennaio_09/spallanzani-esposte-beneficienza-mascherine-vittoria-18fc844a-51f6-11eb-9e96-bbe55a5b7a24.shtml) (consultato ottobre 2022).

<sup>33</sup> <https://www.lavocedialba.it/2021/04/18/leggi-notizia/argomenti/curiosita-2/articolo/tributo-del-museo-della-bicicletta-di-bra-a-marco-pantani-con-una-mascherina-dedicata.html> (consultato ottobre 2022).

## Bibliografia

- Ahearn L.M., 2002, *Agentività/Agency*, in A. Duranti (a cura di), *Culture e discorso. Un lessico per le scienze umane*, Meltemi, Roma, pp. 18-23.
- Alcabe P., 2009, *Dread*, Public Affairs, New York.
- Baehr P., 2008, *City Under Siege: Authoritarian Toleration, Mask Culture, and the SARS Crisis in Hong Kong*, in Harris A., Keil K. (a cura di), *Networked Disease. Emerging Infection in the Global City*, Wiley, Oxford, pp. 138-151.
- Beck U., 2000, *La società del rischio: verso una seconda modernità*, Carocci Roma (ed. or. 1992).
- Bennet J., 2004, *The Force of Things. Steps Toward an Ecology of Matter*, in «Political Theory», vol. 32, n. 3, pp. 347-371.
- Burgess A., Horii M., 2012, *Risk, Ritual and Health Responsibilisation: Japan's 'safety blanket' of Surgical Face Mask-Wearing*, in «Sociology of Health and Illness», vol. 34, n. 8, pp. 1184-1198.
- Callieri B.L. Faranda, 2001, *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicopatologia*, Edizioni Universitarie Romane, Roma.
- Castelli F., Grimaldi P. (a cura di), 1997, *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del carnevale*, Meltemi, Roma.
- Crosby A., 2003, *America's Forgotten Pandemic: The Influenza of 1918*. University of Cambridge Press, Cambridge.
- De Martino E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Di Pasquale C., Melosi F., 2017, *L'atlante delle rievocazioni storiche in Toscana. Dal censimento alla progettazione e realizzazione del sito*, in F. Dei, C. Di Pasquale (a cura di), 2017, *Rievocare il passato: memoria culturale e identità territoriali*, University Press, Pisa, pp. 31-44.
- Douglas M., 1975, *Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, (ed. or. 1966).
- Douglas M., Wildavsky A.B., 1982, *Risk and Culture: an Essay on the Selection of Technological and Environmental Dangers*, University of California Press, Berkeley.
- Edson G., 2009, *Masks and Masking: Faces of Tradition and Belief Worldwide*, McFarland & Co. Publishers, Jefferson, NC.
- Goffman E., 2019, *Il comportamento in pubblico. L'interazione sociale nei luoghi di riunione*, Einaudi, Torino (ed. or. 1963).
- Koskelman P., 2007, *Agency. The Relation between Meaning, Power, and Knowledge*, in «Current Anthropology», vol. 48, n. 3, pp. 375-401.

- Kopytoff I., 2005, *La biografia culturale degli oggetti: la mercificazione come processo*, in Mora E. (a cura di), *Gli attrezzi per vivere. Forme della produzione culturale tra industria e vita quotidiana*, Vita & Pensiero, Milano, pp. 77-111.
- Lupton D. et alii, 2021, *The Face Mask In Covid Times A Sociomaterial Analysis*, De Gruyter, Berlino.
- Mack J., 1994, *Masks: the Art of Expression*, British Museum Press, London.
- Maertens T., Debilde M., 1978, *La masque et le miroir: essai d'anthropologie des revêtements faciaux*, Aubier-Montaigne, Paris.
- Matuschek C. et alii, 2020, *The History and Value of Face Masks*, in «European Journal of Medical Research», vol. 25, n. 23, pp. 1-6.
- Merleau-Ponty M., 1965, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1945).
- Miller D., 2013, *Per un'antropologia delle cose*, Ledizioni, Milano (ed. or. 2009).
- Napier A.D., 1986, *Masks, Transformation and Paradox*, University of California Press, Berkeley.
- Padiglione V., 2016, *Della maschera: tracce da un'etnografia della cultura giovanile*, in «Archivio di Etnografia», vol. 2-3, pp. 31-35.
- Padiglione V., 2017, *Possessioni bianche. E se le rievocazioni fossero anche altro?*, in F. Dei, C. Di Pasquale (a cura di), *Rievocare il passato: memoria culturale e identità territoriali*, Pisa University Press, Pisa, pp. 109-130.
- Quiaoran R., 2020, *The Myth of Masks: a Tale of Risk Selection in the Covid-19 Pandemic*, in «Social Anthropology», vol. 28, n. 2, pp. 337-339.
- Rockwood C.A., Don H., O' Donoghue M.D., 1960, *The Surgical Mask: Its Development, Usage, and Efficiency A Review of the Literature, and New Experimental Studies*, in «AMA Arch Surg.», vol. 80, n. 6, pp. 963-971.
- Soper G.A., 1919, *The Lessons of the Pandemic*, in «Science», vol. 49, n. 1274, pp. 501-506.
- Spooner J., 1967, *History of Surgical Face Masks: the Myths, the Masks, and the Men and Women behind them*, in «AORN», vol. 5, n. 1, pp. 76-80.
- Tomes N., 2010, *Destroyers and Teacher: Managing the Masses during the 1918-1919 Influenza Pandemic*, in «Public Health Reports», vol. 125, n. 3, pp. 48-62.

# **Covid-19 e lo svelamento dell'implicito. Il ruolo dell'antropologia nel ripensamento dei servizi socio-sanitari**

*Ivo Quaranta*

## 1. L'equità nel diritto alla salute: il contrasto alle disuguaglianze nella città di Bologna

I saperi antropologici trovano la loro dimensione critica nel restituire all'azione umana ambiti che culturalmente ammantiamo di naturalità. Nel contesto specifico della salute, della malattia e delle loro cure, tale esercizio si svolge con l'intento di mettere in luce tanto la natura storico-culturale dei nostri saperi a tale riguardo, quanto gli effetti che essi producono a livello sociale. L'obiettivo dell'analisi, tuttavia, non è solo quello di guadagnare una maggiore consapevolezza dell'umano, ma anche quello di evocare possibili alternative a partire proprio dall'esplorazione etnografica delle zone d'ombra proiettate dalle costruzioni culturali indagate. Quello che qui si intende proporre è una possibile lettura antropologica delle risposte istituzionali all'emergenza sanitaria da Covid-19, a partire da uno specifico contesto di osservazione, con l'obiettivo di formulare possibili linee di ragionamento e di azione nel più ampio campo della promozione della salute.

Nel 2006 viene istituito, presso l'allora Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università di Bologna, il Centro Studi e Ricerche in Salute Internazionale e Interculturale. Nato su impulso di Angelo Stefanini e di un gruppo di studenti in Medicina e di specializzandi in Sanità Pubblica, il CSI si è sempre caratterizzato in senso interdisciplinare, cercando di coniugare ricerca, formazione e pratica creando collaborazioni fra docenti, ricercatori, studenti di distinti ambiti disciplinari in stretta sinergia con gli attori co-

munitari e istituzionali, con lo scopo di indagare la salute come oggetto ampio nelle sue componenti storiche, socioculturali, politico-economiche oltre che biomediche.

La sua vocazione multidisciplinare e multi-metodologica, attenta alle ricadute pubbliche e sociali della ricerca scientifica, ha fatto sì che la collocazione del Centro fosse sempre eterodossa nel contesto organizzativo di stampo disciplinare che caratterizza i nostri Atenei. Non stupisce quindi che, dopo il pensionamento di Angelo Stefanini nel 2015, il CSI abbia vissuto un momento di estrema difficoltà fino a quando, nel 2018, non si crearono le condizioni per collocarlo in seno al Dipartimento di Storia Culture Civiltà dello stesso Ateneo.

Sia per dare continuità alle attività del Centro, sia per dare vita a sinergie con realtà extraistituzionali, nel 2015 viene fondata l'associazione di promozione sociale "Centro di Salute Internazionale e Interculturale (CSI) – APS". Oggi CSI universitario e CSI-APS rappresentano due articolazioni di un medesimo progetto politico-culturale impegnato sul fronte della promozione della salute, soprattutto delle persone in condizioni di vulnerabilità.

Proprio il CSI-APS nel 2017 si è fatto promotore di un'iniziativa di ricerca, in collaborazione con il Distretto e con il Dipartimento di Sanità Pubblica della AUSL di Bologna (arrivando a stretto giro a coinvolgere anche il Comune di Bologna e l'Azienda Ospedaliero-Universitaria Sant'Orsola-Malpighi), sul rapporto fra disuguaglianze socio-economiche e salute nel comune di Bologna. Partendo da una preliminare indagine nell'area di Pescarola del quartiere Navile (Cacciatore *et al.*, 2020), la ricerca aveva come obiettivo quello di mettere in relazione i dati sanitari di flusso corrente relativi ad accessi ed esiti, con gli indicatori di fragilità del Comune di Bologna e le novanta aree statistiche cittadine, arrivando a creare una mappatura di tale relazione. Questa prima fase della ricerca, iniziata a febbraio del 2017 e conclusasi a inizio 2019, consisteva in uno studio epidemiologico osservazionale (Gentilini *et al.* 2020) il cui scopo non era solo quello di fornire una mappatura delle disuguaglianze in salute a



Bologna, quanto piuttosto quello di renderle politicamente visibili e ingaggiare gli attori istituzionali in azioni di promozione dell'equità.

Fin dalla sua genesi, infatti, il progetto “L'equità nel diritto alla salute: il contrasto alle disuguaglianze nella città di Bologna” si inseriva nel solco della ricerca-azione con l'obiettivo di produrre non solo nuova conoscenza, ma anche un capitale d'azione, prevedendo una seconda fase di stampo qualitativo, volta a indagare etnograficamente i meccanismi di incorporazione delle disparità sociali<sup>1</sup>, per avviare infine una terza fase, destinata all'implementazione di innovative politiche di promozione della salute, intesa nella sua più ampia accezione. Al momento della scrittura di questo contributo, il progetto stava muovendo i primi passi proprio di questa terza fase di sperimentazione nei diversi quartieri di Bologna.

La rinascita del Centro universitario ha coinciso proprio con la negoziazione della seconda fase, di stampo qualitativo appunto, della ricerca. In questa sede non mi soffermerò sullo svolgimento e sui risultati di tale fase del progetto, trattata altrove (cfr. Bodini *et al.* 2021). Quello su cui, invece, intendo soffermarmi è il mutamento di atteggiamento che abbiamo avuto modo di registrare a seguito dell'emergenza pandemica da Covid-19 nei confronti della ricerca-azione che stavamo portando avanti<sup>2</sup>.

## 2. L'irruzione sulla scena del Covid-19

Proprio quando stavamo avviando la fase qualitativa della ricerca, i primi casi di Covid-19 iniziarono ad essere diagnosticati nel nostro Paese. Era il febbraio 2020 e nel giro di poche settimane il mondo cambiò radicalmente, sovvertendo la quotidianità di ognuno di noi. Il gruppo di ricerca non poté che ridefinire le sue azioni e le sue priorità, pur rimanendo nel quadro dell'analisi delle disuguaglianze in salute. D'accordo con i partner della ricerca-azione si decise di mettere a sistema l'analisi della pandemia

nelle sue articolazioni territoriali, definendo in corso d'opera nuove azioni. Ci siamo prontamente adoperati per dare supporto al Dipartimento di Sanità Pubblica della AUSL di Bologna, mettendo a punto una traccia di intervista per contattare telefonicamente persone con sospetta positività per Covid-19, rilevando i loro bisogni sia sanitari sia sociali e fornendo le informazioni necessarie a prevenire la diffusione del virus ed affrontare la situazione di isolamento domiciliare. Parallelamente ci siamo impegnati ad intervistare telefonicamente le persone positive al Covid-19, al fine di indagare retrospettivamente sia l'esperienza di malattia, sia la loro relazione con i servizi.

Significativo il fatto che i contatti telefonici non ci hanno mai permesso di constatare situazioni di fragilità socio-economica, a dispetto del fatto che studi condotti anche in Emilia-Romagna hanno chiaramente segnalato come la mortalità per infezione da Sars-CoV-2 si sia distribuita in modo diseguale (Di Girolamo *et al.* 2020).

L'impressione che ricavammo dal lavoro di supporto al Dipartimento di Sanità Pubblica era che le persone maggiormente bisognose non stessero accedendo ai servizi. Iniziammo quindi a segnalare come ci fossero coni d'ombra nei dati di flusso e che si dovesse precocemente iniziare a pensare la pandemia non solo in chiave medico-sanitaria, ma anche in termini sociali. La nostra sensazione venne confermata quando iniziammo a collaborare con il Comune di Bologna nella lettura dei dati sociali per meglio comprendere la natura e la portata dei bisogni della popolazione cittadina correlati al Covid-19.

Per citare il solo caso dei buoni spesa erogati dal Comune, nel periodo compreso fra il 2 e il 10 aprile 2020 sono state presentate complessivamente 16.098 istanze di cui solo poco più del 9% erano state riferite dai servizi sociali territoriali. In modo assolutamente lungimirante il Comune ha colto quanto il sistema stesso di rilevazione fosse inadeguato a cogliere bisogni inattesi<sup>3</sup>.

Del resto, il sistema informativo in uso ai servizi sociali cittadini parte dall'analisi delle prestazioni erogate per definire e

misurare i bisogni della popolazione. In modo deflagrante si stava imponendo all'attenzione dei servizi e dei loro amministratori la necessità di andare oltre: misurare i bisogni a partire dal contatto fra utenza e servizi non riesce a fotografare la condizione di chi non ha modo di accedere ai servizi. Nel corso della nostra ricerca è emerso come le ragioni di tale mancato accesso sono riconducibili a condizioni di esclusione, che limitano fortemente la capacità di attivare un percorso di ricerca di aiuto, oppure allo stigma che porta a pensare i servizi sociali come esclusivamente rivolti ai più indigenti e non come una risorsa per tutti.

Il territorio si impose come cruciale nel tentativo di comprendere quali dinamiche sociali stessero emergendo come promotrici della protezione e, più in generale, della salute e, viceversa, quali meccanismi stessero favorendo l'esposizione delle persone al rischio di contagio. In virtù della ricerca etnografica che avevamo avviato nei quartieri alla vigilia della pandemia e grazie al lavoro precedente improntato a ribadire sistematicamente l'importanza di riorientare l'azione dei servizi territoriali verso politiche di promozione della salute in un'ottica integrata fra l'ambito sociale e quello sanitario, la nostra expertise guadagnava una centralità senza precedenti.

L'emergenza pandemica stava, infatti, mettendo in evidenza quanto fosse necessario non limitare le azioni di contrasto e di contenimento del contagio alla sola dimensione medico-sanitaria, per mettere a sistema le dimensioni sociali della realtà del fenomeno e guadagnare così un più ampio margine di azione.

### 3. I coni d'ombra della risposta all'emergenza

Improvvisamente e inaspettatamente, la lettura socialmente orientata della pandemia che andavamo proponendo guadagnò quindi un'inedita attenzione. La pandemia, a nostro dire, doveva essere considerata nei termini di un assemblaggio in cui la componente virale acquista agentività attraverso la sua relazione con gli ospiti umani e, dunque,

attraverso le configurazioni sociali in cui le persone tessono la propria esistenza. Le lezioni apprese da precedenti analisi ci avevano insegnato quanto anche una pandemia si realizzi in micro-epidemie regionali, connesse fra loro da dinamiche globali (Kalipeni *et al.* 2004). Emergeva dunque la necessità di riflettere sulle dimensioni sociali del contagio e dunque sul territorio, inteso come contesto in cui si realizza la nostra relazionalità quotidiana.

La pandemia stava realizzando in modo sistematico una funzione di svelamento degli impliciti alla base dei nostri assetti sociali e istituzionali, imponendo una riflessione sistematica sulle dimensioni sociali (e dunque riferibili all'agentività umana) del contagio. Da questo svelamento molte sono le lezioni che avremmo dovuto, e certamente in parte ancora, potremmo apprendere. Si pensi quanto inizialmente si sia lavorato al tracciamento e al monitoraggio epidemiologico sulla premessa dell'"origine cinese" dell'infezione, pensando così di procedere a un contingentamento della sua diffusione. Ecco, una delle lezioni utili per chiudere il divario fra ciò che sappiamo e ciò che facciamo viene proprio dalle prospettive di Salute Globale, tanto nelle scienze umanistiche e sociali quanto in quelle di sanità pubblica: per salute globale si intende, infatti, non già lo studio dell'impatto della globalizzazione sulla salute, ma l'adozione di una prospettiva globale, anche quando sotto analisi è un fenomeno apparentemente locale. La salute globale è un paradigma che ci invita a cogliere quanto salute e malattia siano costitutivamente imbricate nelle dinamiche sociali al punto che, di fatto, sia impossibile non considerarle come fenomeni collettivi e dunque di interesse comune. Il manifestarsi del Covid-19 a Wuhan avrebbe dovuto generare un'immediata risposta volta a promuovere azioni di cooperazione e collaborazione più che di chiusura e di biasimo, perché qualsivoglia fenomeno locale riguarda tutti. Allo stesso modo, il presupporre culturalmente che le malattie infettive a carattere epidemico fossero appannaggio dei paesi a basso reddito del sud del mondo ha fatto sì che non contemplantimo un piano pandemico in grado di guidarci nel caso di una tale eventualità.

Queste considerazioni ci fanno vedere a quanti livelli l'azione umana, nelle sue declinazioni socio-culturali, sia parte integrante di quella realtà densa che definiamo attraverso le nostre categorie (bio)mediche. Fin dalle prime fasi della pandemia, ad esempio, emerse chiaramente l'impatto differenziale della stessa in virtù della diversa organizzazione sociale dei servizi: lì dove le amministrazioni regionali avevano sposato, negli anni precedenti, modelli maggiormente improntati al partenariato pubblico-privato, privilegiando al lavoro di comunità sul territorio l'erogazione di prestazioni sanitarie ai singoli individui, la capacità di contenimento del contagio e la risposta ai bisogni delle persone risultavano limitate.

La sottovalutazione delle risorse territoriali può essere certamente vista alla luce dei processi di privatizzazione e aziendalizzazione che, a partire dagli anni Novanta del Novecento, hanno interessato in misura crescente l'ambito sanitario, minando la sua capacità di azione integrata con altri servizi.

Tale frammentazione del sistema sanitario non è, tuttavia, da imputare esclusivamente alle politiche di privatizzazione e di *austerity*. Essa ha anche a fare con specifici valori culturali che informano tanto i percorsi di formazione dei futuri medici, quanto le gerarchie del prestigio che vedono nel modello ospedaliero incentrato sul trattamento delle patologie acute lo standard di riferimento (Napier *et al.* 2014).

Il ruolo dell'azione umana, quindi, è stato chiaramente determinante nell'incanalare la gestione di un'emergenza di sanità pubblica in una risposta sanitaria. La gestione iniziale dell'emergenza in Italia come altrove (Bodini, Quaranta 2021) è stata principalmente improntata a misure dirette al trattamento della patologia, concentrando l'azione medica nei contesti ospedalieri, tagliando così fuori il contributo che le risorse (istituzionali e non) dei territori avrebbero potuto dare. Con questo non si vuole certamente sminuire il ruolo determinante che i contesti ospedalieri hanno svolto nel trattare le persone colpite da Covid-19. Sarebbe non solo ingeneroso ma insensato. Il punto è piuttosto quello di sot-

tolineare come il nostro sistema sanitario sia calibrato culturalmente su presupposti che non valorizzano la dimensione di prossimità dei servizi con il territorio, unico contesto in cui creare una cerniera proattiva fra istituzioni e comportamenti delle persone.

Quando maggiormente ne avremmo avuto bisogno, siamo stati incapaci di mettere a frutto un'adeguata considerazione della natura sociale dell'infezione. Di fatto, abbiamo ridotto il Covid-19 alla sua eziologia: il SARS-CoV-2. Anche il Comitato Scientifico Nazionale, nominato il 5 febbraio 2020 dal governo per gestire l'emergenza, è stato principalmente informato da una prospettiva medica riduzionista con scarso riconoscimento degli approcci socialmente orientati, tra cui la salute pubblica, l'epidemiologia e le scienze sociali. Così facendo, la complessa realtà del Covid-19 è stata spogliata delle sue dimensioni sociali, limitando lo spettro delle azioni possibili (Rajan *et al.* 2020).

In questo senso possiamo considerare il Covid-19 come un indicatore del nostro (dis-)ordine globale (Kearney 1995): un assemblaggio in cui l'agente patogeno virale si mescola a specifiche configurazioni sociali all'interno delle quali le azioni delle persone si dispiegano a livello locale e globale. I virus riguardano le reti sociali e le norme culturali, tanto quanto i microbi. Come chiarisce la ricerca virologica, i virus sono inerti, a volte per migliaia di anni, incapaci di attaccarci. Noi trasmettiamo dati virali attraverso le nostre reti sociali e i nostri percorsi culturali. Ci diamo informazioni virali a vicenda attraverso il modo in cui viviamo e quello che facciamo (Raffaetà 2020). La comprensione dei contesti culturali è quindi importante quanto il sequenziamento dei genomi nell'affrontare le epidemie virali (Napier, Fischer 2020).

Lo stesso riduzionismo ha caratterizzato anche le strategie di prevenzione messe in campo, incentrate principalmente sul normare il comportamento individuale, come: il distanziamento, l'igienizzazione delle mani, l'uso di mascherine e guanti, e così via. Tali campagne, nel contesto della presente pandemia, hanno mostrato tutti i limiti e gli effetti collaterali trattati da una vasta letteratura prodotta su precedenti esperienze epidemiche (Farmer 1999).

In primo luogo, le campagne comportamentali non riescono ad affrontare i possibili vincoli strutturali che incidono sul comportamento individuale. Questo è stato particolarmente evidente quando si è cercato di fermare la trasmissione del coronavirus nei casi di persone senza fissa dimora, di soggetti in carico alle strutture di accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati, di lavoratori migranti stagionali, di detenuti, ecc..

Inquadrare la questione della responsabilità in termini individuali ha minato, inoltre, la possibilità stessa di una rappresentazione della crisi come una condizione collettiva da affrontare in termini cooperativi. Tutto questo ha poco di naturale ed emerge piuttosto come il risultato di un particolare modo di costruire culturalmente la realtà della pandemia.

Se c'è una lezione che abbiamo appreso dall'analisi che le scienze sociali hanno realizzato di passate epidemie, è che i comportamenti delle persone fanno la differenza e, quindi, la capacità di coinvolgerle attivamente nei processi che le riguardano può essere decisiva (Packard 2016; Richards 2016).

Occuparsi dei comportamenti delle persone implica però la necessità di assumerli come una possibile risorsa, e non solo come un fattore di rischio. Lì dove hanno preso corpo iniziative di mutualismo dal basso, i comportamenti delle persone hanno fatto la differenza, riuscendo ad intercettare anche i bisogni di coloro che erano maggiormente colpiti dalle conseguenze economiche e relazionali del lockdown.

Nel contesto bolognese, ad esempio, si è da subito imposto all'attenzione pubblica il ruolo protettivo delle molteplici iniziative della società civile (Consoloni, Quaranta 2021). Improvvisamente, il ruolo della partecipazione comunitaria, come quello degli attori istituzionali che ad essa si erano sempre ispirati a livello cittadino, guadagnarono una centralità senza precedenti nell'ispirare le forme di ripensamento dei servizi.

#### 4. Inediti spazi di riconoscimento istituzionale

In assenza di un trattamento efficace dal punto di vista medico, la pandemia stava imponendo di riflettere sui meccanismi eziopatogenetici. Il Covid-19 stava permettendo una permeabilità comunicativa senza precedenti fra cornici concettuali spesso separate da faglie istituzionali invalicabili, rendendo nuovamente attuali nodi irrisolti di lunga durata.

È in questo contesto che la ricerca-azione sul rapporto fra disuguaglianze e salute nella realtà cittadina ha iniziato a registrare un riconoscimento senza precedenti. Il sottoscritto si è trovato prima ad essere invitato al Tavolo di Promozione della Salute del Comune di Bologna, per diventarne da lì a poco membro effettivo per la componente universitaria ed essere invitato a coordinare il gruppo di lavoro a supporto del delegato del sindaco per la stesura del documento sulla ripartenza di Bologna dopo il Covid-19, relativamente all'ambito dei servizi socio-sanitari.

Il nostro contributo partiva dalla considerazione che sebbene la malattia trovi una sua risposta nei presidi sanitari, la salute trova la sua promozione nell'azione sulle condizioni e le relazioni sociali di vita. Non favorire la sinergia tra questi due piani, inevitabilmente limita la capacità di azione risolutiva dei servizi. Se il terreno più prossimo in cui queste dimensioni si incontrano è il territorio, è a questo livello che si deve porre mano nel ripensamento dell'organizzazione dei servizi.

Dal punto di vista culturale, l'unica cornice capace di fornire un orizzonte di senso all'integrazione fra ambito medico e ambito sociale è quella della promozione della salute. Una proposta facile a dirsi, ma che di fatto impone un ripensamento radicale del concetto di salute e delle forme di conoscenza socialmente legittimate ad occuparsene.

Quando pensiamo la salute come assenza di malattia, corriamo il rischio di ridurre la sua promozione alle azioni di contrasto delle patologie, condannandoci a non agire sui meccanismi della sua genesi. Se di contro la salute viene pensata nei termini della capacità di



condurre la propria esistenza alla luce di ciò che, per ognuno di noi, dà valore alla vita, il terreno della sua promozione diventa la capacizzazione e dunque le relazioni sociali di cui partecipiamo. In questo senso l'azione medica sulla patologia diventa un tassello, certamente cruciale, ma parziale del processo di promozione della salute.

Affermare che la salute dipende da ciò che dà valore alla vita delle persone impone che la sua promozione preveda il coinvolgimento attivo delle stesse nella definizione del loro miglior interesse. Riorganizzare i servizi territoriali nella cornice della promozione della salute impone quindi di considerare la partecipazione della cittadinanza come un elemento strutturale del funzionamento stesso dei servizi: questi ultimi dovranno calibrarsi sulla costruzione di relazioni atte a favorire la partecipazione delle persone nella definizione stessa dei loro bisogni.

Integrazione e partecipazione non possono che prevedere pratiche di prossimità capaci di favorire la co-costruzione dei bisogni su cui organizzare i servizi locali, definire i profili professionali necessari al loro funzionamento e indirizzare i percorsi formativi a livello universitario e non (Frenk *et al.* 2010).

La pandemia ha infatti messo in luce la necessità di ripensare le basi informative di cui tener conto nella programmazione sociale e sanitaria (Borghi, Giullari 2015), aprendosi alla dimensione processuale del monitoraggio dei bisogni attraverso azioni proattive. Queste ultime implicano la presenza sul territorio di servizi (quali ad esempio le Microaree)<sup>4</sup> e di figure (agenti o promotori di salute) volti ad attivare forme di partecipazione con l'obiettivo di individuare sia i bisogni inespressi sia le risorse che il territorio può fornire come risposta a quegli stessi bisogni.

Pensare i servizi territoriali articolati attraverso iniziative proattive (di *outreach*) significa ripensarli non più come erogatori di prestazioni, ma come attivatori di relazioni e di meccanismi partecipativi.

Del resto, se davvero il Covid-19 ha mostrato il valore della partecipazione comunitaria nella protezione e promozione della salute, quale comunità si chiama a partecipare se non si è lavorato

alla sua produzione? Uno dei grandi temi che le scienze sociali hanno da porre sul piatto della riflessione istituzionale sui sistemi di welfare sta proprio nella consapevolezza di quanto le comunità non siano elementi naturali degli ordinamenti sociali, ma siano piuttosto il frutto di processi di produzione simbolica dell'appartenenza (Morgan 1993; Rifkin 1996; Amit, Rapport 2002).

Se la partecipazione comunitaria si è dimostrata efficace nel promuovere e tutelare la salute nel contesto pandemico, essa si è realizzata solo laddove vi erano già delle forme di reciproco riconoscimento capaci di sostanziare forme di appartenenza collettiva. Contro gli approcci centrati sul comportamento individuale che hanno profondamente informato le nostre strategie di profilassi, emerge la necessità di andare oltre una visione dell'agentività intesa come capacità del singolo di agire, a vantaggio di una sua declinazione relazionale (Campbell, Cornish 2021).

L'impegno istituzionale dovrebbe quindi dispiegarsi nel favorire la partecipazione come fine in sé (ossia per creare spazi di praticabilità per la tessitura di relazioni che abbiano un significato per gli attori coinvolti), anziché come mezzo per dare efficienza ed efficacia alle misure di sanità pubblica. L'attivazione di processi partecipativi sembra, infatti, non essere un utile mezzo per perseguire altri fini: piuttosto può essere assunta essa stessa a fine di una politica sociale radicata in un'ottica necessariamente non sussidiaria del coinvolgimento comunitario. In questi termini la promozione della salute può assurgere a cornice concettuale della politica, intesa come azione sulle relazioni di cui siamo costitutivamente parte e da cui dipende il nostro rapporto con il mondo (Consoloni, Quaranta 2021).

## 5. Vecchi nodi per nuovi pettini

Se davvero vogliamo trarre vantaggio dalle lezioni che stiamo imparando dall'attuale situazione globale, da un lato abbiamo bisogno di una prospettiva capace di guardare alla salute come a un

bene comune globale, radicata in azioni e forme di governance cooperative; dall'altro lato, dobbiamo porre come centrali il coinvolgimento delle comunità come realtà che hanno da essere prodotte attraverso meccanismi partecipativi, con l'obiettivo di considerare le persone come attori del processo di promozione della salute, e non come "mera popolazione" schiacciata da misure top-down incapaci di generare una loro valorizzazione attiva (Loewenson *et al.* 2020).

Ovviamente, prossimità e partecipazione rischiano di rimanere lettera morta se non riusciamo a creare un'organizzazione dei servizi capace di superare quelle frammentazioni culturali che riducono l'assistenza alla cura della malattia, mentre spogliano la salute di quelle relazioni necessarie alla sua promozione.

È sul fronte dell'integrazione che, infatti, si gioca e si giocherà la partita più complessa. L'ambito delle cure primarie (Primary Health Care) è quello che ha sofferto maggiormente le trasformazioni che a partire dagli anni Novanta del Novecento hanno segnato l'inaugurazione dei processi di aziendalizzazione del sistema sanitario, con la progressiva riduzione del budget sanitario pubblico nazionale. Tali processi hanno aggravato alcune debolezze strutturali risalenti alla riforma sanitaria del 1978, quando i legislatori decisero di accogliere le richieste dei medici di famiglia di non essere impiegati dal Sistema Sanitario, ma di essere piuttosto contrattati come professionisti privati sotto un accordo nazionale. Allo stesso tempo, la dimensione partecipativa, auspicata dalla riforma, non venne mai realmente sviluppata ai diversi livelli di governance del sistema.

Sulla scia del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR), ci troviamo oggi in una congiuntura apparentemente favorevole, vista la chiara indicazione a privilegiare l'integrazione socio-sanitaria a livello territoriale attraverso Le Case della Comunità, pensate come rilancio delle Case della Salute o come nuove strutture da immaginare. Tutto dipenderà da come verranno interpretate le linee guida, poche e non sempre chiare, e dalla capacità di attivare le concomitanti trasformazioni, in primis, dei

percorsi formativi: il lavoro integrato infatti non può essere inteso come mera sommatoria o giustapposizione fra professionisti sanitari e professionisti del sociale.

Quello che, paradossalmente, possiamo registrare al momento della scrittura di questo testo è come le tempistiche, in cui la progettazione per accedere ai finanziamenti del PNRR è stata costretta, stiano limitando enormemente la capacità degli attori istituzionali di realizzare adeguate pratiche di concertazione e partecipazione, anche in quei territori che, a livello nazionale, si sono sempre contraddistinti in tal senso. Le speranze vengono, quindi, in parte stemperate dai timori prodotti da esperienze pregresse che hanno messo in luce i rischi di iniziative top-down.

La sfida più significativa continua ad essere squisitamente culturale. Come segnalato in precedenza, per un ripensamento dei servizi territoriali attraverso gli assi dell'integrazione, della partecipazione e della prossimità, occorre un profondo rinnovamento concettuale, capace di mettere al centro, sia dei modelli organizzativi e di governance, sia dei percorsi di formazione, la salute e la sua promozione.

Se riduciamo la malattia alla sola patologia, di fatto, la stiamo spogliando di quelle relazioni su cui possiamo agire per la promozione della salute. La salute non è affatto assenza di malattia. Essa può e deve essere prodotta anche laddove non ci sia un orizzonte di guarigione, nella misura in cui ha a che fare con la capacità di condurre una vita qualificata. In questo senso la salute può essere vista come un costrutto culturale (nella misura in cui dipende da ciò che dà valore alla vita di ognuno di noi), che tuttavia richiede di essere generato socialmente (ovvero agendo sulle relazioni di cui siamo parte, ai più diversi livelli). In tale definizione, la partecipazione è tanto il meccanismo attraverso cui si definisce in cosa consista la salute, sia il mezzo per generarla attraverso la produzione di vere e proprie comunità di cura (Napier *et al.* 2014).

Come le scienze sociali ben sanno, i rapporti di senso sono rapporti di potere e quella per la classificazione del mondo è ine-

vitabilmente un'arena di lotta fra molteplici prospettive. L'emergenza pandemica ha certamente prodotto un processo autoriflessivo di svelamento, mostrandoci i limiti impliciti dell'esplicito: saremo in grado di fare tesoro di tale svelamento, riuscendo così ad affrancare la salute dalla sua riduzione sanitaria, con il conseguente ripensamento di quei presupposti di cui tale riduzione è parte nel sorreggere il nostro ordine sociale? La partita è aperta e l'esito largamente incerto.

## Note

<sup>1</sup> La fase 2 della ricerca-azione, iniziata nel gennaio 2020, ha visto la costituzione di equipe multidisciplinari composte sempre da persone con formazione antropologica e persone specializzate in sanità pubblica. I diversi team hanno lavorato di concerto con i servizi territoriali dei rispettivi quartieri (Borgo Panigale-Reno, Navile, San Donato-San Vitale nel 2020; Porto Saragozza, Savena, Santo Stefano nel 2021). Per ogni quartiere si è individuata, sulla base degli indicatori quantitativi, un'area specifica di approfondimento etnografico e un focus d'attenzione. Ogni team si è occupato di riferire sull'andamento delle azioni di ricerca nel corso di riunioni settimanale del CSI, creando così un contesto di contaminazione disciplinare reciproca e di formazione continua.

<sup>2</sup> Al momento della pubblicazione di questo testo, il progetto "L'equità nel diritto alla salute: il contrasto alle disuguaglianze nella città di Bologna" si è concluso e il suo risultati sono stati pubblicati e presentati pubblicamente il 23 gennaio 2023. Il Report delle attività di ricerca è disponibile a: <https://centri.unibo.it/csi/it/progetti/tutti-i-materiali-della-ricerca-l-equita-nel-diritto-alla-salute>.

<sup>3</sup> <http://comunicatistampa.comune.bologna.it/files/0-2020/6-giugno/buoni-spesasintesi-finale.pdf>

<sup>4</sup> Il programma Habitat-Microaree è nato a Trieste all'inizio degli anni Duemila come intervento localizzato in contesti territoriali circoscritti, denominati appunto Microaree, con elevati indici di fragilità socio-sanitaria (de Leonardis, De Vidovich 2017). A Bologna a partire dal 2019 è stata attivata la sperimentazione di una Microarea in Piazza dei Colori attraverso la collaborazione tra AUSL e Quartiere San Donato-San Vitale.

## Bibliografia

- Amit V., Rapport N., 2002, *The Trouble With Community: Anthropological Reflections on Movement*, Pluto Press, London.
- Bodini C., Cacciatore F., Ciannameo A., Maranini N., Riccio M., 2016, *Appunti per una ricerca 'in salute': presupposti teorici ed esperienze concrete per una funzione politica e trasformativa della produzione di conoscenza*, in Severi, I., Landi, N. (a cura di), *Going public. Percorsi di antropologia pubblica in Italia*, CIS, Dipartimento di Filosofia e Comunicazione, Bologna.
- Bodini C., Gentilini V., 2020, *Addressing Health Inequities in the City of Bologna: A Mixed-Method, Multi Stakeholder and Action-Research Approach Towards Health Equity*, in Battisti A., Marceca M., Iorio S. (a cura di), *Urban Health. Participatory Action-research Models Contrasting Socioeconomic Inequalities in the Urban Context*, Springer, Cham.
- Bodini C., Gentilini V., Paganoni C., Riccio M., 2021, *L'equità nel diritto alla salute: una ricerca-azione multi- metodologica e interdisciplinare per il contrasto alle disuguaglianze nella città di Bologna*, in Castrignanò M. (a cura di), *Sociologia dei quartieri urbani*, FrancoAngeli, Milano, pp. 111-132.
- Bodini C., Quaranta I., 2021, *Covid-19 in Italy: a New Culture of Healthcare for Future Preparedness*, in Manderson L., Burke N.J., Wahlberg A. (a cura di), *Viral Loads. Anthropologies of Urgency in the Time of Covid-19*, UCL Press, London, pp. 443-455.
- Borghi V., Giullari B., 2015, *Trasformazioni delle basi informative e immaginazione sociologica*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», vol. 56 n. 3, pp. 379-404.
- Cacciatore F., Maralla R., Riccio M. 2020, *Inhabiting an 'Un-common' Space: Health Promotion in the Area of Pescarola, Bologna?*, in Battisti A., Marceca M., Iorio S. (a cura di), *Urban Health. Participatory Action-research Models Contrasting Socioeconomic Inequalities in the Urban Context*, Springer, Cham.
- Campbell C., Cornish F., 2021, *Public health activism in changing times: relocating collective agency*, in «Critical Public Health», n. 31, pp. 125-133.
- Consoloni, M., Quaranta, I., 2021, *Lockdown dall'alto, comunità dal basso: ripensare la cura in tempo di pandemia*, in «Civiltà e Religioni», fascicolo 7, pp. 123-136.
- CSI - Centro Studi e Ricerche in Salute Internazionale e Interculturale, Università di Bologna, 2022, *L'equità nel diritto alla salute: il contrasto alle disuguaglianze nella città di Bologna. Report delle attività di ricerca*. Disponibile a: <https://centri.unibo.it/csi/it/progetti/tutti-i-materiali->

- della-ricerca-l-equita-nel-diritto-alla-salute.
- De Leonardis O., De Vidovich L. 2017, *Innovazioni per l'apprendimento istituzionale. Il Programma microaree della Regione Friuli-Venezia Giulia*, in «Working papers. Rivista online di Urban@it», n. 1, pp. 1-11.
- Di Girolamo C., Bartolini L., Caranci N., Moro M.L. (2020), *Socioeconomic Inequalities in Overall and Covid-19 Mortality During the First Outbreak Peak in Emilia-Romagna Region*, «Epidemiologia e Prevenzione», vol. 44, n. 5-6, Suppl. 2, pp. 288-296.
- Farmer P., 1999, *Infections and Inequalities. The Modern Plagues*, University of California Press, Berkeley.
- Frenk J. et al., 2010, *Health Professionals for a New Century: Transforming Education to Strengthen Health Systems in an Interdependent World*, in «The Lancet», vol. 376, pp. 1923-58.
- Gentilini V., Bodini C., Di Girolamo C., Campione I., Cavazza G., Marzaroli P., Musti M.A., Perlangeli V., Pandolfi P., Pizzi L., Riccio M., 2020, *An Ecological Study on Health Inequalities in the City of Bologna (Emilia-Romagna Region, Northern Italy): Bridging Knowledge and Action*, in «Epidemiologia e Prevenzione», vol. 44 n. 5-6, Suppl. 1, pp. 45-53.
- Kalipeni E., Craddock S., Oppong J.R., Ghosh J., (a cura di), *HIV & AIDS in Africa. Beyond Epidemiology*, Blackwell Publishing, Oxford.
- Morgan L., 1993, *Community Participation in Health: the Politics of Primary Care in Costa Rica*, Cambridge University Press, New York.
- Napier A.D. et al., 2014, *Culture and Health*, in «The Lancet», vol. 384 (9954), pp. 1607-39 [Traduzione italiana: <https://centri.unibo.it/csi/it/publicazioni/cultura-e-salute-traduzione>].
- Napier A.D., Fischer E.F., 2020, *The Culture of Health and Sickness*, «Le monde diplomatique», <https://mondediplo.com/2020/07/04uganda>.
- Packard R., 2016, *A History of Global Health. Interventions into the Lives of Other Peoples*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Raffaetà R., 2020, *Antropologia dei microbi. Come la metagenomica sta riconfigurando l'umano e la salute*, CISU, Roma.
- Rajan, D., Kira K., Katja R. et al., 2020, *Governance of the Covid-19 Response: A Call for More Inclusive and Transparent Decision-Making*, in «BMJ Global Health» vol. 5, n. 5 e002655. <https://doi.org/10.1136/bmjgh-2020-002655>.
- Richards P., 2016, *Ebola. How a People's Science Helped end an Epidemic*, Zed Books Ltd., London.
- Rifkin S.B., 1996, *Paradigms Lost: Toward a New Understanding of Community Participation in Health Programmes*, in «Acta tropica», vol. 2, n. 6, pp. 79-92.



Parte terza

Sospensioni/ Temporalità



# Crisi e Kairós. Progettare, abitare e costruire in tempi virulenti

*Leone Michelini*

All'indomani le acque s'erano ritirate nei letti e ricettacoli consueti e il sole era già alto sull'orizzonte [...] Si avvicinò ai merli per considerare un momentino la situazione storica. Uno strato di fango ricopriva ancora la terra, ma qua e là piccoli fiori blu stavano già sbocciando.

Raymond Queneau, *I fiori blu*

Il viaggiatore a cavallo guarda dall'alto le cose, pur evitando la visione dominatrice del cartografo.

James Clifford, *I frutti puri impazziscono*

## 1. Introduzione

La pandemia di Covid-19, di cui ancora non si possono prevedere gli sviluppi mentre si moltiplicano le campagne di vaccinazione e le mutazioni del virus, può essere considerata un «fatto sociale totale» (Mauss 1923-1924). La portata planetaria e l'impatto nei contesti locali la rendono un fenomeno che influenza la totalità delle dinamiche delle comunità umane. Gli «effetti percussivi» (Manderson 2020) che la pandemia ha, *hic et nunc*, e avrà, nella *longue durée*, divengono parte integrante di un'antropologia della contemporaneità che mira a indagare le metamorfosi socioculturali avviate o esacerbate dal Coronavirus<sup>1</sup>. L'obiettivo di questa analisi è interrogarne, cogliendo l'intera estensione semantica della chiave interpretativa proposta da Manderson, «l'effetto di scuotimento e/o d'impatto sui fatti e le forme sociali e politiche di vita» (Marabello 2020, p. 90), sondando le ricombinazioni in atto e gli scenari, aperti verso futuri possibili, che affiorano a partire dall'attualità.

Nelle pagine che seguono intendo discutere le traiettorie di trasformazione che emergono nel contesto pandemico circa il progettare, il costruire e l'abitare la casa e l'urbano. La disamina degli effetti della pandemia sulle disuguaglianze urbane, qui affrontata con taglio antropologico e prevalentemente teorico seppur sulla base di una prospettiva storica e dei risultati del campo, è volta a problematizzare la reale capacità di cambiamento propugnata dalle nuove forme di immaginazione urbana, al netto del permanere della matrice socioeconomica neoliberista delle politiche abitative.

Il primo paragrafo è dedicato alla costruzione di un quadro teorico e interpretativo della temporalità del Coronavirus attraverso i concetti di crisi e di *kairós*, e si concentra sul tempo come oggetto d'indagine antropologica. Nel secondo propongo una rilettura degli attuali rapporti di implicazione tra urbano ed epidemia a partire dalla storia della co-evoluzione di modernismo e tubercolosi. Per fare ciò, analizzo i diversi immaginari della progettazione (e le loro ombre), per come si delineano nel dibattito pubblico e specialistico, concernenti la fisionomia che dovrebbero assumere le città e le case post-pandemiche. Nell'ultimo paragrafo, spostando il *focus* dal costruire all'abitare, rileggo le risposte spaziali alla crisi epidemica alla luce delle ripercussioni sul diritto alla città e sulle disuguaglianze, mettendo in luce i limiti strutturali delle politiche abitative implementate per porvi rimedio e centrate, nel contesto nazionale, sulla categoria di *housing* sociale.

In conclusione, presento un caso studio sulle periferie milanesi, nel quale analizzo il rilancio dell'agenda dei principali promotori del *social housing*, le negoziazioni e il crescente indebitamento esperiti dai residenti del Social Village Cascina Merlata. Le riflessioni qui contenute sono il risultato, da un lato, di una ricerca sul campo portata avanti attraverso collaborazioni con designer urbani del Politecnico di Milano, a più riprese tra il 2020 e il 2021, partecipando, in veste di antropologo, a progetti di rigenerazione urbana e di *housing* sociale, come Reinventing Cities Milano, e nel quadro della manifestazione AnthroDay Milano.

Dall'altro, sono frutto di una ricerca condotta a partire da settembre 2020 attraverso interviste e osservazioni a Cascina Merlata con inquilini, operatori del SICEt (Sindacato Inquilini Casa e Territorio) e gestori del *social housing*, interrotta dal persistere della pandemia nel dicembre dello stesso anno e i cui risultati sono stati presentati all'VIII convegno nazionale SIAA<sup>2</sup>.

## 2. Crisi e kairós: pandemia, temporalità e incertezza

Gell, nell'argomentare a favore di una «antropologia del tempo», sostiene la necessità di considerare la temporalità come un oggetto di ricerca scrutando «spassionatamente e criticamente, le molteplici vie nelle quali il tempo diviene significativo nelle umane vicende» (1992, p. 315). Ciò significa ricostruire le «mappe del tempo» attraverso cui gli attori sociali interiorizzano rappresentazioni formali e «navigano» esplorando le possibilità di azione in una definita cornice spazio-temporale (Gell 1992, pp. 235-236). Prima di discutere degli effetti urbani del Covid-19, perciò, propongo di analizzare la pandemia come dimensione temporale.

Il tempo pandemico può essere pensato come situazione di crisi, a patto di sottolineare la valenza polisemica che la categoria ha assunto nella contemporaneità e di circoscriverne una lettura specifica. La parola “crisi”, rivestita di nuovo interesse a partire dalla crisi economica internazionale del 2007 (D'Aloisio, Ghezzi 2016), è stata utilizzata per identificare realtà plurali e diversificate. Questo «concetto-baule» (Colloca 2010, p. 19), dalle applicazioni divergenti e dissonanti, rischia, se usato in senso generale, di perdere qualsivoglia capacità descrittiva. La crisi può essere concordemente intesa come una discontinuità che struttura la percezione di “un prima” e di “un dopo” rispetto a un determinato evento storico. Il concetto, tuttavia, serve alternativamente a enfatizzare una fase di rallentamento del mutamento o l'emergere di contraddizioni dinamiche, delineando una propensione ad arrestarsi oppure a ridefinirsi delle società (Bettin, Lattes 2010).

Suggerisco di non pensare la crisi del Covid-19 solamente come un frangente storico in cui retoriche emergenziali e misure sanitarie di controllo, come distanziamento e *lockdown*, mascherano il rischio latente dell'attuazione di ciò che Agamben definisce «stato di eccezione» (1998): un monito riproposto dal filosofo a inizio pandemia (Agamben 2020). Le crisi generalizzate portano al disvelamento dei meccanismi di sorveglianza del potere nella sua dimensione «strutturale» e «organizzativa», ma promuovono anche la ricombinazione delle strategie e delle tecnologie che gli sono proprie (Wolf 1999). La prospettiva di Wolf permette di guardare alle crisi, e segnatamente a quella pandemica, come a momenti generativi nei quali, accanto a esacerbazioni, irrigidimenti ed espansioni delle strutture di governo esistenti, vengono alla luce, ricombinandosi, modi nuovi di agire e di pensare.

Il presente di crisi solcato dalla pandemia assume, allora, i contorni di un «tempo altro» e di una «allocronia», ricontestualizzando la definizione che Fabian (2000) utilizza per indicare la temporalità astorica ed esotista con la quale l'antropologia evolucionista rappresentava «i primitivi». È un tempo contraddistinto dalla percezione della discontinuità, sospeso e separato dal decorso storico, e da un presente vissuto come momentaneo ed emergenziale, teso verso il futuro e il ritorno alla «normalità». La visione lineare e cumulativa della temporalità occidentale, che secondo Löwith (1949) si afferma con le idee di progresso e di modernità e che affonda le proprie radici nel Cristianesimo, vacilla per due ordini di ragioni. La realtà pandemica si distingue per il carattere ricorsivo: diverse ondate si susseguono a distanza di mesi infrangendo la rappresentazione egemonica del tempo come un dipanarsi coerente di eventi verso un progresso senza fine. L'esistenza stessa della pandemia appare come un'esperienza inattesa, che relega la società in un passato oramai inattuale, e come un momentaneo deviare dalla linea retta del flusso cronologico.

La connessione tra pandemia e fragile convivenza tra umani e non-umani, inoltre, rinforza tale lettura. L'avvento del Covid-19 è il risultato dell'impatto dell'umanità sul pianeta nell'Antropocene,

un'era in cui l'*agency* umana diviene la principale forza che modella l'ecosistema ponendo in essere il superamento delle categorie che hanno dominato il pensiero della modernità e operando una cesura netta tra natura e cultura, tra umano e non (Latour 2017). I cambiamenti climatici, lo sfruttamento ambientale e la crescente intrusione negli *habitat* di altre specie sono i presupposti per l'aumento della trasmissione di patogeni sconosciuti. Ciò significa che, almeno in potenza, gli eventi pandemici diverranno più frequenti qualora non si realizzi quella coabitazione multispecie necessaria per abitare un pianeta danneggiato (Tsing *et al.* 2017). Serve una nuova «etica della convivialità» per l'inclusione multispecie, come sostengono Van Dooren e Rose (2012) riflettendo sulla convivenza urbana con quegli stessi chiroterteri che si ipotizza abbiano contribuito alla diffusione della malattia. In caso contrario, il Covid-19 potrebbe rivelarsi l'avvisaglia di un tempo in cui le pandemie non saranno più episodi isolati, ma fenomeni comuni e ricorrenti.

La temporalità pandemica, in virtù delle caratteristiche discusse, può essere efficacemente letta attraverso la categoria interpretativa del *kairós*, rielaborando le riflessioni de *Il concetto di tempo* di Heidegger (1998). Il filosofo riprende il concetto greco di *kairós* distinguendolo da *aión* (l'eternità) e *chrónos* (il tempo) (Caputo 2019). *Kairós* è il termine scelto da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* per indicare il «tempo opportuno», fuggevole e puntuale in cui agire. In questa accezione il concetto viene richiamato anche da Ingold (2011, p. 54) per descrivere l'attuazione e la *performance*. Heidegger, operando una sintesi tra la filosofia greca e quella cristiana escatologica di Paolo di Tarso (*Lettera Prima ai Tessalonicesi*), intende il tempo cairologico nella duplice sfumatura di «tempo opportuno» e di «tempo della veglia e dell'attesa messianica» (Gorgone 2005). L'esistenza cairologica individuale e collettiva si comprende nei termini di una progettualità sempre nascente, di un essere gettati nel mondo proiettato nel futuro in un presente incerto. Il *kairós* è l'attesa del futuro imminente e tempo momentaneo dell'azione, opposto alla successione omogenea di momenti

simboleggiata da *chrónos*. «Un *altro* tempo istantaneo, discontinuo e incommensurabile, il cui avvenire si manifesta come irruzione ed effrazione del tempo cronologico» (Caputo 2019, p. 18). Sulla scia del pensiero di Benveniste che fa derivare etimologicamente il nostro “tempo” dal *tempus* latino e lo considera coincidente al *kairós* greco, Marramao sottolinea come quest’ultimo, in qualità di «tempo debito» e «della miscela propizia», restituisca il senso stesso del nostro umano «ritaglio evolutivo e, con esso, della grammatica delle nostre forme di vita» (Marramao 2020, p. V). La contemporaneità, interpretata attraverso il concetto di *kairós*, rappresenta un’allocalonia della crisi in cui riarticolare il proprio vivere e in cui nuove potenzialità per il pensiero e per l’azione si delineano, come notano Morin e Abouessalam (2020), nel tratteggiare il cambio di paradigma che la situazione epidemica impone.

Sulla base di queste considerazioni la pandemia, come suggerito per l’Antropocene, si configura come «una occasione opportuna» per l’antropologo (Buck 2015; Tsing 2015; Latour 2017) per esplorare nuove congiunture e disgiunture. Proprio attraverso gli strumenti della «antropologia del futuro» (Appadurai 2013; Salazar *et al.* 2017; Bryant, Knight 2019) si può considerare il tempo cairologico e pandemico come un flusso aperto sul futuro e in divenire, non una realtà statica; un presente di crisi dominato dalla «incertezza» (Akama *et al.* 2018) in cui modi diversi di progettare, individuali e collettivi, emergono e confliggono. Il concetto di *kairós* comprende presente e avvenire come due piani interrelati, rappresentando, secondo Geertz, «il punto nel quale il futuro cambia» (1995, p. 110).

Pensare il futuro come oggetto d’indagine non significa cercare di governare ciò che verrà, reintegrando la prospettiva positivista incarnata dal motto comtiano “scienza, donde previsione, donde azione”, bensì interpretarlo come una dimensione multi-prospettica che esiste già nella contemporaneità sotto forma di progettualità, paure, idee e proiezioni. Esplorare i «futuri emergenti» (Smith *et al.* 2016) come «fatti culturali» (Appadurai 2013) significa



individuare quali «futuri preferibili» e alternativi (Dunne, Raby 2013) vengono, oggi, attivamente costruiti, negoziati e contesi. *Kairós* è sia il «momento nel suo puro stato di eccezione», sia il «momento giusto» proprio in quanto contingenza «fragile» e «deteriorabile», come afferma Barthes (2019, p. 37). Un “tempo debito” per indagare come le strategie del costruire, del progettare e dell’abitare vengono rimodellate dal presente segnato dalla pandemia e verso i futuri del mondo post-pandemico.

### 3. Costruire e progettare al tempo della pandemia: tubercolosi e Covid-19

Ragionare della temporalità pandemica e delle sue «politiche del tempo» (Pizza, Ravenda 2016) permette di volgere ora lo sguardo alle «contraddizioni dei modi di produzione della salute e della malattia nel momento contemporaneo» (Pizza, Ravenda 2016, p. 37). In particolare, se la pandemia delimita un tempo cairologico di crisi, è opportuno riflettere sulle possibili trasformazioni della progettazione urbanistica e sugli iniqui effetti delle politiche che disciplinano le pratiche sociali dell’abitare. Il Covid-19 impone di riportare al centro «il potere trasformativo delle epidemie sull’urbano» (Sennett 2018); ovvero di analizzare come i discorsi biomedici, le politiche e le pratiche di potere correlati alle epidemie ridisegnano gli ambienti domestici e urbani.

La gestione dell’emergenza, ancora una volta e a livello globale, è stata fondata sul «modello coloniale di gestione epidemica» (Bigon 2016), basato sul «controllo spaziale» dei luoghi e delle persone (Bashford 2004). In linea con quanto evidenziato riguardo l’epidemia di SARS del 2003, la «de-emergenza» della malattia viene legittimata attraverso tecnologie spaziali di protezione, implementate a partire dal XVI secolo, come la quarantena, il distanziamento sociale e l’isolamento domestico (Peckham 2016). Ritengo utile, perciò, inquadrare l’indagine in una prospettiva diacronica e comparativa. Nel corso della storia le epidemie

hanno attivamente contribuito al costituirsi di movimenti sociali e urbanistici, di estetiche e correnti di pensiero. Il caso più noto è quello del movimento igienista, tra XVIII e XIX secolo, e delle implicazioni che ha avuto sul concretizzarsi di forme di governo della popolazione veicolate da un approccio razionale e medicalizzato all'urbano (Giovannini 1996). Nel Novecento un simile processo di co-implicazione ha intrecciato il decorso della tubercolosi e l'imporsi dell'architettura modernista, incentrata su una pianificazione razionale e funzionale degli spazi che, come mostra Holston (1989) nella sua critica di Brasilia, espunge socialità altre, stigmatizzate come forze dannose per l'ordine, anche salutogenico, della città.

Le analisi storiche condotte in *X-Ray Architecture* da Colomina (2019), sulle interconnessioni tra discorso biomedico, design e tubercolosi, mostrano come l'architettura modernista sia stata modellata dall'ossessione medica e dalla fobia collettiva del contagio e aiutano a comprendere le implicazioni esistenti tra architettura e Covid-19. La progettazione di ambienti luminosi, razionali e rigidamente separati in base alla funzione, tipica del modernismo, viene presentata dagli stessi architetti, sulla scia di Le Corbusier in *Ville Radiense* (1935), come un dispositivo medico atto a frenare la propagazione della tubercolosi. Una malattia le cui cause, etichettate come "ambientali", venivano ricondotte alla mancanza di ventilazione e di luce naturale, all'insalubrità degli spazi, alle precarie condizioni igieniche e al sovraffollamento. La stessa scelta del bianco per le pareti, che si impone al tempo, è imputabile a un'estetica biomedica non scevra di connotazioni morali, ovvero alla supposta capacità del bianco di rivelare contaminazioni e segni tangibili della malattia. Le Corbusier nel 1925 enuncia la *loi du Ripolin* (dal nome di una marca di vernici) invitando a usare il bianco poiché colore morale, puro e condensato simbolico della modernità (Rothman 2009). Le case di nuova concezione finiscono così per riprodurre gli ambienti dei sanatori, che fungono da modello-prototipo implicito al modernismo. Terrazze, ventilazione naturale, candore murale, luminosità degli

spazi divengono i tratti salienti della casa-sanatorio modernista, luogo di ristoro e di governo del corpo medicalizzato.

Anche la scelta dei materiali è ancorata a un'esperienza di quotidiano confronto con l'epidemia. Colomina rintraccia un parallelismo tra l'impiego dello *screening* a raggi-X nelle campagne di massa contro la tubercolosi e l'affermazione di architetture in vetro, trasparenti. Una correlazione che trova riscontro nella riproduzione di immagini mediche e radiografie toraciche nelle pubblicazioni moderniste. Il vetro, che consente di scrutare dentro gli edifici come i raggi-X di sondare l'interno del corpo umano, diviene simbolo di purezza e controllo sanitario. Funzionalismo e razionalismo si rivelano risposte spaziali all'emergenza, co-evolvono insieme alla tubercolosi e alle tecnologie mediche. Non si tratta solamente di «una estetica dominante»: tutto ciò «è il sintomo di una radicata filosofia del design derivata dal discorso medico» (Colomina 2019, p. 33).

I due fenomeni epidemici, tubercolosi e Coronavirus, possono essere accostati sia per le modalità di diffusione per vie aeree, che determinano l'impiego di contromisure sanitarie assimilabili, sia per gli effetti reali e simbolici sulla società. Il forte impatto culturale che la tubercolosi ha avuto risiede, tra le altre cose, nel fatto che la sua persistenza è stata un trauma inatteso. «La grande peste bianca» colpiva i contesti urbani industrializzati, insinuando il dubbio nel cuore di quella modernità che si considerava roccaforte del progresso e della certezza scientifica, come già intuiva Cummins (1946) spiegando la circolazione della malattia tra i “primitivi” con il contatto con gli occidentali. Anche la SARS ha richiamato l'attenzione mediatica poiché si è propagata in contesti abitativi urbani densi e globalizzati (Harris Ali, Keil 2006). Un discorso che può essere esteso al Covid-19 che ha investito, con ricadute diseguali, tanto il Sud quanto il Nord del mondo facendo affiorare una vulnerabilità «che ci ha risospinti nel passato, fra gli spettri di quelle malattie infettive immaginate a lungo come una minaccia per le sole società del sottosviluppo, delle carestie, dell'emigrazione» (Beneduce 2020).

In tutti questi casi gli effetti di una pandemia determinano il riarticolarsi delle estetiche e delle pratiche di costruzione, l'apertura di nuove frontiere dell'abitare. Il *Mass Design Group*, un collettivo transnazionale che ha ideato architetture anti-epidemiche contro la tubercolosi in Sudafrica nel 2006, è stato uno dei primi ad attivarsi per ripensare la progettazione durante la pandemia. Il gruppo, che si ispira alla «salutogenesi» di Antonovsky (1985), ha divulgato durante la prima ondata un *Nucleo di risposta Covid-19<sup>8</sup>* con linee guida per la costruzione di ambienti sicuri, capaci di organizzare una resistenza architettonica alla pandemia. Una proposta che, nelle molteplici prospettive evocate, presenta diversi punti di contatto con le riflessioni avanzate, in contesto italiano, nel *White Paper DesignTech For Future* (DesignTech Hub 2020), nel dossier *Pandemia e sfide green del nostro tempo* del Green City Network di Fondazione Sviluppo Sostenibile (Ronchi, Tucci 2020) e nel numero di FAMagazine *Coronavirus, città, architettura* (Quintelli *et al.* 2020). Lo studio di questi contributi mi ha consentito di individuare alcune prospettive che caratterizzano il dibattito, di cui offrono uno spaccato Bilò e Palma (2020), sull'abitare e il costruire post-pandemici.

La città dopo la pandemia viene disegnata in nome di «un urbanismo aperto» (Sennett 2018; 2020) capace di garantire il distanziamento fisico, diminuendo il sovraffollamento, senza intaccare la densità sociale cittadina che è condizione d'esistenza per la ricostruzione incessante, culturale e locale, del «senso dei luoghi» (Feld, Basso 1996). Le città vengono reimmaginate intorno a una rinforzata centralità dello spazio pubblico e nell'ottica della sostenibilità ambientale, riprendendo temi già discussi prima della pandemia (Granata 2019; Carta 2021). Le proposte variano da una spinta propulsiva all'abitare periurbano e diffuso per decongestionare la città (Charmes 2019), a una rinnovata attenzione all'economia circolare, alla mobilità sostenibile e a quel concetto di prossimità avanzato dalla sindaca di Parigi Hidalgo con «la città dei 15 minuti». Il legame tra pandemia e Antropocene spinge a riformulare il futuro del

design, riconsiderando criticamente un approccio post-antropocentrico (Fry 2017) e lavorando sulla coabitazione multispecie (Roudavski 2020).

Per quanto riguarda la casa, essa è divenuta, durante i *lockdown*, la principale arena sociale, culturale e lavorativa, nonché il luogo “sicuro” da cui combattere la pandemia. La protezione dalla malattia è stata spesso comunicata attraverso la metafora della porta di casa come barriera contro il virus, opponendo la purezza dello spazio domestico all’ambiente pubblico, emblema del pericolo di contagio; ne sono un esempio la campagna del Ministero della Salute e della Protezione Civile “Lascia il virus fuori dalla porta” e quella per il DPCM 10 marzo 2020 sul *lockdown* diffusa con lo slogan “Iorestoacasa” (Sala, Scaglioni 2020, p. 39). Lo stesso accesso allo spazio salubre domestico è stato regolamentato da pratiche di «selezione parentale» che hanno portato le famiglie a «elasticizzare» le distanze tra i parenti e a modificare le proprie consuetudini residenziali (Zanotelli 2020). Sempre più importanza, guardando alle case post-pandemiche, viene attribuita al “terzo paesaggio” e ai luoghi interstiziali e di passaggio che si vogliono comuni, vissuti e abitati socialmente. Il rapporto tra sfera domestica e ambiente esterno sfuma in un confine permeabile: lo spazio della casa viene esternalizzato attraverso terrazze, balconi e giardini. I *lockdown*, la Didattica Digitale Integrata e l’*home working*, epifenomeni della pandemia, hanno però incrinato la contrapposizione moderna tra spazio privato, domestico e del tempo libero, e spazio pubblico, sociale e lavorativo. La «casa-mondo» (Bassoli 2020) è il luogo dove si vive la socialità, si studia, si consuma con l’*e-commerce* e si lavora: uno spazio polifunzionale e versatile e, al contempo, dove esercitare forme volontarie di solitudine e di decompressione individuale (Molinari 2020).

La pandemia, grazie alle possibilità offerte dalla tecnologia, indirizza verso un costruire che, al contrario della separazione funzionale modernista, si fonda sul “mix-funzionale”. L’architettura diviene modulare e modulabile, finalizzata a «ingrandire o ridurre

uno spazio con tecnologie leggere facilmente montabili e smontabili» e a realizzare «un'abitazione aperta, flessibile e modulabile» adatta a usi plurali di uno stesso ambiente (Ronchi, Tucci 2020, p. 39). Da più parti è stata perciò riproposta «l'architettura mobile» ideata negli anni Cinquanta da Friedman (2016), con case pensate per conformarsi plasticamente alle esigenze degli abitanti e alle riappropriazioni spaziali, e per ospitare, grazie a pareti scorrevoli, diverse funzioni simultanee nel corso della giornata o del ciclo di vita dell'edificio. Crescente attenzione stanno ottenendo, per gli stessi motivi, le teorie elaborate da Zenetos in *Urbanisme électronique* (1969) e incentrate sulla realizzazione di unità flessibili, polifunzionali e rispondenti alle esigenze del «*home-office*».

Accanto a questi principi progettuali, che a tratti rivelano il carattere utopistico che contraddistingue le «promesse elusive» della pianificazione nel passaggio dal progetto alla *praxis* (Abram, Weszkalnys 2016), penso sia importante evidenziare il diffondersi di concezioni della casa come tecnologia sanitaria anti-pandemica. Negli Stati Uniti e in Cina è stato elaborato il «*six feet office design*» per progettare ambienti che mantengano le persone sempre alla distanza minima di sei piedi, al fine di evitare contagi (Chung 2021; Nediari *et al.* 2021). In aumento è anche l'utilizzo di materiali «antibatterici», di sistemi domestici di *scanning*, di ventilazione naturale o meccanica controllata, di tecnologie a raggi ultravioletti per la sanificazione delle superfici. Tendenze che suggeriscono una crescente medicalizzazione dell'immaginario, una profonda alterazione di quelle che Mauss definiva «tecniche del corpo» (De Silva 2020; Moretti 2020) e che risultano incastonate in un universo semantico che, come notano Sontag (1978) e Colomina (2019) a proposito della tubercolosi e della natura metaforica delle malattie, rispecchia una concezione della «architettura come guaritore». «L'architettura non è mai neutra, può ferire o può guarire», recita il motto del *Mass Design Group*, e il suo compito è costruire case e città in grado di prevenire e curare la malattia, di difendere la salute.

Le pratiche progettuali che co-evolvono con la pandemia, l'emergenza e il discorso biomedico sulla sicurezza, restituiscono un presente e un futuro incerti. Se le forme di costruzione anti-Coronavirus daranno luogo, in uno scenario post-pandemico, a nuove e stabili architetture e a difformi modelli di condivisione degli spazi, è una domanda che non può che restare, al momento, senza una risposta definitiva. Attraverso la riflessione sulla casa, se è vero che essa «è uno dei luoghi universali da cui ripensare noi stessi e il mondo che abitiamo [...] un reale laboratorio di comprensione e trasformazione del mondo» (Molinari 2016, p. 12), è possibile tuttavia cercare di comprendere le aspirazioni che popolano, oggi, l'abitare e il costruire il mondo di domani.

#### 4. Abitare la pandemia: disuguaglianze, politiche abitative e *social housing*

Costruire e abitare, in una tradizione critica principiata da Heidegger (1971), dimostrano un'originale coappartenenza poiché non si possono separare l'ideazione di spazi e l'abitazione di luoghi. Essi non sussistono come due polarità distinte (Ingold 2000). Interrogarsi sulle ricombinazioni della progettazione implica, di conseguenza, studiare come mutino, e con quali conseguenze, le politiche abitative in un contesto pandemico dove è «la cittadinanza sanitaria» a determinare «in che modo i diritti sono riconosciuti e lo stigma assegnato» (Schirripa 2020). Per quanto riguarda modernismo e tubercolosi, l'inaugurazione del nuovo corso urbano portò con sé pesanti ricadute, quali il dislocamento degli strati più poveri della popolazione e lo sventramento dei quartieri popolari stigmatizzati come vettori della malattia.

Una mostra frutto di un'approfondita ricerca d'archivio, *The Lung Block: A New York City Slum and Its Forgotten Italian Immigrant Community*<sup>4</sup>, ha ripercorso la microstoria di un isolato popolare di New York oggetto, negli anni Trenta, di una campagna per il rinnovamento urbano contro “i covi della tubercolosi”. L'isolato, ri-

nominato *Lung Block*, ovvero Blocco Polmone in riferimento alla malattia, fu demolito per lasciare spazio al Knickerbocker Village, un complesso di *social housing* costruito in linea con le preoccupazioni biomediche dell'architettura modernista. L'effetto nel medio periodo fu l'espulsione dei residenti, in maggioranza migranti italiani, sempre più indebitati e impossibilitati a sostenere l'aumento dei canoni di affitto calmierati. Una vicenda, quella del *Lung Block*, che ritengo paradigmatica per affrontare il tema dell'impatto che la pandemia sta avendo sul «diritto alla città» e alla casa (Brenner *et al.* 2012) e sulle politiche abitative che dovrebbero garantirli.

Il Covid-19, che come tutte le epidemie è una «crisi biosociale» produttrice di violenza e disparità (Farmer 1999), comporta un inasprimento delle difficoltà economiche da parte di ampi strati della popolazione e una polarizzazione delle disuguaglianze in riferimento all'accesso alla casa. Come scrive Pozzi riprendendo un'affermazione di Douglas, «la tirannia della casa si realizza appieno nella violenza della sua assenza» (2020) per coloro che l'hanno persa, la perderanno e che sono più esposti al contagio. Le indagini condotte in Italia da Nomisma-Federcasa (2020) e in Europa da Feantsa con l'annuale *Overview of housing exclusion* (2021) hanno fotografato l'acuirsi della povertà, dell'esclusione e del disagio abitativi. Sono le fasce più svantaggiate che subiscono maggiormente gli effetti di «una pandemia di classe» (Harvey 2020) che ne aggrava la condizione di «vulnerabilità strutturale» (Team, Manderson 2020). Un fenomeno portato all'attenzione internazionale, a inizio epidemia, dall'associazione Habita e dal collettivo Stop Despejos di Lisbona attraverso il manifesto *Come possiamo metterci in quarantena senza una casa?* (Mendes 2020). La pandemia determina un venir meno generalizzato, soprattutto per chi vive ai margini, di quella «sicurezza ontologica» che trova nella casa e nell'abitare il suo punto cardinale (Madden, Marcuse 2020).

La forma di intervento che sta venendo privilegiata dalle istituzioni, in linea con l'orientamento nazionale promosso a partire dal Piano Casa 2008 e dal Piano Nazionale Edilizia Abitativa



2009, è quella del *social housing* e dell'Edilizia Residenziale Sociale. Una tipologia abitativa pensata per quella «fascia grigia» di cittadini che non può permettersi alloggi nel libero mercato e che per caratteristiche socioeconomiche non soddisfa i criteri di assegnazione di un alloggio di Edilizia Residenziale Pubblica (Di Zio, Pasotti, Venditti 2010). Il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza individua nuovamente nell'*housing* sociale la voce principale di investimento, nonostante la «crisi degli alloggi» che grava sull'edilizia popolare (Pozzi, Rimoldi 2017) e che è stata recentemente mappata da un'indagine del Forum Disuguaglianze e Diversità (De Luca 2021).

Sul versante privato, la manifestazione UrbanPromo 2020 Social Housing ha stabilito, con il rapporto *Rilanciare le infrastrutture sociali in Italia* (Reviglio 2020), il rinnovamento dell'agenda del *social housing* attraverso un ambizioso piano di investimenti quindicennale in cooperazione con il comparto pubblico. A ciò si è accompagnata la costituzione del Comitato Nazionale per l'Housing Sociale, organo che riunisce i principali attori privati del settore (tra cui Federcasa, Legacoop Abitanti, Habitat, Fondazione HS, Cariplo, Fondazione San Paolo, Fondazione CRT), con lo scopo di sviluppare una sinergia sistemica nazionale. All'emergere di nuove filosofie progettuali e all'acuirsi di antichi bisogni, dunque, non sembra accompagnarsi una revisione dell'architettura socioeconomica delle politiche abitative. In risposta alla crisi vengono riconfermati un *social housing* figlio della «strategia urbana neoliberale globale» (Harvey 2013) e delle politiche che operano in una logica di «secondo welfare», per cui il pubblico è promotore di una sinergia pubblico-privato che antepone la logica del profitto a una logica del bene comune (Maino, Ferrera 2013) rimettendo la gestione della fragilità abitativa nelle mani dei privati. Sul piano delle decisioni politiche per la “normalizzazione” post-pandemica, dunque, una «antropologia del tempo sociale moderno» (Bear 2014, p. 6) si trova a confrontarsi ancora con il persistere e l'intensificarsi delle logiche dominanti di profitto urbano tipiche del «tempo globale o neoliberale» e con

«l'astratto calcolo del tempo del capitalismo, in conflitto con le esperienze concrete e con i ritmi sociali» (Bear 2014, p.7).

In conclusione, la crisi legata all'emergenza epidemiologica disvela i limiti sistemici della «etica per la città» (Sennett 2018) propugnata dalle politiche abitative contemporanee. L'inasprirsi delle difficoltà economiche non è stato ovunque bilanciato da un efficace intervento pubblico di sostegno e gli abitanti dei complessi di *social housing* si sono trovati in un meccanismo oppressivo di spirale crescente, tipico del debito per come descritto da Graeber (2015), non riuscendo più a corrispondere i canoni di locazione o dovendo saldare quelli differiti e accumulatisi durante i *lockdown*. Nel caso di Milano, come evidenziato dalla *Ricerca dell'Emergenza Abitativa durante l'Emergenza Sanitaria*<sup>5</sup> del SICeT (Alietti 2020), i sostegni, nazionali e comunali, per il pagamento dei canoni non sono riusciti a rispondere al drastico peggioramento delle condizioni economiche dei residenti. La cassa integrazione, i ritardi che ne hanno caratterizzato l'erogazione e la perdita del lavoro hanno portato gli inquilini e le loro rappresentanze sindacali, in diverse residenze milanesi tra cui quelle di Cascina Merlata e di via Tolstoj (Manfredi 2020), a intraprendere proteste e contrattazioni con le proprietà e con i gestori sociali. Al Social Village Cascina Merlata le trattative per una mediazione con la proprietà hanno portato a piani di rientro e di dilazione dei canoni insufficienti ad arrestare o a impedire l'insuccesso del meccanismo debitorio.

Le frontiere della progettazione sviluppatasi durante la pandemia rimangono, allora, ancorate a un modello di politica abitativa invariato che privilegia il *social housing* come strumento d'intervento (Boatti 2013), inserendolo come quota minoritaria in progetti finanziati dal pubblico, gestiti dai privati e rivolti al libero mercato. È il caso del Social Village, parte della più ampia rigenerazione urbana di Cascina Merlata e dell'ex-area Expo2015. Nell'area sono in programma la realizzazione dell'UpTown District, un nuovo quartiere per il libero mercato, e dell'*hub* culturale Mind District, secondo i principi della *smart city* e dello *smart housing*

(Pozzi 2022): ambienti polifunzionali, dotati di sistemi di ventilazione e di sanificazione, spazi aperti e comuni fruibili tramite la tecnologia. Il completamento dei progetti, previsto per il 2033, dovrebbe coincidere con lo scadere del blocco imposto all'aumento dei canoni di locazione degli alloggi sociali, determinando il plausibile riaffacciarsi di fenomeni di espulsione e di gentrificazione. Ad alimentare tale (in)certezza futura contribuisce un atteso peggioramento delle condizioni abitative una volta venute meno non solo le forme di tutela previste per il Coronavirus, come il blocco degli sfratti, ma anche quelle pensate per il post-pandemia dal PNRR.

«Le lotte urbane» per il diritto alla casa e alla città (Castells 1973) continueranno quindi a far parte del quotidiano, almeno finché non si guarderà alla crisi epidemica come a un “tempo opportuno” per sperimentare «politiche abitative post-neoliberiste» (cfr. Kadi *et al.* 2021), in grado di immaginare un diverso futuro tanto del costruire quanto dell'abitare il mondo post-pandemico.

## Note

<sup>1</sup> Il blog *La Giusta Distanza* curato da AnthroDay Milano raccoglie un archivio etnografico dai primi mesi di pandemia: <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/2020/05/pandemic-insights.html>.

<sup>2</sup> *Fare (in) tempo: cosa dicono gli antropologi sulle società dell'incertezza*, Parma, 03-06/12/2020: <http://www.antropologiaapplicata.com/wp-content/uploads/2020/11/Book-of-Abstract-SIAA2020.pdf>.

<sup>3</sup> Consultabile online: <https://massdesigngroup.org/covidresponse>.

<sup>4</sup> Link alla mostra virtuale: <https://storymaps.arcgis.com/stories/182aa239f6ff4ad88d8f50c245e1ca80>.

<sup>5</sup> I risultati statistici della ricerca sono consultabili online: <https://www.cisl.it/notizie/dai-territori/lombardia-milano-famiglie-faticano-a-pagare-affitto-ricerca-sicet-su-emergenza-casa/>.

## Bibliografia

- Abram S., Weszkalnys G., 2016, *Elusives Promises. Planning in the Contemporary World*, Berghahn Books, Oxford.
- Agamben G., 1998, *Homo Sacer*, Stanford University Press, California.
- Agamben G., 2020, *Lo stato d'eccezione provocato da un'emergenza immotivata*, "Il Manifesto", 26/02/2020, <https://ilmanifesto.it/lo-stato-deccezione-provocato-da-un'emergenza-immotivata>.
- Akama Y., Pink S., Sumartojo S., 2018, *Uncertainty & Possibility. New Approaches to Future Making in Design Anthropology*, Bloomsbury, Londra.
- Alietti A. (a cura di), 2020, *Ricerca dell'emergenza abitativa durante l'emergenza sanitaria*, SICeT, Milano.
- Antonovsky A., 1985, *Health, Stress and Coping*, Jossey-Bass, Londra.
- Appadurai A., 2013, *The Future as Cultural Fact*, Verso, Londra.
- Barthes R., 2019, *Kairós*, in Benedetti L. (a cura di) *Kronos e Kairós*, Mondadori-Electa, Milano, pp. 37-45.
- Bashford A., 2004, *Imperial Hygiene. A Critical History of Colonialism, Nationalism and Public Health*, Palgrave Macmillan, New York.
- Bassoli N. (a cura di), 2020, *Lockdown Architecture*, Lotus, Milano.
- Bear L., 2014, *Doubt, Conflict, Mediation. The Anthropology of Modern Time*, in «JRAI», n.s., pp. 3-30.
- Beneduce R., 2020, *Lezioni da una pandemia*, "Storie virali/Atlante Treccani", 03/04/2020, [https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Le\\_lezioni\\_di\\_una\\_pandemia.html](https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Le_lezioni_di_una_pandemia.html).
- Bettin Lattes G., 2010, *Editoriale. Crisi e mutamento sociale*, in «Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia», 1, 2, pp. 5-17.
- Bigon L., 2016, *French Colonial Dakar*, Manchester University Press, Manchester.
- Bilò F., Palma R. (a cura di), 2020, *Il cielo in trentatré stanze. Cronache di architetti #restatiacasa*, LetteraVentidue, Milano.
- Boatti A. (a cura di), 2013, *Abitare in Lombardia ai tempi della crisi*, Maggioli, Milano.
- Brenner N., Marcuse P., Mayer M. (a cura di), 2012, *Cities for People, not for Profit*, Routledge, New York-Londra.
- Bryant R., Knight D.M., 2019, *The Anthropology of the Future*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Buck H.J., 2015, *On the Possibilities of a Charming Anthropocene*, in «Annals of the Association of American Geographers», 105, 2, pp. 369-377.

- Caputo A., 2019, *Quando le parole ci guardano. Un percorso interdisciplinare tra Kronos, Chronos, Aion e Kairós*, in «Logoi.ph Journal of Philosophy», V, 14, pp. 182-214.
- Carta M., 2021, *Città aumentate. Dieci gesti-barriera per il futuro*, Il Margine, Trento.
- Castells M., 1973, *Lotte Urbane*, Marsiglio, Padova.
- Charmes E., 2019, *La revanche des villages*, Seuil, Parigi.
- Chung S.W., 2021, *Post Corona Architecture*, in «International Advance Journal of Engineering Research», 4, 2, pp. 24-26.
- Colloca C., 2010, *La polisemia del concetto di crisi. Società, culture, scenari urbani*, in «Società Mutamento Politica. Rivista italiana di sociologia», 1, 2, pp. 19-39.
- Colomina B., 2019, *X-Ray Architecture*, Lars Müller Publishers, Baden.
- Cummins S.L., 1946, *Empire and Colonial Tuberculosis. A General Survey of the Problem*, National Association for the Prevention of Tuberculosis, Londra.
- D'Aloisio F., Ghezzi S., 2016, *Antropologia della crisi*, L'Harmattan Italia, Torino.
- De Luca S. (a cura di), 2021, *Una casa dignitosa, sicura e socievole per tutti*, Forum Disuguaglianze Diversità, Roma.
- DesignTech Hub (a cura di), 2020, *White Paper DesignTech for Future. Design e tecnologia per progettare il mondo dopo il Covid-19*, Milano.
- De Silva V., 2020, *Mobilità corpi e confini*, “Storie virali/Atlante Treccani”, 28/03/2020, [https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie\\_virali\\_Mobilita\\_corpi\\_e\\_confini.html](https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_virali_Mobilita_corpi_e_confini.html).
- Di Zio S., Pasotti S., Venditti M., 2010, *Social Housing in Italy. Cultural Continuity, Social Change and Future Scenarios*, in «Journal of Social Housing», 1, 7, pp. 36-61.
- Dunne A., Raby F., 2013, *Speculative Everything. Design, Fiction and Social Dreaming*, MIT Press, Cambridge.
- Fabian J., 2000, *Il tempo e gli altri*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Farmer P., 1999, *Infections and Inequalities. The Modern Plagues*, University of California Press, Berkeley.
- Feantsa, 2021, *Sixth Overview of Housing Exclusion in Europe 2021*, Serme-Morin C., Coupechoux S. (a cura di), Abbé Pierre-Feantsa.
- Feld S., Basso K.H. (a cura di), 1996, *Senses of Place*, School of American Research Press, Santa Fe.
- Friedman Y., 2020, *L'architecture Mobile. Vers une cité conçue par ses habitants*, Éditions de L'éclat, Parigi.

- Fry T., 2017, *Remaking Cities. An introduction to urban metrofitting*, Bloomsbury, Londra.
- Geertz C., 1995, *After the Fact. Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*, Harvard University Press, Cambridge.
- Gell A., 1992, *The Anthropology of Time*, Berg, Oxford.
- Giovannini C., 1996, *Risanare la città. L'utopia igienista di fine Ottocento*, Franco Angeli, Milano.
- Gorgone S., 2005, *Il tempo che viene. Martin Heidegger dal Kairós all'Ereignis*, Guida, Napoli.
- Graeber D., 2015, *Debito. I primi 5.000 anni*, Il Saggiatore, Milano.
- Granata E., 2019, *Biodiversity*, Giunti, Firenze.
- Harris Ali S., Keil R., 2006, *Global cities and the spread of infectious disease. The case of SARS in Toronto*, in «Urban Studies», 43, 3, pp. 491-509.
- Harvey D., 2013, *Città ribelli. I movimenti urbani dalla Comune di Parigi a Occupy Wall Street*, Il Saggiatore, Milano.
- Harvey D., 2020, *Anti-Capitalist Politics in the Time of Covid-19*, “Jacobine”, 19/03/2020, <https://jacobin.com/2020/03/david-harvey-coronavirus-political-economy-disruptions>.
- Heidegger M., 1971, *Building Dwelling Thinking*, in Heidegger M. *Basic Writings*, Harper Collins, New York, 1993, pp. 343-364.
- Heidegger M., 1998, *Il concetto di tempo*, Adelphi, Milano.
- Holston J., 1989, *The Modernist City. An Anthropological Critique of Brasilia*, Chicago University Press, Chicago.
- Ingold T., 2000, *The Perception of the Environment. Essays on Livelibood, Dwelling and Skill*, Routledge, Abingdon.
- Ingold T., 2011, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, Abingdon.
- Kadi J., Vollmer L., Stein S., 2021, *Post-Neoliberal Housing Policy? Disentangling Recent Reforms in New York, Berlin and Vienna*, in «European Urban and Regional Studies», doi: 10.1177/09697764211003626.
- Latour B., 2017, *Anthropology at the Time of the Anthropocene*, in Brightman M., Lewis J. (a cura di) *The Anthropology of Sustainability*, Palgrave Macmillan, NY.
- Le Corbusier, 1935, *La Ville Radiieuse*, Edition de l'Architecture d'Aujourd'hui, Parigi.
- Löwith K., 1949, *Meaning in History*, University of Chicago Press, Illinois.
- Madden D., Marcuse P., 2020, *In difesa della casa. Politica della crisi abitativa*, Editpress, Firenze.

- Maino F., Ferrera M. (a cura di), 2013, *Primo rapporto sul secondo welfare in Italia*, Centro di ricerca Einaudi, Torino.
- Manderson L., 2020, *The Percussive Effects of pandemic and Disaster*, in «Medical Anthropology Cross Cultural Studies in Health and Illness», XXXIX, 5, pp. 365-366.
- Manfredi G., 2020, *Housing a-sociale e Covid-19*, “Arcipelago Milano”, 17/05/20, <https://www.arcipelagomilano.org/archives/56025>.
- Marabello S., 2020, *Tracciare le distanze, sorvegliare il contagio*, in «Illuminazioni», 9, 53, pp. 86-109.
- Marramao G., 2020, *Kairós. Apologia del tempo debito*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Mauss M., 1923-1924, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, in «L'Année sociologique», II, 1, pp. 30-186.
- Mendes L., 2020, *How Can we Quarantine Without a Home?*, Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie, 111, 3, pp. 318-332.
- Molinari L., 2016, *Le case che siamo*, Nottetempo, Milano.
- Molinari L., 2020, *Le case che saremo*, Nottetempo, Milano.
- Moretti C., 2020, *Responsabilità e colpevolezza*, “Storie virali/Atlante Treccani”, 20/03/2020, [https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Storie\\_Virali\\_Responsabilita\\_e\\_colpevolezza.html](https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Storie_Virali_Responsabilita_e_colpevolezza.html).
- Morin E., Abuoussalam S., 2020, *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Cortina, Milano.
- Nediari A., Roesli C., Simanjuntak P.M., 2021, *Preparing Post Covid-19 Pandemic Office Design as the New Concept of Sustainability Design*, in «IOP Conf. Series: Earth and Environmental Science», 729, pp. 1-8.
- Nomisma-Federcasa, 2020, *Dimensione del disagio abitativo pre e post emergenza Covid-19. Numeri e riflessioni per una politica di settore*, Federcasa.
- Peckham R., 2016, *Where has SARS gone? The strange case of the disappearing coronavirus*, “Somatosphere”, 08/06/2016.
- Pizza G., Ravenda A. F., 2016, *Esperienza dell'attesa e retoriche del tempo*, in «Antropologia Pubblica», 2 (1), pp. 29-45.
- Pozzi G., Rimoldi L., 2017, *Abitare la crisi nella periferia contemporanea*, in «Palaver», 6, 2, pp. 107-144.
- Pozzi G., 2020, *La tirannia della casa*, “Storie virali/Atlante Treccani”, 22/04/2020, [https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Storie\\_virali\\_La\\_tirannia\\_della\\_casa.html](https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Storie_virali_La_tirannia_della_casa.html).
- Pozzi G., 2022, *Smart city e diritto alla città*, in D'Orsi L., Rimoldi L. (a cura di) *Etnografie delle smart city*, Ledizioni, Milano, pp. 43-75.
- Quintelli C., Maretto M., Prandi E., Gandolfi C. (a cura di), 2020, *Coro-*



- navirus, città, architettura*, FAMagazine, 52/53, Festival Architettura Edizioni, Parma.
- Reviglio E. (a cura di), 2020, *Rilanciare le infrastrutture sociali in Italia*, Fondazione Astrid, Roma.
- Ronchi E., Tucci F. (a cura di), 2020, *Pandemia e sfide green del nostro tempo*, Fondazione sviluppo sostenibile, Milano.
- Rothman R., 2009, *Modernist Melancholy*, in «French Cultural Studies», 20, 1, pp. 5-26.
- Roudavski S., 2020, *Multispecies Cohabitation and Future Design*, in Boess S., Cheung M., Cain R. (a cura di) *Proceedings of Design Research Society (DRS) 2020 International Conference*, Design Research Society, pp. 731-750.
- Sala M., Scaglioni M. (a cura di), 2020, *L'altro virus. Comunicazione e disinformazione al tempo del Covid-19*, Vita e Pensiero, Milano.
- Salazar J.F., Pink S., Irving A., Sjöberg J. (a cura di), 2017, *Anthropologies and Futures. Researching Emerging and Uncertain Worlds*, Bloomsbury, Londra.
- Schirripa P., 2020, *Colera e incubi (con uno sguardo a oggi)*, “Storie virali/Atlante Treccani”, 18/03/2020, [https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Storie\\_virali\\_Colera\\_e\\_incubi\\_con\\_uno\\_sguardo\\_a\\_oggi.html](https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Storie_virali_Colera_e_incubi_con_uno_sguardo_a_oggi.html).
- Sennett R., 2018, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Feltrinelli, Milano.
- Sennett R., 2020, *Come dovremmo vivere? La densità nelle città del post-pandemia*, in «Domus», 1046, pp. 13-15.
- Smith R.C., Tang Vangkilde K., Kjaersgaard M.G., Otto T., Halse J., Binder T. (a cura di), 2016, *Design Anthropological Futures*, Bloomsbury, New York.
- Sontag S., 1978, *Illness as Metaphor*, Macmillan, New York.
- Team V., Manderson L., 2020, *How COVID-19 Reveals Structures of Vulnerability*, in «Medical Anthropology», 39, 8, pp. 671-674.
- Tsing A.L., 2015, *The Mushroom at the End of the World*, Princeton University Press, Princeton.
- Tsing A.L., Swanson H. A., Gan E., Bubandt N., 2017, *Arts of Living on a Damaged Planet*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Van Dooren T., Rose D.B., 2012, *Storied-places in a multispecies city*, in «Humanimalia», 3, 2, pp. 1-27.
- Wolf E.R., 1999, *Envisioning Power*, University of California Press, Berkeley.

Zanotelli F., 2020, *A colpi di metro*, “Storie virali/Atlante Treccani”, 01/05/2020, [https://www.treccani.it/magazine/atlane/cultura/Storie\\_virali\\_A\\_colpi\\_di\\_metro.html](https://www.treccani.it/magazine/atlane/cultura/Storie_virali_A_colpi_di_metro.html).

Zenetos T., 1969, *Urbanisme électronique*, Architecture in Greece, Atene.

# La normalità e la sospensione. Vivere in un campo nomadi al tempo del coronavirus

Marco Solimene

## 1. La ricerca e la pandemia

26 aprile 2021. Apro Messenger per aggiornarmi sulla situazione al campo (nomadi), come faccio regolarmente da quando è scoppiata la pandemia da Covid-19. Silvia<sup>1</sup>, ragazza rom ventenne che (data la mia amicizia di lunga data con i suoi genitori) ho visto crescere, è connessa. Risponde alla mia chiamata mentre, mi dice, sta viaggiando sulla linea urbana che collega il campo con uno dei quartieri limitrofi. L'autobus sta percorrendo l'ultima tratta, quando gli unici passeggeri rimasti a bordo sono gli abitanti del campo: lo percepisco dagli schiamazzi in *romanès* che coprono il rumore del motore e del vento che entra dai finestrini abbassati. Silvia mi racconta che sta tornando «a casa», dopo essere andata «in città» a fare la spesa; il papà è andato «a lavorare», in giro per il litorale in cerca di ferrovicchio; il lavoro continua a essere poco, la gente ha paura a far entrare i rom in casa, e i rom stessi hanno paura ad entrare nelle case dei *gağé* (i non-rom); «è per il Coronavirus, sai...ma almeno adesso i vigili ci lasciano uscire a lavorare, è qualcosa». La mamma di Silvia è rimasta a casa, «non sta bene. È il diabete, che in questi mesi è peggiorato e ora è salito agli occhi». Silvia mi spiega che il problema era nelle medicine (o il dosaggio), che non funzionavano più. Il medico, che la mamma è finalmente riuscita a incontrare per una visita, ha detto che rischiava di perdere la vista e ha subito cambiato le medicine. «Mia madre sta meglio adesso; però il medico è un altro, non è più la dottoressa di prima, che era una

brava persona; anche questo lo è, forse...» Mentre scende dall'autobus e si avvia verso il campo, Silvia mi racconta che qualche giorno fa sono passati «quelli del Comune» ad annunciare lo sgombero del campo entro un anno. Queste persone, che lei non conosce, hanno portato dei «fogli»<sup>3</sup>, la cui funzione è poco chiara. «Dicono che ogni famiglia deve scrivere numero di componenti, cittadinanza, permesso di soggiorno, reddito...queste cose qui [...] Quelle persone dicevano “Dovete firmare, che così vi possiamo aiutare, per trovare una casa, per le graduatorie [per le case popolari], per darvi dei soldi per pagare l'affitto”...se non firmiamo non fanno nulla, e dicono che ci troveremo senza il campo in mezzo alla strada». I suoi genitori erano fuori a lavorare quel giorno e quindi non hanno firmato. Ma devono ancora capire, come altri abitanti del campo, cosa comporti la firma del foglio...«qui non si fidano, sai com'è».

A telefonata terminata, rifletterò sul carattere ambivalente del ritorno delle istituzioni nel campo: l'abbandono descritto dai rom nei mesi caratterizzati dall'emergenza Covid-19, i ripetuti lockdown, i ritardi negli aiuti a sostegno delle famiglie, le promesse non mantenute su tamponi e assistenza medica, i casi di Covid-19 nelle comunità rom della capitale e le morti avvenute proprio nel campo. È vero, penso, la mamma di Silvia è riuscita a farsi visitare, alcuni medici sono finalmente arrivati al campo per monitorare la salute dei più giovani e parlare dei vaccini (trovando un certo scetticismo, almeno tra i rom bosniaci). Ma sono anche tornati i controlli a tappeto dentro il campo, e ora arriva l'annuncio di uno sgombero, accompagnato da una promessa di aiuto che pochi si aspettano venga mantenuta. Sono ancora vividi nella memoria dei rom che conosco, gli eventi successivi agli sgomberi di altri campi attrezzati, i cui abitanti dopo varie peripezie e promesse sono finiti semplicemente in altri campi della capitale.

Che l'avvento del coronavirus abbia avuto pesanti ripercussioni, le cui ricadute future sono ancora da capire, è un dato di fatto. La pandemia ha esposto la fragilità di molte certezze riguardo a ciò che consideravamo normale, come il diritto alla mobilità e alla

socialità; ha anche scatenato nuove angosce riguardo futuri scenari globali, dove a rischio sono la salute, le condizioni socio-economiche, la democrazia. Recenti studi hanno però evidenziato come la pandemia abbia avuto un impatto diverso sul Nord e il Sud globale (cfr. Bringel, Pleyers 2021; Friendly 2020). Anche all'interno delle società europee, le conseguenze sono state sentite in maniera diversa nel tessuto sociale, comportando la radicalizzazione delle diseguaglianze già esistenti e l'exasperazione della precarietà di gruppi sociali svantaggiati, inclusi i rom (e.g. Berescu *et al.* 2021; Tagliacozzo *et al.* 2021).

Questo articolo<sup>2</sup> si inserisce in questo corpo di riflessioni interrogandosi sulla sospensione della normalità innescata dalla pandemia e dalle misure adottate per gestirla. Riflette quindi sulle ambivalenze e ambiguità che hanno preso piede durante tale sospensione, la quale si è inserita all'interno di dinamiche pre-esistenti che, a loro volta, hanno avuto un ruolo considerevole nel determinare i risvolti della pandemia. La lente proposta per leggere tali dinamiche è il contesto di un campo nomadi autorizzato e attrezzato situato alla periferia di Roma, dove alcune delle famiglie di rom bosniaci che conosco da tempo sono attualmente insediate. L'articolo discute le forme di (non)intervento messe in atto dalle autorità nel periodo dell'emergenza, ne analizza gli effetti ambivalenti, ed evidenzia elementi di rottura e di continuità tra il tempo dell'emergenza e quello della normalità. L'articolo spiega anche come le buone pratiche messe in atto negli ultimi mesi abbiano avuto una tempistica poco felice, finendo per intrecciarsi (almeno nella percezione dei rom cui sono indirizzate) con il mix di repressione e abbandono delle istituzioni che la pandemia non ha scalfito.

Le riflessioni proposte combinano materiali raccolti nell'ambito di un lavoro di campo etnografico che dura da più di 20 anni, con materiali emersi da un'antropologia digitale svolta negli ultimi 2 anni e mezzo. Da più di 4 anni, le piattaforme digitali sono entrate a far parte del mio lavoro di campo come strumento ma anche oggetto di ricerca (si veda Miller, Horst 2012; Pink *et al.* 2016).

Dallo scoppio della pandemia, inoltre, WhatsApp, Messenger e Facebook hanno rappresentato uno strumento fondamentale per dare continuità alla ricerca permettendomi di mantenere, nella distanza che separa Roma da Reykjavík (dove risiedo), una regolare interlocuzione con le famiglie rom, lo scambio di informazioni e materiali audio-visivi, e la conduzione di colloqui etnografici. Un rapporto costruito nel tempo e sulla fiducia reciproca, oltre che la conoscenza approfondita del campo, nelle sue dimensioni spaziali, relazionali e culturali, hanno permesso di contestualizzare e decodificare la realtà cui accedevo nei mesi della pandemia attraverso i social media, partecipando a uno spazio digitale condiviso (Bluteau 2021). Il ritorno al lavoro di campo *in loco*, a partire da ottobre 2021, mi ha permesso un'ulteriore triangolazione dei dati emersi dall'antropologia digitale. Resta innegabile che della pandemia ho potuto raccogliere frammenti di un vissuto che sono riuscito a rimettere insieme in maniera parziale e solo attraverso un faticoso lavoro che non sarebbe stato possibile senza l'aiuto dei miei interlocutori rom.

## 2. Campi, frontiere e sospensioni

Le famiglie qui descritte, legate da varie esperienze di coabitazione e vincoli di parentela, sono originarie della Bosnia, paese che hanno lasciato nel 1992 per sfuggire alla guerra. Per 30 anni hanno vissuto prevalentemente nei campi nomadi romani, intendendo con questa espressione sia gli spazi regimentati, costituiti dagli insediamenti autorizzati, che gli insediamenti informali sorti negli interstizi del tessuto urbano e regolarmente sgomberati dalle autorità.

Il campo in cui queste famiglie vivono da più di 15 anni si trova alla periferia sud di Roma, isolato dai quartieri che lo circondano. Il campo ospita rom bosniaci, romeni e montenegrini, che occupano zone contigue ma separate. Le unità abitative sono moduli prefabbricati (container), cui si affianca la presenza di

auto-costruzioni e roulotte poste dagli abitanti per assolvere alla mancanza di spazio abitativo. L'insediamento è racchiuso su due lati da una collina e delimitato da recinzioni metalliche sugli altri due. Per contrastare l'accumulo di rifiuti all'interno, negli ultimi anni la polizia locale ha iniziato a controllare l'accesso ai mezzi a motore, che è limitato alle macchine (i furgoni per la raccolta del ferro non sono più ammessi). Le autorità entrano regolarmente nel campo per monitorare le presenze e prevenire comportamenti e pratiche non-conformi alle regole che disciplinano lo spazio abitativo (e che i residenti devono sottoscrivere per poter vivere al campo).

Diversi studi (Tosi Cambini 2012; Piasere 2015) hanno evidenziato come i campi nomadi siano veicolo e simbolo di discorsi razzializzanti, escludenti e discriminanti indirizzati verso un popolazione estremamente eterogenea ma comunemente concepita come un gruppo omogeneo e categorizzato attraverso la catena semantica "zingari-rom-nomadi". In Italia, come in gran parte d'Europa, questa popolazione è trattata come una presenza illecita (Williams 2011) e come una minaccia materiale e simbolica alle società dei non-rom, che costruiscono la propria identità anche attraverso la separazione e opposizione con gli "zingari" (Piasere 2004). I campi nomadi italiani materializzano e naturalizzano tale separazione, definendo chi vi risiede come figura di un'alterità radicale: i "nomadi", "incivili", "devianti", "pericolosi". I campi nomadi servono quindi a contenere una «umanità in eccesso» (Bauman 2004; tr. it. 2007) ma sono anche pensati come strumento di civilizzazione che dovrebbe trasformare il "nomade" in un cittadino disciplinato, sedentarizzato e perciò integrato (Clough Marinaro 2009; Piasere 2012).

Tale processo rimane però sospeso. A Roma, i campi nascono all'interno di una risposta di tipo emergenziale che però da oltre 30 anni rappresenta il *frame* di quasi ogni intervento rivolto alla popolazione rom (Daniele 2013; Solimene 2018). I campi si sono così rivelati essere ghetti urbani in cui un «ruolo centrale e preponderante» è accordato alla disciplina, a scapito della «sal-

vaguardia del patrimonio culturale dei rom e dell'accesso degli stessi ai servizi essenziali», anch'esse priorità sancite dalla legge regionale 82/85 «Norme a Favore dei Rom» (Sordini 2012, p.13). Inoltre, le istituzioni che nel tempo hanno iniziato a parlare dei campi come luoghi del degrado e quindi a inneggiare alla loro chiusura, faticano a progettare il passaggio successivo alla forma campo (Associazione 21 Luglio 2021). Quindi, entrambi i processi avviati dai campi, contenimento e integrazione, sono idealmente temporanei; ma come Rahola (2003) spiegava per altre forme campo, la temporaneità dei campi nomadi ha acquisito una durata indefinita (Piasere 2012). Nel caso qui descritto, le vecchie generazioni dei rom arrivati dalla Bosnia hanno visto la fine dei loro giorni nei campi. Intere generazioni sono nate e cresciute nei campi, senza alcuna solida prospettiva di uscita. Come anche rilevato dall'ISTAT (2021) in uno studio sulla «transizione abitativa», trovare un appartamento da affittare è difficile (pochi sono disposti ad avere “zingari” come inquilini) e l'affitto ha spesso costi proibitivi. Scalare le graduatorie per l'edilizia popolare è un processo lento e difficile, e anche quando formalmente riconosciuto l'accesso a un alloggio può trovare ostacoli.

La situazione di stallo, di sospensione normalizzata prodotta dalle politiche dei campi non è dissimile dalla condizione di limbo che intrappola i migranti e li trasforma in «non-persone» (Dal Lago 2004), cioè soggetti sfruttabili politicamente ed economicamente (Fassin 2011). Questo limbo, prodotto dalla decelerazione (più che blocco) della circolazione dei migranti, ha connotazioni non solo spaziali (come la detenzione in centri o la segregazione abitativa) ma anche temporali (ovvero l'attesa alla frontiera) (Andersson 2014; Gutierrez Garzia 2018). A differenza della decelerazione della circolazione che avviene attraverso l'attesa alla frontiera esterna della UE e/o dei suoi stati membri, nel caso dei rom qui descritti l'attesa avviene lungo la frontiera interna (De Genova 2013) che emerge all'interno della città ed è reificata nel perimetro del campo nomadi.



Come già notato da Piasere (2012), questa normalizzazione dell'emergenza si legge nelle infrastrutture del campo, a partire dai moduli abitativi - i container - normalmente usati per affrontare emergenze abitative (quindi situazioni temporanee) ma nei campi in uso da decenni (e, infatti, spesso fatiscanti). Anche le autocostruzioni dei rom esprimono un carattere di temporaneità, perché realizzate nella consapevolezza che potrebbero essere buttate giù da un momento all'altro (in quanto non previste dal regolamento). Paradossalmente, sono proprio queste strutture precarie e temporanee (di cui si attende continuamente la demolizione) l'unica soluzione in mano ai rom per migliorare le proprie condizioni abitative; soluzioni più stabili e adeguate incontrerebbero un'immediata azione di contrasto da parte delle autorità. La tolleranza dell'informalità abitativa emergenziale appare quindi una scelta compassionevole e insieme pragmatica (Solimene 2019) attraverso cui le istituzioni, permettendo ai rom di arrangiarsi (entro certi limiti), gestiscono le proprie mancanze nell'approvvigionamento dei servizi essenziali sanciti per legge.

Le ambiguità sopra accennate sembrano confermare le teorizzazioni dei campi come spazi dell'eccezione agambeniana (cfr. Clough Marinaro 2009; Piasere 2012; Alunni 2017). Nel campo, infatti, l'emergenza diventa la norma e la legge appare sospesa pur essendo in vigore; così come sono sospesi i diritti di coloro che li abitano, come il diritto all'abitare, al lavoro, allo studio, alla salute, ma anche il diritto a una progettualità futura. Tuttavia, i confini del campo, e la frontiera biopolitica di cui sono veicolo e simbolo, sono continuamente oltrepassati da chi vi risiede, che ogni giorno attraversa lo spazio urbano e reclama il proprio diritto alla città. Come ogni altro cittadino, i rom che conosco frequentano i quartieri limitrofi al campo, recandosi nei supermercati, i mercati rionali, i bar, i ristoranti; vanno al centro commerciale, il cinema, le palestre. C'è chi frequenta corsi di avviamento professionale; i bambini frequentano le scuole di zona; gli adulti raccolgono il ferivecchio e lo rivendono ai rottamatori del quartiere; alcune donne lavorano come domestiche nelle case delle «brave

signore» con cui hanno buoni rapporti, spesso instaurati anni prima quando chiedevano l'elemosina (attività ora vietata ai residenti del campo). In altre parole, queste famiglie sono fortemente radicate nel tessuto urbano e i suoi ritmi. Tale radicamento non dissolve l'anti-ziganismo che nelle sue diverse forme pervade il discorso delle istituzioni, il dibattito pubblico, e l'orizzonte di interazioni quotidiane tra rom e non-rom; eppure mette in dubbio l'idea del campo come un apparato in grado di segregare completamente i suoi abitanti (Solimene 2009).

Le pratiche dei rom dimostrano che il campo è una realtà inscindibile dal territorio in cui sorge (e in cui gli abitanti sono radicati) ma è anche teatro di una normalità che non può essere ridotta ai discorsi biopolitici (cfr. Sigona 2014). Sono molti gli aspetti di un campo nomadi (sporczia, precarietà, infrastrutture carenti, regimentazione...) che rendono la vita difficile a chi vi risiede. Eppure, nonostante le sue contraddizioni e difetti, il campo è anche un luogo antropologico: «siamo abituati, dopo tutti questi anni!», sono soliti dire i rom. L'abitudine in questione richiama l'idea di una normalità che prende piede proprio nello spazio dell'emergenza e dell'eccezione, ma che è legata anche a specifiche pratiche e forme di socialità dal basso, consolidate nell'arco di decenni, divenute parte integrante della vita nel campo (Solimene 2022). Come commentava Tarzan molti anni fa, quando per qualche mese aveva trovato una casetta in periferia ma passava le sue giornate in un campo tollerato: «io quando vivevo qui volevo sempre andare via dalla sporczia, le persone che strillano, litigano, la polizia...Però a casa ti annoi, il tempo non passa mai, e sei solo. Qui è diverso: hai bisogno di aiuto? Lo trovi. Non sai cosa fare? Fai un giro, bevi il caffè da qualcuno, sai cosa succede...poi qui ci sono i miei fratelli, qui non mi sento solo».

Il campo quindi è anche «casa», perché la casa non è solo uno spazio fisico, ma anche le relazioni che riempiono tale spazio dandone forma e significato (Douglas 1991). È uno spazio regimentato imposto dall'esterno, ma allo stesso tempo è anche

uno spazio proprio (vedi Saletti Salza 2003) e di intimità culturale (Herzfeld 2005). Il campo repelle, «fa schifo» – riprendo qui il titolo del lavoro di Daniele (2013), che riflette l'espressione che ho spesso sentito anche io – ma funziona come una calamita per chi il campo lo lascia e nel campo lascia anche relazioni e forme di socialità e solidarietà. Il campo nomadi è veicolo e simbolo di meccanismi di segregazione e discriminazione, ma anche di integrazione, radicamento, riappropriazione. Tali complessità e ambiguità costituiscono un nodo che, seppure difficile da sciogliere, è fondamentale per capire cosa è veramente un campo nomadi, e quindi anche cosa abbia significato vivere in un campo durante la pandemia. Le prossime pagine esplorano dunque l'impatto dell'avvento del coronavirus su questo complesso scenario, in cui la normalità era già per alcuni versi sospesa, ma in cui tale sospensione era anche messa in discussione dalle pratiche e gli immaginari dei rom.

### 3. Rotture e continuità nella pandemia

A Roma, come in tante parti d'Italia, le misure emergenziali adottate per contrastare il diffondersi del coronavirus sono gravitate intorno ai temi della mobilità e della socialità. Si pensi, a titolo esemplificativo, alle norme anti-assembramento e di distanziamento sociale, alle limitazioni della circolazione nel territorio urbano, o alla stretta sugli esercizi commerciali e luoghi di svago. Queste misure hanno avuto ripercussioni su tutto il corpo sociale, ma come spiegherò attraverso il caso di studio qui presentato, un prezzo molto alto è stato pagato da gruppi svantaggiati come gli abitanti del campo nomadi qui descritto.

Mi spiego con un esempio. Nel lockdown della primavera 2020, e in parte anche in altri momenti, uscire di casa era permesso solo per stretta e comprovata necessità (comprare cibo, medicinali o visite mediche). Queste restrizioni erano trasversali a tutta la popolazione romana, ma per gli abitanti del campo, dotati di cellulare ma non di computer, senza la rete fissa

e senza stampanti, trovare l'autocertificazione (nella versione aggiornata) e compilarla non era sempre facile; stamparla era semplicemente impossibile. Per uscire da questa impasse, i vigili all'entrata del campo si dovettero inventare un sistema alternativo, frutto di un processo di negoziazione con gli abitanti del campo: chi usciva in macchina sarebbe stato interrogato circa i motivi dello spostamento e, al ritorno, avrebbe dovuto fornire una prova come lo scontrino della spesa al supermercato o alla farmacia, o il referto del pronto soccorso. La possibilità di uscire dal campo in macchina era però consentita solo una volta al giorno; rimaneva inoltre il rischio di essere fermati per strada senza una vera autocertificazione (e andare incontro alle possibili sanzioni). Perciò, dopo poco tempo i vigili resero disponibili all'entrata del campo copie stampate dell'autocertificazione; il limite di una uscita al giorno e la necessità di fornire, al ritorno, una prova della legittimità dello spostamento rimasero. I controlli erano meno stretti per chi il campo lo lasciava a piedi; ma le poche linee urbane che raggiungono il campo passavano ancora più raramente e irregolarmente del solito; a ciò si aggiungevano le restrizioni al numero di passeggeri e la maggior esposizione al rischio di contagio (rispetto a uno spostamento in macchina).

Soprassedendo sulla questione dell'efficienza di tali misure nel contenere il contagio, vorrei puntare l'attenzione sui risvolti discriminatori sia delle misure ufficiali che delle acrobazie di chi tali misure doveva applicarle. Basti pensare che i miei genitori, che vivono in un condominio nei pressi di Porta Portese, in 5 mesi furono fermati solo 2 volte per strada; e comunque non erano controllati sistematicamente ogni volta che prendevano la macchina. Inoltre, potevano passare il lockdown in un comodo appartamento, con un supermercato e una farmacia facilmente raggiungibili a piedi. I rom invece dovevano passare il lockdown in baracche o vecchi container, con ciclici problemi con l'elettricità e l'acqua corrente, esposti alle intemperie e all'alto rischio di contagio per via dei ristretti spazi abitativi, il supermercato o la farmacia più vicini a più di 3 km di distanza.

In altre parole, fin dalle fasi iniziali dell'emergenza Covid-19, il campo e i suoi abitanti sono stati ulteriormente isolati dalla città attraverso la restrizione degli scambi tra il campo e il mondo esterno e l'intensificazione dei controlli alla frontiera del campo. Ci sono da considerare poi gli impatti su altri aspetti. Le restrizioni alla mobilità e socialità imposte nel lockdown hanno infatti comportato la sospensione della raccolta del ferro (primaria fonte di guadagno), così come dei lavori domestici nelle case delle «buone signore». Anche quando, in seguito, uscire per raccogliere il ferro è stato possibile (a chi aveva permessi e Green Pass), l'attività è stata frenata dalle paure del contagio e dai lunghi tempi di attesa davanti ai rottamatori (il cui accesso era centellinato in rispetto delle misure anti-assembramento). Inoltre, la digitalizzazione della burocrazia ha complicato l'accesso, già difficoltoso, ai sostegni alle famiglie e a quelli previsti per i lavoratori autonomi durante la pandemia. Compilare moduli attraverso un cellulare non è facile; il lockdown ha anche interrotto le relazioni faccia-a-faccia con cui i rom si orientano nel labirinto della burocrazia.

Per quel che riguarda la scuola, la paura del contagio ha spinto molti genitori a tenere i figli a casa; la didattica in presenza nelle scuole, i corsi di avviamento professionale e i tirocini sono stati sospesi per mesi e la didattica a distanza (quando attivata) prevedeva l'uso di tablets, cui i rom hanno avuto difficile accesso e il cui utilizzo è complicato senza una connessione fissa e in ambienti sovraffollati e rumorosi. Il prezzo della pandemia sulla salute è stato ancora più alto: sovraffollamento, mancanza di infrastrutture adeguate e le patologie, connesse alle difficili condizioni di vita nei campi, hanno esponenzialmente aumentato rischio e severità dei contagi. Infatti, quasi tutti gli abitanti del campo hanno contratto il coronavirus e tre persone ne sono morte. Bisogna anche considerare i costi indiretti legati alle difficoltà di accesso alle cure delle patologie croniche, come diabete e disturbi polmonari, di cui molti abitanti del campo soffrono.

Le criticità qui sommariamente descritte e affrontate anche da altri gruppi svantaggiati in Italia (Tagliacozzo *et al.* 2021), non sono passate completamente inosservate. Già durante il primo lockdown, organizzazioni non governative, associazioni e attivisti rom iniziarono a denunciare il rischio di un picco dei contagi nei campi, lanciando anche proposte per portare aiuti alimentari e assistenza medica nei campi, prima che gli abitanti iniziassero a morire di fame oltre che di Covid-19 (Pavlovic 2020). Queste preoccupazioni hanno avuto risonanza anche in alcuni media nazionali ma l'impatto è stato molto limitato, almeno nel caso qui descritto. Le promesse di tamponi, riferite dai vigili fin dall'inizio della pandemia, sono rimaste disattese; a parte le prime settimane di lockdown nel marzo 2020, nessuna associazione, a detta dei rom, è arrivata al campo nei mesi di lockdown, a portare cibo o assistenza medica. I meccanismi di sostegno alle famiglie e in special modo i sostegni ai lavoratori autonomi, hanno funzionato a singhiozzo, spesso in ritardo e solo mobilitando i network personali nell'amministrazione. La triste ironia è che le genuine attenzioni per la salute e il benessere di chi è in difficoltà hanno finito per corroborare immagini stereotipate dei campi nomadi come luoghi pericolosi e contaminanti, epicentri non solo di tubercolosi, malattie della pelle e disturbi sociali, ma anche del contagio.

Insomma, durante la pandemia le condizioni di vita al campo sono peggiorate, la violenza strutturale nei confronti dei rom si è acuita e le frontiere interne, che si materializzano e naturalizzano attraverso la divisione spaziale tra il dentro e il fuori del campo, si sono rafforzate. I rom quindi si sono ritrovati ulteriormente segregati in un ghetto urbano, abbandonati alla condizione di soggetti "nomadi", "pericolosi", "contaminanti". Ma come notato anche dai miei interlocutori, la miscela di indifferenza e repressione che da decenni caratterizza gli approcci istituzionali nei confronti dei rom (Piasere 2012; Simoni 2005) non ha subito cambi sostanziali. La rottura cruciale ha, invece, riguardato il mondo fuori dal campo, la città il cui accesso (in particolare

durante l'epidemia di coronavirus) è stato ulteriormente ostracizzato e soprattutto la cui normalità è stata sospesa per mesi. Nelle chiamate che ricevetti all'indomani del primo lockdown, i rom espressero la preoccupazione per un imminente scoppio di una guerra; nelle parole di Enis: «Ho paura, sai...è tutto chiuso qui, non c'è nessuno per strada, è tutto fermo...era così, quando la guerra è arrivata al nostro paese. Che dici? Che la guerra arriva anche in Italia?» Sebbene favorite da una malinterpretazione di alcune notizie che giravano sui social media riguardo una esercitazione NATO in corso nell'area baltica nel marzo 2020, queste paure articolavano, attraverso la lente di esperienze traumatiche pregresse, il disorientamento vissuto dai rom. Un disorientamento vissuto come cittadini e condiviso con i concittadini non-rom, di fronte all'insolito panorama di strade deserte, serrande abbassate e un silenzio anormale in una città normalmente trafficata, rumorosa, viva.

Facendo un bilancio di due anni di pandemia, si potrebbe concludere che con l'accesso molto limitato al mondo fuori dal campo, che i rom stessi concepiscono come veicolo e simbolo della loro integrazione nel tessuto della città, i rom si siano ritrovati con il campo come principale teatro della loro esistenza, abbandonati a infrastrutture carenti, sovraffollamento, esposizione alle intemperie e alti rischi di contagio. Ma la realtà, come al solito, è sfumata. Infatti, i lockdown hanno caratterizzato solo alcuni momenti della pandemia, e seppure non si possa parlare di un completo ritorno alla normalità pre-pandemia, la città ha lentamente ripreso i suoi ritmi. Nel 2021 le restrizioni sono state meno radicali rispetto al 2020, e gradualmente i negozi, i bar e gli altri esercizi commerciali (quelli sopravvissuti alla lunga chiusura) hanno riaperto, le strade si sono nuovamente riempite di veicoli e persone, e anche il lavoro di ferrivecchi è ripartito. Insomma, con lo scorrere dei mesi, la sospensione è in parte rientrata (senza contare che, come il caso dei rom illustra, ci si abitua anche alle emergenze, una volta metabolizzate nel vissuto quotidiano).

Inoltre le caratteristiche del campo (accennate nelle pagine precedenti) hanno reso ambigui gli effetti della sospensione all'interno di esso. Mi spiego meglio. Nel quasi totale isolamento dal mondo esterno, durante il lockdown il campo mi è stato spesso descritto come un luogo sicuro rispetto allo spazio urbano, proprio perché chiuso all'esterno e non attraversato da estranei. Infatti l'allargamento della separazione tra il campo e lo spazio esterno è stata per mesi accompagnata da un alleggerimento della regimentazione dello spazio interno al campo: a quanto mi raccontavano i rom, le autorità raramente sono entrate nel campo nei mesi della pandemia, forse per compassione (cioè, per evitare di rendere più difficile la vita agli abitanti del campo), forse perché intimidite dal pericolo di contagio. A ciò si aggiunge che il campo è uno spazio fisico e sociale decisamente più ampio di un appartamento; quindi, le restrizioni sulla socialità e mobilità, che hanno costretto molti residenti alla solitudine e l'isolamento all'interno delle quattro mura domestiche, al campo hanno avuto risvolti differenti. I rom infatti non hanno potuto fare altro che continuare a passare le giornate anche fuori dalle loro piccole e sovraffollate abitazioni, condividendo con parenti più o meno stretti uno spazio di insediamento e le pratiche quotidiane legate a tale spazio, aiutandosi reciprocamente nell'affrontare discriminazione, marginalizzazione, precarietà, e ora le avversità del lockdown e della pandemia. Sono la socialità, la solidarietà e le pratiche quotidiane che caratterizzano la normale vita al campo, su cui l'impatto della pandemia è stato relativo, che hanno permesso ai rom di affrontare la sfida di questi mesi. Questo emerge con chiarezza nella traiettoria di Ferhad, che all'inizio del primo lockdown si trasferì con la sua famiglia dal fratello, cui dopo anni di attesa era stata assegnata una casa popolare. L'appartamento sembrava un posto migliore del campo, per superare la pandemia e tenere i bambini al sicuro. Ma dopo qualche settimana, Ferhad ritornò al campo e commentò con me:



Cosa facciamo tutto il giorno lí, soli in un appartamento? Il tempo non passa mai...40 metri quadri in 15 persone, sai com'è? Come una prigione! Lo sai poi come sono i nostri bambini, abituati a stare fuori; lí si annoiavano, sempre con la tv, diventavano come matti, facevano casino, litigavano! Avevamo paura di disturbare...che poi i vicini si lamentano, e che, faccio io problemi a mio fratello e la sua famiglia? Meglio qui al campo, sto vicino a mio padre e i miei fratelli, i bambini giocano fuori, non ho problemi.

#### 4. Ritorno alla normalità e l'importanza dell'incontro

Appare chiaro che la pandemia e le misure adottate dalle autorità per contenerla abbiano avuto un forte impatto sui ritmi e le pratiche quotidiane dei rom. Sono anche emersi elementi di continuità tra il tempo dell'emergenza e quello della normalità. Le istituzioni hanno infatti mantenuto la miscela di abbandono e repressione adottate in tempi normali, cambiandone però – per così dire – il dosaggio. Continuità si ravvisa anche nell'uso pragmatico, da parte delle autorità, degli spazi dell'(in)formalità (Solimene 2019). Si è trattato spesso di pratiche “dal basso” messe in atto per venire a patti con una realtà complessa e rendere la vita più facile a tutti, compresi gli abitanti dei campi. Mi riferisco alla scelta dei vigili di non monitorare sistematicamente chi usciva dal campo a piedi, all'alleggerimento dei controlli all'interno del campo, alla distribuzione di moduli di autocertificazione all'entrata del campo. Continuità si intravedono anche nella vita all'interno del campo, dove i rom, seppur parzialmente, hanno mantenuto una normalità, quella normalità sospesa nel resto della città.

C'è però un elemento di discontinuità su cui vorrei riflettere: mi riferisco alla interruzione degli interventi volti all'assistenza, cui in tempi normali è comunque dedicato uno spazio (sebbene risicato). Parto dalle dinamiche che ho riscontrato negli ultimi mesi. Dalla primavera 2021 (mi hanno detto i rom, ma non è

chiaro a quando risalgano le prime visite), sono arrivati al campo alcuni medici dell'ospedale Bambin Gesù. Oltre a monitorare le condizioni dei bambini, i medici hanno dato informazioni su prevenzione e vaccini; alla fine di maggio hanno offerto la possibilità di vaccinare i ragazzi che dovevano fare gli esami di terza media. Queste pratiche di intervento orientate all'assistenza, tra le poche messe in atto dal Piano Rom della giunta Raggi (vedi Associazione 21 Luglio 2021), in realtà si innestano in un percorso di integrazione nel sistema sanitario che, a partire dalla campagna vaccinale attuata nel 2005, ha avuto una sua continuità (Ministero della Salute 2015). Per esempio, tra il 2011 e il 2012 il campo è stato teatro del progetto della Caritas (vedi Ricordy *et al.* 2012) finanziato da fondi europei che ha avvicinato gli abitanti del campo e gli operatori della ASL, con la mediazione degli operatori dell'Arco, che al campo avevano un presidio fisso (eliminato dal Piano Nomadi di Alemanno). Questi sforzi hanno portato risultati. Ho constatato di persona come, a partire da relazioni di fiducia costruite lentamente e in modo continuativo, nel tempo alcune diffidenze (reciproche) tra rom e personale sanitario siano state superate; cosicché, nonostante l'uso del pronto soccorso come canale privilegiato di interlocuzione con il Servizio Sanitario Nazionale sia ancora radicato (vedi anche Alunni 2017; Ministero della Salute 2015), si è anche aperto un canale di interlocuzione tra i rom del campo (alcuni almeno) e i medici della ASL. Negli ultimi anni proprio questo canale ha dato accesso al trattamento di patologie croniche, i controlli durante la gravidanza, i vaccini per i bambini.

Per ragioni di forza maggiore (ma non solo, abbiamo visto) tale canale è rimasto inattivo per una buona parte della pandemia, contribuendo a configurare il generalizzato senso di abbandono vissuto dai rom. Per mesi, alle mie domande circa eventuali interventi di supporto delle istituzioni e del terzo settore, i rom hanno continuamente sottolineato un vuoto: «qua non arriva nessuno», «si sono dimenticati di noi», «non gli frega niente a nessuno se moriamo». Pare quindi che nonostante gli appelli a

sostegno dei gruppi svantaggiati, nessuno sia arrivato nel campo nel cuore della pandemia per fare tamponi, distribuire mascherine o disinfettante, o fare informazione su prevenzione del contagio o vaccini. Quando, con l'emergenza ormai in parte rientrata, i medici hanno finalmente fatto ingresso al campo, i loro sforzi per convincere i rom a vaccinarsi hanno incontrato resistenze, anche quando tali sforzi si allineavano con quelli di qualche insegnante che, nelle telefonate ai genitori dei propri alunni che vivevano nel campo, caldeggiava la vaccinazione, specialmente per chi doveva fare l'esame di terza media a giugno. Tra i rom c'è diffidenza sulla capacità della scuola di garantire la sicurezza degli alunni di fronte al rischio di contagio, come c'è diffidenza sulla capacità del sistema sanitario di garantire ai rom il diritto alla salute. Ne sono una prova i dubbi sull'efficacia dei tamponi che, quando non strettamente necessari, sono stati da molti evitati. Infatti molti temevano, in caso di esito positivo, di essere «portati via dal campo e rinchiusi in qualche struttura piena di malati...poi lí stai sicuro che ti prendi il covid!» Reticenze riguardavano anche i vaccini. Molti hanno spesso espresso dubbi sull'efficacia e timori sugli effetti collaterali: «non sai se funzionano, però intanti rischi di morire per il vaccino, invece che di covid». Tali resistenze sono rimaste anche di fronte a chi, come Golub che lavora in ospedale, si era vaccinato subito e senza avere complicazioni: «non ti succede niente, adesso...però dicono che poi rischi di non fare più figli».

Queste reticenze possono essere spiegate dal fatto che la campagna di informazione è arrivata tardi, trovandosi a competere con un terreno ormai consolidato di posizioni scettiche nei confronti dei vaccini, posizioni sostenute nel dibattito pubblico anche da politici e diffuse sui social media, a cui i rom hanno avuto accesso molto più facilmente di quanto non abbiano potuto avere un parere dei medici. C'è però anche un problema strutturale. L'intervento orientato all'assistenza è andato di pari passo con quello improntato alla repressione: mi riferisco a un maxi controllo della polizia avvenuto il primo aprile 2021 e, alla

fine del mese, all'annuncio dello sgombero con cui questo articolo è iniziato. Cioché le parole con cui i medici hanno cercato di convincere i rom sull'importanza del vaccino (e la sua relativa efficacia e non pericolosità), così come le promesse di una scuola sicura, sono state accolte in concomitanza con il piano di sgombero e la promessa di aiuti a cui i rom, firmando il famoso foglio di cui ho accennato in precedenza, avrebbero dovuto accedere. Insomma, come notava Fassin (2005), ripreso da Alunni (2017) nella sua analisi dell'intervento sanitario nei campi a Roma, la compassione e la repressione spesso si intrecciano e si rinforzano l'un l'altra. I rom questo lo hanno capito da tempo, e quindi vagliano la validità di quel che oggi viene detto loro a partire dai precedenti, ovvero dalle promesse (non mantenute, se non in parte e in ritardo) di tamponi, di assistenza e di sostegni per far fronte alla pandemia; o dalle promesse di aiuti regolarmente fatte a chi è stato sgomberato e rimaste, dicono i rom, «parole al vento».

Quale lezione si può trarre da questa situazione? La mancanza di risultati immediati della recente interlocuzione del personale sanitario potrebbe, a prima vista, corroborare posizioni scettiche sull'utilità di tale interlocuzione. A mio avviso, invece, dimostra quel che Motta (responsabile del progetto della Caritas prima menzionato) scriveva a proposito dell'importanza e «validità dell'approccio metodologico fondato [...] sull'incontro diretto tra rom e gagè, che favorisce la conoscenza reciproca, il dialogo e il superamento delle diffidenze» (in Ricordy *et al.* 2012, p. 65). Questo approccio fondato sull'incontro funziona e ha dato frutti in passato; ma è venuto meno nei mesi della pandemia ed è stato riavviato con una tempistica poco felice, intrecciandosi con il discorso di repressione e rigetto. Insomma, i risultati delle buone pratiche di intervento sono fragili, perché fragili sono le comunicazioni e interazioni impostate dalle istituzioni dei non-rom (e che fanno da cornice a tali buone pratiche). Eppure, il fatto che dei medici siano arrivati al campo, alla fine, offrendo la possibilità di vaccinarsi ma non imponendola; che siano stati riaperti i

contatti con le ASL per il trattamento delle malattie croniche e per una eventuale vaccinazione contro il Covid-19; che nonostante i dubbi quasi tutti i rom si siano vaccinati, almeno una volta; che nel novembre 2021 i medici di base siano stati il punto di riferimento dei rom per gestire un *cluster* di contagi... tutto ciò dimostra anche la resilienza dei risultati ottenuti in passato e l'importanza di proseguire gli sforzi fatti finora. Sono questi sforzi, orientati alla progettualità comune e continuata, che possono contribuire ad abbassare le frontiere interne. Ma questi sforzi sono vani se rimangono frammentati, e soprattutto se quando iniziano a ingranare (dopo mesi di interruzione) vengono messi a repentaglio dalla notizia di uno sgombero, imposto con l'illusione (o semplice giustificazione ideologica) che l'implosione dei confini fisici del campo possa cancellare anche i confini biopolitici di cui il campo è espressione.

## Note

<sup>1</sup> Questo studio é stato finanziato dall'Icelandic Research Fund - progetto n. 217359052

<sup>2</sup> Nel rispetto della privacy, i nomi dei rom in questo articolo sono fittizi.

<sup>3</sup> Si tratta del cosiddetto “Patto di responsabilità solidale” previsto dal nuovo Piano Rom per il superamento dei campi (cfr. Associazione 21 Luglio 2021).

## Bibliografia

- Alunni L., 2017, *La cura e lo sgombero. Corpi e cittadinanza nei campi rom di Roma*, Argo, Lecce.
- Andersson R., 2014, *Time and the Migrant Other. European Border Controls and the Temporal Economics of Illegality*, in «American Anthropologist», vol. 116, n. 4, pp. 795-809.
- Associazione 21 Luglio, 2021, *Superare i campi rom? Si può fare*, [www.21luglio.org/2018/wp-content/uploads/2021/06/Agenda\\_Parte1\\_revC.pdf](http://www.21luglio.org/2018/wp-content/uploads/2021/06/Agenda_Parte1_revC.pdf)
- Bauman Z., 2004, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Oxford, Blackwell; tr. it. *Vite di scarto*, Laterza, Bari 2007.
- Berescu C., Alexandrescu F., Anghel I. M., 2021, *Vulnerable Roma Communities in Times of the Covid-19 Negative Quarantine*, in «Moravian Geographical Reports», vol. 29, n. 2, pp. 125-36.
- Bringel B., Pleyers G. (a cura di), 2021, *Social Movement and Politics in a Global Pandemic: Crisis, Solidarity and Change*, Bristol University Press, Bristol.
- Bluteau J.M., 2021, *Legitimising Digital Anthropology through Immersive Co-Habitation. Becoming an Observing Participation in Digital Landscape*, in «Ethnography», vol. 22, n. 2, pp. 267-285.
- Clough Marinaro I., 2009, *Between Surveillance and Exile. Biopolitics of the Roma in Italy*, in «Bulletin of Italian Politics», n. 1-2, pp. 265-287.
- Daniele U., 2013, *Questo campo fa schifo. Etnografia dell'adolescenza rom fra periferie e scenari globali*, Meti, Roma.
- Dal Lago A., 2004, *Non-persone. L'esclusione dei migrants inella società globale*, Ipoc, Milano.
- De Genova N., 2013, *Spectacles of Migrant 'Illegality'. The Scene of Exclusion, the Obscene of Inclusion*, in «Ethnic and Racial Studies», vol. 36, n.7, pp. 1180-1198.
- Douglas M., 1991, *The Idea of A Home. A Kind of Space*, in «Social Research», vol. 58, n.1, pp. 287-307.
- Fassin D., 2011, *Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times*, in «Annual Review of Anthropology», n. 40, pp. 213-26.
- Fassin D., 2005, *Compassion and Repression. The Moral Economy of Immigration Policies in France*, in «Cultural anthropology», vol. 20, n. 3, pp. 362-387.
- Friendly A., 2020, *Insurgent Planning in Pandemic Times: the Case of Rio de Janeiro*, in «International Journal of Urban and Regional Research», <https://doi.org/10.1111/1468-2427.13000>.

- Gutierrez Garzia A., 2018, *The Temporality of Illegality. Experiences of Undocumented Latin American migrants in London*, in «Focaal», n. 81, pp. 86-98.
- Herzfeld M., 2005, *Cultural Intimacy. Social Poetics of the Nation State*, Routledge, London-New York.
- ISTAT, 2021, *Abitare in Transizione. Indagine sui progetti di transizione abitativa rivolti alle popolazioni Rom, Sinti e Caminanti*, <https://www.istat.it/it/files//2021/03/Abitare-in-transizione-F.pdf>
- Miller D., Horst H.A. (a cura di), 2012, *Digital Anthropology*, Berg, London-New York.
- Ministero della Salute, 2015, *Piano d'azione salute per e con le comunità rom, sinti e caminanti*, [https://www.salute.gov.it/imgs/C\\_17\\_pubblicazioni\\_2451\\_allegato.pdf](https://www.salute.gov.it/imgs/C_17_pubblicazioni_2451_allegato.pdf).
- Pavlovic D., 2020, *Acqua, cibo, salute. Con l'emergenza nei campi rom manca davvero tutto*, «L'Espresso», 02/04/2020.
- Pink S., Horst H., Postill J., Hjorth L., Lewis T., Tacchi J., 2016, *Digital Ethnography. Principles and Practice*, Sage, London.
- Piasere L., 2015, *L'antiziganismo*, Quodlibet, Macerata.
- Piasere L., 2012, *Scenari dell'antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*, Seid, Firenze.
- Piasere L., 2004, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Laterza, Bari.
- R.R., 2020, *Il virus spaventa anche i campi rom*, <http://romareport.it/2020/03/20/il-virus-spaventa-anche-i-campi-rom/>.
- Rahola F., 2003, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Ombre Corte, Verona.
- Ricordy A., Trevisani C., Motta F., Casagrande S., Geraci S., Baglio G. (a cura di), 2012, *La salute per i rom. Tra mediazione e partecipazione*, Pendragon, Bologna.
- Saletti Salza C., 2003, *Bambini del campo nomadi. Romà Bosniaci a Torino*, CISU, Roma
- Sigona N., 2014, *Campzenship. Reimagining the Camp as Social and Political Space*, in «Citizenship Studies», vol. 19, n. 1, pp. 1-15.
- Simoni A., 2005, *Stato di diritto e identità rom*, L'Harmattan, Torino.
- Solimene M., 2022, *The Complexity of Home and Estrangement. Young Roma Generations between Bosnia and Roman Peripheries*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», vol. 48, n.7, pp. 1785-1801.
- Solimene M., 2019, *The In(formal), the (il) legal and the (il)licit. Roma Informal Settlements and Institutional Pragmatics of Compromise and*



- Compassion in a Roman Periphery*, in «Cities», <https://doi.org/10.1016/j.cities.2019.05.038>
- Solimene M., 2018, *Zingari buoni e zingari cattivi. Breve storia delle politiche delle amministrazioni capitoline alle prese con gli zingari/nomadi/rom*, in S. Pontrandolfo (a cura di), *Politiche locali per Rom e Sinti in Italia*, CISU, Roma, pp. 155-179.
- Solimene M., 2009, *Il radicamento di una comunità di xoraxanè romà a Roma*, in «DiPAV. Quadrimestrale di psicologia e antropologia culturale», n. 24, pp. 67-84.
- Sordini A., 2012, *Questione Rom. Dal silenzio dello Stato alle risposte di Regioni e Province*, <https://happylibnet.com/doc/37339/questione-rom—associazione-21-luglio>.
- Tagliacozzo S., Pisacane L., Kilkey M., 2021, *The Interplay between Structural and Systemic Vulnerability during the Covid-19 Pandemic. Migrant Agricultural Workers in Informal Settlements in Southern Italy*, in «Journal of Ethnic and Migration Studies», vol. 47, n. 9, pp. 1903-1921.
- Tosi Cambini S., 2012, *Antiziganismo. Strumenti interpretativi e fenomenologia contemporanea*, in «Anuac», n. 1, pp. 17-23.
- Williams P., 2011, *L'Ethnologie des Tsiganes*, in M. Stewart, P. Williams (a cura di), *Des Tsiganes en Europe*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 9-32.



# Questioni di sfondo: pensieri sulla radio e la tv durante il lockdown

*Sara Zambotti*

L'idea che la comparsa della nostra specie sul pianeta sia recente, che la storia così come la conosciamo (agricoltura, città, scrittura) lo sia ancora di più, e che il modo di vita industriale, basato sull'uso intensivo dei combustibili fossili, sia iniziato da meno di un secondo nella scala dell'orologio evolutivo dell'*Homo sapiens*, sembra suggerire che l'umanità stessa sia una catastrofe, un evento improvviso e devastante nella storia del pianeta, e che scomparirà più velocemente dei cambiamenti che ha suscitato nel regime termodinamico e nell'equilibrio biologico della Terra.  
(Danowski, Viveiros de Castro 2017, p. 49)

Questo articolo intende riflettere con gli strumenti dell'antropologia su come l'esperienza dei lockdown durante il primo periodo dell'epidemia da Covid-19 abbia trasformato la produzione mediatica concentrandosi in particolare su due esempi: la quotidianità della messa in onda di un programma radiofonico (Caterpillar, Rai Radio 2) e, successivamente, analizzando l'irrompere del setting domestico negli schermi, principalmente televisivi. Nei tempi della sospensione della mobilità dei corpi umani nello spazio pubblico, le tecnologie comunicative hanno assunto un ruolo preminente nella socialità relegata dal lockdown. In che modo l'antropologia può aiutarci a descrivere queste implicazioni?

Le case sono fatte di molti confini: muri, cancelli, siepi e finestre. Oltre alle porte che definiscono il distacco tra l'interno e l'esterno, ci sono altri confini virtuali: i media, quelle tecnologie che a vario titolo mediano il rapporto tra gli individui e l'ambiente nel momento in cui i corpi sono distanti. Nel panorama delle tecnologie comunicative, la radio ha fatto la differenza nei tempi dell'emergenza pandemica. In Italia e in Europa essa è tornata

alla sua vocazione principale: collegare le persone, farle sentire meno sole, rinsaldare il legame comunitario.

Nel “nostro mondo culturale” siamo generalmente abituati a ricordare per immagini e la memoria del lockdown è incastonata in alcuni *frames*: tra molti rimarrà quello della fila di camion militari che nella notte del 18 marzo 2020 hanno trasportato centinaia di bare dall’obitorio saturo di Bergamo verso altre città<sup>1</sup>. Eppure, anche molti suoni hanno caratterizzato quelle settimane, tra questi anche quello radiofonico che durante il lockdown ha registrato una crescita notevole di ascolti. Come analizzerò, il sonoro radiofonico ha avuto uno spazio del tutto particolare rispetto agli altri media, ovvero è diventato il contesto pubblico per fare ciò che non era più possibile vivere in prossimità fisica: festeggiare compleanni, celebrare matrimoni e raccontare di sé. Nel testo *Il mondo che avrete. Virus, antropocene e rivoluzione*, tre antropologi contemporanei hanno fornito alcune importanti prospettive analitiche per ricontestualizzare i concetti di lockdown, sospensione, socialità, rito da un punto di vista storico e culturale (Aime, Favole, Remotti 2020). Tra queste pagine, compare anche una riflessione sul ruolo peculiare della mediazione tecnologica:

Nell’impossibilità di celebrare una festa nella sua consueta forma di “abbondanza di umanità” per usare ancora le parole di Paolo Apolito, si è fatto ricorso ad una condivisione surrogata, quella della sincronia. Un po’ come avviene in televisione per i grandi eventi sportivi, solo la “diretta” poteva garantire quel minimo di pathos che caratterizza i riti, nella loro forma consueta. Costretti a tenere i corpi a distanza, abbiamo affidato alla sincronia e al ritmo di musiche e canzoni conosciute il compito di costruire il “noi”, uno degli obiettivi che ogni rito si propone (Favole 2020, p. 110).

Da questo punto di vista la tecnologia radiofonica sposa in pieno le caratteristiche della sincronizzazione comunitaria. Sulla sua vocazione di media “in diretta” ha costruito e difeso la sua specifica qualità di mezzo comunitario: la radio nasce in diretta (non è stato possibile per un lungo periodo registrare) e come

prima vocazione ha avuto quella di comunicare “l’ora esatta” come forma rituale di appello alla comunità di radunarsi nello stesso tempo di ascolto.

Analizzare la mediazione tecnologica significa anche osservare come essa viene prodotta, da questo punto di vista il confinamento ha stravolto anche i processi produttivi mediatici. Mi sono ritrovata anche io, da conduttrice radiofonica, a lavorare in smart working come altre decine di milioni di persone. Ho cominciato a fare la radio dal tavolo dove di solito mangio con i miei “congiunti” (per usare una categoria in voga nei giorni della Fase 2). Al posto di un intero studio radiofonico, un paio di cuffie collegate ad un mixer connesso al wi-fi: per due ore al giorno, da casa ero collegata con i salotti, i bagni e le cucine di centinaia di migliaia di ascoltatrici. Questo articolo analizza anche l’insieme di storie casalinghe intercettate attraverso la radio per riflettere su come lo streaming sia diventato l’unico contenitore possibile per feste, lavori, relazioni e hobbies. Il paese Italia si è riscoperto a misura di streaming, ma con quali connotati? Incredibilmente patriottici: rappresentando la nazione come unità in contraddizione con la pandemia che è il più globale dei fenomeni; comunitari: migliaia di iniziative per sentirsi comunità in contraddizione con l’isolamento richiesto; infine, familistici: rappresentando la famiglia come un porto sicuro in contraddizione con i dati epidemiologici che l’hanno identificata come il nucleo principale di diffusione dei contagi. Cambiando infine registro percettivo, intendo suggerire che anche la comunicazione mediatica si è “addomesticata”: l’irruzione nei collegamenti televisivi di sfondi domestici carichi di intimità (con l’esposizione di foto di famiglia, gusti letterari, arredamenti), ha modificato la rappresentazione dei “personaggi pubblici”.

Fare etnografia dei media ha significato ripercorrere tanto i testi mediatici (i contenuti delle puntate), quanto riflettere su come ogni media ha abitato diversamente lo spazio dello “stato di eccezione” e come i linguaggi mediatici sono stati permeati e riscritti – anche nelle loro forme – dalla dimensione del lockdown domestico. Come sarà possibile osservare, infatti, il programma

radiofonico che verrà qui analizzato si è in parte inconsapevolmente allontanato dai contenuti allargando lo spazio per l'interazione con il pubblico.

Questo tipo di approccio è debitore di uno sguardo sui media che supera la dicotomia contenuto/messaggio e tende ad integrarle in un'analisi della percezione e della sensorialità (Gusman 2004). È ormai avviata anche in antropologia una riflessione sugli aspetti culturali della percezione che porta in ambito mediatico a ricondurre la pratica di fruizione a dimensioni discorsive e ideologiche. Nella mia precedente ricerca sul ruolo della radio durante il ventennio fascista (in particolare dell'Ente Radio Rurale, Zambotti 2007) ho avuto modo di analizzare come il contesto politico e culturale in cui era inserito l'ascolto contribuisse a rappresentare questa esperienza con connotati quasi mistici che la propaganda ebbe interesse ad amplificare. Filosofi e storici culturali dei media come Friederich Kittler e, più recentemente Jonathan Sterne, da tempo riflettono sulle implicazioni ideologiche delle tecnologie allontanandosi dall' "analisi del testo mediatico" (Kittler 2005). In particolare, Sterne sottolinea il carattere egemonico di cui ha goduto la vista nel panorama percettivo occidentale relegando l'ascolto ad una pratica più intima (Sterne 2003). A partire da questa prospettiva cercherò di analizzare come si è ridisegnato lo spazio pubblico della radio nel contesto percettivo del lockdown.

La sospensione e il confinamento hanno dato luogo a forme di socialità modificate e rallentate: come in un gigantesco e planetario esperimento antropologico, milioni e forse miliardi di persone sono state costrette a rimanere nel chiuso delle loro abitazioni, con relazioni sociali "dirette" limitate alla cerchia familiare oppure in un perfetto isolamento, spezzato soltanto dalle tecnologie, che consentono la comunicazione a distanza, disincarnata e mediata dagli schermi di pc e telefonici (Favole 2020, p. 69).

L'antropologia, inoltre, come scrive Remotti nello stesso testo, è essa stessa una disciplina che rompe l'appartenenza identitaria ad un contesto per approcciare l'alterità. Quindi per questo può

senz'altro essere una prospettiva interessante per analizzare questo tempo di "sospensione" (Remotti 2020, p. 19).

## 1. Questo è Caterpillar, siete su Rai Radio 2

Caterpillar è un programma radiofonico in onda da 25 anni dal lunedì al venerdì nell'ora definita del "drive time", intendendo l'atavica persistenza tutta italiana dell'uso quotidiano dell'automobile e in particolare nel rientro a casa, dalle 18 alle 20. La radio in Italia è ancora prevalentemente ascoltata in auto, da qui lo sviluppo dell'ascolto soprattutto nei momenti di grande traffico. Il nostro è un programma principalmente basato sul coinvolgimento degli ascoltatori e delle ascoltatrici nell'idea che la cronaca del giorno venga raccontata a partire dalla dimensione soggettiva di chi ascolta. Caterpillar è un tempo radiofonico di partecipazione, è un rito nel senso più letterale del termine: comincia da 25 anni alla stessa ora, con la stessa sigla, condotto da voci conosciute, un appuntamento fisso con la propria comunità a suo modo "immaginata". Sintonizzarsi significa sincronizzarsi, nelle parole di Peppino Ortoleva, storico e teorico dei media.

Il Covid-19 ha sbaragliato le routine anche della radio, da sempre considerata uno dei media più tradizionali. È cambiato in primis lo studio: nelle città "zone rosse" le tecnologie sono state recapitate a casa dei conduttori e delle conduttrici, i loro salotti sono diventati studi radiofonici, il tutto nel giro di pochi pomeriggi. La radio ha potuto farlo per la sua agilità tecnica.

In questo articolo ripercorrerò le scalette quotidiane del periodo della cosiddetta FASE 1 fino all'inizio della FASE 2a della pandemia<sup>2</sup>, ovvero il periodo del primo lockdown nazionale dal 9 marzo 2020 fino al 4 maggio 2020, inizio della FASE 2a detta della *transizione iniziale*. La narrazione di queste settimane è stata connotata da continue metafore spaziali: aperture/chiusure/espansioni/contenimenti/sedentarietà e movimenti, il tutto all'interno della metafora della "guerra" al virus inatteso.

Andando a riguardare le scalette del programma, leggo che fino al *20 febbraio* esso raccontava il normale flusso delle giornate pre-pandemia. Erano i giorni del Carnevale, le scuole erano aperte e si rinnovava il rito da noi molto seguito dei travestimenti dei bambini. Genitori affranti chiamavano per raccontare di come avevano autoprodotta costumi da coccinella, da tubetto di dentifricio o da polipo. Durante il Natale, appena trascorso, si era cominciato a raccontare di un virus che aveva messo in ginocchio la città di Wuhan in Cina. Rappresentazioni più che vagamente razziste suggerivano che le cattive abitudini di vita in Cina avessero causato il diffondersi di una nuova pandemia. In Italia tutto appare abbastanza lontano fino al 30 gennaio, quando una coppia di turisti cinesi provenienti dalla provincia di Wuhan viene ricoverata all'Ospedale Spallanzani di Roma risultando positiva al Covid-19. Fino a quel giorno noi, programma di intrattenimento con una vocazione ironica, scegliamo di ribaltare l'ondata di razzismo verso la comunità cinese in Italia facendo un video in cui ospitiamo un'amica con sembianze cinesi (in realtà di origine coreana ma si è prestata al gioco), mentre mangiamo involtini primavera acquistati nella Chinatown di via Paolo Sarpi a Milano accanto alla sede Rai di Corso Sempione. Restiamo in disparte a osservare anche il *20 febbraio* quando il primo caso di Covid 19 viene diagnosticato nell'ospedale di Codogno, in provincia di Lodi, grazie all'intuito della dottoressa Annalisa Malara che chiederà di fare il tampone a un giovane uomo italiano che aveva sviluppato una polmonite resistente alla terapia convenzionale. Del paziente 1 al momento noi non parliamo, lo fanno i giornali radio, ovvero lo spazio dell'informazione. Il fatto vero è che ancora non avevamo una chiave, una comprensione collettiva, spaventati tra il rischio di amplificare la paura e quello di minimizzare.

Dopo il weekend in cui non siamo in onda, il lunedì *24 febbraio* non è più possibile far finta di niente. Alla ricerca di una nostra chiave per raccontare l'estendersi della paura e dell'epidemia ci rivolgiamo a una voce conosciuta e vicina al programma, la



virologa Ilaria Capua. Con lei abbiamo raccontato altre epidemie e spesso fatto il punto sulle notizie scientifiche. Ogni comunità elegge i suoi saggi di riferimento e nella comunità di Caterpillar Ilaria Capua era una voce autorevole e familiare.

Con lei abbiamo fatto il punto sull'evolversi della situazione, affidandoci al suo parere. Dal *24 febbraio* la pandemia ha colonizzato anche le nostre puntate esponenzialmente, come la curva dei contagi. Quel primo giorno intontiti abbiamo ascoltato lo stato d'animo del nostro pubblico e da subito scelto di raccontare la macchina della solidarietà con un primo coinvolgimento in onda del panettiere Samuele Ronchin della Pasticceria Desideria, Padova che aveva portato 320 frittelle alla Protezione Civile davanti all'ospedale di Schiavonia.

In quel weekend tra il *21* e il *24 febbraio* l'Italia comincia a chiudere: asili e scuole a Bolzano per una settimana, saltano gli spettacoli che al momento vengono rimandati a data da destinarsi.

Nel tentativo di tenere isolato il focolaio all'interno delle regioni Lombardia e Veneto, i tribunali del Piemonte tengono aperto ma sospendono le cause che coinvolgevano le due regioni a rischio. A Vercelli si cominciano a celebrare funerali e matrimoni a porte chiuse, le parate di Carnevale (Ivrea e Venezia) vengono sospese, in Regione Lombardia i bar chiudono tra le 18 e le 6 del mattino così come chiudono in Lombardia scuole, musei e luoghi della cultura. Il sud d'Italia cerca di proteggersi da chi arriva dal nord in un capovolgimento del senso di pericolosità e invasione.

Il *25 febbraio* il comune di Codogno è in zona rossa, sentiamo che è ancora possibile ironizzare con gli ascoltatori coinvolgendoli sul tema "mi guardano male" perché ho tossito, perché ho mangiato al ristorante cinese, si può ancora scherzare e prendere in giro la paura. Poter ironizzare anche nel dramma è un patto di fiducia con la propria comunità, è un accordo informale. Capire fin dove è rispettoso spingersi, quando non è più tempo di ironia è una questione di sensibilità di mestiere in cui spesso si inciampa. Dopo soli 4 giorni dalla diagnosi del paziente 1 è già tempo di DAD in alcune scuole italiane, si parte con una o due ore al

giorno, lo fanno a Vo' Euganeo e altrove, in onda il dirigente Gianluca Dradi del liceo scientifico Oriani di Ravenna ci racconta del loro debutto online.

Intanto anche l'Europa chiude le porte a chi proviene dall'Italia, al momento la nazione più colpita da questo virus sconosciuto.

Caterpillar in quelle settimane prepara uno dei suoi appuntamenti annuali più importanti e consolidati: la campagna sul risparmio energetico M'illumino di Meno. Di solito è una gioiosa cavalcata radiofonica che dura un mese in cui raccontiamo le decine di migliaia di adesioni di città, scuole, associazioni e singoli cittadini che decidono di fare un passo concreto per rendere la propria vita più sostenibile da un punto di vista ambientale. L'epilogo della campagna è una giornata speciale in cui i più importanti monumenti italiani spengono le luci intorno alle ore 18, lo fanno le facciate dei palazzi istituzionali (Quirinale, Palazzo Madama, Montecitorio, Palazzo Chigi) e lo fanno i cittadini organizzando cene a lume di candela, biciclettate con fiaccole e cene anti-spreco. Il gioco simbolico è quello del silenzio energetico, inventato dagli autori del programma nel 2005 ora è diventata una festa virale, imponente, diffusa. La campagna, lo capiremo solo l'anno successivo, vivrà da quel momento di una percezione di urgenza diversa, più profonda. Si comincia a diffondere la consapevolezza che le nostre economie basate sullo sfruttamento delle risorse sono le principali colpevoli della diffusione del virus. Fenomeni antropici come la deforestazione su larga scala e la massiccia mobilità planetaria di corpi e merci hanno permesso l'espansione del virus dal contesto animale a quello umano e poi la diffusione in giro per il mondo. Così, il contenimento dello sfruttamento delle risorse diventano temi centrali per la salvaguardia delle specie tutte, compresa la nostra. La salute globale e l'interdipendenza tra le specie cominciano a diffondersi come prospettive necessarie.

Tra il 28 febbraio e il 2 marzo c'è un momento di apparente ritorno alla fiducia, qualcuno riapre le scuole, i treni tornano a circolare normalmente e noi torniamo ad occuparci delle adesioni

a M'Illumino di Meno che si avvicina alla sua giornata annuale che nel 2020 cadrà il 6 marzo.

Al momento capivamo troppo poco. Costernati, aspettavamo come tutti il rito della conferenza stampa delle 18 in diretta televisiva per conoscere il numero dei contagi e delle vittime. Con quella cifra in testa abbiamo cominciato ogni giorno il nostro programma.

Da subito è apparso chiaro che la strategia istituzionale (De Certeau 2010) è stata quella di dividere gli spazi della società per settori lavorativi, con una gerarchia netta ed arbitraria che ha distinto i luoghi legati ad attività ritenute *essenziali* (trasporti, istruzione, sanità, comunicazione, produzione alimentare, tabacchi, farmacie, uffici postali) da altri ritenuti *non essenziali* (in breve: tutto il resto). Questa divisione ha comportato per questi luoghi un destino diviso tra chiusure e aperture, già che la caratteristica principale del virus nel discorso pubblico era quella di espandersi nello spazio attraverso i corpi, il contenimento dell'epidemia ha significato principalmente chiudere (e a volte riaprire) i luoghi del contatto. I *non essenziali* hanno cessato le loro attività così come è successo al mondo della cultura e dello spettacolo. Teatranti e musicisti abitano zone contigue alla radio che infatti nasce come commento allo spettacolo (le prime dirette erano concerti). Così, abbiamo messo a disposizione lo spazio radiofonico per gli artisti in difficoltà, chiamando persone che avrebbero dovuto andare in scena la sera stessa. Questo spazio radiofonico ha preso il titolo di *Quarantenna*. Presto il mondo dello spettacolo ha cominciato a far fronte, o almeno a cercare strategie di sopravvivenza: uno tra i primi è stato Enrico Bertolino che il 28 febbraio ha sperimentato insieme ad altri colleghi il primo Instant (home) Theatre “per alleviare il tedio da l'isolamento causato dal Coronavirus” in diretta live su una pagina facebook. Fu l'inizio della sublimazione con lo streaming.

Il 2 marzo non è ancora pandemia, così dichiara L'OMS affermando che il virus “si può ancora contenere”, Greta Thunberg è al Parlamento Europeo e il numero di casi registrati in Italia è di 500 in un giorno.

Il 6 marzo è M'Illumino di Meno, il 9 marzo è lockdown per tutti, anche per noi. La mattina del 9 è arrivato a casa mia (come degli altri conduttori e conduttrici milanesi) un tecnico della sede Rai di Corso Sempione. L'irruzione del collega – a cui nei corridoi dell'ufficio mi limitavo a dire buongiorno – nell'intimità di casa colpisce ma dato lo stato di eccezione si supera velocemente l'imbarazzo. Inoltre, non c'è ancora stata una distribuzione capillare di gel igienizzante (che comincerà nelle settimane a seguire), così prima di arrivare il tecnico è stato spedito a recuperare una forma qualunque di disinfettante, accumulando molto ritardo. Sembra che a Milano siano tutti in auto a cercare disinfettante. Arriva con un CODEC che permetterà di trasmettere da casa nelle settimane a venire, una sorta di mixer con regia che rende autonomi nella trasmissione. La regia a Milano viene chiusa perché la città è zona rossa, mentre a Roma è ancora possibile muoversi. La gestione tecnica della messa in onda passa così nella capitale. Per la sede Rai di Milano che vive storicamente una sorta di sindrome da “colonia” verso la sede centrale romana, è uno smacco, la differenza tra i due poli si amplifica, il senso di dipendenza si estremizza. In quel periodo io vivo in un bilocale con il mio compagno e nostra figlia di 1 anno e mezzo. Il salotto è l'ambiente che non è la cucina, che non è la nostra camera da letto e non è il bagno ma è tutto il resto. Dal 9 marzo diventa studio radiofonico da cui l'infanzia viene espulsa dalle 17.30 alle 20, orario della messa in onda. Quello del giornalista collegato da casa con l'irruzione del bambino in diretta diventerà velocemente un format. Che cosa ha reso così virale questa tipologia di video: la rottura di un setting, l'uscita dal ruolo, l'immedesimazione dello spettatore con il giornalista che per la prima volta mostra la casa, i bambini chiassosi e gli armadi di dubbio gusto. Questa esposizione virale degli spazi domestici diventerà una tendenza della comunicazione televisiva. La scomparsa dello studio, il trionfo delle librerie e forse anche la rottura dell'autorevolezza del giornalista come mediatore. Nei tempi del lockdown la divisa è quella del medico, che è infatti uno dei pochi mestieri ad operare fuori da casa, in un luogo aperto ed essenziale come

l'ospedale. Al di fuori dei medici, l'umanità è sullo stesso piano, o meglio, quasi tutti – insegnanti, giornalisti, politici – collegati dal divano di casa davanti ad una libreria.

Così, la sera del 9 marzo il premier Giuseppe Conte annuncia in conferenza stampa che per far fronte alla crescita dei contagi e dei ricoveri in terapia intensiva sta “per firmare un provvedimento che possiamo sintetizzare con l'espressione “io resto a casa”. Ci sarà l'Italia come “zona protetta”. Il bollettino quotidiano riporta 1700 contagi e 34 vittime. Il Nord è la zona più colpita e la Lombardia si attesta, e lo resterà fino ad oggi, la regione con più contagi. Cominciano a diffondersi forme di solidarietà all'interno dei condomini, il 9 marzo raccontiamo di un cartello lasciato da Sonia, un'insegnante che abita al primo piano di un condominio milanese. Nel cartello viene data disponibilità ad aiutare, fare la spesa, acquistare medicine per gli anziani o chiunque abiti da solo e abbia bisogno.

Paradossalmente, il lockdown impone una sospensione anche delle nevrosi della vita sociale contemporanea e si assiste a un ritorno a pratiche di mutuo aiuto, di gratuità e solidarietà collettiva. Come descrive l'antropologa Tsing nel suo meraviglioso saggio: nelle macerie del capitalismo nascono nuove forme di vita collaborativa (Tsing 2021).

La radio cerca di rendere collettivi gli sforzi dei singoli di andare avanti, soprattutto nella scuola. Sentiamo docenti e maestre che hanno escogitato nuove pedagogie per mantenere vivo il contatto con gli studenti: la maestra Maitano, per esempio, ha cominciato a inviare messaggi audio whatsapp ai suoi alunni della primaria. Contemporaneamente, sempre più persone si ritrovano in smart working obbligate ad acquisire competenze digitali in gran velocità. Un pc, uno sfondo presentabile, un'inquadratura decente sono ormai diventati strumenti essenziali per svolgere il proprio lavoro, così c'è chi pensa di fornire consigli sulla gestione di una video call. Il 9 marzo il prof. Cappa dell'Università di Tor Vergata, un pedagogista, propone in onda 5 consigli basilari per professori al loro debutto online.

Il 10 marzo la direttrice del quotidiano *La Nazione* Agnese Pini scrive nel suo editoriale: «Un'unica emergenza, un unico Paese. Ci vogliono forse le tragedie per farci ricordare di essere un popolo che combatte e rema dalla stessa parte. Ecco l'occasione che ci viene data: dimostrarlo. Non sprechiamola». Qui si coglie una delle molte ambivalenze della percezione della pandemia e della sua rappresentazione: ovvero la diffusione di una retorica patriottica applicata ad un fenomeno strutturalmente globale. Il virus ha viaggiato per il mondo e sta mettendo in gioco intere nazioni superando i confini. Il virus è la rappresentazione di un mondo interconnesso ma la sua lotta diventa un tema di orgoglio patriottico. Non è un caso, infatti, che la prima cosa che le persone scelgono di cantare dai balconi durante il lockdown è l'inno di Mameli. Come nota su *La Repubblica* l'antropologo Marino Niola, nell'impossibilità di avvicinare i corpi, gli italiani hanno scelto di “mescolare le proprie voci” cantando all'unisono.

Un capitolo a parte riguarda la metafora della guerra prevalente nel discorso pubblico: la guerra al virus. Il giornalista Daniele Cassandro ha analizzato i rischi e le implicazioni di questa scelta linguistica in un testo dal titolo *Siamo davvero in guerra?* (Cassandro 2020). Nella metafora bellica, infatti, si cela la responsabilizzazione del malato a cui viene attribuita la possibilità di vincere o perdere, come se la guarigione dipendesse dalle risorse del singolo individuo. In realtà, ciò che la gestione dell'epidemia in Italia denuncerà nella sua altissima mortalità è la responsabilità di anni di intenzionale de-pauperamento della sanità pubblica e territoriale. Come nota anche l'antropologo Ivo Quaranta: «in atto è senza dubbio una “situazione limite” che ha reso espliciti quei processi impliciti che abitualmente informano la nostra realtà sociale: dal sotto-finanziamento e smantellamento della sanità pubblica alla natura dei rapporti politici nel contesto europeo, ai limiti di un approccio medico sempre più schiacciato sull'avanzamento tecnologico, ai valori che guidano le scelte in materia di politiche sanitarie ecc.»<sup>3</sup>.

La logica del nemico esterno è sempre funzionale nei momenti di emergenza ma nasconde responsabilità politiche e sociali certa-

mente non imputabili al virus. Inoltre, se la guerra implica potenza e aggressività, la malattia invece necessita di cura, per questo Cas-sandro conclude il suo saggio proponendo di utilizzare la metafora della società in cura, più che in guerra (Cassandro 2020).

Viene ribadita più e più volte la necessità di proteggersi attraverso i “gesti barriera”: indossare la mascherina e pulirsi le mani il più possibile. Può far sorridere la solennità con cui i capi di Stato ripetono nelle loro conferenze stampa in diretta nazionale di “lavarsi le mani” nella speranza di poter ancora porre una distanza tra il corpo umano ed il virus.

Nell’ottica di un alleggerimento, ancora, commissioniamo alla Banda Osiris, gruppo musicale vicino al programma, una *canzone lavamani* con la supervisione scientifica di Ilaria Capua. Viene realizzato un video e la canzone diventa virale. Nel tempo scopriremo che molti paesi, dall’India alla Colombia, hanno composto in quelle settimane un inno lavamani e faremo ascoltare questa sorta di internazionale playlist pedagogica.

Dal 10 marzo sono i giorni del #iorestoacasa. Ci siamo ritrovati fermi nelle nostre case, ambienti con cui abbiamo dovuto fare i conti. Casa rifugio, ufficio, scuola, luogo di cura. La casa come atomo indivisibile e come nucleo fondativo della società. La casa ha definito anche i nuclei relazionali, definito le “bolle” sociali da cui non si poteva uscire. L’assunto di base è che tutti avessero una casa e che essa fosse un luogo sicuro, tuttavia, come sappiamo dai dati sui reati in contesti familiari, le pareti domestiche sono tutt’altro che spazi protetti. L’antropologo Giacomo Pozzi fa riferimento alla “tirannia della casa” a partire da una citazione di Mary Douglas. Il contesto è il sito ospitato da Treccani che raccoglie *Storie Virali*, ovvero il contributo di diverse antropologhe e antropologi all’analisi degli effetti sociali della pandemia da Covid-19<sup>4</sup>.

Contemporaneamente il fuori ha dovuto reinventarsi in forma di streaming per poter accedere all’ambiente casa: le biblioteche hanno cominciato a organizzare letture di favole al telefono per i bambini, come la volontaria Alessandra Della Mea di Poggio Udinese che ha messo a disposizione il numero di telefono della

biblioteca per raccontare “Le favole al telefono” di Gianni Rodari, da noi intervistata lo stesso giorno.

Il 12 marzo Anna e Sergio hanno scritto a Caterpillar per chiederci di aiutarli a promuovere la loro idee di far fotografie via skype. Il lockdown ha infatti interrotto per molti la possibilità di continuare a svolgere il proprio mestiere, non per tutti è stato possibile farlo da casa. Questi due fotografi hanno pensato di adattarsi in questo modo. «Come tanti colleghi in questi giorni il mio lavoro è sospeso, ma non la mia voglia di fotografare, essere creativa, produrre. Stamattina ho fatto un esperimento col mio amico e collega Sergio Bruno. Il ritratto via Skype».

Del resto, lo stesso giorno anche Greta Thunberg lancia l'idea dello sciopero online per non fermare la protesta per la giustizia climatica.

Dal 12 marzo, giorno in cui l'allora Presidente USA Trump decide la sospensione dell'arrivo di aerei dall'Europa (eccezione fatta per la Gran Bretagna), Caterpillar promuove in onda il nuovo format de le *festicciuole*. È un'idea banale che però ha avuto grande partecipazione da parte del pubblico: ci siamo infatti resi conto che stavano saltando tutte le cerimonie: matrimoni, feste di compleanno, di laurea. Così le persone hanno cominciato a scrivere per prenotarsi per festeggiare in onda una persona che non avrebbe potuto raggiungere fisicamente, è una cosa di una banalità imbarazzante ma nei mesi drammatici del lockdown sembrava appropriato. Pietro ha festeggiato i suoi 9 anni, Silvia ha festeggiato il suo primo giorno di pensione, Silvia ed Elena mamma e figlia compiono gli anni lo stesso giorno ma nel 2020 festeggeranno separatamente. Franca festeggia per la prima volta in vita sua il compleanno senza la gemella. Laura, oggi compie 50 anni. Vive a Civitanova Marche con il compagno Andrea e i due figli di 21 e 19 anni. È infermiera all'ospedale di Pesaro e ogni giorno fa 100 km tra casa e l'ospedale (li faceva in treno, ma in questo periodo si è organizzata con i colleghi per spostarsi in auto). È turnista e, se prima i turni si mantenevano più di un mese, adesso cambiano continuamente e si vive col cellulare in



mano. L'ospedale è completamente trasformato, non ci sono più reparti e si fa solo attività d'urgenza. Oggi ha preso un giorno libero. «Stamattina è andata a fare la spesa e si è comprata lo spumante», ci ha scritto il compagno Andrea.

Ogni giorno decine e decine di richieste di auguri, di inviti a feste radiofoniche.

Mentre una parte di paese canta dalla finestra, Caterpillar fonda la Piccola Orchestra Antivirus e riceve candidature dai musicisti ascoltatori a farne parte. Chiama Giulio, 9 anni, che suona la chitarra fatta con la scatola in titanio, Carla suona la ciaramella, Andrea il bouzouki e molti altri, andremo avanti a reclutare musicisti non convenzionali per giorni. Dove c'è la notizia, il programma la espande fino a farla diventare parossistica.

I filoni di racconto sembrano ormai consolidati, oltre alle cerimonie in diretta, ci occupiamo della nuova quotidianità che si sta delineando, nuove modalità di sopravvivere alla pandemia, nuove tattiche, come le definisce De Certeau (2010) in contrapposizione alle strategie. L'urgenza, il senso della fine riaccendono pratiche di sostegno mutualistico, non prive di retorica. La DAD annovera sempre di più la creazione di radio scolastiche online come strumento per tenere viva la classe. C'è anche chi suggerisce di "adottare uno studente in ogni condominio": Emanuele Contu, dirigente scolastico dell'Ist. di RHO (MI): propone di rendere accessibile la propria connessione wi-fi agli studenti del condominio che ne abbiano bisogno.

La quotidianità in casa fa nascere alcune imprese sportive indoor degne di nota: Fabio Faggiani, di Tolfa, podista, corre 70 km in casa: «Una maratona intorno al tavolo del soggiorno». Un altro, Fabio Caporali ha completato una Maratona in 4 ore, 4 minuti e 30 secondi correndo tra salotto, corridoio e camera da letto. A questo si aggiungono camminate sui balconi, yoga sui cortili e zumba sui terrazzi condominiali.

Per ovviare alla fatica del quotidiano domestico proponiamo anche un corso di bird watching dalla finestra, sicuri di poter scorgere qualcosa di diverso da un piccione. Uno stabilimento

balneare di Rimini, il Kiosko, comincia a consegnare lettini da spiaggia nelle case per farli utilizzare sui balconi e terrazze. I lockdown sono variegati e ci sono anche le storie di chi è stato colto all'estero dall'impossibilità di rientrare, e se non all'estero in luoghi d'Italia (alberghi o barche a vela).

La notte del *18 marzo* nel silenzio di una città in zona rossa, uno stewart di Ryanair scatta la foto di un corteo di camion militari che nel giro di poche ore assumerà la forza simbolica di rappresentare al mondo la gravità della situazione in quel territorio. I camion trasportano decine di bare fuori da Bergamo, bare che i servizi funerari locali non riescono più a gestire. La nota paradossale è che la delega ai servizi funerari in quel momento è affidata all'Assessore all'Innovazione. Innovazione e morte, due universi che si fatica a collegare.

*15 aprile.* Il vaccino è ancora lontano: gesti barriera e isolamento sono le due strategie consolidate di protezione dal virus. Qualche paese europeo prova a riaprire alcuni settori sociali, soprattutto la situazione della scuola si presenta a macchia di leopardo. In Danimarca, Germania, Francia, Austria vengono decisi alcuni allentamenti delle chiusure. La grande domanda economica che la pandemia ha posto “viene prima la salute pubblica o la salute dei conti?”, contrapponendo discorsivamente due ambiti che invece sono quanto mai interrelati, rende prioritario il tema degli effetti delle chiusure sulla produttività e ricchezza del paese. Anche in Italia, nell'ottica della FASE 2, quella della ripresa, viene creata la prima task force, un gruppo di esperti (soprattutto maschi) incaricati di fornire una consulenza sull'emergenza. C'è Roberto Cingolani, (poi Ministro della Transizione Ecologica) e c'è, sul fronte psicologico/psichiatrico, Fabrizio Starace direttore del dipartimento Salute Mentale dell'Ausl di Modena. I membri di questa task force non parlano volentieri con la stampa nei primi giorni della loro nomina, gli è stato forse richiesto un certo riserbo da Palazzo Chigi. Il Dottor Starace invece conosce il conduttore di Caterpillar, Massimo Cirri, che è psicologo e frequenta da tempo gli ambienti della

salute mentale, così accetta di farsi intervistare. Dirà che il suo compito è quello di “Misurare la febbre psicologica dell’Italia”: il virus, per le sue modalità di trasmissione, ha delle importanti ricadute sui nostri comportamenti sociali, così spiega il dottor Starace, che vanno considerati e valutati. Prevedere ed intuire le ricadute a lungo termine del distanziamento, dell’isolamento e della paura.

Nella vita in streaming ci sono anche i festival e le sagre come quella del Palio Uovo Tredozio in provincia di Forlì Cesena. Come racconta il Resto del Carlino del 15 aprile 2020: «Ne mangia sette in un minuto:

Fra le varie gare della Sagra e Palio dell’Uovo virtuale #ioPalioaCasa, svoltosi a Tredozio per Pasqua e Pasquetta, la giuria della Pro Loco riunita via social è riuscita a stilare la classifica delle sogline e dei mangiatori di uova sode. Con una sfoglia quasi perfettamente rotonda, del diametro di 82 centimetri (parte più estesa) per 77 (parte meno estesa), Claudia Rossi, azdòra di Farneta, è arrivata prima su undici partecipanti.

Sta di fatto che le due gare virtuali e da casa propria hanno registrato più partecipanti che nelle edizioni dal vero sul palco davanti al pubblico in piazza<sup>5</sup>.

Il 16 aprile muore a Oviedo Luis Sepulveda, positivo al Covid. Aveva 70 anni. Le morti eccellenti sono un monito, se il virus colpisce in modo letale anche chi ha tutti gli strumenti economici per curarsi l’effetto sulle persone è profondo. Si estende la comunità di quelli che vogliono segnalare a Caterpillar parenti, amici e vicini di casa impegnati notte e giorno nel fronteggiare la pandemia sul fronte sanitario (ahia, la metafora bellica!), diremo nei contesti sanitari. Persone prima anonime oggi quanto mai necessarie, i lavoratori “essenziali” da quando è stata stabilita una gerarchia tra i mestieri che servono alla società e devono continuare, il primo di questi comprende tutti gli operatori sanitari. Scrive Antonella alla mail del programma:

Ciao Caterpillar,

vi scrivo a proposito della vostra iniziativa di contattare operatori sanitari coinvolti nella battaglia al coronavirus. Volevo segnalarvi un'amica che lavora come tecnico presso il laboratorio analisi dell'Ausl Romagna (centro servizi Pievesestina), dove vengono analizzati i tamponi del coronavirus. Mi raccontava come i tecnici di laboratorio hanno completamente stravolto le loro procedure di lavoro, al fine di gestire il numero enorme di tamponi che vengono inviati quotidianamente. Gli operatori stanno facendo turni di lavoro massacranti, con tante difficoltà iniziali legate alle protezioni individuali e alle risorse necessarie. Nel caso, fatemi sapere, che vi invio il suo contatto.

O. è una delle tante che sentiremo, una voce al giorno, per farci raccontare la giornata appena trascorsa, in un flusso di giornate tutte uguali dentro e fuori gli ospedali. Un piccolo tributo, retorico il giusto, che la radio del servizio pubblico rende a queste persone, spesso sottopagate, che evitano che avvenga il collasso del sistema sanitario, più volte temuto. Come O. ne sentiremo altre, un'infermiera di Senigallia che racconterà delle procedure di vestizione e svestizione quotidiane, degli sguardi smarriti dei pazienti, dello sforzo fisico di "allettare" i corpi, dello strazio umano. Sono racconti telefonici quindi un poco protetti, la radio è una comunicazione orale che predispone all'intimità perché non mostra i corpi. È la fine della giornata che a volte coincide per queste persone con l'inizio del turno notturno.

Dalla seconda metà di aprile diventa più presente il racconto di una società che si sta riorganizzando e dei cambiamenti che la pandemia sta sedimentando nelle pratiche quotidiane. Rallentamento, smart working, solidarietà, mobilità sostenibile sono alcune traiettorie che emergono dalle macerie, la "normalità" rimpianta non è per tutti un miraggio da raggiungere ma piuttosto un punto di arrivo da cui evolvere. La normalità conteneva i fattori che hanno portato al propagarsi del virus e così alcuni germi di cambiamento vengono coltivati in zone minimali delle pratiche sociali. È il caso per esempio dell'uso della bicicletta che il

Governo aveva già incentivato con un bonus da 500 euro per l'acquisto andato velocemente a ruba. Il mezzo a due ruote vive un momento di celebrità durante la pandemia perché è l'unico che si sposa senza difficoltà con le necessità dell'emergenza sanitaria: permette il distanziamento, è funzionale per spostamenti limitati – che di fatto sono gli unici concessi – ed è anche salutare. Allo stesso modo, meno ecologico ma comunque amico del distanziamento è il drive-in, il cinema in automobile che in alcuni casi è adattato alla messa in automobile: spettacoli che possono continuare in un “format pandemico”<sup>6</sup>.

Dal 27 aprile ci si prepara alla Fase 2 e sono i giorni della discussione pubblica sull'ormai mitico termine *congiunti* previsto dall'articolo 1 del DPCM del 26 aprile che prevede che dal 4 maggio sarà possibile spostarsi solo per andare a visitare i congiunti. Chi è il congiunto? La materia antropologica è ghiotta e infatti interpelliamo l'antropologo Marco Aime per una lettura della terminologia. La difficoltà della politica di includere tutte le forme di relazioni esistenti è evidente.

A proposito di famiglie e legami parentali, con l'avvicinarsi dell'estate cominciò il fenomeno dei matrimoni saltati. Ancora una volta la radio è diventato uno spazio di partecipazione, una celebrazione, così abbiamo tentato di ricongiungere coppie lontane, come L. ed E. Si sarebbero dovuti sposare domenica 10 maggio con rito civile e cerimonia *baba'i*. Hanno rimandato al 5 ottobre, per non cambiare i bigliettini delle bomboniere. A inizio di maggio erano separati, ciascuno in casa dei suoi, e non si vedono da quasi due mesi. Come loro molti altri, Elena e Cristiano avrebbero dovuto sposarsi in provincia di Padova il 26 di aprile e hanno rimandato al 4 ottobre. Gli abiti che avevano comprato e portato in sartoria per gli aggiustamenti sono rimasti in sartoria per mesi, chiusi per lockdown. Non solo matrimoni tra le cerimonie saltate, ma anche discussioni di tesi come quella che ha segnalato la mamma di Alberto che ci ha pregato di fare i complimenti al figlio che ha conseguito un lunghissimo PhD a fine aprile a Baltimora, negli Stati Uniti, con una discussione

della tesi su Zoom da solo a casa e nessuna possibilità di festeggiare dopo con gli amici.

Il 4 maggio è cominciata la Fase 2a, quella della transizione verso la ripresa che sapremo essere costellata di ricadute. Mentre in radio si cercava di fare comunità, anche la tv viveva una rottura radicale del setting di trasmissione. Collegati dagli studi di casa, i giornalisti si sono umanizzati così come tutti gli esperti che venivano intervistati in onda. L'attenzione del pubblico si è presto spostata dai contenuti allo sfondo della libreria alla ricerca di un titolo conosciuto, di una foto da indovinare, di qualche sovrappubblicabile da commentare. Anche questo forse ha giocato nel personalizzare le figure di virologi ed esperti e il contesto mediatico a cui siamo abituati con l'uso dei social ha reso più digeribile e conosciuta l'esposizione della propria intimità domestica. Spogliati delle vite sociali, delle divise professionali, gli individui immortalati nei paesaggi familiari hanno estremizzato il format "del grande fratello".

In questo articolo ho ripercorso il racconto che un programma radiofonico ha portato avanti nelle settimane del lockdown nazionale. Come è stato notato, ogni mezzo ha una sua originale narrativa e la radio, in particolare, costruisce la sua retorica mediatica a partire dalla sua peculiare presenza in diretta. Nei mesi in cui l'invito istituzionale è stato quello di restare a casa, la radio è diventato uno spazio per performare i riti della comunità in ascolto, un ponte per entrare in questi ambienti chiusi, al di là dei contenuti, come atto di presenza. Inoltre, il confinamento nelle abitazioni ha riformulato i setting delle trasmissioni radio e tv amplificando la retorica dello sforzo collettivo della comunità umana, inerme e uguale nella "guerra" al virus. Discorsivamente si è riproposta la metafora bellica basata ancora una volta sulla separazione tra l'umano e il virus, tra la vittima e il carnefice. Cosa è rimasto delle pratiche mutualistiche che sono fiorite durante il periodo del lockdown e dell'anelito per una diversa gestione della salute globale?

## Note

<sup>1</sup> Per un'analisi delle immagini durante la pandemia si consiglia la lettura del contributo di Andrea Rabbito: *Storie virali, le immagini, l'infodemia e la pandemia*, [https://www.treccani.it/magazine/atlan-te/cultura/Storie\\_virali\\_immagini\\_infodemia.html](https://www.treccani.it/magazine/atlan-te/cultura/Storie_virali_immagini_infodemia.html).

<sup>2</sup> I criteri che impostati dal Governo per decidere questa tempistica sono dettagliati in questo articolo de *Il Corriere della Sera* del 27 aprile 2020 a firma di Cristina Marrone: [https://www.corriere.it/salute/malattie\\_infettive/20\\_aprile\\_27/com-che-governo-ha-deciso-che-iniziata-prima-parte-fase-2-a099b932-8888-11ea-96e3-c7b28bb4a705.shtml](https://www.corriere.it/salute/malattie_infettive/20_aprile_27/com-che-governo-ha-deciso-che-iniziata-prima-parte-fase-2-a099b932-8888-11ea-96e3-c7b28bb4a705.shtml) - .

<sup>3</sup> Ivo Quaranta, *Storie Virali, Prospettiva globale e partecipazione comunitaria*, [https://www.treccani.it/magazine/atlan-te/cultura/Storie\\_Virali\\_Prospettiva\\_globale.html](https://www.treccani.it/magazine/atlan-te/cultura/Storie_Virali_Prospettiva_globale.html).

<sup>4</sup> Giacomo Pozzi, *Storie virali. La tirannia della casa*, [https://www.treccani.it/magazine/atlan-te/cultura/Storie\\_virali\\_La\\_tirannia\\_della\\_casa.html](https://www.treccani.it/magazine/atlan-te/cultura/Storie_virali_La_tirannia_della_casa.html).

<sup>5</sup> <https://www.ilrestodelcarlino.it/forl%C3%AC/cronaca/palio-uovo-tredozio-1.5108363>.

## Bibliografia

- Aime M., Favole A., Remotti F., 2020, *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*, Utet, Torino.
- Anderson B., 2018, *Comunità Immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Laterza, Bari.
- Appadurai A., 2012, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano
- Bachelard G., 2006, *La poetica dello spazio*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Cassandro D., 2020, *Siamo in guerra*, Ediciclo.
- Danowski D., Viveiros de Castro E., 2017, *Esiste un mondo a venire? Saggio sulla paura della fine*, Nottetempo, Roma.
- De Certeau, M. 2010, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Gusman A., 2004, *Antropologia dell'olfatto*, Laterza, Bari.
- Kittler F., 2005, Il grammofo e la macchina da scrivere in Fagioli M., Zambotti S. (a cura di), *Antropologia e media. Tecnologie, etnografie e critica culturale*, Ibis, Como, pp. 37-62.
- Lowenhaupt Tsing A., 2021, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller, Rovereto.
- Sterne J., 2003, *The Audible Past*, Duke University Press, Durham.
- Zambotti S., 2007, *La scuola sintonizzata. Pratiche di ascolto e immaginario tecnologico nei programmi dell'Ente Radio Rurale*, Trauben, Torino.



# Ripensare la tempesta per rigenerare il bosco: temporalità sociali del disastro Vaia in Val di Fiemme

*Nicola Martello*

## 1. Tre ore, tre secoli

Questo breve contributo è dedicato alle conseguenze della tempesta Vaia in Val di Fiemme e in particolare alle reazioni della comunità al disastro<sup>1</sup>. Le stime del 2020 registrano (almeno) 8,3 milioni di m<sup>3</sup> di foreste danneggiati dal passaggio di Vaia (PAT 2020; Cason e Nardelli 2020, pp. 36-37) distribuiti su circa 500 Comuni di tutto il Nord Italia. In tre ore, questo ciclone extra-tropicale ha abbattuto nella Val di Fiemme più di un milione e quattrocentomila m<sup>3</sup> di alberi, il danno più significativo in tutto il Trentino Alto-Adige. Gli schianti provocati nella valle – caratterizzata da una lunghissima esperienza selvicolturale – hanno messo in luce un’insospettata fragilità del territorio: in questo senso Vaia ha rappresentato una “crisi rivelatrice” (Solway 1994; Oliver-Smith e Hoffman 2019). Il disastro del 2018 è stato percepito inizialmente dalla comunità fiemmesa come un fenomeno isolato, imprevedibile e inspiegabile. Questi tre elementi, che in sostanza descrivono un’improvvisa discontinuità temporale, sono alla base dell’effetto traumatico di Vaia.

Per comprendere la dimensione culturale di un simile disastro occorre anzitutto riassembleare i fenomeni che ne sono alla radice, collegando l’impatto della tempesta sulla valle a pratiche locali e globali di lungo periodo e a una coincidenza di scale e tempi differenti. Difatti, una delle sfide più complesse per l’antropologia contemporanea è quella di analizzare come il cambiamento climatico globale si inscriba nei diversi micro-contesti comunitari, riconnettendo

tra loro le differenti scale temporali e spaziali dei fenomeni (Crate 2008; Hastrup 2013; Bougleux 2015; O'Reilly *et al.* 2020). In questo frangente il tempo – o meglio le temporalità sociali – costituiscono un soggetto particolarmente significativo per l'antropologia (Bear 2014; Dalsgaard, Nielsen 2016), in cui la questione dei possibili futuri (Bryant, Knight 2019) e l'assemblaggio di ritmi temporali umani e non-umani (Fitz-Henry 2017) convergono nel mappare le nuove temporalità dell'Antropocene (Eriksen 2021).

Per Susan Crate gli antropologi sono «posizionati strategicamente per interpretare, facilitare, tradurre, comunicare, difendere e agire sia sul campo che “in casa” in risposta alle implicazioni culturali di cambiamenti climatici senza precedenti»<sup>2</sup> (Crate 2008, p. 571); nel nostro caso, le implicazioni culturali di un evento catastrofico come la tempesta Vaia sulla comunità fiemmesese. È bene precisare che con il termine “comunità” mi riferisco propriamente a tutti gli abitanti della valle che siano direttamente o indirettamente coinvolti nella gestione, sfruttamento o sorveglianza del patrimonio agro-silvo-pastorale. Occorre anche distinguere questo gruppo di abitanti dalla Magnifica Comunità di Fiemme, ente storico di diritto pubblico che gestisce dal XII secolo un patrimonio comunitario di circa 20.000 ettari a nome dei *vicini*, i discendenti degli abitanti originari della valle per via paterna. I *vicini*, raccolti in undici *Regole* e rappresentati dai Regolani e dallo Scario, possiedono ancora oggi particolari diritti d'uso civico sul territorio fiemmesese; difatti, su una popolazione di 20.170 residenti il 95% è proprietario forestale proprio in quanto *vicino* della Magnifica Comunità. Il reddito di circa 300 famiglie della valle è legato alla filiera produttiva del legno, ma il principale volano dell'economia locale rimane il turismo, specie quello invernale. Nonostante l'intensità del disastro, paragonabile a quella di altre tempeste famose come Vivian, Lothar e Gudrun (Manfrian 2018, p. 262; Cason, Nardelli 2020, p. 47), la Magnifica Comunità ha subito danni solo nel 5-6% dei suoi boschi, che corrispondono comunque a circa quattordici anni di tagli pianificati. Il disastro del 2018 è solo l'ultimo capitolo di una storia scritta nel legno: nei boschi di

Fiemme troviamo le tracce millenarie d'azioni umane e fenomeni ambientali (Agnoletti 2013), riflesse nella conformazione delle foreste, nella diversità di specie, nelle dinamiche ecologiche tra gli alberi e gli altri viventi che abitano il territorio.

Nella sua forma attuale, l'albero incorpora l'intera storia del suo sviluppo sin dal momento in cui si è radicato. E questa storia consiste nel dipanarsi delle sue relazioni con le molte componenti del suo ambiente, incluse le persone che lo hanno coltivato, arato il suolo tutt'intorno, potato i suoi rami, colto i suoi frutti e, come adesso, usato come qualcosa su cui poggiarsi. Le persone, in altre parole, sono tanto coinvolte nella vita dell'albero quanto l'albero nella vita delle persone (Ingold 1993, p. 168).

Le parole di Tim Ingold assumono una particolare valenza nel contesto della Val di Fiemme. La tempesta Vaia, infatti, ha rappresentato un disastroso intreccio di pratiche orientate dal capitalismo (*capitalist-driven practices*), le cui ripercussioni di lungo periodo sono entrate "in risonanza" tra loro: da una parte vi sono le politiche di gestione forestale ereditate dall'Ottocento, che hanno modellato gran parte delle foreste fiemmesi; dall'altra, le emissioni antropiche di anidride carbonica, capaci di alterare i paesaggi atmosferici globali (*airscape*). Prima di procedere oltre penso sia doverosa una precisazione: sono consapevole che, come antropologo, non possiedo una competenza specifica né in scienze forestali, né in meteorologia. Ciononostante, riferirsi a questo bagaglio di conoscenze interdisciplinari è stato un momento fondamentale per la ricerca e necessario per comprendere la dimensione culturale soggiacente alla tempesta Vaia, che pertanto considero parte integrante della metodologia di lavoro. Inutile dire che non si è trattato di un lavoro solitario ma basato, al contrario, su un costante dialogo con esperti di questi campi, specialmente con i tecnici forestali. La loro competenza scientifica è arricchita dalla grande familiarità con il territorio fiemmeso. Sebbene il legame tra boschi di abete rosso (*Picea abies*) e intensità dei danni sia stato già sottolineato da diversi autori anche prima

di Vaia (Gardiner *et al.* 2013; Wohlgemuth *et al.* 2017; Manfriani 2018; Corona 2019), è mancato finora il tentativo di ricondurre questa relazione nel più ampio dibattito sull'Antropocene, e più in generale, uno sforzo di esplorare la componente culturale della tempesta. Ritengo che fornire questo tipo di contestualizzazione sia precisamente uno dei ruoli che l'antropologia è chiamata a ricoprire oggi, evitando al contempo di rinforzare certe retoriche semplicistiche sulla responsabilità "umana" del cambiamento climatico. Già Vittorio Lanternari osservava come fosse fuorviante imputare

la responsabilità di catastrofi rovinose, di metodici inquinamenti ambientali, come di epidemie o epizoozie allarmanti, a un fattore teorico privo di consistenza concreta qual è l'idea di "antropocentrismo", piuttosto che al cinico affarismo e allo spregiudicato individualismo dominante nella società occidentale (Lanternari 2003, p. 135).

Esistono precise responsabilità storiche, imputabili a certi gruppi o individui, ma proprio per questo una comunità può essere chiamata a deporre contemporaneamente come vittima, testimone e accusata. Lo vediamo bene nel caso della Magnifica Comunità di Fiemme, che nei suoi nove secoli di gestione forestale ha seguito politiche molto differenti. Questo per sfatare certi "miti moderni" che vorrebbero proiettare retrospettivamente sensibilità ecologiche assolutamente contemporanee. Non che prima del Novecento questa istituzione non si prendesse cura delle sue foreste, ma lo faceva per l'appunto in virtù dell'interesse comunitario nel mantenere integro il proprio patrimonio di risorse naturali. Con il Settecento ha inizio un'importante svolta selvicolturale, che ha determinato l'attuale assetto dei boschi di Fiemme. L'imporsi di grandi compagnie commerciali fu il prodromo del sistema economico d'impresa libera che, congiunto alla nascente scienza forestale mitteleuropea, permise al capitalismo di modellare le foreste trentine.

La scienza e la geometria forestale, supportate dal potere statale, ebbero la capacità di trasformare delle foreste vetuste – realtà diversificate e caotiche – in un nuovo e più uniforme bosco che rassomigliava strettamente a una griglia amministrativa di quelle tecniche. Per raggiungere tale scopo il sottobosco venne rimosso, il numero delle specie ridotto (spesso fino alla monocoltura) e le piantumazioni vennero effettuate simultaneamente, lungo filari lineari su ampi tratti (Scott 1998, p. 15).

Il processo sinteticamente illustrato da Scott portò in Val di Fiemme alla diffusione di fustaie coetanee di abeti rossi, la specie economicamente più redditizia per la sua (relativa) velocità di crescita e l'uniformità del legno. Attraverso i piani forestali delle Commissioni austriache è possibile seguire anno per anno l'espansione delle peccete nella valle, per mezzo di tagli e rimboschimenti pianificati seguendo un modello burocratico-scientifico ideale. Queste politiche forestali, sostenute e praticate anche dalla Magnifica Comunità, hanno trasformato gradualmente «una realtà forestale varia e armoniosa in soprassuoli artificiali, puri, del tutto fragili, con basse capacità di resistenza e di resilienza, quali sono di fatto le monocolture di abete rosso» (Manfriani 2018, p. 263). Questa vulnerabilità è diventata evidente con Vaia, dato che l'apparato radicale degli abeti rossi è particolarmente suscettibile alle raffiche di vento, e la presenza di foreste coetanee, fitte e con la medesima altezza ha provocato un “effetto domino” che ha aumentato la scala del disastro.

In questo senso, le catastrofi non sono meri eventi naturali, ma concretizzazioni di vulnerabilità sociali potenziali, culturalmente prodotte (Solway 1994; Lazrus 2012; Ballard, McDonnel e Calandra 2020). La fragilità delle peccete non basta da sola a giustificare la portata del disastro Vaia: occorre considerare anche le fortissime raffiche multi-direzionali, con punte di 190 km/h, che hanno caratterizzato questa tempesta, e che recano traccia dell'azione antropica. Il vento è un soggetto ancora poco indagato in antropologia, e purtroppo influenza profondamente ogni società umana (Van Aken 2020). Il cambiamento climatico ha

aggiunto una nuova complessità a questo elemento atmosferico, rimodellando gli *airscape* regionali e locali come riflesso di mutamenti su scala globale nella concentrazione di gas e nella temperatura (Howe 2015). Un esempio calzante è il rafforzamento dei cicloni extra-tropicali, fenomeni atmosferici estremi che attraversano periodicamente l'Europa, ma che fino al 2018 hanno sempre interessato il versante settentrionale delle Alpi e la Scandinavia. Nella stessa Val di Fiemme si sono verificati eventi simili – anche se di portata e intensità decisamente minori – con una certa ciclicità. Tuttavia, dagli anni Settanta questi cicloni extra-tropicali hanno visto aumentare la loro frequenza, intensità ed estensione, a causa delle alterazioni atmosferiche indotte dall'uomo (Ulbrich, Leckebusch e Pinto 2009). Come ha osservato Davide Pettenella, esperto in scienze forestali:

Il cambiamento climatico, che è senza dubbio una delle criticità maggiori che la società dovrà affrontare nei prossimi anni, porta in dote due principali conseguenze: la maggior frequenza e magnitudo degli eventi estremi (come “Vaia”), e il progressivo cambiamento degli indicatori climatici, che obbligano all'adattamento gli ecosistemi. I dati relativi agli ultimi decenni sottolineano una situazione molto critica, con un incremento significativo degli eventi estremi, soprattutto di quelli meteorologici (tempeste e vento) e di quelli idrologici (alluvioni e frane). Focalizzandoci sui danni alle foreste europee, quelli da vento sono di gran lunga i più devastanti, se classificati per m<sup>3</sup> di legname danneggiato<sup>3</sup>.

Anche in questo caso si tratta di un fenomeno di lungo periodo, che ha visto un aumento costante di emissioni antropiche nell'atmosfera a partire dalla Rivoluzione industriale. Può sembrare fuori luogo riferirsi a periodi storici così distanti per analizzare un evento di pochi anni fa, e tuttavia si tratta dell'unica strada percorribile per evitare di cadere in “presentismi” miopi, incapaci di confrontarsi con il *deep time* che caratterizza il cambiamento climatico e, più in generale, i processi dell'Antropocene (Fitz-Henry 2017). Tornando ai cicloni extra-tropicali europei, l'inqui-

namento atmosferico iniziato nell'Ottocento è stato riconosciuto come una matrice comune: Vivian, Gudrun, Lothar, Kyrill, non sono episodi isolati, ma picchi disastrosi di processi climatici più ampi, senza soluzione di continuità. Di fronte a questo scenario, la comunità montane colpite da Vaia hanno reagito elaborando nuove rappresentazioni del disastro, riconoscendo ad esempio il *fil rouge* tra i fenomeni atmosferici estremi che negli ultimi decenni hanno colpito altre regioni europee. Uno dei documenti più significativi in tal senso è la mostra su Vaia organizzata da ERSAF e SISEF<sup>4</sup>, che dedica uno spazio proprio a questo legame tra tempeste, intitolato significativamente «Schianti da vento: non siamo i soli». Un simile “apparentamento” è uno dei tentativi fatti per superare il carattere isolato di Vaia cui accennavo sopra, una rottura traumatica della temporalità, in cui tre ore hanno concretizzato all'improvviso tre secoli di azioni umane. A questa drammatica interruzione del quotidiano gli abitanti di Fiemme hanno risposto in modi diversi, cercando di ricollocare la tempesta Vaia in un ordine temporale comprensibile: per dare un senso al presente, ricordare il passato e guardare al futuro.

## 2. Presente: dare un senso al trauma

L'evento del 29 ottobre 2018 ha fatto da spartiacque, perché nonostante avessimo lavorato per cinquanta-sessant'anni su questa selvicoltura, che doveva creare anche dei boschi più stabili, si è visto che un evento come questo ha spazzato via tutto. [...] Sul vento è più difficile intervenire. Diverso se fosse stato un vento direzionale, come la Bora, e allora sai che in quelle direzioni per esempio fai pascoli, ma qui i versanti sono stati colpiti come da una biglia impazzita, da più direzioni contemporaneamente. E qui nasce il dibattito su come si possa intervenire selvicolturalmente<sup>5</sup>.

Dalle parole di Giovanni Aderenti, assessore del Comune di Predazzo, traspare lo sconforto e l'avvilimento dei tanti fiemmesi che hanno visto intaccate le proprie certezze sul territorio che

abitano. Anche in assenza di morti e feriti la comunità, come le foreste della valle, reca i segni dell'esperienza traumatica di Vaia. Una parte cruciale della mia ricerca, iniziata ad un anno dal disastro, è stata il confronto con queste memorie e rappresentazioni collettive, necessarie per comprendere l'impatto della tempesta sulla comunità. Durante le diverse interviste e le (ancora più numerose) conversazioni informali, Vaia è stata un argomento spontaneo, che ogni abitante della valle ha sperimentato in prima persona e che spesso teneva a raccontare. Le storie cambiano, ma certi elementi narrativi rimangono quasi sempre costanti, formando una sorta di trama comune: l'unicità di questo "grande vento" senza precedenti nella memoria locale; la paura di inondazioni, come quella del 1966 o del disastro di Stava del 1985; l'incapacità di realizzare pienamente il livello di devastazione provocato. Riporto, a mo' d'esempio, una parte d'intervista con un anziano residente di Tesero, paese situato nella parte centrale della valle:

D: Lei cosa ricorda di quella notte?

R: Ah, soprattutto il rumore fortissimo del vento, pareva risuonasse in tutta la valle. Sentivo gli alberi cadere, a monte, li sentivo cadere ma non vedevo niente col buio. [...] Non sono riuscito a dormire. La mattina appena ha fatto luce sono uscito in strada, e ho visto tutti quegli alberi spezzati per terra [...]. Non riesco a crederci che fosse tutto successo la notte, non ci riuscivo e mi veniva da piangere<sup>6</sup>.

Più che la paura durante la notte, l'impatto più forte è dato dalla vista di un luogo familiare stravolto, a testimonianza del forte attaccamento emotivo verso il territorio. Ogni persona intervistata ricordava un prato, un sentiero o un boschetto cui era particolarmente affezionata e che la mattina successiva era irriconoscibile. Si può affermare che Vaia abbia avuto un effetto straniante sul paesaggio della valle, causando un forte senso di disagio dovuto anche al legame personale e "intimo" degli abitanti con certi luoghi. Ne abbiamo un esempio nella lettera della *vicina*



Maria Iellici, pubblicata sul bollettino periodico della Magnifica Comunità, che racconta la sua commozione alla vista del *Crist de la Diomira* vicino Moena:

Calche setemana do la tempesta Vaia l'é stata averta la strada che da Sort mena ta le Palue e coscita è podù ruar fin tal Cristo, tal crosce de via olache se scontra la strada che rua su da Roncac: someava de passar en trincea, co le bore taiade che fajeva da arsegn da le man de la strada. Entorn via na gran desolazion, peces rebaltà daperdut, demò l Cristo de legn l'era n pè, n vero miracol! No l'é fazile che me fae ciapar da l'emozion, ma te chel post olache fin da piccola jive a spas e a fonghes m'è vegnù l magon<sup>7</sup> (Iellici 2019, p. 38).

Narrazioni simili si ritrovano anche in altre comunità che in passato hanno sperimentato tempeste catastrofiche, come la “Grande tempesta” del 1703 (Hastrup 2013, pp. 7-8), il “Grande vento” in Irlanda (Carr 1993) o la Burrasca del gennaio 1976. Come in questi esempi storici, Vaia è finita per diventare un elemento centrale dell’immaginario sociale fiammazzo, finanche arricchito da temi “soprannaturali”: i danni contenuti alle infrastrutture, l’assenza di feriti e soprattutto la mancanza di carcasse animali tra gli schianti hanno destato molta meraviglia tra gli abitanti: «Quello che è avvenuto con la tempesta Vaia è stato un miracolo, perché non c’è stato nessun morto, nessun ferito; diceva il forestale in quella conferenza che loro, fino ad allora, non avevano trovato neanche una carcassa di animale»<sup>8</sup>. In realtà alcune carcasse sono state trovate, sia da cacciatori che da guardie forestali, ma questo fatto non ha per nulla intaccato la rappresentazione “prodigiosa” della tempesta. Al contrario, di fronte all’inesplicabilità di Vaia, questa connotazione miracolosa ha permesso di attribuire all’evento atmosferico una volontà – una *agency* se vogliamo – specifica, che trascende le sole leggi fisiche e in tal senso “sopra-naturale”. Da un altro punto di vista, possiamo leggere questa “innaturalità” della tempesta (Ballard, McDonnel e Calandra 2020) come una controparte dell’analisi scientifica

che lega Vaia al cambiamento climatico, aggiungendo anche in questo caso una dimensione culturale che eccede quella naturale. Questo non significa che la lettura miracolosa sia una sorta di versione “filtrata” e popolare della divulgazione scientifica: al contrario si tratta di interpretazioni che hanno origini diverse, che però convivono senza conflitto nel medesimo immaginario. Ciò traspare molto nei discorsi pubblici e nelle cerimonie ufficiali, che concretizzano in una forma “istituzionale” aspetti dell’immaginario collettivo.

Ad un anno da Vaia i sindaci della valle hanno deciso di organizzare una cerimonia di ringraziamento alla Madonna Addolorata, cui la comunità è particolarmente devota. Migliaia di abitanti provenienti da tutti i comuni hanno preso parte al pellegrinaggio verso la Chiesa dell’Assunta nel Parco della Pieve di Cavalese, la più antica parrocchia della vallata. Molti ritengono che la Madonna sia intervenuta per proteggere i suoi devoti dalla tempesta, spiegando in questo modo l’azione apparentemente “selettiva” di Vaia, che ha riguardato solo gli alberi. È importante sottolineare che la cerimonia del 27 ottobre 2019 è stata la replica di un rituale religioso locale: la *Levada*, una processione istituita dopo la Seconda guerra mondiale in ringraziamento alla Madonna per aver protetto la valle dai bombardamenti; anche in quel caso, come per Vaia, l’intervento divino ha contenuto un possibile disastro. Consideriamo questo passaggio tratto dal discorso dell’allora Scario Giacomo Boninsegna:

Con questa Messa solenne Fiemme ha voluto ringraziare la Madonna Addolorata per aver salvato da lutti umani la valle, durante la Tempesta Vaia, e per chiedere nuova protezione sulla popolazione tutta, sulle nostre comunità e sui nostri boscaioli impegnati in questa enorme operazione di recupero degli alberi e di difesa del territorio. I danni sono stati ingenti. Ma, per Grazia Divina, non c’è stata nessuna vittima. [...] La tempesta Vaia ha fatto scoprire anche a noi il valore del bosco, in termini di sicurezza, di difesa del territorio e del paesaggio. Ciò che può sembrare un disastro, può rivelarsi un’opportunità di crescita. Vaia è stato anche un grande cam-

panello d'allarme. Una lezione che ci deve impegnare ognuno nel proprio ruolo (amministratori, politici, forze imprenditoriali, comuni cittadini) al rispetto della natura, a stili di vita consoni al mutamento climatico dell'atmosfera (Calamari 2019, pp. 9-10).

Notiamo l'insieme di tematiche presenti in queste poche frasi: la devozione popolare verso la Madonna, il richiamo all'identità comunitaria, la tempesta come crisi e rivelazione, la sensibilità ecologica, il cambiamento climatico, tutti elementi che sono ormai parte integrante dell'immaginario collettivo di Vaia. A questi va aggiunto il forte senso di smarrimento davanti a un luogo o a un paesaggio irriconoscibile, nel quale anche muoversi diventa difficile e pericoloso. Lo sanno bene boscaioli, guardie e tecnici forestali, che nei mesi successivi a Vaia sono dovuti entrare nell'intrico di tronchi e ceppaie divelte per valutare l'entità dei danni e approntare gli interventi di recupero e messa in sicurezza. In alcune zone è stato necessario ricorrere al GPS per orientarsi, tanto il profilo del paesaggio era cambiato. I custodi e dottori forestali della Magnifica Comunità sono probabilmente gli abitanti che hanno più chiara la reale portata del disastro, doppiamente coinvolti dal punto di vista emotivo: come *vicini*, per il loro legame affettivo con il territorio; come selvicoltori, per la messa in discussione di decenni di interventi. «Per noi Vaia è stato l'anno zero: quello che c'era prima, e mi auguro che anche il settore accademico delle scienze forestali lo percepisca, non sarà quello che verrà dopo, è tutta un'altra storia. L'anno zero per le scienze forestali»<sup>9</sup>.

### 3. Passato: per una storia del disastro

La risignificazione del trauma presente si è accompagnata ad una rilettura dei disastri passati, associando in una nuova narrazione Vaia ad altri eventi presenti nella memoria collettiva. Questo processo è avvenuto su due piani: uno più generale, attingendo

all'ampio *corpus* di memorie pubbliche che riguarda la storia della comunità, e che sono per così dire patrimonio comune dell'intera popolazione; l'altro più ristretto, riguardante le conoscenze specialistiche di carattere selvicolturale proprie degli "addetti ai lavori". Cominciamo proprio da quest'ultimo gruppo.

Tutto i membri dell'Ufficio tecnico forestale della Magnifica Comunità concordano nell'inserire Vaia all'interno di un'ampia serie storica di fenomeni distruttivi che periodicamente colpiscono la Val di Fiemme. Ne troviamo traccia nei piani di taglio e assestamento compilati nei decenni passati e conservati negli archivi, documenti che ci permettono di indagare le politiche forestali del passato. Per certi versi, questa associazione è simile all'"apparentamento" tra cicloni extra-tropicali europei proposto nella mostra su Vaia, declinato però su una scala locale.

Il vento c'è sempre stato in Val di Fiemme e ha sempre creato degli schianti ogni 10-15 anni, però non di questa estensione. Ecco quindi, è stato l'anno zero perché siamo abituati a raccogliere schianti da vento e da neve, però parliamo di 10-15 ettari, non di 1000. Ci siamo resi conto, ma anche la Provincia, che tutto l'iter, tutto il sistema di gestione forestale provinciale del Trentino è basato sull'ordinarietà. La straordinarietà a questi livelli ci ha messo in crisi, se non altro anche per la gestione del mercato del legno<sup>10</sup>.

La tempesta Vaia è l'evento più importante, però negli ultimi ventitrent'anni, con una certa ciclicità si sono sempre verificati schianti in Val di Fiemme; alcuni eventi sono stati particolarmente importanti: pensiamo al settembre del 2000, con la tromba d'aria che ha interessato i boschi della Comunità [...] Dobbiamo fare in modo che questo bosco sia il più resistente possibile; ripeto, non perché ce l'ha insegnato Vaia, ma perché se andiamo a ricostruire il verificarsi degli schianti negli ultimi cinquant'anni, ogni cinque, sei o sette anni c'è un evento più o meno importante<sup>11</sup>.

Esaminando i piani conservati nell'Archivio della Magnifica Comunità ho potuto rintracciare una delle prime attestazioni di

questi eventi disastrosi, risalente all'inizio del Novecento. Una nota a margine del documento riporta il fatto che le condizioni meteorologiche anomale del 1919 hanno causato numerosi schianti nelle foreste: «Tutti i prodotti forestali utilizzati nell'anno 1919 provengono dalla raccolta di piante accidentali causate dalla neve caduta nell'inverno 1918-1919 in condizioni atmosferiche particolari che causarono degli schianti in particolare, in un numero così considerevole che occorrerà anche tutto l'anno 1920 per poterli raccogliere»<sup>12</sup>. L'anno seguente le utilizzazioni sono perfino maggiori – quasi 80.000 m<sup>3</sup> – dato che vengono conteggiati anche gli alberi abbattuti nel 1916 a causa dei combattimenti lungo il fronte. Facendo un confronto, in poche ore Vaia ha abbattuto tre volte la quantità di legname – già eccezionale – raccolta tra il 1918 e il 1921 sul territorio della Magnifica Comunità.

Se questo evento è destinato probabilmente a rimanere sconosciuto ai più, ben diverso è il caso della tempesta che nel 1966 ha colpito l'Austria e il Trentino Alto-Adige, provocando più di due milioni di m<sup>3</sup> di schianti (Motta *et al.* 2018, pp. 94-98). Paragonabile per intensità all'evento del 2018, il vento di scirocco provocò allora 250.000 m<sup>3</sup> di danni in tutta la Val di Fiemme, 100.000 dei quali nella sola Val Cadino (Mazzucchi 2016, p. 36). Le abbondanti precipitazioni causarono lo straripamento del torrente Avisio che scorre lungo le valli di Fassa, Fiemme e Cembra, causando gravi danni e diverse vittime. L'alluvione del 1966 è stata una delle cosiddette *brentane* che per secoli hanno segnato la storia di questo territorio (Degiampietro 1975, pp. 275-292), e in risposta alla quale le istituzioni hanno fatto eseguire opere di irreggimentazione del torrente e dei suoi affluenti. È grazie a questo sistema di infrastrutture che Vaia non ha provocato l'ennesima alluvione: nonostante le piogge del 2018 siano state molto più abbondanti di quelle del 1966, l'Avisio è rimasto negli argini. Nonostante questa rilevante differenza, tale è stata l'impressione lasciata dal disastro degli anni Sessanta che moltissimi fiemmesi – specie i più anziani – hanno paragonato Vaia proprio a quell'evento.

Un altro avvenimento drammatico nella storia recente di Fiemme è la tragedia di Stava, causata dal cedimento di una diga a monte dell'omonima valle. In un'intervista a Italo Giordani – insegnante, storico e *vicino* onorario – il professore raccontava che:

Per la memoria della comunità la tragedia di Stava del 1985 è un evento fisso. Opera dell'uomo anche quella, ha colpito solo la parte bassa della Val di Stava, dal paesino in giù. Quindi ha deturpato enormemente il paesaggio ma da punto di vista economico non è stato granché. Però riflettendoci, quando sono andato a rivederla questo dicembre dopo Vaia non poteva non venirmi in mente che quello.

È interessante che in questo caso, a differenza della tempesta del 1966, la relazione tra i due eventi disastrosi ruoti attorno al fattore umano. Nel caso di Stava il crollo dei bacini di decantazione della miniera (dismessa) di Prestavel fu dovuto alla mancanza di controlli e misure di sicurezza sufficienti, causando una frana di fango e detriti in cui persero la vita 268 abitanti del paese sottostante. La particolare intensità del disastro Vaia, come abbiamo visto, si deve invece alle conseguenze impreviste di pratiche umane di lungo periodo, anche se pur sempre influenzate da un modello capitalista di sfruttamento del patrimonio naturale. Ed è proprio questo elemento, come già sottolineato da Lanternari, che costituisce il legame tra i due disastri.

Torniamo ora alla serie storica. Come accennato da Andrea Bertagnolli nell'estratto di intervista, nel settembre 2000 la Val di Fiemme fu attraversata da una forte tempesta che lasciò a terra circa 50.000 m<sup>3</sup> di alberi nei boschi comunitari, e oltre 13 ettari nella Val Cadino. Già colpita duramente durante l'alluvione del 1966, la piccola valle fu oggetto di un intervento di rimboschimento mirato, «a prevenzione e difesa degli eventi calamitosi» (MCF 2001, p. 9), che successivamente arrivò a comprendere quasi 60 ettari in tutta Fiemme. Questi nuovi impianti vennero messi a dura prova nel 2014, quando nell'arco di pochi mesi si susseguirono una serie di violenti fenomeni meteorologici. Anzitutto le abbondanti

neviccate invernali, che come nel 1919 provocarono da sole circa 40.000 m<sup>3</sup> di schianti, ovvero il volume tagliato normalmente in un anno nei boschi comunitari. A luglio una tromba d'aria colpì la catena del Lagorai tra Stramentizzo e Ziano, sul versante meridionale della valle, causando danni consistenti nella parte medio-bassa dei monti in corrispondenza dei boschi comunali. Qui si trovavano foreste giovani create con rimboschimenti artificiali di abete rosso, rese ancora più vulnerabili dal terreno fortemente impregnato per la neve sciolta (PAT 2015, p. 41). Altri 50.000 m<sup>3</sup> caddero così per la tempesta di vento di luglio, ma solo il 20% degli schianti riguardò il patrimonio della Magnifica Comunità, situato a quote più alte. Lo stesso fattore però non fu sufficiente quattro anni dopo, quando i venti di Vaia spazzarono i pendii della valle indifferenti all'esposizione dei versanti o all'altitudine. All'indomani del disastro, resasi conto della fragilità storica del territorio, la comunità fiemnese si interrogava sul futuro dei propri boschi.

#### 4. Futuro: somiglianze per rigenerare il bosco

A tre anni del disastro amministratori, tecnici forestali e abitanti della Val di Fiemme continuano a porsi alcune domande: quali misure adottare per “adattare” i nuovi boschi a fenomeni atmosferici di intensità anomale, ma sempre più frequenti? Come assicurarsi che queste nuove strategie siano efficaci nel breve termine *ma* non abbiano ripercussioni negative tra qualche decennio o secolo? In altre parole, come evitare una nuova risonanza tra pratiche culturali di lungo periodo? La preoccupazione maggiore è proprio quella rivolta al futuro, o meglio ad una delle sue specifiche modalità temporali che Rebecca Bryant e Daniel Knight chiamano “anticipazione”:

L'anticipazione, dunque, è molto più del semplice aspettarsi che qualcosa accada; è l'atto di intravedere che al tempo stesso spinge nella direzione del futuro e prepara il terreno per l'avvenire di quel futuro. Al contrario

dell'aspettativa, l'anticipazione possiede specificatamente il senso di sospingere con forza, con un movimento in cui il passato viene richiamato verso il futuro (Bryant, Knight 2020, p. 28).

In questo senso, la serie storica di eventi disastrosi che abbiamo brevemente riassunto torna utile ai tecnici e agli amministratori per anticipare possibili futuri e scongiurare altrettanto possibili scenari disastrosi. Non a caso *Quale futuro post-Vaia?* è il titolo scelto per il convegno tenutosi a Cavalese ad un anno dalla tempesta, presieduto dalla Magnifica Comunità ma con la collaborazione di istituzioni pubbliche ed enti di ricerca (Gabrielli 2019). Il confronto tra amministratori, tecnici ed esperti di differenti comunità italiane e alpine avvenuto in questa due-giorni di lavori ha rappresentato un momento importante per fare rete tra comunità ugualmente coinvolte dalla tempesta Vaia. Come ha suggerito il sociologo Roberto Poli nel suo intervento:

Un grande insegnamento e passo avanti che bisognerà fare alla luce dell'esperienza maturata con "Vaia" è quello di organizzare un database di facile consultazione con le "soluzioni pronte all'uso" attuate da altri enti/gestori in situazioni varie (emergenziali e non): un "*knowledge repository*" di strategie, metodi e buone pratiche da poter consultare per qualsiasi evenienza<sup>13</sup>.

Oltre alle conferenze degli esperti, una delle attività più significative è stata la visita nel Comune di Disentis/Mustér (Canton Grigioni) per osservare i risultati del recupero forestale in Svizzera dopo le tempeste Vivian e Lothar, al centro di una sperimentazione dell'istituto WSL<sup>14</sup>:

In quella zona hanno fatto degli interventi differenziati: su una parte della montagna hanno lasciato una zona intatta, poi in un'altra hanno prelevato solo gli schianti, e nell'altra zona hanno prelevato gli schianti e hanno rimboschito artificialmente. [...] Comunque si vedeva che quella dove avevano rimboschito era molto più verde dell'altra; però sono stati fatti anche degli



studi su quelle piante schiantate, per vedere per quanto tempo riuscivano a trattenere i sassi e le valanghe. [...] Rimaneva questa finestra [di tempo] in cui le piante erano marce e quelle nuove erano ancora piccole<sup>15</sup>.

Si ripropone anche qui il problema del bosco futuro: la *protection gap* cui accenna l'ex-custode forestale Giuseppe Giacomuzzi rappresenta una finestra temporale di incertezza e di rischio, traducibile nei termini di uno scollamento tra tempi umani e vegetali (tralasciando il ruolo di insetti, funghi e altri organismi decompositori). Le proposte di Thomas Wohlgemuth e colleghi (2017) per gestire questo *gap* temporale sono tentativi di bilanciare i ritmi della rinnovazione naturale con le esigenze umane. La loro applicazione nel contesto di Fiemme è possibile non solo in virtù dell'“apparentamento” tra Vivian e Vaia ma anche della similarità paesaggistica tra i due territori. Nonostante occupino versanti alpini diversi, la delegazione fiemme ha riconosciuto una forte somiglianza tra i pendii svizzeri e quelli della propria valle, il che ha reso ancora più prezioso la sperimentazione del WSL a Disentis/Mustér. Questa “assonanza” tra territori è un altro modo per superare il senso di isolamento provocato da Vaia, trovando forza nel costruire nuove relazioni tra comunità alpine.

L'esempio dei vicini d'oltralpe ha permesso alle istituzioni locali di agire più speditamente e con relativa sicurezza, a cominciare dall'adozione di nuove modalità di rimboschimento. Nei vivai della Magnifica Comunità trovano dimora decine di migliaia di piantine, che nei prossimi anni andranno ad occupare i pendii più esposti e danneggiati da Vaia dove la rinnovazione naturale impiegherebbe troppi decenni per fare il suo corso. Non solo abeti rossi: con una qualche tendenza a cominciare dagli anni Ottanta, nei vivai è presente una certa quota di larici (*Larix decidua*), che nel post-Vaia è stata aumentata a discapito dell'abete rosso. Anche la Provincia Autonoma di Trento ha scelto di favorire i rimboschimenti misti con l'impiego di larice. Come ha confermato Bruno Crosignani, il Direttore dell'Ufficio distrettuale forestale di Cavalese:

La direzione era già un po' quella [...] favorire la rinnovazione naturale, reintrodurre specie combattute in passato, avere più specie in modo da ottenere maggiore ricchezza ed equilibrio. Certo che in Val di Fiemme è difficile parlare di boschi disetanei, visto la prevalenza dell'abete rosso, che occupa le fasce migliori. Noi come Forestale piantiamo circa venti-venticinquemila larici all'anno, specie nelle zone aperte dove non c'è ancora rinnovazione di abete rosso<sup>16</sup>.

L'aumento delle percentuali di larici o abeti bianchi (*Abies alba*) non è l'unica scelta possibile. Tra le tante proposte di esperti "esterni" c'è anche la riconfigurazione massiccia delle specie forestali locali, sostituendo progressivamente l'abete rosso con l'abete di Douglas (*Pseudotsuga menziesii*); un consiglio che ha destato lo stupore, per usare un eufemismo, dei tecnici forestali della Magnifica Comunità:

Voglio dire, è una specie che viene dall'America, non è autoctona, e comunque è una delle prime nozioni che ci insegnano all'università i nostri professori: quando inserisci un essere vivente che non è tipico di quella zona, o muore o se sopravvive provoca una catastrofe, prima o poi. Loro hanno pensato alla Douglasia perché è resistente al caldo, alla siccità e non ha malattie, ma questo adesso! Tra 50 anni, chissà. Comunque loro propongono questo, e noi siamo rimasti di sasso. Sostituire l'abete rosso con la Douglasia, perché è resistente alla siccità e tante belle cose. Ma tra 50-60 anni come saranno i boschi di Douglasia qui?<sup>17</sup>.

Il problema sollevato da Ilario Cavada riguarda nuovamente le conseguenze a lungo termine degli interventi umani sulla foresta. Il cambiamento climatico è di per sé un fenomeno complesso, non-scalare e mutevole, per cui le condizioni e le tendenze attuali non necessariamente rimarranno costanti in futuro; la foresta è caratterizzata da un insieme di processi altrettanto difficili da gestire, di cui i selvicoltori – esponenti di una scienza quasi coetanea dell'antropologia – cercano di controllare una manciata di fattori a fronte di centinaia che invece sfuggono

completamente. Anche nel resoconto della PAT sui rimboschimenti post-Vaia si afferma che:

La questione dei cambiamenti climatici ha importanza nella valutazione di come realizzare i ripristini, in particolare di quali specie impiegare, in quanto lo scenario è sicuramente destinato a variare nei prossimi decenni ed è bene ricordare che i boschi maturi danneggiati sono nati 100-150 anni fa, mentre i boschi che nasceranno dopo Vaia, sia naturalmente che attraverso impianto, cominceranno a svolgere realmente le loro funzioni tra 30-60 anni (PAT 2020, p. 65).

In conclusione, cercare somiglianze tra comunità, conoscenze, territori e tempeste sembra essere la strada migliore per *anticipare* possibili futuri, ricollocando al contempo il disastro Vaia in un orizzonte temporale comprensibile. Il riconoscimento di una specifica impronta culturale nella tempesta Vaia ha permesso di redistribuire consapevolmente le responsabilità del disastro tra attori umani e non-umani, ribadendo il fatto che «Antropocene significa riscoprire il ruolo che abbiamo delegato alla natura nei saperi sociali e umani» (Van Aken 2020, p. 128). Tradurre e diffondere questa consapevolezza *tra* i vicini e *in* strategie forestali efficaci è una questione di tempo per la Val di Fiemme; la vera sfida sta nel capire quale sia quello giusto.

## Note

<sup>1</sup> Le tematiche e i risultati presentati in questo saggio si inseriscono in una più ampia ricerca etnografica sulle relazioni culturali ed ecologiche che legano la comunità di Fiemme al suo patrimonio forestale, nel contesto del post-Vaia. La ricerca, attualmente in corso, è iniziata nel settembre 2019 con un breve sopralluogo nella valle, a cui finora sono seguiti tre periodi di campo (febbraio-marzo 2020; settembre-novembre 2020; aprile-maggio 2021) per un totale di 7 mesi e altri sopralluoghi minori per un totale di un mese e mezzo. Le esperienze e gli eventi cui faccio riferimento in questo saggio si sono svolte durante i primi due periodi di campo.

<sup>2</sup> Tutte le traduzioni dall'inglese, salvo dove diversamente indicato, sono dell'autore.

<sup>3</sup> Estratto da presentazione al convegno *Quale futuro post-Vaia?*, Cavalese, 27 settembre 2019, disponibile online: [http://www.areeprotette.provincia.tn.it/buone\\_pratiche/pagina7.html](http://www.areeprotette.provincia.tn.it/buone_pratiche/pagina7.html).

<sup>4</sup> Ente Regionale per i Servizi all'Agricoltura e alle Foreste della Regione Lombardia (ERSAF) e la Società Italiana di Selvicoltura ed Ecologia forestale (SISEF). Il resoconto della mostra è disponibile a questo link: <https://sisef.org/2019/05/27/mostra-ersaf-cdf-sisef-tempesta-vaia/>.

<sup>5</sup> Estratto da intervista a Giovanni Aderenti, assessore del Comune di Predazzo, presso Predazzo il 19/02/2020 [non pubblicata].

<sup>6</sup> Estratto da intervista con anziano residente di Tesero (anonimo), presso Tesero il 17/02/2020 [non pubblicata].

<sup>7</sup> La lettera originale è scritta nel dialetto di Moena, che rispetto agli altri vernacoli fiemmesi è fortemente influenzato dalla parlata ladina. Riporto di seguito una traduzione in italiano: «Qualche settimana dopo la tempesta Vaia è stata riaperta la strada che da Sorte porta alla Palua e così sono potuta arrivare fino al Cristo, all'incrocio della via dove giunge la strada che porta su a Roncac: sembrava di passare per una trincea, con i tronchi tagliati che spuntavano ai lati della strada. Tutto intorno c'era una gran desolazione, abeti rovesciati ovunque, però il Cristo di legno era in piedi, un vero miracolo! Non è facile che mi faccia prendere dall'emozione, ma in quel posto dove fin da piccola andavo a camminare e funghi mi è venuto il magone».

<sup>8</sup> Estratto da intervista con Italo Giordani, presso Tesero il 18/02/2020 [non pubblicata].

<sup>9</sup> Estratto da intervista con Ilario Cavada, tecnico forestale della Magnifica Comunità di Fiemme, presso Cavalese il 30/09/2020 [non pubblicata].

<sup>10</sup> Vedi nota 8.

<sup>11</sup> Estratto da intervista con Andrea Bertagnoli, tecnico forestale della Magnifica Comunità di Fiemme, presso Cavalese il 24/11/2020 [non pubblicata].

<sup>12</sup> Archivio della Magnifica Comunità di Fiemme (Cavalese), Piani forestali, sc. 434, ms.n. 4, *Piani di utilizzazione e controllo, 1874-1939*.

<sup>13</sup> Vedi nota 2.

<sup>14</sup> *Eidgenössische Forschungsanstalt für Wald, Schnee und Landschaft* (Istituto federale di ricerca per la foresta, la neve e il paesaggio svizzero).

<sup>15</sup> Estratto da intervista con Giuseppe Giacomuzzi, ex-custode forestale della Magnifica Comunità di Fiemme, presso Ziano di Fiemme il 20/02/2020 [non pubblicata].

<sup>16</sup> Estratto da intervista a Bruno Crosignani, Direttore dell'Ufficio distrettuale forestale di Cavalese, presso Cavalese il 16/09/2020 [non pubblicata].

<sup>17</sup> Vedi nota 8.

## Bibliografia

- Agnoletti M. (a cura di), 2013, *Italian Historical Rural Landscapes. Cultural Values for the Environment and Rural Development*, Springer, Berlin.
- Ballard C., McDonnell S., Calandra M., 2020, *Confronting the naturalness of disaster in the Pacific*, in «Anthropological Forum», n. 30, pp. 1-14.
- Baudo R., Tartari G., Vuillermoz E. (a cura di), 2007, *Mountains, Witnesses of Global Change: Research in the Himalaya and Karakoram*, Elsevier, Amsterdam.
- Bear L., 2014, *Doubts, Conflict Mediation: The Anthropology of Modern Time*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», vol. 20, n. 1, pp. 3-30.
- Bougleux E., 2015, *Issues of Scale in the Anthropocene*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», vol. 17, pp. 67-73.
- Bryant R., Knight D.M., 2019, *The Anthropology of Future*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Calamari B., 2019, *Il grande "grazie"*, in «La Comunità di Fiemme», vol. 37, pp. 9-12.
- Carr P., 1993, *The Night of the Big Wind: The Story of the Legendary Big Wind of 1839, Ireland's Greatest Natural Disaster*, White Row Press, Belfast.
- Cason D., Nardelli M. 2020, *Il monito della ninfea: Vaia, la montagna, il limite*, Bertelli editori, Trento.
- Corona P., 2019, *Cambiamento globale, selvicoltura e sperimentazione*, in «Italian Journal of Forest and Mountain Environments», vol. 74, n. 2, pp. 81-92.
- Crate S.A. 2008, *Gone the Bull of Winter? Grappling with the Cultural Implications of and Anthropology's Role(s) in Global Climate Change*, in «Current Anthropology», vol. 49, n. 4, pp. 569-595.
- Dalsgaard S., Nielsen M. (a cura di), 2016, *Time and the Field*, Berghahn, New York and Oxford.
- Degiampietro C., 1975, *Cronache fiemmesi attraverso nove secoli*, Manfrini, Trento.
- Eriksen A., (a cura di), 2021, *Climate Change Temporalities. Explorations in Vernacular, Popular, and Scientific Discourse*, Routledge, New York and London.
- Fitz-Henry E., 2017, *Multiple Temporalities and the Nonhuman Other*, in «Environmental Humanities», vol. 19, n. 1, pp. 1-17.
- Gabrielli M., 2019, *Quale futuro post Vaia?*, in «El Paes», vol. 14, n. 3, pp. 12-13.
- Gardiner B., Schuck A., Schelhaas M.J., Orazio C., Blennow K., Nicoll

- B. (a cura di), 2013, *Living with Storm Damage to Forests*, European Forest Institute, Joensuu.
- Hastrup K. 2013, *Anticipating Nature: The Productive Uncertainty of Climate Models*, in K. Hastrup, M. Skrydstrup (a cura di), *The Social Life of Climate Change Models*, Routledge, New York, pp. 1-29.
- Howe C., 2015, *Life Above Earth: An Introduction*, in «Cultural Anthropology», vol. 30, n. 2, pp. 203-209.
- Iellici M.C., 2019, *L bosch, emozioni e record*, in «La Comunità di Fiemme», vol. 37, p. 38.
- Ingold T., 1993, *The Temporality of the Landscape*, in «World Archaeology», vol. 25, n. 2, pp. 152-174.
- Lanternari V., 2003, *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, Edizioni Dedalo, Bari.
- Lazrus H., 2012, *Sea Change: Island Communities and Climate Change*, in «Annual Review of Anthropology», n. 41, pp. 285-301.
- Magnifica Comunità di Fiemme [MCF] (a cura di), 2001, *Dal Consiglio dei Regolani*, in «La Comunità di Fiemme», vol. 19, n. 3.
- Manfriani M., 2018, *Tempesta Vaia. Anche la selvicoltura ha le sue colpe*, in «Italian Journal of Forest and Mountain Environments», vol. 73, n. 6, pp. 261-265.
- Mazzucchi M., 2016, *L'alluvione del 1966 in Fiemme*, in «La Comunità di Fiemme», vol. 34, pp. 4-36.
- Motta R. et al., 2018, *Selvicoltura e schianti da vento. Il caso della "tempesta Vaia"*, in «Forest@ - Rivista di Selvicoltura ed Ecologia Forestale», vol. 15, pp. 94-98.
- Oliver-Smith A., Hoffman S.M. (a cura di), 2019, *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective*, Routledge, New York - London.
- O'Reilly J. et al., 2020, *Climate Change: Expanding Anthropological Possibilities*, in «Annual Review of Anthropology», vol. 49, pp. 13-29.
- Provincia Autonoma di Trento [PAT], 2014, *Relazione sull'attività svolta dal Servizio Foreste e fauna nel 2014*, PAT, Trento.
- Provincia Autonoma di Trento [PAT], 2020, *Piano d'azione Vaia in Trentino*, in «Sherwood», n. 248, pp. 1-72.
- Scott J.C., 1998, *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*, Yale University Press, New Haven.
- Solway J.S., 1994, *Drought as a 'Revelatory Crisis': An Exploration of Shifting Entitlements and Hierarchies in the Kalabari, Botswana*, in «Development and Change», n. 25, pp. 471-95.

- Ulbrich U., Leckebusch G.C., Pinto J.G., 2009, *Extra-tropical Cyclones in the Present and Future Climate: A Review*, in «Theoretical and Applied Climatology», vol. 96, pp. 117-131.
- Van Aken M., 2020, *Campati per aria*, Elèuthera, Milano.
- Wohlgemuth T. et al., 2017, *Post-withdraw Management in Protection Forest of the Swiss Alps*, in «European Journal of Forest Research», vol. 136, n. 5-6, pp. 1029-1040.





## Autorə e curatorə

**Giulia Arrighetti** è dottoranda in Antropologia presso l'Università degli Studi di Torino. I suoi interessi di ricerca includono l'Antropologia medica, l'Antropologia del lavoro e l'Ecologia Politica. Si occupa dello studio delle patologie lavoro correlate e dell'impatto ecologico e sociale dell'espansione del settore logistico nel contesto italiano. È parte del collettivo di ricerca Epidemia.

**Pietro Autorino** è dottorando in sociologia presso il centro di ricerca Cosmos, della Scuola Normale Superiore. Il suo interesse di ricerca è all'intersezione fra le tecnoscienze dal basso e le agroecologie contadine. Con il collettivo di ricerca Epidemia cura la rivista indipendente Epidemia e l'omonimo blog.

**Michele Bandiera** è dottorato all'Università di Padova, Verona e Venezia in geografia. La sua ricerca si è concentrata sulle forme della coltivazione olivicola e i concatenamenti ecologici tra le monoculture di Puglia e Andalusia. È membro fondatore del collettivo di ricerca Epidemia.

**Marco Bassi** è professore associato presso l'Università di Palermo, è Presidente della Società Italiana di Antropologia Applicata e *Rappresentative for Europe* presso il *Council* dell'ICCA Consortium. Ha insegnato e svolto ricerche in campo antropologico presso diverse università, tra cui Addis Ababa University, Università di Bologna, Johns Hopkins University, University of Oxford e Università di Trento. Ha ricevuto la *Distinguished Scholarship Award* da Oromo Studies Association.

**Mara Benadusi** è docente di Antropologia presso l'Università di Catania, dove coordina il consorzio dottorale *The Anthropology of Global Climate Urgency* e dirige il progetto *BioTraCes. Biodiversity and Transformative Change for plural and nature-positive societies*. Le sue ricerche si concentrano sull'analisi di rischi e disastri e sull'applicazione dei saperi antropologici in ambito socio-ambientale.

**Alessandra Broccolini** è professoressa associata nel SSD M-DEA/01 presso il Dipartimento di Scienze Sociali ed Economiche della Sapienza Università di Roma, dove insegna Antropologia Culturale e Antropologia del Territorio. Si occupa di antropologia dei patrimoni culturali, patrimonio culturale immateriale, in particolare fenomeni festivi, ecomusei, saperi agricoli e processi di patrimonializzazione.

**Erika De Vivo** ha conseguito nel 2021 il dottorato di ricerca in Antropologia Culturale ed Etnografia presso l'Università di Torino specializzandosi in studi Sami. I suoi principali interessi di ricerca comprendono: linguistica landscape studies in contesti indigeni, il patrimonio im/materiale, la creatività culturale e l'attivismo politico Sami, la storia delle relazioni tra Sapmi e Italia.

**Marco Deriu** è professore associato in Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Parma. Presiede la Magistrale di Giornalismo, cultura editoriale, comunicazione ambientale e multimediale. Tra i suoi lavori: *Gregory Bateson* (2000); *Dizionario critico delle nuove guerre* (2005); *Verso una civiltà della decrescita*, (2016); *Rigenerazione. Per una democrazia capace di futuro* (2022).

**Valentina Gamberi** è docente a contratto presso l'Università di Bologna, dopo un post-doc presso l'Accademia Sinica (2019-2020). La sua ricerca verte sull'antropologia del patrimonio in Asia, dagli oggetti religiosi nei musei al patrimonio urbano. È

autrice di *Experiencing Materiality* (Berghahn, 2021) e co-curatrice di *Metamorfosi* (Quodlibet, 2019). Nel 2024, comincerà un progetto MSCA-CZ a Olomouc.

**Martina Giuffrè** è professoressa associata di Antropologia Culturale presso l'Università di Parma. Ha condotto ricerche nelle isole di Capo Verde, in Australia e in Europa occupandosi di migrazioni (sia emigrazione italiana all'estero che immigrazione straniera in Italia), genere, rapporto locale-globale, questioni legate alle comunità rom e alle nuove configurazioni della famiglia contemporanea.

**Vincenzo Luca Lo Re** ha conseguito il Dottorato in Antropologia presso il DICEA dell'Università Sapienza di Roma. Nelle ricerche etnografiche condotte in Italia ha studiato le pratiche di recupero e le forme di riproduzione sociale degli abitanti di quartieri compromessi da vulnerabilità e degrado strutturale. Attualmente collabora come borsista nel progetto Re-City con il DSPS dell'Università degli studi di Catania, sui temi della resilienza urbana e di comunità.

**Nicola Manghi** (CREDO-EHESS) è antropologo. Ha condotto ricerche etnografiche a Tuvalu, Figi e Aotearoa/Nuova Zelanda sul nesso tra crisi ambientale, sovranità e migrazioni. Nell'ambito di un interesse verso i dibattiti teorici sorti attorno all'emergenza climatica, ha pubblicato saggi e articoli sull'opera di Bruno Latour e di Isabelle Stengers.

**Selenia Marabello**, ricercatrice presso l'Università di Modena e Reggio Emilia, coordina il Laboratorio LEA e insegna Etnografia, Antropologia del Mondo Contemporaneo e Antropologia delle Migrazioni. Ha condotto ricerche in Ghana e Italia occupandosi di sviluppo, diaspore e soggettività politica; salute e rappresentazioni delle malattie infettive; maternità, migrazioni e forme di convivenza.

**Nicola Martellozzo** è dottorando in antropologia presso l'Università di Torino, con un progetto di ricerca etnografico dedicato alle relazioni culturali e ambientali tra la comunità e il patrimonio forestale della Val di Fiemme. I suoi principali interessi di ricerca riguardano l'antropologia dell'ambiente, l'etnografia multispecie e gli immaginari sociali contemporanei.

**Leone Michellini** è dottorando in Antropologia Culturale presso l'Università degli Studi di Messina, dove porta avanti un progetto di ricerca sulla migrazione Malayali in Sicilia. Conduce ricerche etnografiche in Italia, Armenia e India. Si interessa di antropologia urbana, mobilità, mercato del lavoro, religioni, cura, processi di rigenerazione urbana e marginalizzazione.

**Ivo Quaranta** è docente di Antropologia Culturale e di Antropologia del corpo e della malattia presso l'Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, dove dirige il Centro Studi e Ricerche in Salute Internazionale e Interculturale (CSI). Le sue ricerche si concentrano sull'analisi dell'elaborazione culturale e della produzione sociale dell'esperienza di malattia e sull'applicazione dei saperi antropologici in ambito socio-sanitario.

**Marco Solimene** è ricercatore presso il Dipartimento di Antropologia dell'Università di Islanda. Le sue attività di ricerca ci concentrano sui rom in Europa, in particolare in Italia, i Balcani e di recente in Islanda. Nei suoi scritti affronta temi come governamentalità, resilienza, (in)formalità urbana, memoria, e questioni metodologiche ed epistemologiche legate alla ricerca in antropologia.

**Mario Turci** è direttore del *Museo Ettore Guatelli* (Ozzano Taro - Parma). Docente di *Expografia etnografica* presso la *Scuola di Specializzazione Beni DemoEtnoAntropologici* e coordinatore del *Laboratorio Permanente di Etnografia della Cultura Materiale* (Università di Perugia). Componente dell'*Osservatorio Nazionale Patrimonio Immateriale UNESCO* e del Comitato Scientifico della *Fondazione Musei Senesi*.

**Chiara Vacirca** (1992) si è laureata in Arti Visive con una tesi sulle pratiche artistiche socialmente impegnate, ha iniziato come curatrice e progettista culturale. Nel 2019 ha iniziato un dottorato di ricerca in Scienze Umane e Sociali presso l'Università del Salento, con una ricerca sulla transizione socio-ecologica nel Salento post epidemia di Xylella, all'intersezione tra sociologia ambientale ed economia ecologica (femminista). È co-fondatrice di TAB | Take AwayBibliographies; fa parte di Epidemia, un collettivo di ricerca all'intersezione tra scienza, arti e movimenti sociali.

**Sara Zambotti** è autrice e conduttrice radiofonica del programma Caterpillar di Rai Radio 2 e docente a contratto di Teorie e Tecniche della comunicazione radio e tv presso l'Università Statale di Milano. Ha conseguito un dottorato in Antropologia dei Media presso l'Università di Milano Bicocca. Tra le pubblicazioni: con Fagioli M., *Antropologia e Media, Tecnologie, Etnografie e Critica Culturale*, Ibis Edizioni; *La scuola sintonizzata: pratiche di ascolto e immaginario tecnologico nei programmi dell'Ente Radio Rurale (1933-1940)*, Trauben Edizioni; con Brunati F., *A microfono spento. Il mestiere del Producer Radiofonico*, Unicopli.





