

Finì del mondo, fine dei mondi Comunità e salute globale

a cura di
Gianfranca Ranisio, Eugenio Zito



Morlacchi Editore *University Press*

ITACA
Itinerari di Antropologia Culturale
collana diretta da
Cristina Papa

17.

Morlacchi Editore U.P.

ITACA

Itinerari di Antropologia Culturale

La collana ITACA accoglie studi e ricerche di antropologia culturale intesa in una accezione larga, che oltrepassa le tradizionali partizioni areali, tematiche e temporali. Si rivolge ad un pubblico universitario e specialistico.

COMITATO SCIENTIFICO

Fabio Dei (*Università di Pisa*)
Alessandro Lupo (*Università di Roma La Sapienza*)
Roberto Malighetti (*Università Milano Bicocca*)
Chris Shore (*Università di Auckland*)
Valeria Siniscalchi (*EHSS Marsiglia – Centre Norbert Eliàs*)
Filippo Zerilli (*Università di Cagliari*)

DIREZIONE

Cristina Papa (*Università di Perugia*)

COMITATO DI REDAZIONE

Maddalena Burzacchi (*Università degli Studi di Perugia*)
Michelangelo Giampaoli (*DePaul University*)
Gianni Giombolini (*Università degli Studi di Perugia*)
Daniele Parbuono (*Università degli Studi di Perugia*)
Georgeta Stoica (*Università di Mayotte*)

Tutti i volumi sono sottoposti a duplice referaggio anonimo.

Fini del mondo, fine dei mondi
Comunità e salute globale

a cura di

Gianfranca Ranisio, Eugenio Zito

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Prima edizione 1° 2025

ISBN/EAN: 978-88-9392-571-6

DOI: <https://doi.org/10.61014/ITACA/vol17>

The online digital edition is published in Open Access on series.morlacchilibri.com. Content license: except where otherwise noted, the present work is released under Creative Commons Attribution 4.0 International license (CC BY 4.0: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>). This license allows you to share any part of the work by any means and format, modify it for any purpose, including commercial, as long as appropriate credit is given to the author, any changes made to the work are indicated and a URL link is provided to the license.

© 2025 Author(s)

Published by Morlacchi Editore

P.zza Morlacchi, 7/9, 06123 Perugia, Italy www.morlacchilibri.com

Finito di stampare nel mese di gennaio 2025, presso la tipografia LOGO spa, Borgorico (PD).

INDICE

Gianfranca Ranisio, Eugenio Zito	
<i>Fine del mondo, comunità e salute globale. Un'introduzione</i>	9

PARTE I

Crisi e scenari apocalittici, riflessioni critiche

Alessandro Lupo	
Antropologia medica, fini dei mondi e nuove comunità	26

Gilles Bibeau	
Domani, quale civiltà?	32

<i>Introduzione</i>	32
<i>Il nostro ingresso in un mondo ipertecnicizzato</i>	36
<i>Lo Stato di eccezione come norma nelle società odierne</i>	42
<i>Il capitalismo su scala planetaria</i>	46
<i>Il Sud globale contro l'Occidente collettivo</i>	50
<i>Necessità di continuare la nostra riflessione</i>	55

Adriana Petryna	
Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza in un'epoca di cambiamenti climatici fuori controllo	60

Roberto Beneduce, Andrea F. Ravenda	
Apocalissi, crisi climatica e nuove forme di sofferenza.	
Un esercizio di immaginazione antropologica	75
<i>Antropologia della/nella crisi climatica</i>	75
<i>Salute e soglie biologico-sociali</i>	78
<i>La fine del mondo: un delirio?</i>	82
<i>Imparare da coloro che hanno già conosciuto l'Apocalisse</i>	84

Fabio Dei, Luigigiovanni Quarta	
Riflessioni sulla crisi: appunti per un'antropologia demartiniana	93
<i>Introduzione</i>	93
<i>Fine del mondo: ma il mondo non può finire</i>	95
<i>Mito, rito e coscienza storica</i>	99
<i>A che punto siamo?</i>	102
<i>La nostalgia dell'Essere</i>	107

PARTE II

Salute, diseguaglianze e sofferenze, contributi critici di fronte alle crisi dei mondi contemporanei

Chiara Moretti, Giovanni Pizza, Pino Schirripa	
<i>Pharmakon. Farmaci e vaccini tra rimedio e apocalisse</i>	114
<i>Introduzione</i>	114
<i>Le questioni</i>	115
<i>Vita sociale e polivalenza delle sostanze farmacologiche</i>	118
<i>I presidi di prevenzione tra esitazioni e rivendicazioni</i>	122
Simona Taliani	
Generare in un mondo <i>inguaiato</i> . Tecnologie della riproduzione e riproduzione della parentela	131
<i>Arene di (dis)umanizzazione</i>	131
<i>Rischi di vita, rischi di morte</i>	136
<i>Riumanizzazioni del materno (e, con esso, di tutto il resto)</i>	139
<i>Propulsioni conclusive</i>	145
Donatella Cozzi, Patrizia Quattrocchi	
Diritti alla salute e disuguaglianze. Crisi e transizioni	151
<i>Introduzione</i>	151
<i>Il diritto di invecchiare tra ageismo e disuguaglianze di genere</i>	154
Maddalena Burzacchi, Cristina Papa	
Sovranità alimentare e nuove forme di produzione e circolazione del cibo: risposte e alternative per una salute globale	165
<i>Per una salute globale multispecie</i>	165
<i>"Plantationocene" o l'era della piantagione</i>	169
<i>Nuove prospettive nella produzione e circolazione del cibo</i>	171
<i>Considerazioni conclusive</i>	179

Massimiliano Minelli, Ivo Quaranta	
Antropologia medica e promozione della salute. Ripensare i servizi socio-sanitari e sperimentare le comunità di cura attraverso la pandemia	187
<i>Introduzione</i>	187
<i>Disuguaglianze e politiche di prossimità</i>	188
<i>Assemblaggi</i>	192
<i>I contributi dell'antropologia medica</i>	193
<i>Costruire comunità di cura</i>	196
<i>Etnografia e pratiche partecipative</i>	199
<i>Alleanze e logiche della cura</i>	202
Eugenio Zito	
L'altro lato della guerra: corpi, genere e salute nell'esperienza di profughi, rifugiati e richiedenti asilo	207
<i>Guerre contemporanee e umanità in fuga</i>	207
<i>Questioni di genere: donne rifugiate, tra vittimizzazione e destoricizzazione</i>	211
<i>Traiettorie di cura e percorsi di salute, tra violenza strutturale e agency</i>	217
Gli Autori	229

Gianfranca Ranisio, Eugenio Zito

Fine del mondo, comunità e salute globale.

Un'introduzione

I saggi raccolti in questo volume riprendono le riflessioni maturate nel corso del Convegno *Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità* organizzato nel 2023 dalla Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) fornendone un'ulteriore rielaborazione che ha dovuto anche tenere conto dell'aggravarsi delle situazioni di crisi che stiamo vivendo. Infatti gli avvenimenti contemporanei, la pandemia, il riscaldamento globale, i cambiamenti climatici, le contaminazioni dell'ambiente da agenti tossici, i conflitti che espongono il mondo anche alle minacce di una guerra nucleare, sollecitano considerazioni critiche e un rinnovato impegno.

Nei saggi si sottolinea da più parti come l'antropologia medica sia chiamata a confrontarsi con questi eventi e ad analizzarli criticamente alla luce delle sue categorie interpretative, tra le quali appaiono oggi di stringente attualità quelle che rimandano alle prospettive teoriche introdotte nell'antropologia italiana da Ernesto de Martino.

Nel testo pubblicato postumo *La fine del mondo* (1977), a cui idealmente si richiama il titolo di questo volume, nonché del Convegno del 2023, sono raccolti i materiali preparatori per l'opera, alla quale l'antropologo stava lavorando agli inizi degli anni Sessanta. In essi de Martino si sofferma su concetti quali "apocalissi", "fine del mondo", "crisi della presenza", alla luce dei quali ripensa criticamente le radici culturali dell'Occidente e affronta la crisi che investe i fondamenti stessi della nostra civiltà (DE MARTINO E., 2019). Egli rileva, infatti, che "apocalissi" e "fine del mondo" non sono concetti nuovi, ma anzi sono presenti nella storia religiosa dell'umanità, tuttavia sono accompagnati da immaginari che si caratterizzano per una visione di palingenesi o per un'aspirazione al rinnovamento, mentre le apocalissi culturali contemporanee e gli immaginari e le elaborazioni culturali ad esse collegate – che si esprimono attraverso le forme artistiche, lette-

rarie e del pensiero critico – denotano il disagio della civiltà occidentale, appaiono senza prospettive di rigenerazione e rinnovamento per la mancanza di rituali di reintegrazione e di dispositivi mitico-rituali (MASSENZIO M., 2019). A proposito di queste che definisce le apocalissi senza *eskaton*, de Martino ricorre al termine *naufragio*, come rappresentazione di una crisi profonda della modernità.

Nella vita religiosa dell'umanità il tema della fine del mondo appare in un contesto variamente escatologico, e cioè o come periodica palingenesi cosmica o come riscatto definitivo dei mali inerenti alla esistenza mondana: si pensi per esempio al Capodanno delle civiltà agricole, ai movimenti apocalittici dei popoli coloniali nel secolo XIX e XX, al piano della storia della salvezza nella tradizione giudaico-cristiana, ai molteplici millenarismi di cui è disseminata la storia religiosa dell'Occidente. In contrasto con questa prospettiva escatologica, l'attuale congiuntura culturale dell'Occidente conosce il tema della fine al di fuori di qualsiasi orizzonte religioso di salvezza, e cioè come disperata catastrofe del mondano, del domestico, dell'appaesato, del significante e dell'operabile [...] (DE MARTINO E., 1977: 469-70).

A queste riflessioni fanno seguito quelle sul rischio di una possibile catastrofe atomica, che negli anni Sessanta, in piena guerra fredda, era particolarmente avvertito, e a cui oggi fa da corrispettivo la minaccia di una guerra nucleare, alla quale, in uno scenario globale di crescente aumento della violenza (BIBEAU G., 2015), non siamo stati mai così vicini come ora.

Sulla scia di tali considerazioni, nella prima parte di questo volume intitolata *Crisi e scenari apocalittici, riflessioni critiche* sono ridefiniti concetti e approcci teorici, ma sono anche posti in evidenza gli scenari drammatici che si stanno presentando nel Ventunesimo secolo, sia a livello locale (dissesto idrogeologico, frane, terremoti, inondazioni, incendi) che globale (emergenze climatiche, inquinamento, pandemia, guerre) e che stanno facendo emergere l'intricato insieme di *rischi e vulnerabilità*. Lo stretto legame tra questi concetti è un aspetto peculiare degli assetti strutturali e socio-ambientali che caratterizzano l'intero pianeta. L'umanità sta entrando in una nuova era nella quale, tramontate le antiche certezze, non si è ancora acquisita la consapevolezza di vivere in un mondo interconnesso che sta sempre più andando *fuori controllo*, come già avvertiva Ulrich Beck nel secolo scorso (BECK U., 2000 [1986]) e come più di recente Adriana Petryna (2024

[2022]) riprende specificamente in merito alla questione ambientale e del cambiamento climatico.

Di fronte a tali scenari e al senso di insicurezza e di incertezza che sta segnando la nostra contemporaneità, nei saggi raccolti in questa parte del volume si avverte da un lato l'urgenza di ritornare a riflettere sul pensiero di Ernesto de Martino e sul suo concetto di apocalissi, dall'altro l'esigenza di allargare lo sguardo ad altri immaginari, ad altre visioni del mondo presenti in società che hanno elaborato modelli culturali differenti da quelli occidentali contemporanei.

Nel suo contributo di apertura a questa prima sezione, *Antropologia medica, fine dei mondi e nuove comunità*, Alessandro Lupo, partendo dalla complessità di un tempo caratterizzato da pandemie/sindemie, guerre ed emergenze ambientali, richiama l'attualità delle apocalissi culturali nelle riflessioni di Ernesto de Martino, la cui lezione esercita ancora un notevole stimolo per l'antropologia medica italiana. L'autore, considerata la molteplicità dei fattori in gioco nella produzione dell'attuale situazione critica, spiega cosa abbia indotto a declinare al plurale il tema demartiniano della "fine del mondo" nel titolo del suo contributo, in quello di questo volume e del Convegno SIAM del 2023. Tale plurale deriva non solo dalla consapevolezza della pluralità dei fattori di crisi nel nostro presente, ma anche dal fatto che l'antropologia non può trascurare l'intrinseca molteplicità dei modi in cui gli esseri umani rappresentano e abitano il loro mondo. A maggior ragione tutto ciò vale se demartinianamente la "fine di un mondo" prelude comunque alla nascita di mondi nuovi. Sempre Lupo chiarisce che la scelta di parlare di "fini" – interpretabile al femminile o al maschile – ha consentito di giocare sull'ambiguità semantica del temine, alludendo da un lato al minaccioso venir meno della possibilità di abitare il mondo secondo modelli funzionali a una "presenza" stabile, e dall'altro alle varie letture che diverse popolazioni hanno formulato circa le crisi, per esempio prodotte dal colonialismo, e alle relative soluzioni adottate. Proprio il patrimonio di esperienze, narrazioni, modalità di coesistenza e pratiche sociali sviluppate da altri popoli del pianeta, che nel tempo hanno sperimentato altre apocalissi e che gli antropologi hanno appreso a studiare, acquisiscono oggi nuovi significati e inedita utilità rispetto alla crescente inadeguatezza dei saperi delle scienze dei Paesi egemoni. Viene sottolineato, infine, come sia sempre possibile che dalla presa di coscienza dei fattori che determinano una crisi possano emergere alleanze e soluzioni per ide-

are il mondo che nascerà dal superamento di quello in disfacimento. In proposito, se gli antropologi medici sapranno combinare l'attenta consapevolezza delle condizioni reali e plurali dell'esistenza con l'impegno a perseguire i possibili usi sociali del proprio sapere, si può, secondo Lupo, a ragione pensare che essi possano contribuire in modo sostanziale a "re-immaginare le comunità".

Restando in questa prospettiva, nel suo contributo *Domani, quale civiltà?*, Gilles Bibeau riflette sullo stato d'animo oggi dominante, di ansia e paura di fronte alla possibilità di un'apocalisse in un futuro prossimo, avendo acquisito la certezza che l'umanità è capace di annientarsi, sia direttamente con le armi di distruzione di massa, sia indirettamente con la profonda alterazione dell'ambiente. L'autore ci ricorda che Ernesto de Martino, ponendo con la questione della "fine del mondo" la nozione di apocalisse culturale al centro della sua riflessione, ha dimostrato che qualsiasi grande mutazione di civiltà rappresenta un momento difficile il cui impatto provoca una "crisi di presenza" nel mondo per le singole persone. Inoltre, come paventato da un'ampia letteratura, Bibeau ribadisce che oggi ci troviamo a un punto di svolta tra un mondo vecchio in lento disfacimento e un mondo nuovo in lenta emersione e che quindi c'è il bisogno urgente di orientarsi. Diventa pertanto fondamentale, secondo l'autore, analizzare, collegandoli tra loro, una serie di fenomeni che gravano sull'umanità sovrapponendosi pericolosamente. A tal fine, nella prima parte del saggio, si interroga sulle possibilità senza precedenti delle nostre bio-geno-nano-tecnologie, i cui notevoli progressi rappresentano un importante punto di svolta nella storia, configurando pienamente un'era post-umana. Nella seconda parte esamina il forte paradosso ancora al centro della geopolitica globale, con i Paesi occidentali da un lato promotori e guardiani di diritti, libertà e democrazie e dall'altro capaci però di sostituire lo Stato di diritto con la legge del più forte, rifiutando di sottomettersi al diritto internazionale di cui sarebbero i tutori, introducendo disgregazione nei rapporti tra le nazioni. Nella terza parte affronta un'altra contraddizione del modello capitalista diffuso su tutto il pianeta dopo il crollo del blocco dei Paesi socialisti all'inizio degli anni Novanta, quando democrazia liberale e libero mercato sono stati presentati come strumenti in grado di assicurare prosperità per tutti, anche se nei fatti le diseguaglianze tra Paesi del Nord e del Sud si sono invece acuite, causa, quest'ultima, a sua volta, di colossali migrazioni. Connesso a tale aspetto, nell'ultima

sezione del saggio, l'autore riflette criticamente sulla profonda rottura cui si assiste proprio rispetto ai due mondi del “Sud globale” e del “Nord collettivo”, polarizzazione da ricondurre alla frammentazione della contemporaneità in cui si intrecciano legge e illegalità, dominio e subalternità, ricchezza e povertà, grandi tensioni geopolitiche, rivalità commerciali, incremento dell'industria bellica, attacchi alla natura e sviluppo economico incontrollato. Bibeau chiude il saggio ricordando l'importanza di proteggere quei valori umani fondamentali come la salvaguardia della vita sul pianeta terra, lo stato di diritto valido per tutti i Paesi e il desiderio di giustizia e libertà per un'umanità unica nella sua diversità.

Entrando nello specifico della crisi ambientale, nel suo contributo *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza in un'epoca di cambiamenti climatici fuori controllo*, Adriana Petryna riflette sui motivi per cui il cambiamento climatico sta sconvolgendo le nostre capacità predittive, che si scontrano con i pericoli di un'emergenza permanente. In particolare si sofferma sul concetto di cambiamento ecologico improvviso che non sempre corrisponde a modalità consolidate di prevedere eventi in rapida evoluzione come tempeste, siccità e incendi che eccedono la norma per frequenza e diffusione, sottolineando come proiezioni e politiche spesso vacillino rispetto al ritmo di tali cambiamenti di difficile comprensione attraverso modelli di conoscenza abituali. A partire da ciò si interroga, quindi, su come si possa affrontare una perdita di orizzonte di questa portata, definendo la consapevolezza di aprire delle possibilità in merito con l'espressione “lavoro d'orizzonte” e mostrando come tale lavoro possa essere applicato nell'ambito di gravi catastrofi. Le riflessioni di Petryna su tali eventi, come in particolare gli incendi boschivi ma non solo, intrecciano osservazioni critiche su intuizioni scientifiche con esperienze etnografiche svolte nella parte occidentale degli Stati Uniti d'America, e con richiami ai casi dell'Amazzonia brasiliana e dell'Ucraina invasa dai russi, fino a prendere in considerazione, da un lato la violenza coloniale e le varie forme di estrattivismo e dall'altro l'*agency* di diverse comunità che contribuiscono ad assicurare futuri planetari meno disastrosi. Infatti Petryna richiama l'attenzione sul fatto che considerare ogni nuova crisi come “senza precedenti” significa anche trascurare il dato storico che diverse catastrofi causate dall'uomo si sono già abbattute sui popoli indigeni attraverso violenze coloniali e genocidi. Inoltre, come lei stessa chiarisce, i suoi studi l'hanno portata in due campi

interconnessi. Il primo comprende il dialogo con chi fa ricerca sperimentale nell'ambito dell'ecologia, che nelle ultime decadi ha fatto i conti con cambiamenti degli ecosistemi su larga scala e sta cercando di definire le diverse soglie di criticità per identificare i precoci segnali di processi irreversibili. Il secondo riguarda l'ambito della ricerca etnografica, dove Petryna si focalizza sugli attori che cercano di dare un senso ai cambiamenti. In proposito racconta le storie dei vigili del fuoco che non possono più contare sulla memoria degli incendi precedenti per valutare quelli futuri negli U.S.A.. La fiducia nei modelli passati, infatti, è oggi diventata un rischio professionale. È qui che inizia il "lavoro d'orizzonte", inteso come una forma di allontanamento dal pensiero catastrofico, un lavoro intellettuale che cerca, invece, di portare nel presente un futuro ignoto e fuori controllo, trasformandolo in un oggetto di riflessione e intervento pratico, e che implica la capacità di liberarsi da eredità dannose e di costruire conoscenze e spazi di azione collettiva per un ambiente sostenibile. Questo lavoro è quindi prima di tutto un esercizio di immaginazione, che non si limita ai soli esperti, e che implica non soltanto la necessità di affrontare i cambiamenti attuali e del futuro prossimo, ma anche di "recuperare" degli orizzonti, intesi come condizioni future desiderabili da applicare al presente, disfarsi di violente eredità coloniali, politiche sbagliate e continue disuguaglianze strutturali che spesso espongono di più le comunità emarginate alle crisi climatiche. Acquisire un orizzonte comporta poi l'impegno a proteggere ciò che non è ancora perduto e il riconoscimento dei livelli di pericolo sotto la soglia della percezione scientifica. In definitiva Petryna propone un nuovo modo di pensare alla crisi climatica come un concreto esercizio di individuazione di mondi conoscibili e abitabili.

Roberto Beneduce e Andrea F. Ravenda, nel loro contributo *Apo-calissi, crisi climatica e nuove forme di sofferenza. Un esercizio di immaginazione antropologica*, riprendono la questione della crisi climatica e ambientale che ha assunto un ruolo centrale nei dibattiti scientifici e pubblici, stimolando ricerche e riflessioni teorico-metodologiche secondo prospettive transdisciplinari. Gli autori ci ricordano che, a partire da uno degli interessi costitutivi per la disciplina, orientato allo studio dei rapporti tra natura e cultura, l'antropologia si è concentrata sempre più verso la dimensione politica e conflittuale dell'interazione tra umanità e ambiente, occupandosi nella contemporaneità di nuovi contesti di ricerca, nel tentativo di un rinnovamento

teoretico. Quest'ultimo ha trovato nella "svolta ontologica" una delle sue espressioni più significative e nel successo del concetto di Antropocene un richiamo forte, che ha posto le grandi trasformazioni climatiche e ambientali al centro della riflessione scientifica e pubblica dell'antropologia stessa. È proprio tale dibattito nelle sue posture più critiche intorno al tema della responsabilità dell'agire umano e delle diverse declinazioni dell'estinzione, della "fine dei mondi", ad aver reso l'Antropocene uno spazio dinamico di riflessione che, a partire dalle evidenze del danno ambientale, si orienta sempre di più verso una causalità espressa nei termini conflittuali di rapporti di forza. Gli autori sottolineano, poi, che la complessità delle interdipendenze causali tra la crisi ambientale-climatica e la salute sono temi di grande interesse per l'antropologia medica contemporanea, impegnata in un costante confronto transdisciplinare con le scienze naturali e i saperi biomedici. Quello del superamento delle soglie disciplinari e pertanto della necessaria attenzione verso le interconnessioni biosociali è un tema che appare come strategico e fondativo dell'antropologia medica, soprattutto rispetto alla centralità epistemologica e politica del corpo biologico come prodotto storico-culturale. Ciò che emerge dal discorso di Beneduce e Ravenda è la proposta di un'antropologia che sappia guardare ai principali problemi di salute come il prodotto della costante interdipendenza tra variabili biologico-naturali, socio-culturali e politico-economiche incorporate da coloro che si ammalano in un pianeta danneggiato. L'obiettivo è di scongiurare ogni lettura deterministica delle crisi planetarie, favorendo spazi di dialogo transdisciplinare tra biologia, antropologia e medicina, in grado di cogliere la complessità di un mondo determinato da relazioni e causalità biosocio-politiche. Gli autori evidenziano, infine, che lo sforzo di immaginazione antropologica a cui si è chiamati per realizzare tale progetto non concerne solo la costruzione di nuovi modelli teorici e categorie, ma investe anche le emozioni di chi fa ricerca, la sua responsabilità e la posizione morale che assume.

Riprendendo più in generale il proficuo tema della "fine del mondo", nel loro contributo *Riflessioni sulla crisi: appunti per un'antropologia demartiniana*, Fabio Dei e Luigigiovanni Quarta ritornano sull'importante apporto di Ernesto de Martino in merito all'analisi di tematiche apocalittiche nella cultura contemporanea legate alle guerre attuali e agli immaginari su distruzione ambientale ed estinzione umana provocata dalla pandemia. Gli autori esplorano così il senso di una

visione del mondo che contrappone alla capacità umana di produrre mondi la loro fine senza alcuna successiva instaurazione positiva, e lo fanno sotto forma di dialogo, analizzando dapprima i testi demartiniani e interrogandosi poi su alcune lezioni che è possibile trarne. Viene in particolare evidenziato come in tutti i materiali da *La fine del mondo* (1977) si colga l'insistenza di de Martino sulle patologie del presente che manifestano il senso di una crisi profonda della modernità. Tale crisi rimanda, nelle parole degli autori, a una società che ha abbandonato interamente la metastoria in favore della storia e che quindi si trova priva di adeguati strumenti di reintegrazione, anche e soprattutto rituali, con i quali continuare l'opera di istituzione della propria presenza. La storia presente, infatti, caratterizzata dalle grandi narrazioni di scienza e tecnica, fatica a inscrivere il soggetto all'interno di una narrazione capace di esorcizzare il pericolo del negativo e della fine. In questa prospettiva, e leggendo de Martino in chiave attualizzante, Dei e Quarta collegano esplicitamente il tema dell'apocalisse con le crisi ambientale ed energetica, la pandemia, le guerre, la globalizzazione, la precarietà, la nuova minaccia atomica, mostrando come tutto ciò apra nuove forme di terrore della storia con dissoluzione di orizzonti di senso, senza possibilità di catarsi, perché oramai privati di dispositivi mitico-rituali.

La seconda parte del volume intitolata *Salute, disuguaglianze e sofferenze, contributi critici di fronte alle crisi dei mondi contemporanei* contiene saggi che, pur muovendosi nello scenario segnato dalle attuali crisi planetarie e seguendo un'analoga impostazione teorica di riflessione critica, analizzano le ricadute di questi eventi sulla vita degli individui e delle comunità e il loro impatto sul diritto alla salute, enunciato come diritto universale dall'O.M.S., eppure segnato da profonde disuguaglianze, come denunciano gli studi e le indagini sulla *salute globale* (FARMER P. – KIM J.Y. – KLEINMAN A. – BASILICO M., 2013; FASSIN D., 2012).

Il concetto di *salute globale* non rimanda solo ad un atteggiamento che si prefigge come obiettivo il tema dell'equità in salute, ma anche e soprattutto a un paradigma trasversale e dall'approccio interdisciplinare «volto a collocare i temi della salute e della malattia, degli individui come delle popolazioni, nel quadro dei rapporti di disuguaglianza tra Nord e Sud del mondo da un lato, ed entro il Nord e il Sud del mondo dall'altro» (QUARANTA I., 2014: 128). Tale paradigma si rivolge all'analisi delle relazioni di potere e di disuguaglianza transnazionali e

all'impatto che queste hanno sulle condizioni di salute degli individui e delle popolazioni. Inoltre quello di *salute globale*, concetto molto utilizzato dalle agenzie internazionali, pur con le sue ambiguità di fondo risponde all'obiettivo di coniugare l'analisi dei macro-processi sociali con i contesti locali e la dimensione individuale, promuovendo la partecipazione degli attori sociali alla produzione della salute (IVI: 138). Strettamente legato ad esso è il paradigma *One Health*, che forma parte non solo di obiettivi scientifici e di ricerca, ma anche delle agende politiche a livello internazionale¹. La definizione di *One Health* attualmente accettata dall'O.M.S. e condivisa dalle agenzie internazionali è la seguente:

One Health è un approccio integrato e unificante che mira ad equilibrare e ottimizzare in modo sostenibile la salute di persone, animali ed ecosistemi. Riconosce che la salute dell'uomo, degli animali domestici e selvatici, delle piante e dell'ambiente in generale (compresi gli ecosistemi) sono strettamente collegate e interdipendenti.

L'approccio mobilita molteplici settori, discipline e comunità a vari livelli della società per lavorare insieme per promuovere il benessere e affrontare le minacce per la salute e gli ecosistemi, affrontando nel contempo la necessità collettiva di acqua pulita, energia e aria, alimenti sicuri e nutrienti, intervenire sul cambiamento climatico e contribuire allo sviluppo sostenibile².

Questo concetto intende trascendere l'antropocentrismo di cui è permeata la cultura occidentale e perseguire l'obiettivo di uno sviluppo sostenibile (PRATA J. C. – RIBEIRO A. I. – ROCHA-SANTOS T., 2022: 3)³. Con tale approccio l'O.M.S. si propone di gestire le sfide sanitarie e promuovere la salute e l'integrità dei nostri ecosistemi, affrontando il controllo delle malattie, dalla loro prevenzione alla loro gestione.

Nei saggi di questa seconda parte sono poste in evidenza le modalità con cui si intersecano micro e macro, locale e globale, analizzando come crisi planetarie e destini delle comunità si intreccino sollecitan-

1 L'approccio *One Health* è oggi formalmente riconosciuto da vari organismi delle Nazioni Unite e anche dell'Unione Europea; il programma "Global One Health Joint Plan of Action" (2022-2026) fa parte dei programmi O.M.S..

2 *One Health High-Level Expert Panel* (O.H.H.L.E.P. Annual Report 2021), cit. in BANCHERI G. – FRANCESCHETTI L., 2023.

3 Gli autori ripercorrono le tracce di questa concezione nel pensiero dei secoli precedenti, si soffermano sull'impostazione teorica di essa, forniscono esempi pratici, attraverso *case studies*, dell'interrelazione tra esseri umani e ambienti.

do l'antropologia medica a un impegno concreto, a tutela e promozione della salute.

Muovendosi nell'attuale scenario globale segnato da crisi planetarie e apocalissi, Chiara Moretti, Giovanni Pizza e Pino Schirripa, nel loro contributo *Pharmakon. Farmaci e vaccini tra rimedio e apocalisse*, riflettono criticamente sulla rilevante attualità di discorsi e pratiche che ruotano intorno al tema di farmaci e vaccini. Si tratta di due oggetti tangibili che rimandano alla materialità della cura e che sollevano molteplici questioni se analizzati alla luce delle politiche connesse alla loro produzione e distribuzione, ma anche alle dinamiche che ne caratterizzano circolazione e consumo. Gli autori ragionano così sulla loro materialità per richiamare la loro originaria ambiguità riassunta nel lemma *pharmakon*: sostanze rimedio e, al contempo, veleno, non sempre caratterizzate da proprietà terapeutiche e che cambiano significato in relazione alle diverse mediazioni sociali che le caratterizzano, compongono e plasmano come oggetti materiali. In questa prospettiva gli autori affrontano alcune rilevanti questioni quali quella dell'antibiotico-resistenza e dell'attuale irreperibilità di alcune classi di farmaci, perché queste mostrano bene come le questioni relative al consumo di medicinali, ma anche alla loro fabbricazione/distribuzione, possano essere comprese alla luce di elementi che rimandano sia alle molteplici crisi contemporanee ecologico-ambientale, energetica, geopolitica e sanitaria, sia a come esse condizionano interessi, significati e valori degli oggetti della cura intesi, nel mercato globale, come merce, prodotti industriali e di consumo. Gli autori ci ricordano che l'antropologia medica ha in più occasioni riflettuto sulle caratteristiche e sulle "proprietà" che consentono ai medicinali di essere molto più di semplici rimedi per il trattamento/prevenzione delle patologie, o meri oggetti materiali correlati a una scienza naturale come la farmacologia. I farmaci, nelle loro stesse proprietà biochimiche, non solo assumono molteplici significati alla luce di specifici aspetti culturali, storici e sociali, ma possono essere percepiti diversamente in funzione dell'uso in vari contesti. Il tema dei vaccini consente poi di introdurre ulteriori questioni come quelle connesse alla gestione nazionale/sovrannazionale delle politiche sanitarie durante la recente pandemia e le relative pratiche di controllo correlate alla non-liberalizzazione dei presidi.

Restando sulla dimensione dell'apocalissi connessa alle crisi del mondo contemporaneo, nel suo contributo *Generare in un mondo*

inguaiato. Tecnologie della riproduzione e riproduzione della parentela, Simona Taliani mostra come alcune delle “angosce territoriali” di cui de Martino parla in *Sud e Magia* (1959) e ne *La fine del mondo* (1977) trovino oggi nuova linfa e amplifichino il rischio antropologico permanente della fine connessa ai cambiamenti climatici, agli sciami pandemici e alle guerre. L'autrice sottolinea che, in un così complesso scenario, i più recenti contributi sulla riproduzione insistono in particolare sui temi connessi alle preoccupazioni relative all'ambiente, all'intersezione tra giustizia epistemica e riproduttiva e alla giustizia riproduttiva ambientale, ma anche sulla questione delle scelte riproduttive in contesti di crisi politica e sociale. Vengono così analizzate quelle “micro-politiche del pericolo” in un mondo che Taliani definisce come sempre più “inguaiato”, molto focalizzato a costruire tecnologie del sé materno e paterno, del legame filiale e delle emozioni compatibili con un'epoca di grande insicurezza demografica. Più in particolare l'autrice non perde di vista i nuovi scenari, per parlare delle più attuali forme di disumanizzazione del femminile, volgendo lo sguardo a storie che sono state capaci di individuare i pericoli che si corrono, narrando qualcosa della riproduzione nel momento della crisi di interi mondi. Taliani ci ricorda infatti che, se da un lato le preoccupazioni legate al declino della natalità confluiscono nella riaffermazione del valore sociale di una maternità scelta, dall'altro lato non ha mai smesso di agire una certa politica del controllo demografico. In questo contesto di crisi alcune comunità si configurano però come spazi di resistenza e di scelte che spostano la lotta nell'arena pubblica e non fanno della riproduzione una mera scelta individuale. L'autrice sottolinea inoltre che l'antropologia medica realizza il suo compito quando riesce a dare valore, dignità e visibilità a tutta la gente attraverso, per esempio, le “scelte” non-riproduttive delle donne del Sud e del Nord del mondo e quelle di riprodursi “contro” le politiche governative. Si tratta della difesa di un diritto all'autonomia riproduttiva e della legittimità di altre parentele oltre quelle bio-genetiche, in un mondo percepito come sempre più pericoloso e in pericolo.

A proposito di diritti, nel loro contributo *Diritti alla salute e disuguaglianze. Crisi e transizioni*, Donatella Cozzi e Patrizia Quattrocchi si concentrano su come le crisi contemporanee legate alla pandemia e alla guerra abbiano aggravato le disuguaglianze sociali e il godimento dei diritti alla salute, all'istruzione, alla socialità, all'alimentazione, richiamando l'attenzione sul modo in cui i passaggi di età dall'infanzia

all'adolescenza e dall'adulità all'invecchiamento si ripercuotano su ciò. Le autrici sottolineano come la ricerca antropologica e sociologica sul passaggio dall'infanzia alla preadolescenza abbia consentito un ripensamento delle transizioni verso le altre età della vita, introducendo la dimensione della soggettività e della molteplicità dei punti di vista degli attori sociali. Grazie alla ricerca etnografica, il passaggio processuale e continuo, non puntuale, dall'infanzia alla preadolescenza, ha messo in luce un corpo mai finito che si modifica continuamente durante tutta la vita entro precisi contesti sociali. Una parabola sociale analoga ha caratterizzato dagli anni Sessanta anche l'invecchiamento. L'*active* e il *successful aging*, per esempio, come ci mostrano le autrici, definiscono una modalità di invecchiamento che enfatizza le dimensioni di indipendenza, autonomia e produttività, tipiche delle società industriali/post-industriali, impedendo di considerare fragilità, dipendenza e mortalità. Tale visione di ispirazione biomedica, per quanto multifattoriale, vede nella vecchiaia soprattutto una fase di declino fisico da contenere, rimandando anche al più ampio quadro della crescente medicalizzazione nelle società contemporanee. A tale sguardo riduzionista l'antropologia medica oppone una visione più complessa, per la quale il corpo fisico è anche al contempo realtà simbolica, sociale e politica. In questo modo l'invecchiamento è un processo polisemico e proprio alla sua dimensione sociale e politica fa riferimento il concetto di *ageismo*, ossia la discriminazione basata sull'età, che, quando declinata sul genere, appare particolarmente insidiosa per la sua valenza strutturale.

Nel loro contributo *Sovranità alimentare e nuove forme di produzione e circolazione del cibo: risposte e alternative per una salute globale* Maddalena Burzacchi e Cristina Papa ritornano sull'impatto degli eventi distruttivi che caratterizzano l'Antropocene e che collocano il nostro presente in una crisi epocale in cui la salute globale, definita dalle istituzioni internazionali come diritto umano fondamentale, è messa costantemente in pericolo da disuguaglianze e violenze e non può che essere perseguita con interventi che cambino i contesti e non agiscano solo sulla malattia. La pandemia da Covid-19 ha segnato un punto di svolta nella consapevolezza collettiva dell'attuale crisi globale e multilivello: dall'ambiente alle disuguaglianze nell'accesso ai diritti umani fondamentali, dalla salute al cibo, ai conflitti a tutti i livelli, da quelli geopolitici a quelli sociali che da tali disuguaglianze discendono. Anche l'antropologia non può sottrarsi dal riflettere sulle

maggiori contraddizioni costitutive di oggi senza rinunciare a un approccio etnografico localmente radicato e aderente all'esperienza. In proposito, le autrici, riprendendo il pensiero critico di Donna Haraway e Anna Tsing, sottolineano quanto sia sempre più urgente e importante la ricerca di nuovi equilibri nelle relazioni tra specie umane e non umane, costruendo altri assemblaggi e nuove forme di convivenza. La percezione dell'incertezza e del pericolo, insieme alla coscienza di una profonda crisi ecologica e sociale che preclude l'accesso per molti ai diritti fondamentali, sollecita a provare a costruire anche con gli altri viventi nuove forme di vita. Tali tentativi si traducono in pratiche quotidiane e diffuse che intenzionalmente costruiscono porzioni alternative di mondi insieme ad altre specie e ad altre realtà non viventi. Sono soprattutto gli spazi agricoli, sia quelli in area rurale che urbana e periurbana, dove si vengono costruendo movimenti più o meno organizzati intorno a specifici obiettivi, a rappresentare i luoghi privilegiati di queste sperimentazioni. Il saggio discute criticamente etnografie relative a tali forme di resistenza e costruzioni di alternative finalizzate a produrre nuovi interessanti equilibri.

Focalizzando l'attenzione prevalentemente sul contesto italiano, nel loro contributo *Antropologia medica e promozione della salute. Ripensare i servizi sociosanitari e sperimentare le comunità di cura attraverso la pandemia*, Massimiliano Minelli e Ivo Quaranta ci ricordano che nello scenario in mutamento della pandemia da Covid-19 le reiterate situazioni di emergenza hanno contribuito a rendere più complesso e contraddittorio il quadro delle politiche sociosanitarie e delle pratiche di salute comunitaria. A fronte di iniziative che hanno sperimentato nuovi spazi di incontro e operatività, immaginando possibili comunità di cura, i servizi di salute territoriale hanno attraversato una complessa fase di ridefinizione delle politiche del rischio, tra delega e controllo. Nel contesto italiano le iniziative che negli anni hanno preso forma all'insegna del PNRR e del successivo DM 77 hanno inoltre concorso a infittire ulteriormente il quadro delle dinamiche in atto. Gli autori si concentrano così su due fuochi di analisi: da un lato l'impatto della pandemia nel ripensamento di politiche, modelli organizzativi e prassi relative alla prevenzione e promozione della salute, dall'altro il crescente riconoscimento dell'importanza del coinvolgimento della società civile nelle sue diverse forme di aggregazione nella realizzazione di tali prassi. La relazione fra questi due livelli è infatti terreno fertile di analisi critica, vista la sua specifica declinazione nei diversi contesti

regionali, nazionali e internazionali e i differenti modi di confrontarsi con le ineguaglianze sociali e le vulnerabilità strutturali. Vengono così toccati temi come salute e sua promozione, istituzioni e welfare di comunità, sofferenza sociale e processi di deterritorializzazione, comunità di cura, ma anche prossimità, partecipazione e integrazione come passaggi chiave per un ripensamento delle pratiche istituzionali verso la promozione stessa della salute e il paradigma della cura intesa non come erogazione di prestazioni assistenziali, ma come capacitazione nel condurre la propria vita secondo ciò che le dà senso e valore.

Nel suo contributo *L'altro lato della guerra: corpi, genere e salute nell'esperienza di profughi, rifugiati e richiedenti asilo* Eugenio Zito affronta il complesso impatto della guerra sulla salute di persone in fuga in un mondo contemporaneo assillato da sempre nuovi e più violenti eventi bellici. L'autore si sofferma, secondo una prospettiva critica e di genere, e a partire dalla discussione di interessanti etnografie svolte su questi temi negli anni, sui problemi sanitari di persone ferite nel corpo e traumatizzate, su cui si esercitano le politiche di welfare globali, con un focus specifico sulle donne. Viene così evidenziato l'utile contributo dello sguardo antropologico nel leggere criticamente, attraverso l'etnografia, tali complesse dinamiche, per tentare di comprenderne l'esperienza umana oltre la dimensione privata e in funzione del potere. Infatti l'autore evidenzia che sulle traiettorie di cura di donne e uomini profughi, rifugiati e richiedenti asilo, che spesso si ammalano, influiscono pesantemente i percorsi e gli iter previsti nell'ambito dei sistemi di accoglienza dei Paesi di approdo all'interno di differenziati quadri normativi. Le politiche rivolte alle richiedenti asilo, per esempio, sostenute da un immaginario e da una pedagogia educativa che le considera prevalentemente soggetti vulnerabili e da emancipare, prive di *agency*, sono sature di ambiguità e contraddizioni, declinate tra compassione e controllo. Nelle strutture di accoglienza i corpi delle richiedenti asilo sono oggetto dell'esercizio del biopotere con il ricorso a pratiche di controllo pervasivo che interessano anche l'area della salute e che insistono su piani di carattere strutturale e simbolico, sommandosi così alle altre forme di violenza già sperimentate.

Attraverso i saggi raccolti in questo volume, di cui si è dato un breve excursus in tale introduzione, si intende fornire un contributo alla conoscenza degli attuali sviluppi dell'antropologia medica in Italia, delle tematiche emergenti, delle linee teoriche e programmatiche portate avanti sulla scia e in continuità con l'opera di Tullio Seppilli

(SEPPILLI T., 2014a, 2014b). Con questo obiettivo ci siamo proposti di produrre un testo agile, di facile accesso ma che, allo stesso tempo, potesse essere ricco di sollecitazioni e denso di stimoli per ulteriori lavori e ricerche.

Infine, dall'insieme dei saggi è importante sottolineare che emerge complessivamente non solo un'elevata capacità di discussione critica rispetto alla sempre più pressante necessità di categorie e modelli teorici nuovi per leggere e interpretare la nostra contemporaneità con le sue crisi, apocalissi e catastrofi, ma trapelano, anche attraverso alcune emozioni, l'impegno e il senso di responsabilità di chi non può separare la teoria dal proprio posizionamento politico e morale, restituendoci così, collettivamente, un forte anelito alla giustizia sociale.

Bibliografia

- BANCHERI G. – FRANCESCHETTI L. (2023), *L'approccio "One Health" e le policy per la sua gestione*, "Quotidiano Sanità", 10 febbraio 2023.
- BECK U. (2000 [1986]), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma.
- BIBEAU G. (2015), *Généalogie de la violence. Terrorisme, piège pour la pensée*, Mémoire d'Encrier, Montréal.
- DE MARTINO E. (1977), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di GALLINI C., Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- FARMER P. – KIM J.Y. – KLEINMAN A. – BASILICO M. (a cura di) (2013), *Reimagining global health. An introduction*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- FASSIN D. (2012), *That obscure object of global health*, pp. 95-115, in INHORN M. – WENTZELL E. (a cura di), *Medical anthropology at the intersections. Histories, activisms, and futures*, Duke University Press, Durham-London.
- MASSENZIO M. (2019), *Introduzione. La fine del mondo nell'opera di Ernesto de Martino*, in DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M., Einaudi, Torino.

- PETRYNA A. (2024 [2022]), *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza nel vortice del cambiamento climatico*, DeriveApprodi, Roma.
- PRATA J. C. – RIBEIRO A.I. – ROCHA-SANTOS T. (2022), *One Health: Integrated Approach to 21st Century Challenges to Health*, Academic Press, Elsevier UK-USA.
- QUARANTA I. (2014), *Antropologia medica e salute globale*, “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, n. 37, 2014, pp. 127-146.
- SEPPILLI T. (2014a), *Antropologia medica e strategie per la salute*, “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, n. 37, 2014, pp. 17-32.
- SEPPILLI T. (2014b), *Come e perché decidere di ‘fare l’antropologo’: una personale case history nella brasiliana São Paulo degli anni Quaranta*, “L’Uomo. Società Tradizione Sviluppo”, vol. 4, n. 2, 2014, pp. 67-84.

PARTE I

Crisi e scenari apocalittici, riflessioni critiche

Alessandro Lupo

Antropologia medica, fini dei mondi e nuove comunità

Il volume prende spunto da alcuni dei temi e delle riflessioni emerse nell'ambito del quarto Convegno della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) che si è tenuto a Napoli nel 2023, primo convegno in presenza dopo la pandemia, aspetto che ha favorito il dibattito e l'interazione tra i partecipanti¹.

Il contesto napoletano si è ben prestato, inoltre, a evocare la figura e l'insegnamento di Ernesto de Martino, alla cui ultima opera incompiuta esplicitamente si ispira il titolo del convegno: "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità", ripreso in parte nel titolo di questo testo.

Il tema della crisi era già stato affrontato dalla SIAM in particolare nell'ideazione e organizzazione del terzo convegno della Società, ideato ancor prima che scoppiasse la pandemia, che era stato dedicato a un'attualità avvertita come sempre più incerta, precaria e minacciosa, e intitolato con preveggenza "Quale salute e per chi al tempo della crisi?". In piena emergenza sanitaria, fu allora possibile testimoniare l'impegno dell'antropologia nel comprendere le grandi difficoltà prodotte da quest'ultima, l'impossibilità di farvi fronte coi soli strumenti della farmacologia e della tecnologia, la necessità di tener conto delle dimensioni sociale e culturale nella gestione della salute, del terribile peso che le differenze nell'accesso alle informazioni e alle risorse producono sulla vita delle persone, mostrando gli effetti tutt'altro che livellanti della pandemia e di ogni tipo di crisi, che sempre acuiscono le disuguaglianze e infieriscono sui soggetti e sulle comunità più deboli, indigenti e marginali.

1 A ciò ha contribuito inoltre la scelta della sede del convegno che si è svolto per la prima volta a Napoli, in uno degli atenei italiani che con più costanza e successo ha promosso gli studi di antropologia medica e l'interlocuzione con le istituzioni sanitarie attraverso ricerche, forme di collaborazione e incontri scientifici spesso patrocinati anche dalla SIAM.

Negli anni successivi la situazione si è ancor più complicata con il persistere della situazione emergenziale e l'insorgere di sempre nuove varianti del virus, sia pure meno letali, accanto al divampare della guerra in Ucraina e al manifesto crescente impatto del riscaldamento climatico, con le gravi conseguenze che esso produce in ogni angolo del pianeta. Un quadro complessivo nel quale è inevitabile riconoscere l'attualità delle apocalissi culturali cui cinquant'anni or sono dedicava le sue riflessioni più mature Ernesto de Martino (2019), nume tutelare dell'antropologia medica italiana, la cui lezione e le cui intuizioni esercitano ancora, malgrado le trasformazioni intercorse dalla sua scomparsa, un notevole stimolo teorico e un'inesausta capacità di nutrire e orientare gli sviluppi della disciplina.

La consapevolezza di quanti fattori siano in gioco nella produzione della critica situazione attuale – che ha portato a non parlare soltanto di pandemia, focalizzandosi sugli aspetti sanitari della questione, ma di “sindemia” (SINGER M. *et al.*, 2017), ovvero di un insieme di gravi problemi sanitari, sociali, economici, psicologici, e più latamente culturali – ci ha indotto a declinare al plurale il tema della “fine del mondo”, non solo perché la molteplicità dei fattori che mettono in crisi la nostra situazione presente paiono prefigurare una preoccupante varietà di fenomeni attraverso cui l’“apocalisse” può manifestarsi; ma anche perché l'antropologia non può trascurare l'intrinseca molteplicità dei modi in cui gli esseri umani (e tutti i viventi) concepiscono, rappresentano, vivono e abitano il loro mondo. Tanto più che, demartinianamente, la “fine di un mondo” prelude sempre alla nascita di mondi nuovi. Al contempo, la scelta di parlare di “fini” – interpretabile al femminile o anche al maschile – ci ha consentito di giocare sull'ambiguità semantica del termine, alludendo non soltanto al minaccioso dissolversi delle condizioni di vita e della possibilità di abitare il mondo secondo modelli storici ordinati e funzionali a garantire una “presenza” stabile, ma anche alla molteplicità eterogenea delle letture che le diverse popolazioni e civiltà hanno formulato circa le crisi che già le hanno investite o minacciate, le soluzioni che hanno prefigurato e adottato, l'ispirazione che queste possono fornire anche al nostro agire.

Non possiamo infatti dimenticare che la maggioranza dei popoli del pianeta hanno già vissuto – e in forme ancor più violente e devastanti di quelle che oggi preoccupano noi abitanti dell'Occidente post-coloniale – catastrofi epidemiologiche, demografiche, belliche e climatiche, assai

spesso attuate o innescate dai nostri antenati che colonizzarono con la violenza i loro territori. Essi furono costretti a elaborare immediate e inedite risposte per affrontare e gestire – sia concettualmente che operativamente – le catastrofi che sconvolsero e a volte cancellarono completamente i loro mondi. Un patrimonio di esperienze, narrazioni, modalità di coesistenza e pratiche sociali che gli antropologi hanno appreso a studiare, documentare e comparare, e che acquisiscono nuovi significati e inedita utilità a fronte della crescente inadeguatezza dei saperi esperti detenuti dalle scienze dei Paesi egemoni (PETRYNA A., 2022). L'erosione dell'autorità di tali saperi deriva dalla combinazione delle loro limitate capacità di prevedere, gestire e contrastare efficacemente le perniciose conseguenze di un sistema economico fondato su modelli liberisti, sviluppisti ed estrattivistici, con il riconoscimento del diritto dei popoli ex-coloniali a far sentire la propria voce, tutelare i propri diritti e perseguire obiettivi scelti in autonomia e libertà. Nessuno meglio degli antropologi ha consapevolezza di quanto ogni scienza si possa giovare del confronto con i saperi sviluppati in contesti storico-sociali diversi, di quanto dannosa sia l'illusione che i propri posseggano una portata universale, e di quanto il dialogo interculturale possa giovare all'elaborazione di modelli conoscitivi più potenti sia sul piano esplicativo che su quello operativo.

Proprio la recente emergenza sanitaria dovuta alla pandemia ha mostrato quanto precari siano gli equilibri su cui si basa il relativo benessere raggiunto grazie alla pace e al sistema di welfare attuato in Europa nel secondo dopoguerra, quanti ostacoli si oppongano all'accesso a quel benessere da parte di gruppi sociali e popolazioni ancora svantaggiati e quanto facilmente le limitate conquiste della modernità possano andare perdute. Come hanno sottolineato nei loro saggi Adriana Petryna e Gilles Bibeau, la possibilità di affrontare con razionalità ed efficacia le crisi incombenti sull'immediato futuro esige una ricalibrazione dei saperi che prevede un confronto non pregiudiziale e paternalistico con i portatori di saperi locali "altri", la cui storia offre – accanto a inevitabili sconfitte e fallimenti – dispositivi e soluzioni praticabili non privi di concreta efficacia. Senza cadere in ingenuità derivate esotizzanti viziata da pregiudizi antiscientifici – ad esempio esortando a preferire nella lotta al Covid i rimedi erboristici e rituali delle tradizioni indigene anziché i vaccini e i farmaci antivirali consigliati dalle istituzioni sanitarie internazionali –, risulta difficile disconoscere la necessità di una leale e paritetica interlocuzione con tutti i portatori di conoscenze, modelli di

relazione con l'ambiente e forme di convivenza comunitaria diversi da quelli che hanno contribuito a propiziare le condizioni dell'incombente fine di *questo* mondo. I più recenti orientamenti critici dell'antropologia suggeriscono che alcune delle risposte possibili e delle soluzioni auspicabili per le crisi che minacciano il presente passano anche attraverso la conoscenza e l'ispirazione di alcune di quelle esperienze vissute da altre forme di umanità, da studiare e considerare rimettendo in discussione i nostri modelli. Come abbiamo esplicitato nella presentazione del convegno, è anche alla luce di tali sguardi ed esperienze alternativi a quelli egemonici, e alle opzioni che essi prefigurano, che l'antropologia può contribuire a ideare, proporre e attuare forme di vita associata, di gestione delle crisi e dei conflitti, di tutela e promozione della salute che possano configurarsi come soluzioni percorribili alle apocalissi oggi incombenti. Ciò comporta un sostanziale mutamento di postura, che conferisce a coloro che fino a tempi recenti erano semplici oggetti di studio dell'antropologia lo status di soggetti autonomi, interlocutori paritetici, produttori di forme di pensiero originali e spesso co-autori della nostra produzione scientifica.

Nei saggi presentati in questo volume si è dunque cercato di proporre riflessioni aggiornate ed etnograficamente documentate sul contributo analitico e pragmatico che l'antropologia medica può offrire sui molteplici risvolti delle crisi del nostro presente. Non ha sorpreso scoprire che l'emergenza pandemica non ha solo spinto a imporre forti limitazioni alla mobilità, alle attività formative e produttive, agli scambi e alle forme di interazione sociale, ma per converso ha anche attivato la presa di coscienza e lo spirito critico delle persone, stimolato la loro creatività e innescato nuove forme di socialità e cittadinanza, dando vita a comunità virtuali la cui vita è proseguita anche dopo la cessazione della fase emergenziale (o declinando in chiave di socializzazione e sostegno qualitativo l'impiego di una tecnologia "telemedica" altrimenti tendente verso derive essenzialmente quantitative, spersonalizzanti e organiciste).

Molte delle tematiche trattate nei vari capitoli che compongono il testo intercettano questioni, ambiti di ricerca e di impegno attivo di antropologi che operano sui territori, anche senza finalità di ricerca pura e privi di un'affiliazione accademica. L'espansione geografica della loro provenienza, non più prevalentemente circoscritta all'Italia centrale – in primis Umbria e Toscana, che l'impegno di Seppilli rese inizialmente il campo privilegiato delle indagini in antropologia medica nel nostro

Paese –, ma con testimonianze e riflessioni su fenomeni osservati in più regioni del Settentrione e del Mezzogiorno, inclusa ovviamente la Campania, testimonia di un ambito molto vivace e propulsivo, oltre che impegnato.

Questo volume si indirizza non solo agli specialisti. A riprova di quanto l'antropologia (in specie quella medica) – assai più che configurarsi come un sapere esclusivo, autoreferenziale, alternativo agli altri e con essi concorrente – si presti al dialogo con le altre discipline, alle contaminazioni, alla decostruzione di mal riposte certezze epistemologiche, al disvelamento di riduzionismi ed etnocentrismi (inclusi quelli di natura disciplinare). Esso al contrario si apre all'interlocuzione anche con non antropologi, attenti alle esperienze di ricerca e alle proposte analitiche, critiche e operative fornite dalla nostra disciplina a quelle con cui i suoi praticanti si trovano sempre più a interagire nella consapevolezza che l'interdisciplinarietà del dibattito favorisce tra l'altro l'attenuazione di alcuni difetti che hanno sovente caratterizzato l'antropologia agli occhi dei non-antropologi, tra cui l'adozione di un linguaggio a tratti fumoso e opaco, la tendenza a prediligere formulazioni astratte e orientate assai più verso la teoresi e la critica che non verso la proposta di soluzioni costruttive per i problemi rilevati; tutti limiti che finiscono per scoraggiare il dialogo con le altre branche del sapere e con le/gli operatori delle professioni con cui si è chiamati a interagire.

Uno dei meriti più significativi della sempre più consolidata presenza degli antropologi al di fuori delle università e della ricerca accademica fondamentale sta appunto nella loro capacità di mostrare la concreta utilità applicativa delle loro conoscenze disciplinari, una volta che le sappiano adeguatamente integrare con le competenze che ogni ricercatore apprende nella prolungata immersione negli specifici contesti d'indagine e nell'interazione con quanti vi operano. È quanto si sono sforzate di fare le curatrici e le autrici del volume *Antropologhe in cors(i) a. La professione dell'antropologo medico nella sanità pubblica italiana* (CASTALDO M. – SEGNERI M.C., 2022).

Al di là degli echi minacciosi e inquietanti del titolo “apocalittico” del nostro convegno, le testimonianze e le riflessioni scaturite dalle oltre ottanta relazioni presentate e dai testi che ne sono stati poi ricavati (di cui il presente volume offre un significativo campione) hanno consentito non soltanto di arricchire il bagaglio di conoscenze e lo strumentario analitico delle scienze sociali nei confronti della salute e del benessere delle popolazioni che abitano un pianeta in crisi, ma anche di soddi-

sfare l'esigenza di offrire un concreto contributo all'individuazione dei tanti possibili e auspicabilmente virtuosi "usi sociali" dell'antropologia. Se è vero – come ha sottolineato Marcello Massenzio (2023) nella sua rivisitazione del pensiero di Ernesto de Martino – che le configurazioni apocalittiche secolarizzate del nostro incerto presente sono prive dell'*eskaton* che caratterizzava quelle religiose del passato e che difficilmente esse lasciano spazio alla speranza di soluzioni palinogenetiche, è pur sempre possibile che dalla presa di coscienza dei fattori che determinano una crisi emergano alleanze inedite e si progettino soluzioni percorribili per ideare il mondo che nascerà dal superamento di quello ora in disfacimento. Se gli antropologi medici sapranno combinare l'attenta consapevolezza delle condizioni reali dell'esistenza con la seria considerazione delle opzioni operative ricavate dal confronto con la più ampia pluralità di soggetti e con l'impegno a perseguire i possibili usi sociali del proprio sapere, non è illusorio pensare che essi possano contribuire a "re-immaginare le comunità", un obiettivo a cui si richiama la gran parte dei saggi presenti in questo volume.

Bibliografia

- CASTALDO M. – SEGNERI M.C. (a cura di) (2022), *Antropologhe in cors(i) a. La professione dell'antropologo medico nella sanità pubblica italiana*, Licosia, Ogliastro Cilento.
- DE MARTINO E. (2019 [1977]), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- MASSENZIO M. (2023), Relazione alla Tavola Rotonda *Crisi e scenari apocalittici, riflessioni critiche al dibattito*, 4° Convegno Nazionale della SIAM "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità" (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- PETRYNA A. (2022), *Horizon Work: At the Edges of Knowledge in an Age of Runaway Climate Change*, Princeton University Press, Princeton.
- SINGER M. – BULLED N. – OSTRACH B. – MENDENHALL E. (2017), *Syndemics and the Biosocial Conception of Health*, "The Lancet", vol. 389, n. 10072, 2017, pp. 941-950.

Gilles Bibeau

Domani, quale civiltà?

*Réflexif, l'anthropocentrisme énonce
clairement et sans ambages,
l'absolue responsabilité des hommes.
Il dit qu'aucun Dieu, aucune nature,
ne viendra sauver l'homme de l'homme,
pas plus que des accidents cosmiques.*

Gilbert Hottois, 2002

Introduzione

Abbiamo acquisito la certezza che l'umanità è capace di annientare se stessa, sia direttamente attraverso le armi di distruzione di massa, sia indirettamente attraverso l'alterazione delle condizioni ambientali necessarie al mantenimento della vita sulla terra. Lo stato d'animo che domina oggi è accompagnato da diffuse ansie e paure di fronte alla possibilità di una catastrofe, addirittura di un'apocalisse dell'umanità, in un futuro più o meno prossimo. Può darsi che il peggio non debba ancora arrivare ma sia già accaduto, e che ciò che a lungo ritenevamo impossibile sia ormai certo. Molti di noi rifiutano di credere all'esistenza di un pericolo reale, anche se vediamo ogni giorno gli effetti distruttivi delle nostre aggressioni contro la natura e le tragiche conseguenze della geopolitica globale sulle popolazioni, in particolare nei Paesi del Sud. In ogni caso, mi sembra importante non affogare nell'ossessione di un discorso generale sulla "fine del mondo" perché il tema dell'apocalisse ridotto a un'agonia pianificata rischia di paralizzare il pensiero.

La questione della possibilità della "fine del mondo", la pose lo stesso Ernesto de Martino (1908-1965) nel corso della sua conferenza dal titolo *Il problema della fine del mondo* che tenne a Perugia nel 1964, pochi mesi prima della sua morte. Prima di interrogarsi sulle forze che, secondo lui, cospirano per provocare una "apocalisse culturale", de Martino ha posto la seguente equazione: da un lato, il mondo non deve finire; dall'altro, il mondo può finire, nel senso che la civil-

tà può autodistruggersi, cosa che può avvenire perdendo il senso dei valori intersoggettivi della vita umana, facendo un uso insensato del potere trasformatore delle biotecnologie sulla natura o intraprendendo guerre asimmetriche altamente distruttive che non rispettano né le leggi di guerra né il diritto umanitario. Nella sua riflessione ancora incompiuta del 1964, Ernesto de Martino si proponeva di esaminare l'impatto esercitato dalla radicale mutazione culturale del nostro tempo sull'esperienza soggettiva dell'uomo, esperienza che si esprime, notava, attraverso diverse forme di patologia quando la possibilità della fine di un mondo diventa così elevata che i modelli culturali ereditati dalla storia perdono tutto il loro potere referenziale per la costruzione del senso (BIBEAU G., 2020).

Ponendo la nozione di apocalisse culturale al centro della sua riflessione, Ernesto de Martino (2016) ha dimostrato che qualsiasi grande mutazione di civiltà rappresenta un momento abissale il cui impatto provoca necessariamente, incidendo sul futuro storico delle società e delle culture, una "crisi di presenza" nel mondo per le singole persone (PANDOLFI M., 1991). La mutazione di civiltà profetizzata da tanti pensatori e artisti, provocata da tanti eventi e documentata da tanti ricercatori, si presenta oggi sotto volti così diversi che andiamo avanti, come sonnambuli, senza capire veramente cosa abbia provocato una destabilizzazione così profonda del nostro mondo. Dobbiamo quindi riprendere, riformulandola nell'odierno contesto scientifico, politico, economico ed ecologico, la questione ossessiva della possibile fine del mondo posta da Ernesto de Martino.

Questa domanda generale in realtà si divide in diverse sotto-domande: come siamo arrivati dove siamo oggi? Siamo ancora in grado, e se sì per quanto tempo, di difendere l'irriducibile umanità dell'uomo di fronte a tutti i pericoli che sconvolgono gli equilibri del mondo? L'emergere di un nuovo periodo non ancora pienamente realizzato segna la nascita di un altro mondo caratterizzato da un massiccio declino della civiltà occidentale? L'ingresso sulla scena della geopolitica mondiale di civiltà precedentemente dominate provoca, alla fine della modernità, una vera rottura storica con l'età degli imperi? L'era mutante in cui viviamo dimostra l'esaurimento del mondo che l'Occidente ha costruito imponendo, per diversi secoli, la propria civiltà alle nazioni colonizzate? È possibile che l'Occidente continui a mantenere, attraverso la globalizzazione, la sua posizione egemonica rispetto alle altre civiltà?

Secondo numerosi saggi filosofici, studi storici, ricerche socio-antropologiche, romanzi e film, oggi ci troviamo a un punto di svolta tra un mondo vecchio che sta crollando e che tarda a scomparire e un mondo nuovo che emerge ma che tarda ad apparire. Le ricerche condotte nei principali campi della vita sociale, famiglia, scuola, lavoro, tempo libero, cittadinanza, scienza, religione, conducono tutte alla stessa constatazione, e cioè che il mondo intero vive, a partire dalla dissoluzione degli imperi coloniali dopo la Seconda guerra mondiale, trasformazioni profonde che ci hanno portato in un nuovo periodo della storia umana (CAMBIER A., 2012). Di fronte alla possibile autodistruzione della civiltà umana, abbiamo urgentemente bisogno di trovare una bussola.

Per comprendere il cambiamento di civiltà che stiamo vivendo dobbiamo collegare tra loro le diverse trasformazioni che oggi assedia-
no l'umanità con tanta maggiore forza quanto più si sovrappongono le une alle altre. Il nostro pensiero deve evitare discorsi generali sulla fine dell'umanità, sulla distruzione del mondo e sulla catastrofe totale che evocano una sorta di momento abissale in cui l'umanità rischia di essere inghiottita intera da una debacle incontrollabile. Un'ansia sorda abita i nostri innumerevoli dibattiti e litigi intorno alle grandi sfide che ci si impongono minacciando la nostra umanità; dobbiamo porci le domande essenziali che si presentano sotto quattro volti principali, ciascuno dei quali porta con sé questioni specifiche di cui dobbiamo imperativamente tenere conto nei nostri dibattiti su una possibile fine dell'umanità.

In questo saggio inizio interrogandomi sulle possibilità senza precedenti delle nostre bio-geno-nano-tecnologie, i cui spettacolari progressi potrebbero rappresentare un importante punto di svolta nella storia delle civiltà umane. La decrittazione dei genomi che può portarci, con l'ingegneria genetica, nell'era postumana, l'intelligenza artificiale che produce macchine, robot e avatar capaci di sostituire l'uomo e la vertigine del cyberspazio che accompagna la rivoluzione digitale e cibernetica concorrono a provocare una possibile oggettivazione della vita che potrebbe attentare alle fondamenta stesse dell'umanità. Nella guerra da concludersi tra l'*homo Faber* costruttore di strumenti e l'*homo Sapiens* che dovrebbe essere produttore di saggezza, dobbiamo chiederci se sapremo inventare un'etica che sia all'altezza delle immense sfide che le biotecnologie lanciano all'umanità. La questione del patto che Faust stipulò con Mefistofele si pone oggi con più urgenza, come mai in passato.

In una seconda sezione, esamino lo scandaloso paradosso che si manifesta oggi nel cuore stesso della geopolitica globale: da un lato, i Paesi occidentali diventano i promotori, addirittura i guardiani, dell'agenda dei diritti umani che essi impongono su scala mondiale con ogni sorta di mezzo; dall'altro questi stessi Paesi non esitano a sostituire lo Stato di diritto con la legge della giungla, rifiutando di sottomettersi essi stessi al diritto internazionale. La proclamazione dello Stato di eccezione e la sospensione della legge minacciano le democrazie del Nord e del Sud, introducendo la disgregazione, sia in tempo di guerra che in tempo di pace, nei rapporti tra le nazioni. Viviamo in un mondo paradossale in cui i Paesi più potenti rifiutano di sottomettersi al diritto internazionale pur presentandosi come entità governate dallo Stato di diritto.

Poi esaminerò un'altra contraddizione che scopriamo nel cuore stesso del modello capitalista di sviluppo economico messo in atto in tutto il pianeta dopo il crollo, nel 1991, del blocco dei Paesi socialisti. I Paesi capitalisti dell'Occidente hanno elogiato la superiorità dei valori occidentali – democrazia liberale, libero mercato – presentati come gli unici capaci di consentire alle diverse civiltà di avvicinarsi tra loro e di abolire i confini che storicamente hanno frammentato l'umanità in una moltitudine di popoli e nazioni. Di fatto, l'ultra-liberalismo globalizzato ha limitato la sovranità delle nazioni che hanno dovuto inserirsi nei circuiti internazionali della finanza, della produzione e del consumo; l'instaurazione di un liberalismo totalmente privo di socialismo non potrebbe che generare disuguaglianze tra Paesi e all'interno dei Paesi del Nord e del Sud. È in questo orizzonte delle disuguaglianze che dobbiamo pensare alla colossale migrazione che spinge sempre più giovani dai Paesi del Sud ad immigrare nei Paesi del Nord.

La struttura sempre più frammentata di un mondo fatto di intrecci di legge e illegalità, dominio e subalternità, ricchezza e povertà si aggiunge alle tensioni geopolitiche, alle rivalità commerciali tra multinazionali, a un'industria degli armamenti in forte espansione, agli attacchi alla natura, alla follia galoppante dello sviluppo economico. Non potevamo che ritrovarci con una profonda rottura tra due mondi. Nell'ultima sezione di questo saggio, ipotizzo che il “Sud globale” si opporrà sempre più a un “Nord collettivo”.

Il nostro ingresso in un mondo ipertecnicizzato

Il filosofo tedesco Günther Anders (1902-1992) ha descritto la condizione umana partendo dalla sua esperienza personale con il nazismo, dal suo incontro faccia a faccia con la Shoah e i campi di sterminio e dalle sue interviste ai giapponesi sopravvissuti ai bombardamenti americani – gli *hibakusha* spesso portatori di cancro. Nell'antropologia filosofica che ha sviluppato per descrivere la nostra era atomica e più in generale il nostro mondo tecnologico avanzato, Günther Anders si è concentrato sull'esame, al di là della minaccia nucleare, del potere mortale delle ideologie politiche che fondano il loro potere sull'industria degli armamenti per imporre i propri programmi politici ed economici. Ha anche studiato gli effetti anestetici dei mass media il cui contenuto acceca le popolazioni minimizzando i pericoli associati alle armi. Per questo filosofo profondamente pessimista, la collusione tra governi, industrie biotecnologiche e propaganda statale è un sintomo diretto della "tecnicizzazione dell'essere umano" e della sua possibile disumanizzazione.

Dopo lo sgancio delle bombe atomiche su Hiroshima e Nagasaki nell'agosto del 1945, e di fronte alla cecità rispetto alla possibile distruzione del mondo, il filosofo tedesco Günther Anders lanciò l'allarme affinché il mondo non dimenticasse le centinaia di migliaia di giapponesi morti sotto le bombe americane né sotto le minacce che la politica di "deterrenza nucleare" rappresentava nel mondo nel contesto della "guerra fredda". I testi raggruppati in *La minaccia nucleare. Radical Considerations of the Atomic Age* (2006) furono tutti scritti da Günther Anders durante gli anni Cinquanta e Sessanta, anni in cui il mondo era profondamente diviso tra due campi ideologici, l'Occidente capitalista guidato dagli Stati Uniti e l'Occidente comunista dominato dall'Unione Sovietica.

Nei suoi scritti sull'assenza di una vera riflessione morale di fronte ai progressi tecnologici dell'era atomica, Günther Anders (1959, 1967) evoca, con lo sguardo rivolto sia al presente che al futuro, l'autoannientamento della specie umana reso possibile dal massiccio sviluppo delle industrie belliche negli Stati Uniti e in Russia. In *Hiroshima è ovunque* (2008), Anders offre una diagnosi chiara: la capacità distruttiva legata al potere delle bombe rende l'umanità "più mortale" poiché le armi danno alle grandi potenze dotate di bombe nucleari la capacità di annientare gran parte della civiltà e l'umanità

stessa. Anders solleva anche la questione della responsabilità morale degli americani nell'uso delle armi nucleari contro il Giappone. Sta arrivando il momento, scrive Anders, in cui le decisioni strategiche sui bombardamenti rischiano di essere determinate soprattutto dalle capacità dell'arsenale militare degli Stati. Le lobby dei complessi militari-industriali esercitano infatti una forte influenza sui leader politici, tanto che questi ricorrono alle armi piuttosto che alla diplomazia senza tener conto del numero elevato di morti, anche tra i civili, e della distruzione di intere regioni.

Il problema morale centrale che la nostra epoca iper-tecnicizzata, burocratizzata e militarizzata si trova ad affrontare risiede, secondo Günther Anders (2003, 2008), nel divario tra, da un lato, le immense capacità di produzione di bombe distruttive da parte di alcuni Paesi e dall'altro la nostra incapacità intellettuale e morale di rappresentare e immaginare, quando le usiamo, le conseguenze estremamente mortali delle nostre armi. Preoccupato, disperato e convinto che l'umanità sia ormai in un tempo di proroga, Günther Anders non ha mai smesso di ripetere che la guerra costituisce un abominio per l'umanità e che dobbiamo liberarci dalle armi nucleari e dal pericolo di distruzione di massa che esse consentono. Lo sradicamento della guerra è logicamente possibile, Anders lo sapeva meglio di chiunque altro, se si riesce a eliminare l'odio tra le nazioni e il sentimento di superiorità di alcuni rispetto agli altri. In realtà, l'appello di Anders non mirava a cercare di realizzare il progetto impossibile di cambiare la natura stessa dell'uomo, ma piuttosto a provocare una domanda etica radicale riguardo a tutto ciò che concerne la nostra potente industria della guerra e la tentazione di ricorrere alle armi per risolvere i conflitti tra le nazioni.

Dell'assenza del sentimento di responsabilità Hannah Arendt (1963) trovò il rappresentante esemplare in Adolf Eichmann, la figura nazista della "banalità del male". Da parte sua, Günther Anders contrappose a Eichmann la figura del maggiore Claude Eatherly, pilota texano dell'aereo meteorologico B-29, che diede, il 6 agosto 1945, il segnale di partenza per il lancio della bomba su Hiroshima. Dal 1959 al 1961, Anders scambiò numerose lettere con Eatherly, il cui contenuto costituisce il nucleo del libro che Anders pubblicò nel 1962 con il titolo *Burning conscience: The Case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly*. Fu durante la sua corrispondenza con Eatherly che Günther Anders arrivò a forgiare il concetto di "colpevole senza colpa" e a

immaginare questo pilota americano come il primo “colpevole senza responsabilità” dell’era atomica. Poco dopo la fine della guerra, il pilota Eatherly iniziò a mostrare rimorso e ad ammettere la sua parte di responsabilità per il bombardamento di Hiroshima. Dopo aver visto in sogno i corpi carbonizzati delle vittime della bomba, Eatherly rifiutò categoricamente lo status di eroe di guerra che gli americani gli avevano conferito. Il suo comportamento irregolare – furti ripetuti, tentativi di suicidio – lo portarono all’internamento in un manicomio.

Anders ritiene Eatherly un uomo che potrebbe essere considerato colpevole senza essere direttamente responsabile della decisione di bombardare due città del Giappone. E Anders aggiunge che questa nuova forma di colpa riguarda, oggi, ciascuno di noi. Il “colpevole innocente” che era Eatherly sperimentava dolore e rimorso mentre i suoi compatrioti, incapaci di empatizzare con il senso di colpa che egli sentiva dentro di sé, continuavano a celebrarlo come il ragazzo della vittoria. Un’insidiosa sofferenza morale invase la vita psichica di questo pilota il cui crimine era quello di aver obbedito agli ordini dei suoi superiori. Nella sua riflessione sulla nozione di “uccidere senza odio”, lo psicoanalista Ghislain Lévy sottolinea che:

Il contributo della riflessione di Günther Anders è decisivo per pensare a quelle che oggi così problematicamente chiamiamo “guerre giuste”, laddove ieri c’erano le “guerre di conquista”, giustificandole in nome dell’espansione egemonica della civiltà e in nome dei suoi benefici così estesi ai cosiddetti popoli primitivi (LÉVY G., 2010: 229).

Il colonnello Eichmann non si assumeva, notò la Arendt (1963), nessuna responsabilità per la macchina di morte del nazismo di cui, a suo dire, era stato solo un ingranaggio. Riconoscendo che lui stesso faceva parte della macchina da guerra degli Stati Uniti, Eatherly si è assunto la responsabilità di un atto criminale, vale a dire le immense conseguenze del bombardamento dei civili a Hiroshima, di cui era solo indirettamente responsabile. Anders scrisse che il pilota americano si sforzò di mantenere viva la sua coscienza nell’era delle macchine, cosa che poteva fare solo rifiutando l’influenza sugli esseri umani della tecnicizzazione della guerra. Oggi più che in passato siamo in grado di uccidere in massa con aerei carichi di bombe e possibilmente di far saltare intere città con armi nucleari. Eppure continuiamo, scrive Anders (2006), a fare progetti e a vivere come se l’uso delle bombe fosse

in qualche modo normale. Il “principio di responsabilità” proposto dal filosofo Hans Jonas (2013 [1979]) è un diretto discendente della riflessione morale avviata da Günther Anders.

Günther Anders (1956, 1980) ha ampliato il dibattito offrendo una critica radicale agli sviluppi biotecnologici che sono all’opera ovunque, non solo attraverso il complesso militare-industriale, e che possono eventualmente colpire la vita umana. Anders ha dichiarato, profeticamente, che l’umanità oggi ha la responsabilità di una possibile condanna a morte per la civiltà tecnologica il cui potenziale distruttivo è tale da oscurare il futuro dell’umanità. L’antropologo Claude Lévi-Strauss estende in qualche modo questo pensiero di Anders quando scrive questa frase misteriosa: «Il mondo è iniziato senza l’uomo e finirà senza di lui» (LÉVI-STRAUSS C., 1955: 495). La possibile fine dell’umanità menzionata da Lévi-Strauss sembra riferirsi al nostro mondo esistente in una forma iper-tecnicizzata che l’antropologo contrappone criticamente alle società indigene della foresta brasiliana.

Nell’ultima delle quattro voluminose opere dedicate allo studio dei miti degli indiani d’America Claude Lévi-Strauss lancia un ultimo sguardo nostalgico all’uomo che ha cercato di comprendere:

Tra l’essere e il non essere non spetta all’uomo scegliere. Uno sforzo mentale consustanziale alla sua storia, e che cesserà solo con la sua cancellazione dalla scena dell’universo, gli impone di assumere le due evidenze contraddittorie la cui collisione mette in moto il suo pensiero e, per neutralizzare la loro opposizione, genera una serie illimitata di altre distinzioni binarie (LÉVI-STRAUSS C., 1971: 621).

Come tutti i popoli, i nativi americani hanno inventato i miti per ridurre il divario tra essere e non essere; questi miti danno un senso alla condizione umana ponendosi sulla via dell’immaginazione e dei sogni. L’umanità di oggi si trova di fronte, come quella di ieri, alle grandi sfide menzionate nei miti; la risposta fornita dalle nostre società tecniche non si situa più esclusivamente nello spazio dei sogni, dell’immaginazione e dei miti, ma si svolge piuttosto in un mondo che possiede capacità biotecnologiche che rendono possibile trasformare la vita e l’umanità (BIBEAU G., 2023).

Come potrebbe essere una società umana “postumana”? Cosa resterà della “natura umana” una volta che il patto di Faust con Mefistofele avrà permesso di rimodellare l’essere umano? Come sarebbe la civiltà che una scienza prometeica avrebbe costruito senza l’aiuto della

coscienza? Queste domande sono troppo serie per essere trattate con disinvoltura e ambiguità come ha fatto il politologo americano Francis Fukuyama (2002). Il potere delle biotecnologie potrebbe portarci, sostiene Fukuyama, nell'era della "post-umanità", un'era che molti, secondo lui, si preparerebbero ad accogliere con entusiasmo, come se rendesse finalmente possibile l'allargamento della libertà umana. Più libertà per i genitori di dare alla luce il tipo di bambino che sognano; più libertà per i ricercatori ora svincolati dai vincoli etici appartenenti a un'altra epoca; più libertà per i cittadini delle nostre società democratiche e più libertà per gli imprenditori capitalisti di produrre, grazie alle biotecnologie, più salute, più ricchezza e più beni, per un maggior numero di persone.

Al termine del suo lungo appello a favore delle biotecnologie, Fukuyama però rifugge, come spaventato, di fronte all'uomo post-umano di cui ha tuttavia annunciato, e auspicato, l'avvento in tutta la sua opera. Come se la realtà diventasse un incubo, all'improvviso ha paura dell'irreparabile che potrebbe accadere alla "natura umana", alle nostre società e alla stessa libertà dell'uomo che sperava veder aumentare grazie al potere della biotecnologia. Il mondo postumano, scrive il saggista americano

potrebbe essere un mondo in cui ogni nozione di "umanità condivisa" sarebbe scomparsa, perché avremmo mescolato i geni umani con quelli di tante altre specie che non sapremmo più con chiarezza cosa un essere umano è. [...] Potrebbe finalmente essere una sorta di tirannia gentile come quella di *Brave New World*, dove tutti sono felici e in salute, ma dove tutti hanno dimenticato cosa significano speranza, paura e lotta (FUKUYAMA F., 2002: 320).

Fukuyama cerca allora una via di fuga nell'appello alla democratizzazione dei dibattiti che devono svolgersi attorno ai poteri delle biotecnologie, sottolineando come «È la comunità politica democraticamente costituita, agendo principalmente attraverso i suoi rappresentanti eletti, [...] che ha l'autorità di controllare il ritmo e gli obiettivi dello sviluppo tecnico» (FUKUYAMA F., 2002: 274).

L'immagine del "crepuscolo dell'umanità" si ritrova molto più spesso negli scritti dei pensatori europei, come è il caso, tra gli altri, di Jean-Claude Guillebaud e Jean-Pierre Dupuy, generalmente molto meno ottimisti dei loro colleghi americani, soprattutto quando si tratta delle capacità tecniche della scienza o degli interessi commerciali.

Il saggista francese Jean-Claude Guillebaud (2001) è infatti molto più preoccupato di Francis Fukuyama riguardo a ciò che le bio-geno-nano-tecnologie potrebbero fare all'umanità, quando constata che la nuova sequenza storica che nasce davanti ai nostri occhi con le tecnoscienze porta con sé, è vero, promesse ma anche minacce, che non possono essere ignorate.

Facendo un inventario e rivisitando le diverse conoscenze interessate, Guillebaud pone, al centro della sua riflessione, il “principio di umanità” che è l'unico in grado di fornirci criteri etici che permettano di guidare gli scienziati e l'industria nella loro pratica; altrimenti il futuro potrebbe essere barbarico per tutte le civiltà:

Rifiutare l'umanesimo? Decostruire l'uomo? Tanti progetti agitati più volte in passato, ma che ora stanno prendendo forma. Licenziare l'umano? Quindi, ci viene detto oggi, andiamo in laboratorio! Addio clamori sovversivi del XIX secolo! Addio posture e provocazioni letterarie! Addio al disincanto di fine secolo che non commetteva nulla! Se oggi il pensiero moderno spara all'umanità dell'uomo, lo fa con proiettili veri. Su questo possibile disastro, riteniamo che è urgente pensarci meglio (GUILLEBAUD J.C., 2001: 407).

A sua volta Jean-Pierre Dupuy (2004), ingegnere e filosofo, spinge la riflessione critica ancora più in là di Guillebaud promuovendo, nei confronti delle tecnoscienze, una paura interamente controllata dalla ragione. Presenta il “catastrofismo illuminato” come una regola precauzionale e uno stratagemma prudenziale che ritiene necessario mettere in atto con urgenza se vogliamo uscire dall'incoscienza e dall'inazione di fronte alle minacce delle bio-geno-nano-tecnologie che pesano sul futuro dell'umanità. Non sono le tecnoscienze in sé a rappresentare una minaccia ma piuttosto bisogna avere paura di ciò che la società e l'industria possono fare, in assenza di numeri etici rigorosi, attraverso l'ingegneria genetica e l'intelligenza artificiale.

Anche il filosofo tedesco Peter Sloterdijk (1999) si dice infastidito, turbato, perfino scioccato, dalla rassegnazione dei pensatori occidentali di fronte allo sviluppo delle biotecnologie. Il nuovo potere dei biologi richiede urgentemente, dice Sloterdijk, una saggezza diversa da quella finora prevalsa, una saggezza capace di portare alla luce un umanesimo antro-po-tecnologico, capace di disciplinare il potere delle biotecnologie. Sloterdijk riprende, radicalizzandola, la visione avanzata da Martin Heidegger nella sua famosa conferenza intitolata *La*

questione della tecnologia (1953), in cui riassumeva il suo pensiero in una formula divenuta quasi proverbiale: «L'essenza della tecnologia non è affatto qualcosa di tecnico».

Peter Sloterdijk ha voluto rispondere a Martin Heidegger reinterpretando alcuni suoi concetti, tra gli altri quello della “schiaritura dell'essere”, che ha ripensato affermando che l'uomo appariva nello “schiarimento della tecnicità”. La produzione di strumenti ha contribuito a costruire l'umanità ma può anche distruggerla in un'apocalisse devastante, aggiunge Sloterdijk:

Contrariamente a Heidegger, riteniamo possibile mettere in discussione il motivo della capacità umana dell'apocalisse. [...] La radura che il primo uomo vide quando alzò la testa è la stessa dove colpì il fulmine di Hiroshima e Nagasaki; è questa stessa radura in cui, nella notte dei tempi, l'uomo ha cessato di essere un animale nel suo ambiente e in cui ora sentiamo il belato degli animali fatti dall'uomo (SLOTERDIJK P., 2000: 34).

Le capacità scientifiche e tecniche esistenti in un dato momento riflettono il tipo di rapporto che gli esseri umani hanno con la natura, con la vita e con l'umanità (BIBEAU J., 2004, 2018). In questo senso la tecnologia è un modo per rivelare l'essere umano e la verità su ciò che è. Nell'era delle biotecnologie in cui viviamo, l'umanesimo da inventare dovrebbe essere un umanesimo capace di fare spazio, nella sua essenza, alle rivoluzioni della genomica, dell'intelligenza artificiale e delle biotecnologie, iscrivendo l'umanità nella lunga storia evolutiva degli esseri viventi. Ciò che una volta era immaginato nei miti e nei sogni dell'umanità è ora realizzabile grazie al potere delle bio-genomano-tecnoscienze.

Lo Stato di eccezione come norma nelle società odierne

Il mondo si presenta, oggi, sotto forma di una vasta arena dove si svolge la lotta tra attivisti che si dice siano fanatici e difensori, ovviamente occidentali, che lavorano per promuovere il regno della libertà e il diritto. Le azioni omicide dei primi qualificati come terroristi meritano l'epiteto di “male assoluto”; allo stesso tempo, le massicce rapresaglie che i Paesi che promuovono i diritti umani attuano contro gli autori di questo male, compresa l'uccisione di un gran numero di

civili, vengono interpretate come un “male” necessario e una sorta di obbligo morale – “ci hanno costretto ad annientarli”. Questa retorica, che ha spinto la maggior parte dei movimenti di resistenza armata nella categoria delle organizzazioni terroristiche, è tanto più pericolosa in quanto questa classificazione ha portato, negli Stati Uniti e nei loro alleati europei, a una perversione del tradizionale senso del diritto. La stessa categoria “terrorista” è stata trasformata e ampliata fino a diventare un concetto generico utilizzato per descrivere numerosi movimenti di resistenza armata senza tenere conto dei particolari contesti socio-politici in cui operano questi gruppi di opposizione.

I Paesi occidentali che si presentano come grandi promotori del diritto su scala planetaria, in realtà chiudono un occhio davanti a situazioni di ingiustizia: “occupazione”, “apartheid”, “colonizzazione”, “blocco”, “pulizia etnica”, addirittura “genocidio” – che sono, però, nessuno può ignorarlo, all’origine della formazione di un gran numero di movimenti politico-militari che si impegnano nella difesa dei diritti che sentono violati. Con un approccio del genere si è finiti per cadere nell’arroganza di due tipi di follia bellicosa che si oppongono simmetricamente al terrorismo e all’antiterrorismo. Le guerre antiterrorismo intraprese dagli Stati Uniti e dai loro alleati occidentali in Iraq, Afghanistan e in altre parti del mondo mostrano, così come l’invasione dell’Ucraina da parte della Russia e il massacro genocida degli israeliani contro i palestinesi di Gaza, l’implacabile ritorno della guerra fatta nel nome del diritto del più forte, la fine del diritto internazionale o la sua impossibilità di applicazione. Ciò che queste guerre massacrano, ciascuna a suo modo, è l’idea stessa che possa esistere un diritto internazionale davanti al quale tutti i popoli siano riconosciuti uguali.

Gli interventi antiterrorismo portati avanti, spesso in flagrante violazione del diritto internazionale, dagli Stati Uniti e dai loro alleati occidentali, contraddicono completamente la crociata di questi stessi Paesi che vogliono imporre ovunque l’agenda dei diritti umani. Da un lato assistiamo alla paralisi delle istituzioni delle Nazioni Unite e delle corti di giustizia internazionali a cui viene impedito di far rispettare il diritto umanitario; d’altro canto, il ricorso ai “doppi standard” da parte delle grandi potenze occidentali rende del tutto incerta l’applicazione del diritto internazionale. In questi due casi il diritto e la giustizia vengono assassinati; è la nozione stessa di diritto che viene cancellata. Trionfa un grottesco doppio standard: da un lato, gli Stati Uniti e i Paesi raggruppati nella NATO denunciano l’aggressione della Russia

contro l'Ucraina; dall'altro, questi stessi Paesi, con gli Stati Uniti in testa, sono i maggiori fornitori di bombe a Israele, che si fa beffe del diritto internazionale nella guerra che conduce contro i palestinesi di Gaza. I Paesi più potenti dell'Occidente sono colpevoli di bellicismo e di riluttanza a impegnarsi in una diplomazia di pace.

Nella Proposizione VIII delle sue Tesi sulla filosofia della storia, Walter Benjamin a proposito dello Stato di eccezione scrive:

La tradizione degli oppressi ci insegna che lo Stato di eccezione in cui viviamo è la regola. Dobbiamo arrivare a una concezione della storia che tenga conto di questa situazione. Scopriremo allora che il nostro compito consiste nello stabilire il vero Stato di eccezione; e consolideremo così la nostra posizione nella lotta contro il fascismo (BENJAMIN W., 2000 [1942]: 427).

Seguendo Benjamin, il filosofo Giorgio Agamben (1997) ha chiarito che l'assetto spaziale del nuovo ordine socio-politico mondiale tende a prendere la forma del campo, sia nella "figura del campo nazista", che in quella delle carceri di Guantanamo e Abu Ghraib, e oggi sotto forma di campi in cui vivono centinaia di migliaia di rifugiati.

La realtà del campo fornisce ad Agamben il miglior esempio per riflettere sullo Stato di eccezione che tende, nelle moderne democrazie occidentali, a imporsi come una contraddizione impregnata dell'ideologia dei diritti che i Paesi occidentali promuovono in tutto il mondo. Analizzando il campo Agamben (2002) stabilisce una continuità diretta tra la concezione della politica dei nazisti e quella dell'Occidente contemporaneo. Considerato come lo spazio biopolitico più assoluto, il campo viene definito da Agamben in relazione, o meglio in non-relazione, con la città in quanto rappresenta uno spazio geografico e sociale segnato da una netta demarcazione tra un dentro e un fuori, e dalla distinzione tra civiltà e barbarie. Agamben (1999) distingue due aspetti principali all'interno di questa tensione bipolare tra il campo e la città.

Il primo riguarda il significato dei muri che stabilisce una distinzione simbolica tra lo spazio del diritto e quello dell'illegalità. Ordine e legge per Agamben si riferiscono alla divisione tra chi è dentro e chi è fuori, tra il dominante e il subordinato e all'implicita opposizione tra il civilizzato e il barbaro. Nel mondo odierno la figura del barbaro si attualizza in quella del terrorista e nel linguaggio della guerra al terrore, contro l'asse del male e contro gli Stati canaglia caratterizzati dall'as-

senza di diritto. In altre parole, i terroristi sono i nuovi barbari, gli incivili che devono essere assoggettati ai diritti umani e alla civiltà. La retorica costruita attorno alla “guerra al terrorismo” ha messo in moto una pericolosa macchina di creazione di stereotipi che ora funziona a pieno regime. Tutte le forme di resistenza – rivolte, proteste, disordini e ribellioni – sono interpretate come atti di terrorismo che devono essere repressi con la forza. Dichiarando che le colonie erano zone di terrore, i colonizzatori si sono dati il potere di proclamare la legge marziale che ha permesso loro di trasformare le colonie in spazi senza legge. Lo Stato di eccezione era lo Stato normale in tutte le colonie.

Qualificando immediatamente come terroristiche le organizzazioni non statali che vengono dalle colonie che utilizzano le armi, è proprio il diritto a resistere e a difendersi che è stato negato a un’ampia varietà di organizzazioni combattenti. Possiamo pensare, con il filosofo Alain Badiou (2016), che gli stessi Paesi occidentali abbiano contribuito a portare alla luce, attraverso la loro ideologia di potenza e il sostegno al capitalismo globalizzato, i tragici attentati – come quello del 13 novembre 2015 a Parigi – che hanno colpito cittadini dei Paesi occidentali? È possibile che la violenza degli jihadisti risponda simmetricamente alla violenza che i Paesi occidentali impiegano contro le popolazioni dei Paesi del Sud? Come spiegare la nostra incapacità a comprendere le origini degli eccessi di violenza che si esprimono, tra l’altro, negli attacchi suicidi da parte di giovani jihadisti? L’egemonia esercitata dall’Occidente su scala planetaria ha creato il “mostro” che oggi domina le relazioni tra i Paesi del Nord e quelli del Sud del mondo?

Il secondo tratto della tensione campo-città afferma che la legge costitutiva della città e la trasgressione dei suoi limiti sono legate tra loro come figure gemelle invertite di uno stesso rapporto. In effetti, non esiste legge senza trasgressione e non esiste regola senza eccezione, il che significa che la legge stessa si basa su un’intrinseca trasgressione dei confini legali e morali. Nello Stato di eccezione in cui viviamo oggi – è una diagnosi ripetuta da pensatori a partire da Walter Benjamin – la divisione dentro-fuori si moltiplica in una serie di opposizioni tra ordine e disordine, razionalità e magia, civilizzato e barbaro. I campi si stanno moltiplicando e stanno diventando comuni in tutto il pianeta. Oggi ce ne sono migliaia, che poco a poco plasmano un nuovo panorama globale.

La globalizzazione non ha eliminato le frontiere, al contrario le ha moltiplicate ma anche spostate e modificate. Essenziale per l’esistenza degli Stati, delle città e delle comunità, insomma per l’esistenza di tutto

ciò che è luogo e legame allo stesso tempo, il confine è diventato il luogo in cui si verificano due forme di violenza tra loro legate: “la vita in accampamento” e “lasciar morire”. Molti Stati che pretendono di essere Stati di diritto stanno in realtà abbandonando i valori fondanti dell’umanità e dell’universalità sanciti dalla Dichiarazione universale dei diritti umani. Pretendiamo di vivere oggi nell’epoca del trionfo dei diritti umani ma il riconoscimento della parte comune di umanità in ogni persona è, diciamolo francamente, lungi dall’essere acquisito. In realtà, il nostro mondo non ha ancora abbandonato l’idea che esista una gerarchia tra le persone, alcune superiori e altre inferiori, e che alcune vite contino molto più di altre. Da una parte morti che hanno un volto, dall’altra pezzi di cadaveri sepolti sotto le macerie degli edifici. Il massacro commesso a Gaza dagli israeliani sarà senza dubbio ricordato come il collasso morale dell’Occidente.

I governi nazionali e le agenzie internazionali stanno adottando sempre più sistematicamente questa visione dispregiativa dello straniero per raggruppare i rifugiati umanitari, per parcheggiare, transitare, detenere o emarginare rifugiati, migranti, immigrati clandestini e altri indesiderabili. Dodici milioni di persone vivono in questi campi, altri milioni in campi improvvisati, nelle periferie delle città, lungo i confini e talora nel cuore delle foreste; altri ancora sono intrappolati in centri di detenzione, in aree di attesa o aree di transito. Lungi dall’essere l’eccezione generalmente menzionata in un contesto umanitario o di sicurezza per giustificare la propria esistenza, i campi sono una parte integrante degli spazi e delle società che compongono il mondo oggi (AGIER M., 2014).

In realtà, l’agenda dei diritti umani promossa dai Paesi occidentali ha permesso loro di giustificare gli interventi militari punitivi condotti contro i terroristi provenienti dall’estero. In un libro recente Amin Maalouf (2023), invita a riflettere criticamente sui Paesi, spesso i più potenti, che pretendono di difendere il diritto internazionale mentre si permettono di rifornire di bombe Paesi amici che massacrano impunemente il nemico.

Il capitalismo su scala planetaria

Lo storico Tony Judt (1948-2010) ha riassunto chiaramente lo stato d’animo prevalente dopo il crollo, all’inizio degli anni Novanta, della Russia e dei Paesi del blocco socialista:

Con troppa fiducia e troppo poca riflessione, ci siamo lasciati alle spalle il XX secolo e abbiamo marciato coraggiosamente verso il suo successore, avvolti in mezze verità egoistiche: il trionfo dell'Occidente, la fine della Storia, il momento unipolare americano, la inevitabile marcia dell'Occidente, globalizzazione e libero mercato (JUDT T., 2008: 1-2).

Tony Judt ha ricordato che il mondo occidentale si è gettato a capofitto, dopo la vittoria del blocco capitalista sul blocco comunista dell'Est, nella costruzione di una globalizzazione neoliberista dominata dall'America e dall'Europa occidentale. All'indomani del crollo del muro di Berlino (1989), l'ottimismo trionfalista che aveva preso possesso dell'Occidente si è posto come missione quella di imporre la democrazia di stile liberale, il capitalismo e l'agenda dei diritti dell'uomo a tutti i Paesi del mondo.

La scrittrice Svetlana Alexievitch – Premio Nobel per la letteratura nel 2015 – fa sentire in *La fine dell'uomo rosso* (2013) centinaia di voci spezzate che testimoniano la tragedia rappresentata dall'implosione dell'URSS nel 1991. Nei loro racconti, uomini e donne che hanno vissuto la breve storia della grande utopia del socialismo dicono che una riforma del sistema economico messa in atto in Russia sarebbe stata possibile; gli uomini condannati ai Gulag e le madri deportate con i loro figli nei campi della Siberia affermano che il socialismo sovietico avrebbe potuto fare spazio a una maggiore libertà. Gli entusiasti della *perestrojka* raccontano il loro stupore per la rapida adozione del capitalismo da parte dei russi. Esprimono anche la loro resistenza all'instaurazione di una nuova dittatura, quella di Vladimir Putin e dei nuovi potentati miliardari. Tutti quelli che Svetlana Alexievich ha incontrato si chiedevano perché la Russia sovietica avesse scelto il capitalismo liberale invece di riformare il modello socialista.

In *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), il politologo americano Francis Fukuyama affermava che il mondo era alle soglie del raggiungimento del suo compito attraverso la realizzazione di un'umanità comune basata sul pensiero liberale. Sulla scia di Fukuyama, numerosi saggi scritti da autori nordamericani hanno sostenuto che un futuro luminoso era stato promesso a tutte le società del pianeta, compresi i Paesi del Sud, se avessero adottato il liberalismo politico ed economico. I valori liberali avrebbero dovuto aprire una strada che avrebbe consentito a tutta l'umanità di completare il suo ciclo di sviluppo e arrivare così a una pienezza realizzando, per così dire, la “fine della

storia". Trent'anni dopo queste belle dichiarazioni, l'idea dell'umanità comune promessa dalla democrazia liberale ha perso molto del suo fascino. I filosofi Michael Hardt e Antonio Negri, nella loro trilogia – *Empire* (2000); *Moltitudine* (2003); *Commonwealth* (2009) –, hanno mostrato che l'Impero si è costruito inesorabilmente indebolendo il potere degli Stati-nazione, che il multilateralismo è scomparso di fronte ai diktat del pensiero comune e che il colpo di Stato degli Stati Uniti per dominare il pianeta sembra essere una porta aperta verso il fallimento per molti Paesi.

Studi sul campo condotti in diversi continenti dimostrano che la globalizzazione avvenuta in seguito al crollo dei Paesi socialisti del blocco orientale, ha provocato una potente onda d'urto che ha scosso l'esistenza quotidiana delle società e dei popoli di tutto il pianeta. In realtà, le trasformazioni socio-politiche indotte dal neoliberismo economico non hanno trasformato radicalmente le basi egemoniche su cui furono costruite, durante l'epoca coloniale, le relazioni tra i cosiddetti Paesi occidentali e il "resto del mondo". All'alba dell'indipendenza di molti Paesi dell'Africa e dell'Asia, il mondo cominciò a essere rimodellato, sotto l'egemonia occidentale, dall'ideologia neoliberale che portò ovunque a una significativa riorganizzazione dell'economia, del commercio e della finanza. Questa globalizzazione governata dall'oligarchia delle grandi multinazionali si fonda sulla dottrina dei diritti umani, divenuta un vero e proprio totem utilizzato per esprimere l'idea di democrazia e libertà.

I promotori occidentali di questa nuova globalizzazione – in primis gli Stati Uniti – mi sembrano aver commesso due gravi errori nella loro strategia di attuazione del nuovo modello neoliberista. Da un lato, non hanno capito che non esiste e non può esistere un'unica civiltà mondiale nel senso assoluto dato a questo termine, poiché la civiltà implica necessariamente la coesistenza di culture, lingue e religioni garantendo la massima diversità tra loro. D'altro canto, l'estensione del modello neoliberista è stata effettuata ignorando, addirittura depoliticizzando e destoricizzando, i rapporti di dominio che i Paesi del Nord continuavano ad intrattenere, dopo la fine del bipolarismo americano-russo, con i Paesi del Sud. Troppo poco spazio mi sembra che sia stato dedicato all'esame delle ragioni che spiegano le numerose rivolte, insurrezioni e guerre che i Paesi del Sud hanno conosciuto dopo la caduta degli imperi coloniali.

Dall'inizio degli anni Ottanta, la parola "globalizzazione" è entrata nel linguaggio quotidiano per significare l'estensione planetaria degli

scambi di qualunque natura: economici, commerciali, politici, culturali, giuridici, ecc. Che si tratti del suo lato oscuro – minacce climatiche, epidemie, delocalizzazioni, tirannie del più forte – o del suo lato positivo – villaggio globale, comunicazioni, solidarietà, scambio –, la globalizzazione è vissuta come un fenomeno contemporaneo caratteristico della nostra epoca. Nel senso più generale, questo termine, utilizzato fin dagli anni Ottanta ma quotidianamente solo da pochi anni, designa la crescente interconnessione di tutti i Paesi e di tutte le persone del mondo. La globalizzazione viene generalmente presentata come un fenomeno estremamente complesso di contatti accelerati tra Paesi spesso distanti tra loro, diversi per cultura e diseguali nel tenore di vita. La globalizzazione è un tema onnipresente, benefico o apocalittico a seconda dei giorni, i cui effetti sono enormi sulla vita quotidiana delle persone in tutti i Paesi del mondo.

L'antropologa Saskia Sassen (2016), propone un'analisi dell'evoluzione del capitalismo negli ultimi quarant'anni e conclude, in accordo con molti altri esperti tra cui Joseph Stiglitz (2010), che l'economia capitalista si è progressivamente trasformata secondo una logica sempre più globalizzata di "distruttività". Presenta come estremamente preoccupanti la distribuzione sempre più iniqua della ricchezza e la minaccia di esclusione avvertita da molte persone. Gli economisti Anne Case e Angus Deaton – Premio Nobel per l'economia 2015 – nel loro lavoro *Morti per disperazione e il futuro del capitalismo* (2021 [2015]) studiano l'evoluzione, tra il 1978 e il 2013, della mortalità e della morbidità psichiatrica tra uomini e donne di età compresa tra 45 e 54 anni in tre gruppi statunitensi: caucasici nordamericani, latini e afroamericani. Hanno dimostrato che la curva di mortalità è diminuita, dal 1978 al 1998, in media del 2% all'anno; d'altro canto, la mortalità ha registrato un'inversione di tendenza tra il 1999 e il 2013 nei tre gruppi ed è aumentata in modo molto significativo; lo stesso è stato per la morbidità psichiatrica che è aumentata significativamente. Case e Deaton mostrano che il capitalismo ha dato origine, nel cuore stesso degli Stati Uniti, a una vera e propria "epidemia di disperazione" che si esprime attraverso l'aumento dei comportamenti autodistruttivi (suicidio, alcol, droghe) e l'aumento di tutte le possibili forme di violenza.

I Paesi del Sud, che risentono molto più fortemente di quelli del Nord della crescente disuguaglianza tra i diversi segmenti della società, sono diventati fornitori di flussi migratori che hanno spinto moltissimi giovani provenienti dall'Africa e dall'America Latina a

cercare di stabilirsi nei Paesi del Nord, mentre grandi capitalisti locali e stranieri acquisiscono sempre di più proprietà e terre che poi rivendono sul mercato mondiale. Gli antropologi Carolina Kobelinsky e Filippo Furri (2024) raccontano la vita dei migranti morti durante il loro viaggio verso il Nord accanto a quella degli uomini e delle donne che li attendevano sull'altra sponda. Le tracce lasciate dai morti permettono di rivelare quello che troppo spesso è reso invisibile; esse raccontano anche la fragilità dei giovani migranti in viaggio verso il Nord e parlano dei legami che uniscono i vivi ai morti di cui non si sa spesso quasi niente. In un contesto di indifferenza generale verso coloro che scompaiono in mare e in un ambiente politico segnato dalla criminalizzazione dei migranti, un piccolo gruppo di residenti si è mobilitato per dare un nome ai defunti e contattare le loro famiglie. Il libro ripercorre questa iniziativa locale senza precedenti, che nessuna autorità nazionale o europea aveva precedentemente intrapreso in modo sistematico. In seguito alle ripetute visite al cimitero, alla lettura dei fascicoli amministrativi e giudiziari i due antropologi sono riusciti a collegare un cadavere a una storia e a dimostrare l'attaccamento di certe persone del Nord verso queste persone sconosciute venute dal Sud.

Abbiamo urgente bisogno, nei Paesi del Sud come in quelli del Nord, di una riflessione critica sull'impatto della globalizzazione sulle società e sulle persone.

Il Sud globale contro l'Occidente collettivo

I primi incontri faccia a faccia dell'Occidente colonizzatore con le civiltà dell'Africa, del Medio Oriente, dell'Asia, dell'Oceania e dell'America furono segnati da colpi di Stato distruttivi caratterizzati da attacchi armati, torture, esecuzioni extragiudiziali, campi di concentramento, espulsioni, fame, abusi sessuali e così via. Il lato oscuro dell'impresa coloniale si è tradotto, contrariamente alla sua presunta missione civilizzatrice, in massacri e persecuzioni in una sordida storia di violenza che ha avuto luogo sullo sfondo di un razzismo estremo contro i popoli non occidentali. La colonizzazione è stata accompagnata anche da una falsa propaganda da parte di una stampa occidentale compiacente che elogiava l'azione umanitaria dei colonizzatori davanti a un pubblico metropolitano, spesso ignorante di ciò che realmente accadeva nelle colonie.

Il romanzo *Cuore di tenebra* (1928 [1899]) di Joseph Conrad testimonia il paradossale intreccio tra civiltà e barbarie che troviamo nel corso della storia coloniale. Pensiamo qui allo spettacolo dell'estrema crudeltà di Kurtz, il più famoso agente commerciale del re belga Leopoldo II, che la ricerca compulsiva dell'avorio aveva fatto impazzire; questo personaggio incarna lo scempio perfetto di un'impresa coloniale predatoria camuffata sotto la maschera di un progetto di civiltà che pretendeva di liberare gli africani dalla schiavitù araba (BIBEAU G., 2010). Qualunque siano le forme concrete che ha assunto e i contesti in cui si è sviluppata, la colonizzazione è apparsa ovunque come il lato negativo di un ideale di civiltà di cui ha rivelato l'inganno. Sigmund Freud (1949 [1930]), mostra in che misura le civiltà dominate da un ideale di amore – come nel cristianesimo – sono quelle che hanno spinto più lontano l'intolleranza e la violenza persecutoria.

L'epoca in cui i Paesi colonizzatori d'Europa reprimevano la rivolta dei popoli colonizzati si è conclusa, in linea di principio, con le lotte dei movimenti rivoluzionari nati dal desiderio di autonomia dei popoli colonizzati. Nel 1947, il nazionalismo indiano pose fine all'impero indiano britannico, ma le tensioni tra indù e musulmani portarono, nonostante l'appello alla comprensione del Mahatma Gandhi, a una spartizione che condusse, in un clima di estrema violenza, alla formazione di due Paesi separati, l'India e lo Stato islamico del Pakistan. Il primo ottobre 1949, in piazza Tiananmen a Pechino, Mao Zedong proclamò la nascita della Repubblica popolare cinese dopo vent'anni di guerra civile. Nel 1954, la vittoria dei comunisti Viet Minh di Hô Chi Minh segnò la fine dell'egemonia francese in Indocina: il generale vietnamita Vo Nguyen Giap che guidò l'assedio contro le forze armate francesi trincerate a Dien Bien Phu dichiarò: «Una povera nazione feudale ha sconfitto un grande potenza coloniale».

Subito dopo la conferenza di Bandung (1955) alla quale parteciparono i Paesi di nuova indipendenza, un potente movimento di decolonizzazione cominciò a diffondersi, a ritmi variabili nei vari continenti, in tutto il pianeta. Nel 1957, la Gold Coast britannica, divenuta Paese indipendente con il nome di Ghana, annunciò la progressiva liberazione di tutta l'Africa dalle potenze coloniali europee. Gli anni Sessanta furono effettivamente africani con diciotto ex colonie che ottennero l'indipendenza durante questo decennio; e il 1962 con gli accordi di Evian segnò, grazie alla guerra condotta dal 1954 dal Fronte di Liberazione Nazionale, l'indipendenza dell'Alge-

ria e la fine della sua colonizzazione iniziata nel 1830.

I secoli di colonizzazione hanno prodotto una sorta di *doxa* che ci fa credere, ancora oggi, che i valori branditi dall'Occidente sono necessariamente universali e che non può esserci salvezza per gli abitanti del "resto del mondo" al di fuori della loro assimilazione del modello occidentale. I Paesi dominanti hanno infatti sempre rivendicato una civiltà e una moralità superiori rispetto alle popolazioni colonizzate, dette incivili e selvagge, alle quali la civiltà veniva imposta, sotto una "patina di legalità", attraverso un ambiente di vita violento. L'egemonia occidentale, stabilita attraverso le conquiste militari nell'era coloniale e attraverso l'influenza politica, economica e culturale nell'era della globalizzazione, potrebbe essere sul punto di essere vinta. I Paesi di civiltà occidentale non sembrano essersi resi conto che altre civiltà e altri modi di pensare l'umanità si stanno imponendo oggi con sempre maggiore forza e che è tempo di rompere con loro la visione di un mondo unico modellato dal solo Occidente. Secondo alcuni, la rappresentazione di un mondo organizzato attorno a un Occidente onnipotente che si impone su una vasta periferia è in via di collasso; secondo altri, la globalizzazione, che mira a portare a compimento l'interdipendenza delle economie e l'unificazione dei popoli, non fa altro che prolungare, sotto un'altra retorica, l'ideologia del dominio che prevaleva durante l'epoca degli imperi coloniali.

L'idea che il nostro pianeta si trovi oggi di fronte a una guerra di civiltà è sempre più accettata nei Paesi occidentali e si trasforma addirittura in una verità che la stampa internazionale si sforza di radicare nella mente di tutti. Siamo costretti a immaginare due colonne di eserciti di civiltà che si oppongono, come al tempo delle Crociate, ciascuna con le sue armi e ciascuna difendendo il suo libro, il suo credo e la sua visione di quello che dovrebbero essere lo Stato, lo sviluppo economico e la cultura. Sebbene molti ricercatori abbiano insistito sulla necessità di tenere conto della diversità delle situazioni sociali, politiche ed economiche per spiegare l'opposizione tra i Paesi del Sud e quelli del Nord, l'idea che esista una guerra di civiltà tra il mondo giudeo-cristiano e il mondo dell'Islam ha tuttavia guadagnato popolarità e si è addirittura rafforzata negli ultimi anni negli Stati Uniti e in Europa occidentale. È urgente abbandonare la narrazione della "guerra di civiltà" che ci riporta a un mondo antico in cui le religioni combattevano tra loro.

È nel contesto di un mondo ancora una volta bipolare – un “Occidente collettivo” contro un “Sud globale” – che è stato messo insieme un dramma tragico, tutto in *trompe l’oeil*, costruito attorno a una trama generale, quella di un Occidente che continua a imporsi come simbolo della ragione e della civiltà di fronte a un’alterità che oggi si proietta verso gli eccessi terroristici e gli eccessi religiosi. È questa religione che rappresenta il mondo occidentale, associando l’Islam a un crogiolo fertile del terrorismo contemporaneo. Questo ritratto di un mondo che si divide sempre più in due deve essere confrontato con i fatti esistenti nelle società che si ritiene siano all’origine delle organizzazioni terroristiche. Se vogliamo davvero capirne qualcosa, mi sembra necessario analizzare con rigore l’impatto distruttivo che le situazioni di disuguaglianza e di ingiustizia – qualunque sia la loro forma – hanno su tutte le società dominate e sui loro membri, soprattutto i giovani. La separazione dei Paesi del Sud dalla civiltà occidentale potrebbe ben spiegarsi, se ne cerchiamo davvero le radici, con una lunga storia di dominazioni, ieri sotto la colonizzazione e oggi sotto la globalizzazione, che è all’origine di ferite profonde.

È possibile che la nuova divisione del mondo in due prenda la forma di una lotta tra un Occidente che continua a voler imporre il suo dominio su scala mondiale e un Sud che rifiuta, e senza dubbio rifiuterà sempre più, di “essere mantenuto” nella posizione di dominato. La stessa formula che raggruppa tutte le civiltà non occidentali sotto il termine generico di “resto del mondo” suggerisce che il termine civiltà continua a essere usato oggi per riferirsi, in via prioritaria, alle “grandi civiltà predominanti nei Paesi occidentali”. Essa è ancora profondamente plasmata dall’ideologia fondata sulla disuguaglianza che prevaleva sotto gli imperi coloniali e che continua oggi sotto un nuovo volto nell’era della globalizzazione.

Le guerre più violente tra i popoli sono state combattute, per lunghissimo tempo, attorno al progetto di conquista del territorio altrui e delle risorse in esso contenute. Lo sono ancora oggi se giudichiamo dalle motivazioni che stanno dietro a due delle guerre più devastanti oggi in corso, quella dei russi in Ucraina e quella degli israeliani in Palestina. Nel febbraio 2022, i russi che avevano annesso la Crimea otto anni prima hanno invaso l’Ucraina con l’intenzione di impadronirsi di terre nel Donbass che secondo il presidente Putin sono russe per storia, cultura e religione. Quanto alla “Guerra dei Cent’anni” tra israeliani e palestinesi, si tratta fondamentalmente, fin dai primi

scontri degli anni Venti tra arabi ed ebrei provenienti dall'Europa, di una guerra territoriale.

Il conflitto israelo-palestinese è infatti soprattutto una guerra in cui la questione della terra è centrale, come avveniva nelle guerre combattute in Africa, in Asia e altrove dai Paesi dell'Europa durante il periodo coloniale (BIBEAU G., *sous presse*). I Paesi occidentali – Stati Uniti, Canada, Gran Bretagna, Francia, Germania, Italia – si sono completamente screditati, agli occhi di gran parte dei Paesi del Sud, con il loro sostegno unilaterale a Israele, al quale hanno dato carta bianca a lanciarsi in rappresaglie che hanno assunto ben presto le sembianze di un vero e proprio genocidio. La stragrande maggioranza dei Paesi del Sudamerica, dell'Africa, dell'Asia e dell'Europa dell'Est si è invece schierata a favore del diritto dei palestinesi ad avere una patria. Circa 150 Paesi, in prevalenza del Sud se si escludono alcune nazioni come Spagna, Norvegia, Irlanda e Slovenia, hanno dichiarato il loro sostegno al riconoscimento della Palestina come membro a pieno titolo delle Nazioni Unite.

L'opposizione tra “noi” e “loro” è stata esplicitamente aggiornata dal politologo americano Samuel P. Huntington (1996) attraverso l'espressione “scontro di civiltà” che riflette l'idea che l'Occidente si oppone al “resto del mondo”. Secondo questo pensatore conservatore per il quale le civiltà finiscono sempre per scontrarsi, sono i Paesi di civiltà islamica che hanno sostituito, dopo la caduta del muro di Berlino del 1989, i Paesi del blocco sovietico come principale avversario dell'Occidente. La visione contrastante che Huntington ha dei rapporti tra i grandi spazi di civiltà ignora completamente il fatto che anche le civiltà umane sono fatte per incontrarsi grazie ai valori comuni che esse condividono; sono infatti capaci di scambiarsi idee e beni, e di parlarsi grazie all'inter-traduzione dei linguaggi che rende possibile viaggiare tra mondi separati. La vera globalizzazione può avvenire solo se si fonda sul riconoscimento di una pluralità di modi di essere, di pensare e di agire, in una parola sulla diversità che esprime la ricchezza stessa dell'umanità.

In contraddizione con la mentalità che prevale oggi, credo che in realtà noi stiamo assistendo non a una guerra di civiltà che si svolge lungo l'asse del confronto tra credenze religiose, ma piuttosto a lotte su questioni sociali, culturali, politiche ed economiche tuttora ancorate a conflitti spesso ereditati dalla storia coloniale, o che nascono direttamente da ingiustizie e disuguaglianze generate talvolta da ten-

sioni territoriali tra popoli vicini e talvolta dal rifiuto di riconoscere il diritto di esistere di un altro popolo. La conoscenza delle situazioni di disuguaglianza e di ingiustizia che emarginano e indeboliscono intere popolazioni, e la presa in considerazione delle ricadute psicologiche che tali situazioni provocano sulle persone, devono essere prese in considerazione se si vuole misurare, secondo criteri validi, la profondità, la complessità e la genesi dei conflitti che oggi mettono gli uni contro gli altri Paesi occidentali e mondi non occidentali.

Di fronte all'atteggiamento sempre più diffuso di "loro contro di noi in una lotta all'ultimo sangue", è opportuno mettere in dubbio gli inganni di una lettura superficiale e pericolosa, organizzata attorno a una lotta del bene contro il male. Semplificando così situazioni di grande complessità, cerchiamo senza dubbio di giustificare la crociata dell'Occidente contro il mondo islamico a causa del suo uso politico della religione. La riflessione da condurre non deve lasciarsi paralizzare da questa risposta già pronta che destoricizza e depoliticizza i rapporti tra il mondo occidentale e le società non occidentali. Per lottare contro l'uniforme bisogna elogiare ciò che è multiforme, ciò che è diverso. L'idea di una guerra che contrappone musulmani contro cristiani ed ebrei nel mondo odierno deve senza dubbio essere sostituita da una duplice idea molto più impegnativa: in primo luogo, quella che insiste sul fatto che il confronto è in realtà piuttosto interno a ciascuno dei tre monoteismi; poi quella che riconosce che ciascuna delle tre religioni può essere utilizzata, e che tutte e tre di fatto lo sono, per costruire progetti identitari e politici che portano a commettere atti suscettibili di essere considerati, secondo il diritto internazionale, come crimini di guerra, crimini contro l'umanità o crimini di genocidio.

Necessità di continuare la nostra riflessione

Tutto questo è devastante? Segno della fine di un mondo? Prodro-mo dell'agonia dell'uomo? Nuova era o crepuscolo dell'umanità? Per rispondere in modo equilibrato a queste domande, mi sembra urgente allargare il cerchio della discussione – nel senso in cui Jürgen Habermas parla di "etica della discussione" –, invitando a partecipare ai nostri dibattiti persone provenienti dai contesti più diversi. Abbiamo infatti bisogno di scienziati di tutte le discipline, compresi gli artisti, di rappresentanti di tutti i settori della società civile e di giovani che ab-

biano, è vero, meno esperienza ma maggiore sensibilità verso il mondo in cui viviamo oggi. Mi sembra anche importante che si ascoltino le voci degli intellettuali e dei pensatori che vivono nei Paesi del Sud.

I tre valori fondanti: la protezione della vita sul nostro pianeta terra; lo Stato di diritto che deve essere rispettato da tutti i Paesi; il desiderio di giustizia e di libertà – di un’umanità unica e diversa che instancabilmente celebriamo e invochiamo – devono essere messi al centro dei nostri dibattiti. Questi tre valori mi sembrano oggi in pericolo nei Paesi del Nord così come in quelli del Sud. La minaccia più grave che pesa sull’umanità è questo annientamento dei valori veramente umani, la standardizzazione del mondo e dell’umanità che può innescare l’arresto della crescita dell’uomo.

Come antropologi, dobbiamo anche sforzarci di cercare di fornire risposte alle seguenti domande:

- La nostra era mutante rappresenta una trasformazione tanto profonda per l’umanità quanto quella vissuta dalle società durante la loro transizione, ad esempio, dal Paleolitico al Neolitico, con la sedentarizzazione, l’addomesticamento degli animali e l’invenzione dell’agricoltura?
- Si tratta piuttosto di un cambiamento di minore entità, come quello avvenuto quando le comunità contadine rurali si sono trasferite nelle grandi città industriali?
- Stiamo passando da un universo culturale all’altro, come i greci del V secolo che abbandonarono la cultura del *fatum* (destino) per entrare nella cultura socratica della ragione?
- Siamo come le società europee dell’Illuminismo che si sono staccate, nel XVII secolo, da un mondo profondamente religioso per far trionfare la ragione?
- Potrebbe essere che la crisi diventi la nuova normalità del mondo contemporaneo e che comporti il rischio di generare risposte solo in caso di emergenza?

Da parte mia devo dire che credo che ciò che accade oggi sarà compreso veramente solo tra due o tre generazioni, forse tra cinquanta o cento anni. L’opera colossale, *La Société qui vient*, curata dal nostro collega Didier Fassin (2022) fornisce spunti che possono guidarci nelle nostre riflessioni.

Bibliografia

- AGAMBEN G. (1997), *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris.
- AGAMBEN G. (1999), *Homo Sacer III. Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin*, Seuil, Paris.
- AGAMBEN G. (2002), *Moyens sans fins. Notes sur la politique*, Rivages, Paris.
- AGIER M. (a cura di) (2014), *Un monde de camps*, La Découverte, Paris.
- ALEXIEVITCH S. (2013), *La Fin de l'homme rouge ou le temps du désenchantement*, Babel, Paris.
- ANDERS G. (2008), *Hiroshima est partout*, Seuil, Paris.
- ANDERS G. (2002 [1956]), *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle (I)*, Éditions Ivrea/Encyclopédie des Nuisances, Paris.
- ANDERS G. (2003 [1964]), *Nous, fils d'Eichmann. Lettre ouverte à Klaus Eichmann*, Payot & Rivages, Paris.
- ANDERS G. (2006), *La menace nucléaire. Considérations radicales sur l'âge atomique*, Le Serpent à plumes, Paris.
- ANDERS G. (2011 [1980]), *L'Obsolescence de l'homme. Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle (II)*, Éditions Fario, Paris.
- ANDERS G. – EATHERLY C. (1962), *Burning Conscience: The Case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, Told in his Letters to Günther Anders*, Monthly Review Press, New York.
- ARENDT H. (1983 [1958]), *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, Paris.
- ARENDT H. (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York.
- ARENDT H. (2002), *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*, Gallimard, Paris.
- BADIOU A. (2016), *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Fayard, Paris.
- BENJAMIN W. (2000 [1942]), *Sur le concept d'histoire*, pp. 427-443, in BENJAMIN W., *Œuvres III*, Gallimard, Paris.

- BIBEAU G. (2004), *Le Québec transgénique. Science, marché, humanité*, Boréal, Montréal
- BIBEAU G. (2010), *Ne pas oublier Monsieur Kurtz. L'attrait de la sauvagerie*, "Anthropologie et sociétés", vol. 34, n. 3, 2010, pp. 117-136.
- BIBEAU G. (2015), *Généalogie de la violence*, Mémoire d'encrier, Montréal.
- BIBEAU G. (2018), Conférence d'ouverture "*Le sujet cérébral s'achève dans le sujet parlant*", 38^e Congrès Franco-Maghrébin de Psychiatrie, Tanger, Maroc (1-2 novembre 2018).
- BIBEAU G. (2020), *Tullio Seppilli (1928-2017). Una vita tra scienza, saggezza e servizio alla collettività*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 49, 2020, pp. 53-80.
- BIBEAU G. (sous presse), *Israël, autrement*, Lux Éditions, Montréal.
- CAMBIER A. (2012), *Qu'est-ce qu'une civilisation?*, Vrin: Paris.
- CASE A. – DEATON A. (2021 [2015]), *Morti per disperazione e il futuro del capitalismo*, (trad. dall'inglese), Il Mulino, Bologna.
- CONRAD J. (1928 [1899]), *Cuore di tenebra*, Sonzogno, Milano.
- DELEUZE G. – GUATTARI F. (1972), *L'Anti-Œdipe*, Éditions de Minuit, Paris.
- DE MARTINO E. (2016), *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, (texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M.), Éditions de l'EHESS, Paris.
- DUPUY J.-P. (2004), *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Seuil, Paris.
- FASSIN D. (a cura di) (2022), *La société qui vient*, Seuil, Paris.
- FREUD S. (1949 [1930]), *Il disagio nella civiltà*, Editrice Scienza moderna, Roma.
- FREUD S. (1995 [1927]), *L'Avenir d'une illusion*, Quadrige/PUF, Paris.
- FUKUYAMA F. (1992), *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Flammarion, Paris.
- FUKUYAMA F. (2002), *La fin de l'homme. Les conséquences de la révolution biotechnologique*, La Table ronde, Paris.
- GUILLEBAUD J.-C. (2001), *Le Principe d'Humanité*, Seuil, Paris.
- HARDT M. – NEGRI A. (2000), *Empire*, Exils Éditeur, Paris.

- HARDT M. – NEGRI A. (2003), *Multitude*, Boréal, Montréal.
- HARDT M. – NEGRI A. (2014 [2009]), *Commonwealth*, Gallimard, Paris.
- HEIDEGGER M. (1966 [1946]), *Lettre sur l'humanisme*, pp. 65-127, in HEIDEGGER M., *Questions III*, Gallimard, Paris.
- HEIDEGGER M. (1993[1953]), *La question de la technique*, pp. 9-48, in HEIDEGGER M., *Essais et conférences*, Gallimard, Paris.
- HOTTOIS G. (2002), *Technoscience et sagesse*, Éditions Pleins Feux, Nantes.
- HUNTINGTON S.P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon and Schuster, New York.
- JONAS H. (2013 [1979]), *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Champs, Paris.
- JUDT T. (2008), *Reappraisals. Reflections on the Forgotten Twentieth Century*, Penguin Books, New York.
- KOBELINSKY C. – FURRI F. (2024), *Relier les rives. Sur les traces des morts en Méditerranée*, La Découverte, Paris.
- LEVY G. (2010), *L'ivresse du pire*, Éditions Campagne Première, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. (1955), *Tristes tropiques*, Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. (1971), *L'Homme nu*, Plon, Paris.
- MAALOUF A. (2023), *Le Labyrinthe des égarés. L'Occident et ses adversaires*, Grasset, Paris.
- PANDOLFI M. (1991), *Itinerari delle emozioni. Corpo e identità femminile nel Sannio campano*, FrancoAngeli, Milano.
- SASSEN S. (2016), *Expulsions: Brutalité et complexité dans l'économie globale*, Gallimard, Paris.
- SLOTERDIJK P. (1999), *Règles pour le parc humain. Une lettre en réponse à la Lettre sur l'humanisme de Heidegger*, Éditions Milles et une nuits /Fayard, Paris.
- SLOTERDIJK P. (2000), *La domestication de l'être*, Éditions Milles et une nuits/Fayard, Paris.
- STIGLITZ J.E. (2010), *Le triomphe de la cupidité*, Éditions Liens qui libèrent, Paris.

Adriana Petryna

Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza in un'epoca di cambiamenti climatici fuori controllo¹

Ciò che presenterò in questo testo² sono alcuni spunti di riflessione tratti dal mio ultimo libro, *Horizon Work: At the Edges of Knowledge in an Age of Runaway Climate Change* (2022), recentemente tradotto in italiano (PETRYNA A., 2024), relativi in particolare al concetto di cambiamento ecologico improvviso. Questo tipo di cambiamento spesso non è soggetto, o non sempre corrisponde, a modalità consolidate di conoscere o prevedere modelli ecologici in rapida evoluzione. Mi riferisco in questo caso a fenomeni che conosciamo bene: tempeste sempre più intense, siccità e incendi che eccedono la norma per frequenza e diffusione. Le proiezioni e le politiche vacillano rispetto al ritmo di questi cambiamenti e spesso i nostri modelli di conoscenza sono inadeguati nel comprenderli.

Come si può affrontare una perdita di orizzonte di questa portata, per non parlare di come la si possa anche solo immaginare? Rispetto a questa crisi di immaginazione, si può pensare al fotografo giapponese Hiroshi Sugimoto e alla sue inquietanti immagini di paesaggi marini e dei loro orizzonti. Se queste immagini si osservano più da vicino forniscono (e uno spettatore coglie) altri indizi: movimenti di maree che suggeriscono un orientamento in ciò che altrimenti sarebbe uno spazio e un tempo disorientante. Chiamerò questa consapevolezza di possibilità “lavoro d'orizzonte”, e mostrerò come lo si possa applicare al contesto di catastrofi sempre più gravi che minacciano di sopraffare qualsiasi capacità di gestire la loro enorme portata. La natura stessa è entrata in uno stato fuori controllo, nel quale i rapidi cambiamenti di

1 La traduzione dall'inglese di questo testo è di Giulia Arrighetti.

2 Questo testo è la versione italiana dell'intervento da me presentato al 4° Convegno Nazionale SIAM – “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”. Ringrazio Roberto Beneduce, Andrea Filippo Ravenda e i soci della Società Italiana di Antropologia Medica per l'invito e Giulia Arrighetti per la traduzione.

modelli consolidati e le tendenze storiche sono più che un semplice amalgama di sorprese ecologiche e rendono inefficace il concetto stesso di proiezione. In proposito intendo tracciare un percorso diverso: scenari terribili di cambiamenti climatici irreversibili da un lato, e condizioni che potrebbero permettere di rientrare in un presente negoziabile dall'altro. Voglio sostenere che una modalità di risposta, spesso utilizzata nelle politiche pubbliche, ci impedisce di entrare nelle realtà percepite in rapido cambiamento. E questo, oggi, può contribuire di per sé a un veloce deterioramento della conoscenza sul futuro. Vorrei mostrare come avviene questo deterioramento. Lungo il percorso, rifletteremo su nuovi esperimenti di costruzione di capacità con cui il cambiamento climatico fuori controllo viene affrontato.

Per cominciare questo viaggio, vorrei esaminare le intuizioni scientifiche che riguardano i modi in cui si verificano questi bruschi cambiamenti ecologici, e poi legarle, attraverso l'attenzione antropologica, a come le “degenerazioni” nella conoscenza sono percepite e affrontate – guardando in particolare alle sfide che i lavoratori dei servizi di emergenza affrontano sul campo, specialmente nella parte occidentale degli Stati Uniti d'America. Mi sposterò poi nell'Amazzonia brasiliana, dove nel 2007 gli incendi hanno raggiunto il loro livello più alto e dove tecnici e giuristi cercano di salvare la foresta allontanandola dall'orlo della distruzione totale. Ho anche in mente l'invasione russa dell'Ucraina, dove gli incendi, non solo quelli boschivi, si riversano sui civili come nel caso di armi incendiarie (a base di fosforo e altre sostanze chimiche) in una guerra planetaria necro-imperialista (PETRYNA A., 2023). Oltre agli orizzonti di morte determinati dalla violenza dell'estrazione delle risorse e dalla brutalità del colonialismo, farò anche riferimento all'*agency* di diverse comunità che contribuiscono ad assicurare futuri planetari vivibili e meno disastrosi.

Ma prima di tutto, cosa significa un cambiamento fuori controllo? E in riferimento all'“epidemia” di incendi boschivi, come la loro gestione determina le loro manifestazioni letali? Per esempio, le “stagioni degli incendi”, in passato ben circoscritte, si stanno dilatando nel tempo, cominciando a essere chiamate “anni degli incendi”. Lo Stato della California ha visto i primi mega-incendi invernali nel 2017, durante quello che avrebbe dovuto essere il picco della stagione delle piogge. Come ha notato uno dei testimoni di quegli incendi: «Mi aspettavo di vedere la neve su quella montagna, e ora c'è il fuoco»³.

3 Da *Why are California's wildfires so out of control?* – video explainer (The Guardian, 2017).

In questi processi, le aspettative sono costantemente smentite dagli eventi fisici; ciò mi conduce alle preoccupazioni centrali di *Horizon Work: At the Edges of Knowledge in an Age of Runaway Climate Change* (2022). A partire da questo lavoro, propongo alcune riflessioni su quella che penso essere la distinzione tra mondo 1 e mondo 2. Nel mondo 1 i disastri naturali possono essere contenuti e le nostre proiezioni reggono. Si assume che la conoscenza sia cumulativa e, nella misura in cui i servizi di emergenza sono disponibili, si può fare affidamento su di essi per mantenere una parvenza di stabilità. Si spera che il domani assomiglierà all'oggi. Nel mondo 2, il divario tra ciò che è prevedibile e ciò che accade diventa troppo grande e cadiamo in uno stato cronicizzato, nel quale emergono solo sorprese disastrose. Le realtà "sfuggono" alle spiegazioni e ai modelli acquisiti, convalidando l'idea che il cambiamento climatico sia una "corsa contro il tempo".

Invece di cedere a fantasie di certezza o controllo, sono interessata a una modalità di pensiero che consideri i disastri all'interno di orizzonti di previsione che conservano ancora la loro capacità di agire. Le mie ricerche mi hanno portato in due campi interconnessi. Il primo comprende quegli studiosi e chi fa ricerca sperimentale nel campo dell'ecologia che, nelle ultime decadi, hanno fatto i conti con cambiamenti degli ecosistemi su larga scala. Questi ricercatori stanno cercando di definire le diverse soglie di criticità ecologica che, se superate, possono comportare cambiamenti irreversibili, e provando a identificare, sempre che sia possibile, i "precoci segnali di allarme" di tali cambiamenti. All'inizio queste modificazioni possono apparire anomale («quella stagione degli incendi boschivi è stata lunga»), per poi "stabilizzarsi" in un nuovo stato di organizzazione dell'ecosistema («le stagioni degli incendi boschivi stanno diventando più lunghe»). I loro effetti iniziano a essere osservabili su una scala specifica per regione («quella montagna che dovrebbe essere bagnata dalla pioggia e coperta di neve, e quindi resistente al fuoco, sta invece bruciando»). Ciò che porta alla fase successiva nella quale la montagna brucia in inverno è, infatti, una serie di segnali inascoltati, un "presente invisibile", che si riflette in quello che gli scienziati chiamano "cambiamento di regime ecologico" – definito come una rapida modifica nelle dinamiche dell'ecosistema, che porta a ecosistemi differenti o a mondi talvolta inspiegabili.

Queste dinamiche conducono al mio secondo campo di ricerca etnografica, dove mi focalizzo sugli attori che cercano di dare un senso

a questi cambiamenti di regime: operatori dell'emergenza in prima linea, che tornano a considerare le basi dei fenomeni fisici – il fuoco, ad esempio – che pensavano di conoscere. Si ritrovano ora in ciò che un ricercatore di incendi ha semplicemente chiamato il “limite estremo del male”. In questo “limite estremo”, i cambiamenti di regime stanno mettendo alla prova – e stanno superando – il paradigma esistente di risposta all'emergenza. Riflettendo su questo paradigma, un vigile del fuoco impiegato negli incendi boschivi⁴ mi ha riferito: «Dobbiamo liberarci dall'aspettativa [...] che [le persone] come noi possano essere usate per controllare la natura, per sopprimerla o farla retrocedere».

Quello che intendo esprimere sono riflessioni sul deterioramento delle nostre capacità di analisi e sul declino delle nostre proiezioni: si stanno perdendo le basi di riferimento su cui migliorare le conoscenze o valutare i progressi nella lotta contro gli incendi. In questo “limite estremo” l'efficacia dell'intervento si riduce. Al tempo stesso, l'espansione di uno spazio decisionale diventa un lavoro cruciale in un contesto di incertezza diffusa, di conoscenze incomplete e talvolta errate. O, come mi ha detto un altro vigile del fuoco «dobbiamo acquisire un orizzonte». Qui “orizzonte” non è una metafora; è più uno strumento, una sorta di leva, per strappare il tempo all'incalzare dei disastri che si sommano – nelle sue parole, «per decidere che cosa fare nella prossima settimana, non nella prossima ora [...]», ma quello che intendo veramente è che dobbiamo agire in modo da non compromettere le possibilità di scelta per le generazioni future».

Le possibilità di scelta si ricollegano a questioni fondamentali sulla capacità di adattarsi e mitigare i danni dell'emergenza climatica, di diminuire la possibilità di essere continuamente colti alla sprovvista dalla frequenza e dalla portata dei disastri, di intervenire prima che le opportunità per farlo scompaiano. Queste opzioni, queste libertà, minacciano davvero di venir meno nel mondo 2. E senza mantenere tali “opzioni”, gli esseri umani non avranno modo di evitare il loro tragico destino.

Voglio considerare questo punto di rottura in due modi. In primo luogo, nei termini di come i limiti della proiezione e dell'*expertise*

4 Nota della traduttrice. Nella versione originale in inglese l'Autrice utilizza in maniera intercambiabile i termini *wildfire fighter* e *firefighter*, entrambe versioni accorciate del termine tecnico *wildland firefighter*. In linea con l'Autrice nella traduzione si sono utilizzate le formule “vigile del fuoco” e “vigile del fuoco impiegato negli incendi boschivi”.

mettano sotto pressione i sistemi di risposta all'emergenza, in particolare per quanto riguarda gli incendi boschivi inestinguibili, che hanno già superato alcune soglie di criticità (*tipping point*), e sono ora più estremi ed immuni all'intervento umano⁵. In secondo luogo, nei termini di come costruire un campo di percezione efficace. E qui l'antropologia medica deve entrare in dialogo con i processi che rischiano di sovraccaricare i sistemi sanitari, di minacciare specie, intere comunità e modi di vita. Nei vari contesti in cui ho lavorato, ho cercato le forme di umanesimo presenti nelle risposte a problemi schiacciati che troppo spesso diventano oggetto di soluzioni tecniche rigide e miopi. Che si tratti delle conseguenze di una catastrofe nucleare, o dell'emergenza climatica, le nozioni astratte di adattamento e resilienza abbondano, ma non colgono i danni che emergono e mandano in frantumi le scale temporali della risoluzione tecnocratica del disastro. Per esempio, nessuno si sarebbe mai immaginato che la centrale nucleare di Černobyl, il luogo del peggior disastro nucleare del mondo che io stessa ho documentato (PETRYNA A., 2013 [2002]), sarebbe stata intrappolata in una zona di guerra dopo più di tre decenni. O che l'esercito di Putin avrebbe bombardato la più grande centrale nucleare d'Europa, rischiando "una guerra nucleare senza bombe" (HOOPER C., 2021) – ma ciò è successo.

Allo stesso modo, il pensiero della crisi può offuscare l'immaginazione sul futuro. Affermando che ogni nuova crisi è "senza precedenti", non ci si rende conto di come le catastrofi causate dall'uomo si siano già abbattute sui popoli indigeni attraverso la violenza coloniale e il genocidio. Il pensiero catastrofico corre anche il rischio di una "resa della capacità di pensare" (HARAWAY D., 2016: 35). Anche questo di resa è un momento pericoloso a livello esistenziale, nel quale alcuni ultimi e disperati interventi, volti a stabilizzare una situazione fuori controllo – per quanto non sperimentati e non dimostrati – iniziano a sembrare l'unica opzione disponibile per superare la crisi.

Eppure, l'imperativo di mitigare gli esiti peggiori del riscaldamento globale punta sempre di più verso una "soluzione" tecnica chiamata

5 Piuttosto che attribuire loro una precisione seducente, tratto le soglie di criticità (*tipping point*) come costrutti problematici che segnano uno iato tra la conoscenza degli esperti e la risposta umana su cosa fare una volta che si percepisce che certi limiti sono stati superati; nonché come i "punti di non ritorno" vengono percepiti in termini di etica della risposta. Le soglie di criticità, quando non vengono riconosciute, possono diventare punti di innesco (*trigger points*) per azioni correttive, come la geoeingegneria, i cui benefici e rischi sono tutt'altro che verificati.

geo-ingegneria: un intervento su scala planetaria per compensare il riscaldamento climatico e che può comportare l'iniezione di miliardi di particelle di anidride solforosa nell'atmosfera, producendo nuvole chimiche che riflettono la luce solare e raffreddano il pianeta. Tuttavia, non c'è – e forse non ci sarà mai – un controllo sufficiente sugli esiti potenzialmente avversi di questo esperimento. Probabilmente, la soppressione degli incendi, almeno negli Stati Uniti, dove si spendono ingenti somme di denaro per “riportare indietro la natura”, rientra in questa classe di sforzi tecno-centrici e quasi militarizzati per la stabilizzazione della natura. Mentre un profondo senso di inutilità può alimentare immagini distorte di ineluttabilità (che possono portare a ulteriori pericoli), spero di convincere che – anche se il cambiamento climatico è una conclusione scontata per il prossimo futuro – le condizioni che fanno bruciare gli incendi in modo catastrofico non lo sono. Questo allontanamento dal pensiero catastrofico rientra in un tipo di attività che ho definito “lavoro d'orizzonte”, un lavoro intellettuale e pratico che cerca di portare nel presente un futuro ignoto e fuori controllo, trasformandolo in un oggetto di pensiero e di intervento. Questo lavoro è prima di tutto un esercizio di immaginazione, che non si limita ai soli esperti, e che implica non solo la necessità di affrontare i cambiamenti di stato attuali e del prossimo futuro, ma anche di “recuperare” gli orizzonti – le condizioni future desiderate – e portarli a beneficio del presente, dove la conoscenza può essere resa utile e non obsoleta.

Per Guatò Silva, una delle leader della comunità del vasto Pantanal, la più grande zona umida tropicale del pianeta, che ha perso un terzo del suo bioma a causa degli incendi boschivi annuali, la perdita catastrofica non è un'astrazione incommensurabile. È lei a raccontare a un giornalista di come compiangere la perdita della natura stessa: «Mi fa star male», ha detto. «Gli uccelli non cantano più. Non sento più la canzone dell'uccello chachalaca del Chaco⁶. Persino il giaguaro, che un tempo mi spaventava, sta soffrendo. Ciò mi fa male. Per questo soffro di depressione. Adesso c'è un silenzio vuoto. Sento come se la nostra libertà ci avesse abbandonato».⁷ Appena a Nord della casa indigena di Guatò Silva, il venti per cento dell'Amazzonia brasiliana è stata deforestata a partire dal 1970.

6 <https://www.wikiaves.com.br/wiki/aracua-do-pantanal>

7 EINHORN C. *et al.*, 2020.

Il disboscamento e gli incendi appiccati dagli allevatori che bruciano senza controllo in condizioni climatiche mutevoli, minacciano un altro venti per cento. Con la diminuzione delle precipitazioni, del quaranta per cento, la «foresta può essere persa per sempre e sostituita da savane»⁸. Nei primi anni 2000, una coalizione di politici e scienziati ha salvato l'Amazzonia brasiliana dal baratro. Lo hanno fatto imponendo moratorie pesanti alle industrie della soia e agli allevatori di bestiame. Hanno usato i satelliti per individuare i casi di disboscamento e di incendio illegale. Le agenzie scientifiche hanno collaborato con la magistratura per creare un sofisticato sistema di allarme contro la deforestazione, rafforzando l'applicazione delle norme in materia ambientale e la tracciabilità della catena di approvvigionamento delle materie prime, imputando la responsabilità agli autori della deforestazione e a chi vende i prodotti provenienti da terre deforestate. Hanno inoltre rafforzato e aiutato a delimitare i territori in cui le popolazioni indigene e altre comunità minacciate dal disboscamento, dall'estrazione mineraria e dall'agricoltura, continuano a essere le guardiane della foresta – anche se hanno affrontato o “rimandato” la fine del mondo e la scomparsa dei loro mondi vitali molte volte, mentre stanno perdendo i loro leader a causa di una violenza senza tregua come scrive Ailton Krenak (KRENAK A., 2020), filosofo e leader indigeno brasiliano della tribù dei Krenaki. In altre parole, sono state azioni coordinate di stabilizzazione come queste, basate sulla volontà politica, sulla competenza tecnica e sulla tutela dei diritti territoriali e umani che – tra il 2004 e il 2012 – hanno permesso al Brasile «di ridurre il disboscamento in Amazzonia di un sorprendente [...] ottanta per cento»⁹, facendo diminuire le emissioni di anidride carbonica di quasi il sessanta per cento.

Con questa costruzione coordinata di capacità come importante esempio di “lavoro di orizzonte”, vorrei ora passare alla problematica dell'intensificazione degli incendi boschivi, e agli sforzi per trovare risposte adeguate alle sfide che ci attendono.

Negli ultimi cinque anni, le foreste boreali a Sud del Circolo Polare Artico sono andate in fiamme. Nel 2021 gli incendi boschivi in Siberia hanno superato le emissioni annuali di carbonio della

⁸ Beto Verrissimo, citato in *Amazonia Undercover* (documentary film) (Ciavatta, 2019).

⁹ AZEVEDO T. – SIZER N., 2019.

Germania. Nel 2022 centinaia di impetuosi incendi boschivi sono scoppiati in Canada, prima ancora che la stagione degli incendi fosse arrivata al culmine. In tutto il mondo si stanno verificando incendi sempre più devastanti, inondazioni e migrazioni di massa. In Brasile, parti dell'Amazzonia, fonti di assorbimento di anidride carbonica, si stanno trasformando in una *fonte* di queste emissioni. Non si conosce l'esatto contributo degli incendi boschivi alle emissioni a livello planetario, né l'impatto sul livello di surriscaldamento. Date le dimensioni di rischio accumulato, che sono intrinseche, ma difficili da quantificare con precisione, il disinvestimento dai combustibili fossili e il mantenimento del riscaldamento globale a 1.5 gradi Celsius sono più necessari che mai.

Ma al di là della definizione di obiettivi importanti, che tipo di risposta può essere data alla biomassa combustibile e alle sue ecologie in espansione? Con quali risorse, umane e non, e con quali conoscenze e pratiche?

In California piccole città spuntano intorno ai siti di soppressione degli incendi. Al di là degli effetti che la stagnazione dei salari, gli alti livelli di stress, i lunghi orari di lavoro e l'incremento dell'attività antincendio hanno avuto sulle persone che svolgono il duro lavoro manuale sul campo, quella degli incendi è anche una crisi di salute mentale. Il tasso di suicidi tra i vigili del fuoco impegnati negli incendi boschivi è marcatamente superiore rispetto alla media nazionale degli Stati Uniti¹⁰. C'è un livello di precarietà che si nasconde nelle statistiche. C'è anche un paradosso in gioco in questo apparente restringimento del futuro ecologico.

In quest'ultima sezione, affronto quello che gli esperti chiamano il "paradosso degli incendi boschivi", ovvero l'idea che più gli incendi boschivi vengono combattuti, più diventano gravi e imprevedibili. Per concludere, mostro come un fenomeno come quello degli incendi boschivi sia reso "reale" in altri termini: non solo come nemico quasi militare o come forza inarrestabile della natura, ma come oggetto di una risposta da re-immaginare rispetto alle avversità climatiche in atto.

¹⁰ Rispetto a un tasso di suicidi nazionale dello 0,01%, quello relativo ai vigili del fuoco impiegati negli incendi boschivi del Servizio Forestale degli Stati Uniti è dello 0,3%, il che rappresenta un indizio di una crisi di salute mentale.



Figura n. 1 – Test di un prototipo di rifugio antincendio
(Servizio forestale del Pacifico Sud-occidentale, USDA, 2023).

Man mano che le condizioni in rapido cambiamento vengono percepite in modo più acuto, la “lotta” agli incendi diventa sempre più inadeguata davanti ai veloci cambiamenti ecologici; ci si chiede se le immagini sensoriali e mentali degli incendi possano essere universalmente condivise e se vediamo addirittura lo “stesso” incendio. La questione della conoscenza degli incendi diventa saliente sul campo nelle situazioni tra la vita e la morte. Negli Stati Uniti, e sempre di più a livello internazionale, i vigili del fuoco usano dei rifugi antincendio di emergenza quando prevedono di essere sopraffatti dal fuoco con la necessità di doversi mettere al riparo. Quelli rappresentati in figura 1 sono dei prototipi sperimentali (nessun individuo è all'interno). Le fiamme del propano, che dovevano simulare gli incendi ad alta intensità di oggi, hanno fuso l'alluminio protettivo ed esposto il sottostante rivestimento resistente al calore. Alcuni ingegneri hanno recentemente testato dei materiali provenienti dalla NASA, il programma spaziale degli Stati Uniti, che proteggono a livello termico i veicoli spaziali al momento del rientro in atmosfera, per vedere se funzionano meglio di quelli attualmente in uso. Purtroppo, però, i materiali della NASA non hanno retto bene alle temperature del fuoco terrestre.

Laddove si presume che la conoscenza su un elemento sia cumulativa (o affinata dall'esperienza), questa stessa conoscenza, per certi aspetti, si sta invece riducendo come sintomo del fatto che il metodo consolidato e le circostanze attuali si stanno profondamente disallineando.

Questa situazione può essere valutata storicamente. Per esempio, il Servizio Forestale degli Stati Uniti vanta un tasso di successo del novantotto per cento nel fermare gli incendi con “un’azione aggressiva” (chiamata attacco iniziale). Questo tasso di successo non è affatto cambiato dall’inizio del Ventesimo secondo, quando la soppressione degli incendi su larga scala fu introdotta per la prima volta negli Stati Uniti. A quei tempi, la lotta agli incendi “funzionava” perché le pratiche indigene di gestione degli incendi, che comportavano “la combustione attiva” (volontaria e controllata) – risultato di oltre diecimila anni di utilizzo del fuoco nei territori ancestrali – rendevano facile raggiungere questo alto tasso di successo. Oggi la lotta agli incendi ha reso la terra molto più infiammabile, offrendo più “carburante” per lo sviluppo degli “uragani” di fuoco. La California ha la più grande unità militarizzata di lotta agli incendi del mondo e nonostante ciò conta alcuni degli incendi peggiori.

Lo strumento di lotta agli incendi non conosce la materia contro cui combatte. In questa apparentemente insormontabile disconnessione, il futuro diventa una risorsa che si riduce. O, come ha scritto Ernesto de Martino, «la possibilità di farsi presente operativamente» si restringe «sino all’annientarsi – di qualsiasi orizzonte di operabilità mondana» (DE MARTINO E., 2002: 219). Di certo, questo processo di restringimento del futuro è la sua stessa ecologia di estinzione. Ma c’è di più: la natura del fuoco è riportata in un tempo coloniale che produce l’estinzione, ma non sa dove si trova in relazione a ciò che ha scatenato. In questo disorientamento, fare i conti con la storia e, nello specifico, con il ruolo delle conoscenze indigene, amplia la gamma di risorse con cui si affrontano i “bruschi” cambiamenti del fuoco.

Nell’ambito di questa espansione, bisogna considerare le storie di violenza coloniale negli Stati Uniti e altrove, riconoscendo che le logiche di controllo degli incendi – importate dall’Europa e adottate negli Stati Uniti per attuare forme di estrazione commerciale rivelatesi ecologicamente distruttive, come il disboscamento – rientrano nel “lavoro di eliminazione da parte dello Stato colonizzatore”.¹¹ Questo lavoro ha implicato l’esclusione dei saperi e delle tradizioni indigene in territori che un tempo erano stati modellati da comportamenti nei confronti degli

11 Sulle pratiche rispetto al futuro come “strumenti di orientamento” nonostante “l’opera di eliminazione dello Stato colonizzatore”, si veda il lavoro della geografa Mvskoke Laura Harjo (2019).

incendi rivelatisi affidabili attraverso i millenni¹². Gli anelli di accrescimento di alberi secolari forniscono la prova di questo dato di affidabilità. Si noti in figura 2 la sezione trasversale di questo pino *ponderosa* (vecchio di oltre trecento anni) degli Stati Uniti occidentali. Gli anelli più vecchi sono scuri, a indicare la frequente esposizione a incendi di bassa intensità e la loro continua presenza. Il colore diventa beige all'inizio del Novecento, quando il governo degli Stati Uniti ha imposto la soppressione degli incendi. Questo cambiamento improvviso testimonia anche la violenza coloniale che ha cancellato le pratiche indigene di utilizzo del fuoco. Sicuramente tali pratiche di combustione rimuovevano la biomassa infiammabile (alberi sovraffollati e fitta boscaglia). Producevano, inoltre, microclimi e microhabitat variabili che creavano fondamentali confini e zone in cui gli incendi potevano spostarsi o rallentare, rendendoli meno intensi e più sicuri per le persone. Un responsabile degli incendi di una foresta nazionale ricevette l'autorizzazione per appiccare uno di questi incendi (nello Stato del Nuovo Messico). Mi descrisse con molto orgoglio le caratteristiche dell'incendio che aveva contribuito ad appiccare. «Era come un animale docile», mi disse, «che si aggirava curioso nella foresta». Invece di «distruggere tutto ciò che incontrava sul suo cammino», i suoi vortici striscianti si insinuavano lentamente attraverso mosaici di masse rocciose e canali. Infatti espresse gioia per il fatto che le comunità circostanti «non sapevano nemmeno che ci fosse un reale incendio in corso».



Figura n. 2 – Pino ponderosa segnato dal fuoco,
Ellis Margolis (foto) (SEVIGNY M., 2022).

12 Come hanno sostenuto gli studiosi indigeni, le forme di “gestione biofisica” indigena, termine usato dall’ecologo ricercatore indigeno Frank Lake, non sono un supplemento alle pratiche dominanti dei coloni; probabilmente, stabiliscono lo standard per tali pratiche e possono superarle in termini di durata (LAKE F.K., 2021).



Figura n. 3 – Squadre tribali restituiscono il fuoco alla terra
(STORIES FOR ACTION, 2022).

Un comportamento così pacato non sorprenderebbe i vigili del fuoco locali delle tribù Salish-Kootenai del Montana occidentale. Oltre al lavoro di soppressione degli incendi nella loro riserva (la Flathead), ogni anno bruciano una quantità considerevole di terreno per “restituire il fuoco alla terra” (figura 3). I risultati delle loro pratiche antincendio erano così affidabili che un tempo i Salish accoglievano con favore i fulmini che provocavano gli incendi¹³. Questa fiducia non nasce nel vuoto, ma è il risultato di relazioni consolidate tra sfere umane, non umane e più che umane. Tutto ciò pone una domanda: il problema degli incendi è completamente nuovo, diverso da quello che era prima? Le contro-pratiche indigene illuminano la posta in gioco di natura etica di questo crocevia. Nel contrastare le politiche e le eredità coloniali che rendono gli incendi sempre più catastrofici, esse indicano futuri alternativi che sono già presenti¹⁴. Questi futuri, tuttavia, non sono “contro” la soppressione degli incendi. Piuttosto,

13 Lavorando con i partner per condividere le loro conoscenze, i Salish e Kootenai hanno creato un programma modello (di trattamento del combustibile) per imitare il ruolo storico del fuoco e per ottenere, nel migliore modo possibile, delle condizioni future desiderabili per gli incendi, bruciando (o trattando) una quantità considerevole di terreni nella loro riserva. Le differenze tra le aree trattate e quelle non trattate sono significative.

14 Anche se bisogna tener conto che le applicazioni indigene del “fuoco come medicina” sono ancora troppo poche, perché le tribù sono soggette a restrizioni e divieti coloniali.

fanno spazio a una pratica in cui il metodo di gestione ecologica e la circostanza ecologica si incontrano. Tale integrazione indica un diverso lavoro sociale intorno alla crisi, in cui tipi diversi di detentori di sapere (piuttosto che una sola classe di operatori di emergenza stressati) possono plasmare insieme l'evoluzione futura degli incendi.

In un contesto di disastri provocati dai combustibili fossili e da guerre planetarie (BOND D., 2022; BOYER D. – VARDY M., 2022; PETRYNA A., 2023), la questione è: cosa comporterebbe uscire da un percorso inevitabile mantenendo le foreste, gli oceani e le diverse forme di vita integre?

Nell'esplorare tali possibilità nei termini di fare un "lavoro d'orizzonte" (*horizoning*), ho spostato l'attenzione dal punto di non ritorno che preoccupa così tante persone ai tentativi culturali, tecnici e umani di costruzione di capacità che prospettano un futuro migliorabile. Acquisire un orizzonte significa cambiare le aspettative culturali sul controllo (ecologico) degli incendi boschivi e disfarsi delle violente eredità coloniali, delle politiche sbagliate e delle continue disuguaglianze strutturali che troppo spesso consegnano le comunità emarginate alla prima linea del fronte delle crisi climatiche. Significa rivedere conoscenze basate su condizioni che non esistono più e obbliga a considerare il fatto che le condizioni per affrontare i disastri potrebbero a loro volta scomparire. Acquisire un orizzonte comporta anche l'impegno a proteggere ciò che non è ancora andato perduto, e il riconoscimento dei livelli di pericolo accumulato che si trovano sotto le soglie della percezione scientifica. Ma non è tutto: dove i mondi conosciuti sembrano svanire, inizia il lavoro di configurazione dei mondi desiderabili.

Bibliografia

- AZEVEDO T. – SIZER N. (2019), *Brazil Has the Skill to Stop the Amazon Fires. It Lacks the Will*, "Newsweek", <https://www.newsweek.com/amazon-fires-brazil-has-will-lacks-will-1460003>.
- BOND D. (2022), *Negative Ecologies: Fossil Fuels and the Discovery of the Environment*, University of California Press, Berkeley.
- BOYER D. – VARDY M. (2022), *Flooded City: Affects of (Slow) Catastrophe in Post-Harvey Houston*, "Current Anthropology", vol. 63, n. 6, 2022, pp. 615-636.

- DE MARTINO E. (2002), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- EINHORN C. – ARRÉLLAGA M.M. – MIGLIOZZI B. – SCOTT R. (2020), *The World's Largest Tropical Wetland Has Become an Inferno*, “New York Times”, <https://www.nytimes.com/interactive/2020/10/13/climate/pantanal-brazil-fires.html>.
- HARAWAY D. J. (2016), *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham.
- HARJO L. (2019), *Spiral to the Stars: Mvskoke Tools of Futurity*, University of Arizona Press, Tucson.
- HOOPER C. (2021), *A Ukraine Invasion Could Go Nuclear: 15 Reactors Would Be In War Zone*, “Forbes”, <https://www.forbes.com/sites/craighooper/2021/12/28/a-ukraine-invasion-will-go-nuclear-15-reactors-are-in-the-war-zone/?sh=1cdd60c127aa&fbclid=IwAR25KX9UTCh5ZRzVnHLXWdT5tTJ14Ft1zWSE-cIKBSCxczIh-IJG98GVWDzw>
- KAHNEMAN D. – KLEIN G. (2009), *Conditions for intuitive expertise: a failure to disagree*, “American Psychologist”, vol. 64, n. 6, 2009, pp. 515-526.
- KRENAK A. (2020), *Ideas to Postpone the End of the World*, House of Anansi Press, Toronto.
- LAKE F.K. (2021), *Indigenous Fire Stewardship: Federal/Tribal Partnerships for Wildland Fire Research and Management*, “Fire Management Today”, vol. 79, n. 1, 2021, pp. 30-39, <https://www.fs.fed.us/psw/publications/lake/psw2021lake001.pdf>.
- PETRYNA A. (2013 [2002]), *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton University Press, Princeton.
- PETRYNA A. (2022), *Horizon Work: At the Edges of Knowledge in an Age of Runaway Climate Change*, Princeton University Press, Princeton.
- PETRYNA A. (2023), *De-occupation as Planetary Politics: On the Russian war in Ukraine*, “American Ethnologist”, vol. 50, n. 1, 2023, pp. 10-18.
- PETRYNA A. (2024), *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza nel vortice del cambiamento climatico*, prefazione di BENEDUCE R., DeriveApprodi, Roma.

- SCHEFFER M. – CARPENTER S. – FOLEY J. A. – FOLKE C. – WALKER B. (2001), *Catastrophic Shifts in Ecosystems*, “Nature”, vol. 413, 2001, pp. 591-596.
- SEVIGNY M. (2022), *Earth Notes: North American Tree-Ring Fire-Scar Network*, KNAU News Talk – Arizona Public Radio.
- STORIES FOR ACTION (2022), *Returning Fire to the Land*, <https://www.youtube.com/watch?v=2k5-IVNUpP4>.
- WHITE G. (2007), *The Gift of Fire*, Wildland Fire Lessons Learned Center, <https://www.wildfirelessons.net/HigherLogic/System/DownloadDocumentFile.ashx?DocumentFileKey=8ef6be96-2a0c-414a-85ef-e10a2517b8cf>.

Roberto Beneduce, Andrea F. Ravenda

Apocalissi, crisi climatica e nuove forme di sofferenza. Un esercizio di immaginazione antropologica

Antropologia della/nella crisi climatica

Il tema della crisi climatica e ambientale ha oramai assunto un ruolo centrale nel dibattito scientifico così come in quello pubblico, stimolando ricerche e riflessioni teorico-metodologiche articolate secondo prospettive transdisciplinari. Sono noti il deterioramento e lo sfruttamento di numerose aree del pianeta a causa dell'estrazione dei combustibili fossili, dell'agricoltura e degli allevamenti intensivi, dell'industrializzazione e della mobilità di persone e merci, con le relative produzioni di scarichi, rifiuti ed emissioni inquinanti. Si tratta di processi capaci di incidere pesantemente sull'ambiente producendo un cambiamento geo-climatico fuori controllo (ERIKSEN T., 2017 [2016]) con lo scioglimento dei ghiacciai, la rapida deforestazione, così come il prodursi di nuove forme di disuguaglianze socioeconomiche e la diffusione di patologie ed epidemie (HIRSCHFELD K., 2020; MATHEWS A., 2020; SUBEDI M., 2020; VINEIS P., 2020 [2014]). In altri termini, le diverse forme storicamente determinate di sfruttamento delle risorse e di violenza inflitta a luoghi ed esseri (umani e non umani) hanno condotto – e stanno conducendo – verso un accelerato surriscaldamento del pianeta nella «sconcertante coincidenza tra storia umana e geologia terrestre» (MORTON T., 2018: 20). Si è così sviluppata nei contesti di ricerca etnografica in ambito antropologico una volontà conoscitiva e analitica che, trovando molteplici scenari di crisi nei segni evidenti di un mondo danneggiato e delle vite *esposte* alla trasformazione ambientale (PETRYNA A., 2002; TSING A. – SWANSON H. – GAN E. – BUBANT N., 2017), è andata rafforzandosi anche a seguito della recente sindemia (SINGER M. *et al.*, 2017) da Covid-19, direttamente associata alla crescente invasività dell'attività umana in differenti domini.

A partire da uno degli interessi costitutivi per la disciplina, orientato verso lo studio e l'analisi dei rapporti tra natura e cultura (DESCOLA P., 2021 [2005]), l'antropologia si è concentrata sempre di più verso la dimensione politica e conflittuale dell'interazione tra umanità e ambiente (TSING A., 2004), occupandosi nella contemporaneità di sempre nuovi contesti di ricerca, nel consapevole tentativo di un rinnovamento teoretico che ha trovato nella cosiddetta "svolta ontologica" una delle sue espressioni più significative (LATOUR B., 2015) e nel successo accademico del concetto di Antropocene un richiamo forte, che ha posto le grandi trasformazioni climatiche e ambientali planetarie al centro della riflessione scientifica e pubblica del nostro sapere.

Se la "svolta ontologica", nelle sue gradazioni plurali, ha riproposto la critica, tra l'altro, dei dualismi umano/non-umano o natura/società-cultura, l'Antropocene, in quanto era geologica, ha ribadito che le principali trasformazioni planetarie, le modifiche territoriali e geologiche, strutturali e climatiche sono principalmente dovute alle attività umane. L'umanità, dunque, intesa come forza geofisica responsabile del cambiamento climatico e ambientale, delle nuove e complicate relazioni con i mondi non-umani ha assunto la forma teorica di un «mega concetto carismatico» (DAVIS H. – TURPIN E., 2013: 3) teso a esplorare le diverse correlazioni che appaiono però stabilite in maniera indeterminata rispetto ai termini causali, di responsabilità e comunque di interdipendenza tra le dimensioni biologico-naturali, quelle economico-politiche, socio-culturali e tecnologico-scientifiche. Una indeterminatezza causale che trova anche corrispondenza in una temporalità della crisi non ben definita, come peraltro dimostrato dal sostanziale disaccordo sull'origine dell'Antropocene in quanto fenomeno storico (MOORE J., 2016)¹.

Come evidenziato dallo storico Jason Moore (2016), infatti, tale nozione, al netto dei suoi evidenti meriti scientifici e pubblici, ha enfatizzato in modo generico il ruolo dell'umanità occultando il ruolo dei rapporti di forza e di dominio, con le relative differenziazioni di responsabilità che hanno inciso sul degrado ambientale e allo stesso

1 Definita dapprima negli anni Ottanta dal biologo Eugene Stroemer e poi rilanciata dal chimico Paul Crutzen (2005) l'Antropocene indica l'era geologica in cui l'attività umana risulta avere un impatto decisivo su tutto l'ecosistema terrestre. Benché la definizione sia tuttora controversa quanto alla datazione, e altri termini (come quello di Capitalocene, proposto da Moore) ne contendano la legittimità, utilizziamo in queste note la nozione oggi più diffusa di Antropocene.

tempo sulle forme di sfruttamento della vita umana, di volta in volta determinate da processi economici e storici come il capitalismo, il colonialismo, il razzismo o l'avvento di governi tecnocratici (HARAWAY D., 2019 [2016]; MATHEWS A., 2020; MOORE J., 2016). Lo sostiene polemicamente anche la geografa umana Kathryn Yusoff che in un testo deciso e focalizzato sull'intreccio tra genere, razza e Antropocene, ha osservato come quest'ultimo concetto si contraddistingue in quanto grammatica di una geologia maschilista e bianca, fondamentale per sfuggire all'analisi critica delle economie estrattive della vita soggettiva e della terra sotto il colonialismo e la schiavitù (YUSOFF K., 2018), economie che furono e sono orientate soprattutto alla produzione, al controllo e allo sfruttamento di zone di sacrificio localizzate ai margini, nelle periferie più "remote" del pianeta. In un passaggio del suo testo dal titolo *A Billion Black Anthropocene or none*, Yusoff afferma che:

L'Antropocene potrebbe sembrare offrire un futuro distopico che lamenta la fine del mondo, ma l'imperialismo e il colonialismo (ancora) in corso stanno ponendo fine ai mondi da quando esistono. L'Antropocene come geologia politicamente infusa e discorso scientifico/popolare sta notando solo ora l'estinzione che ha scelto di trascurare continuamente nel costituirsi della propria modernità e libertà (YUSOFF K., 2018: 13).

È proprio tale dibattito nelle sue posture più critiche intorno al tema della responsabilità dell'agire umano e delle diverse declinazioni dell'estinzione (MESCHIARI M. – VENA A., 2020), della "fine dei mondi", ad aver reso l'Antropocene uno spazio dinamico di riflessione che, a partire dalle evidenze diagnostiche del danno ambientale, si orienta sempre di più verso una causalità espressa nei termini conflittuali dei rapporti di forza. Tale dialettica egemonica è resa concreta dagli attriti tra i piani globali e le dimensioni locali, tra le disposizioni dei poteri centrali e le istanze che provengono dai settori marginali, così come dagli aspetti continuamente trasformativi della vita quotidiana, della soggettività e dell'esperienza corporea di persone e di esseri non umani che si trovano a vivere tra le rovine di mondi danneggiati, o nei contesti immersi nelle energopolitiche delle economie fossili ed estrattive (BOYER D., 2014; CEPEK M., 2018; LOLOUM T. – ABRAM S. – ORTAR N., 2023).

Più che di un'epoca storica definita dai geologi, come sottolinea l'antropologo statunitense Andrew S. Mathews in una rassegna de-

dicata proprio al rapporto tra Antropologia e Antropocene, questo concetto è diventato un problema che sta trascinando l'antropologia, nella sua costante riconfigurazione, verso forme inedite di osservazione e analisi, di impegno pubblico, con esperimenti e collaborazioni che vanno ben oltre le differenziazioni e i confini tra scienze sociali e naturali (MATHEWS A., 2020). Una postura trans/disciplinare (PETRYNA A., 2024) critica e multimodale del sapere antropologico che appare in definitiva, oggi più che mai, urgente e necessaria per cogliere la pressante visione di un mondo che sembra proiettato verso la propria "fine" (sindemie, tecnologie belliche invisibili, disastri "naturali", mega-incendi) e dominato dal diffuso senso di catastrofe e di confusione. Tale prospettiva trova riscontri molteplici anche nell'antropologia medica, che da tempo ha rivolto la propria attenzione alle questioni ora evocate e alle sperimentazioni biosociali che vanno di fatto realizzandosi sullo sfondo di crescenti forme di disuguaglianza, come già un tempo nelle colonie, ma anche su quello di nuove forme di mobilitazione e di resistenza. La salute, come concetto ontologicamente trasversale, si costituisce come spazio conteso, fra conflitti che fanno emergere sempre più significativamente non solo la contaminazione dei territori o i limiti dei generici modelli bio-psico-sociali, ma l'esigenza di pensare a eziologie socio-bio-politiche (HAMDY S., 2008). In un tale quadro di complessità, anche metodologica, appare pertanto urgente riflettere su quali conoscenze si rendono necessarie all'antropologia perché il suo contributo possa davvero essere rilevante e operativo per l'analisi delle molteplici forme della crisi ambientale con la connessa emersione di nuove forme di sofferenza².

Salute e soglie biologico-sociali

La complessità delle interdipendenze causali tra la crisi ambientale e climatica con la salute sono temi di grande interesse per l'an-

² La questione è stata posta anche in occasione della sessione "Crisi climatica e nuove forme di sofferenza. O come umani e non umani reagiscono alla distruzione dei territori e dell'ambiente" coordinata da Roberto Beneduce e Andrea F. Ravenda in occasione del 4° Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Medica (Napoli 26-28 gennaio 2023) dal titolo "Fini del mondo, fine dei mondi. Reimmaginare le comunità". Questo testo è costruito in base ad alcune delle suggestioni emerse in occasione dei diciannove interventi ospitati dalla sessione con il relativo dibattito che ne è emerso.

tropologia medica contemporanea, impegnata in un costante confronto transdisciplinare con le scienze naturali e i saperi biomedici (PASQUARELLI E. – RAVENDA A.F., 2020; PETRYNA A., 2002; SEEBERG J. – ROPSTROFF A. – MEINERT L., 2020). Quello del superamento delle soglie disciplinari e, pertanto, della necessaria attenzione verso le interconnessioni biosociali è peraltro un tema che appare come aspetto strategico e fondativo dell'antropologia medica, soprattutto rispetto alla centralità epistemologica e politica del corpo biologico come prodotto storico e culturale (LOCK M. – NGUYEN V. K., 2010; PIZZA G., 2005; SCHEPER-HUGHES N. – LOCK M., 1987). A tale proposito può essere utile citare il volume *Biosocial World. Anthropology of Health Environments beyond Determinism*, curato nel 2020 da Jens Seeberg, Andreas Roepstorff, Lotte Meinert, che con i contributi di alcuni/e delle studiose e degli studiosi internazionali più accreditati e influenti nel campo dell'antropologia medica contemporanea³ propone di raccogliere da un lato le sollecitazioni emerse dal dibattito sull'Antropocene dall'altro di proiettare l'antropologia medica sempre di più verso la centralità della crisi ambientale come oggetto di riflessione. Ciò che emerge è la proposta di un'antropologia che sappia guardare ai principali problemi di salute come il prodotto della costante interdipendenza tra le variabili biologico-naturali, quelle socio-culturali e politico-economiche incorporate da coloro – ancora una volta umani e non umani – che si ammalano e soffrono in un pianeta danneggiato. L'obiettivo, in sintesi, è quello di scongiurare ogni lettura deterministica delle crisi planetarie, favorendo altresì spazi di dialogo transdisciplinare tra biologia, antropologia e medicina, capaci di cogliere la complessità di un mondo inevitabilmente determinato da relazioni e causalità bio-socio-politiche (RAVENDA A.F., 2018).

Una consapevolezza teorico-metodologica e politica che è presente nel panorama italiano già a partire dall'importante lavoro di Tullio Seppilli, fondatore dell'antropologia medica italiana, che in linea con la tradizione demartiniana e gramsciana, ha sempre posto la disciplina sull'«intersezione di leggi sociali e di leggi biologiche nella condizione umana» (SEPPILLI T., 1968: 242). L'antropologia medica, infatti, ha ben presto ampliato l'interesse proprio di una lettura meramente

3 I contributi, tra gli altri, di Margaret Lock, David Napier, Allan Young, Lotte Meinert, Susan Reynolds Whyt e Adriana Petryna, con le conclusioni complessive affidate a un commento di Anna Tsing, costituiscono una prospettiva autorevole sulla trasformazione dell'antropologia medica, o della salute nell'era della crisi ambientale.

socioculturale della malattia, rendendo lo stesso dispositivo biomedico oggetto di studio e orientando le proprie etnografie, seppur in una pluralità di intenti, verso un'interpretazione storico-critica della medicina ufficiale (SEPPILLI T., 2014). Da questo punto di vista, si potrebbe dire, la disciplina anticipa, quanto meno in alcune delle sue espressioni, i temi emersi dal recente dibattito sull'Antropocene o perlomeno sembra affrontarli a partire da una prospettiva autonoma, nei termini di un paradigma analitico-interpretativo capace di esplorare l'interrelazione tra dimensione biologica – ambiente, corpo, salute – e variabili sociali – condizioni storico-culturali, politico-economiche, sanitarie – nelle specificità proprie dei differenti contesti locali. Questa si concretizza nell'attenzione verso le economie politiche (FOUCAULT M., 2005) e morali (THOMPSON E., 1971) della salute, storicamente identificabili nelle disuguaglianze, nelle disparità di accesso alle cure e alle risorse, nella maggiore frequenza all'esposizione dei fattori di rischio (PARKER H. – HARPER I., 2005).

In tal senso una riflessione antropologica, al contempo metodologica e politica, ha contribuito al ripensamento dei rapporti tra salute e malattia anche nei termini causali, disarticolando l'approccio monodirezionale del determinismo eziopatogenetico verso la considerazione di dinamiche oblique e complesse (SEEBERG J. – ROPSTROFF A. – MEINERT L., 2020). Un'"eziologia politica" che tiene conto anche dei livelli di responsabilità pubblica, cioè di come le dinamiche di corruzione e di conflitto di interesse, ad esempio, siano in correlazione con la diffusione di determinate patologie, con le esperienze di malessere e con i risultati di salute in un dato contesto (HAMDY S., 2008; NGUYEN V. K. – PESCHARD N., 2003). Questa linea, decisamente strategica e costitutiva per l'antropologia medica, trova riscontro anche nelle tendenze contemporanee dell'epidemiologia critica, ormai da tempo impegnata nella disarticolazione dell'approccio esclusivamente statistico-deterministico dell'epidemiologia classica in favore dell'elaborazione di modelli di rischio e di causazione politetici e probabilistici che di volta in volta possano connettere anche storicamente e politicamente gli agenti patogeni con le persone che si ammalano di determinate patologie (VINEIS P., 1990, 2020). Si tratta, in altri termini, di esplorare etnograficamente le evidenze relazionali tra l'agire umano, la crisi ambientale e la salute della popolazione dentro quei campi – scientifici, politici, storici, economici, socio-culturali – che nelle proprie peculiarità conflittuali e trasformative

contribuiscono alla definizione e alla negoziazione di valori e prove causali di responsabilità.

Da un altro punto di vista, come evidenziato da Adriana Petryna nei suoi lavori sulle conseguenze del disastro nucleare di Chernobyl, la vita esposta alle emissioni inquinanti e al degrado ambientale, ridefinisce la malattia come esperienza politica incorporata, capace di palesare i confini dello Stato, del diritto e della cittadinanza (PETRYNA A., 2002). Ne consegue che il danno biologico subito dai corpi e dagli ambienti in cui essi vivono, si configura come una sorta di risorsa biologico-politica spendibile nelle contese pubbliche per la rivendicazione di diritti che vanno oltre quello alla salute. La crisi ambientale, pertanto, diventa uno spazio di lotta politica come evidenziato dal crescente numero di partecipanti ai movimenti per la giustizia ambientale su scala locale e globale (RAVENDA A.F., 2018). Questa attenzione alla coproduzione biosociale (MOORE J., 2016) intesa nei termini di eziologia politica, interseca consapevolezze e competenze epidemiologiche e antropologiche critiche e sembra ben inserirsi nel dibattito sull'Antropocene come problema da riconfigurare (MATHEWS A., 2020), soprattutto rispetto ai livelli di causalità/responsabilità. Da tale sensibilità emerge dunque l'urgenza di un'elaborazione di gradazioni analitiche e interpretative capaci di riconnettere, nell'esperienza individuale, le diverse prospettive transdisciplinari così come le molteplici dimensioni contestuali che determinano la salute al tempo della crisi ambientale. Ma la distruzione dell'ambiente, il degradarsi dei territori e della relazione fra persone e luoghi, favorisce – al di là di patologie da tempo descritte dagli esperti (tumori, insufficienza renale, aborti spontanei, problemi di sviluppo, ecc.) l'emergere di forme di sofferenza psichica o problemi di salute, particolarmente evidenti nelle comunità che stanno sperimentando in modo diretto le conseguenze della crisi ambientale, della contaminazione dei loro luoghi di esistenza, e dell'accresciuta frequenza di eventi climatici catastrofici (WATTS N. *et al.*, 2019). Una preoccupante percezione dalla “fine del proprio mondo” la cui conseguenza è la produzione di forme inedite di “angoscia territoriale” o, come evidenziato da Margaret Lock di processi di incorporazione che connettono gli ambienti tossici in cui si vive con il benessere della psiche (2019). Il cattivo odore percepito da chi vive in prossimità di un impianto industriale, il disorientamento e lo spaesamento dovuti al mutare dei climi stagionali e dei paesaggi cui si è abituati, sono solo alcuni dei molti modi in cui siamo immersi nella

crisi climatica che percepiamo, così come lo sono le proiezioni verso futuri scenari distopici. Un teorema sulla fine dell'umanità attraverso la determinante variabile del degrado ambientale che richiama certamente l'opera incompiuta di Ernesto de Martino su *La fine del mondo* (2002), imprimendosi nella percezione di una temporalità talmente tanto imminente da essere probabilmente già avvenuta (MORTON T., 2018). Dopotutto nell'affascinante volume dell'antropologo napoletano "la fine" non è intesa in senso naturalistico come distruzione del pianeta ma piuttosto come dispositivo percettivo e rappresentativo esperito da chi si trova ad assistere alla fine del proprio mondo, coinvolto appunto in un'"apocalissi culturale".

La fine del mondo: un delirio?

Muovendo dalle pagine demartiniane è importante ricordare le molteplici forme dell'apocalissi, e riprendere brevemente l'ambizioso progetto di analisi comparativa che stava realizzando nell'analizzare, accanto alle apocalissi culturali, quelle psicopatologiche. Il tema del delirio della fine del mondo era un tema che in quegli anni non era nuovo: aveva già attratto nel 1948 l'interesse di Tosquelles, il celebre psichiatra catalano che avrebbe dato origine all'esperienza della psicoterapia istituzionale a Saint-Alban, e ispirato il lavoro di Fanon a Blida. Tosquelles vi aveva lavorato per la sua tesi di medicina a Parigi. Non deve essere stato un caso se, dalla fine degli anni Quaranta, sembrano moltiplicarsi i lavori su questo tema. Nella sua tesi di medicina, pubblicata poi solo nel 1986, Tosquelles fa emergere un dato fondamentale, con una forza persino superiore a quanto avrebbe fatto Ernesto de Martino analizzando il caso del giovane contadino bernese.

Tosquelles riprende il caso di un paziente che nel suo delirio di fine del mondo menziona l'arca di Noè, e racconta di una vita a venire che sarà nel segno del caos, come agli inizi del mondo. Nel corso di una conversazione avuta con Tosquelles nel 1944, il paziente dichiara: «Non ci saranno più abitazioni, tutto sarà distrutto, si abiterà in strada, si mangerà qualunque cosa», e ancora: «Molti dall'Alto verranno per dirigere il mondo». Entrando un giorno nello studio di Tosquelles, esordisce affermando: «Viva il Maresciallo!». Tosquelles annota: «In realtà di queste cose non si interessa

che da quattro anni [...]; si è interessato alla fine del mondo quando la guerra ha coinvolto l'ospedale dove viveva». Di un'altra paziente, la cui vicenda era stata riportata dallo psichiatra Gröhle, ricorda le allucinazioni e il delirio aventi a tema la fine del mondo. La paziente dichiarava di aver incontrato «soldati di tutti gli eserciti», e aggiungeva: «Recentemente il vento ha soffiato così forte, gli alberi hanno fatto un movimento così significativo, e si è sentito un rumore come di sparo». Il delirio di fine del mondo sembra dare forma, nelle parole della giovane malata, al vissuto storico di quella vera e propria apocalisse che era stata la guerra. E il giovane contadino di Berna, il cui caso è descritto anch'esso da Storch e Kulenkampff a ridosso della guerra⁴, aveva assistito assai probabilmente alla caduta di non pochi aerei che nel cielo si erano combattuti e abbattuti... La fine del mondo, anche quando sembra assumere la struttura di un delirio, *parla del mondo*, è sempre “storico-mondiale”, avrebbe ripetuto tante volte Deleuze... Si tratta di una traccia preziosa, da non perdere quando si guardi alle nuove espressioni di questa sofferenza diffusa di fronte alla devastazione dei territori, alla moltiplicazione di megaincendi e uragani, al sentimento di non essere più in grado di decidere, che una frettolosa letteratura tenta talvolta di sospendere nel solo alveo del vocabolario medico-psichiatrico: depressione, eco-ansia, ecc., delle scale che pretendono misurarla (CCAS, Hogg scale...).

Queste preoccupazioni, queste espressioni di malessere descritte in particolare fra i più giovani, non sono forse la metafora letterale di un vissuto che non solo traduce la minaccia della fine, ma si fa indice di un pericolo, presagio da ascoltare? Più che di sintomi, questi vissuti e queste esperienze ricordano piuttosto quelle “strutture di sentimento” resistenti ad ogni classificazione medico-psichiatrica, fluttuanti nel nostro presente, e descritte da Sabia Varma (2020) in Kashmir, in un contesto di cronico spossessamento, alienazione e violenza sulla scorta della feconda nozione proposta da Raymond Williams, oggi ripresa spesso negli studi culturali (SHARMA D. – THYGSTRUP F., 2015).

⁴ «Verso la fine del 1947 fu ricoverato presso l'ospedale cantonale di Münsingen (Berna) un giovane contadino di ventitré anni, che presentava un caratteristico delirio schizofrenico di fine del mondo. Tema di questo delirio era un mutamento peggiorativo e minaccioso del mondo, un disastarsi radicale dell'ordine cosmico e di quello dei rapporti comunitari» (DE MARTINO E., 2002: 97).

Imparare da coloro che hanno già conosciuto l'Apocalisse

Inutile nascondersi che fra le ombre che assediano il dibattito medico-antropologico relativo all'Antropocene c'è da riconoscere il ritardo, o meglio la sfasatura, fra dispositivi critici estremamente sofisticati in grado di ripensare la produzione di disuguaglianze nell'accedere alle risorse di cura, le *matrici storico-economiche del corpo e della sua esperienza nel mondo* (e riconoscere cioè la natura molecolare del dominio e i fattori che rendono mostruosamente diverse le aspettative di speranza di vita o il rischio di ammalarsi di particolari patologie), e l'impotenza nel mutare il destino delle persone malgrado le conoscenze e i dati accumulati sulle conseguenze dei disastri ambientali, l'evidenza della crisi climatica, l'insostenibilità dei modelli di sviluppo. Che cosa può fare un'antropologia del rischio ecologico e dei rischi sanitari (parassitosi, ecc.) che crescono in numero e gravità parallelamente al deterioramento climatico (CARTWRIGHT E., 2019)?

In un orizzonte estremamente complesso e contraddittorio è necessario guardare all'intreccio, esso stesso tossico, di questioni eterologhe. La prima, in apparenza essenzialmente epistemologica, ma dalle evidenti ricadute politiche e psichiche, concerne quella che si suole definire "imprevedibilità" delle sempre più frequenti catastrofi naturali. Si resta attoniti di fronte a incendi che si sviluppano in montagna o in mesi invernali. Siamo stupefatti per le proporzioni di un'epidemia che niente lasciava presagire, tranne i romanzi di fiction. Riceviamo immagini di disastri che mettono in pericolo complessi ecosistemi, e spesso ne operano una distruzione irreversibile. Vivere in un regime temporale caratterizzato dall'incertezza significa non essere più in grado di anticipare eventi calamitosi (o eventualmente mitigarne le conseguenze), significa non riuscire a prevedere lo sviluppo dei processi climatici – o, nel caso dell'ambito sanitario – il sorgere di nuove patologie, di nuove epidemie, di nuovi rischi. Significa sperimentare una forma particolare di spossessamento: quella che riguarda il futuro.

Possiamo certo invocare la fragilità dei consueti modelli statistici di fronte al moltiplicarsi di variabili complesse, inedite, sfuggenti alle determinazioni causali più familiari. Possiamo sperare nel soccorso dei grafici di René Thom, che negli anni Ottanta già offriva schemi per pensare gli algoritmi della catastrofe. Ma l'imprevedibilità non è soltanto il frutto di una complessità dei fenomeni climatici o ambientali che ha oltrepassato le nostre conoscenze e l'efficacia dei nostri schemi

predittivi: ha a che fare anche con un processo di autentico diniego, che negli ultimi anni sembra ostinatamente riprodursi malgrado i segnali di un peggioramento drammatico. Che cosa viene *negato*?

Anche a questo riguardo bisogna sfuggire ad analisi frettolose ed avvicinarsi agli interstizi. Il diniego ha due profili, l'uno necessario all'altro. Non si banalizzano soltanto i dati sul crescere del livello di CO₂ o delle polveri, le conseguenze degli scarichi industriali illegali nel fiume Piracicaba (Brasile) che ha determinato la morte di tonnellate di pesci, o il significato di crisi climatica irreversibile che gli inverni glaciali in Mongolia annunciano con le loro temperature estreme (*dzud*) ciò che ha causato nel 2024 la morte di milioni di renne. Ad essere banalizzato, ad essere considerato dato ancora poco rilevante perché vengano assunte a livello mondiale decisioni immediate e inequivocche, è il fatto che la sofferenza generata da questi eventi è – per il momento – sentita soprattutto dai gruppi marginali. Il diniego è epistemologico e politico nel medesimo tempo, e ancora poco ci si lascia interrogare dal fatto che l'innalzamento della temperatura nel pianeta e l'accresciuto rischio sanitario sembrano avere effetti devastanti soprattutto sulla salute dei poveri, delle minoranze, così come già accadde per le devastazioni ecologiche determinate dalle pratiche coloniali (monocolture, estrazione cieca di minerali, ecc.).

Il diniego, inteso come processo psichico, è un aspetto ben noto dei processi percettivi: non basta però Merleau-Ponty, autore sacro per l'antropologia medica, per comprenderne le ragioni, perché la percezione è orientata da interessi, e i segni non fanno parte di un ordine neutrale delle cose. Possono essere definiti come insignificanti, opachi, privi di valore o all'opposto decisivi, allarmanti, bisognosi di intervento a seconda di chi ne classifica il ruolo e la posizione. Forse è pensando in questi termini che la dimensione cupa e incerta dell'imprevedibilità di cui si parla oggi così spesso può assumere un profilo meno opaco e generico.

I segni dell'intossicazione descritti a Minamata (ISHIMURE M., 2003; WALKER L.B., 2010) non erano stati forse esibiti con dolore e stupefazione dai corpi deformati per le contrazioni dei pescatori della baia e degli operai della Chisso Company anni prima che si riconoscesse da parte delle autorità e degli esperti il ruolo degli scarichi industriali di metilmercurio in mare? Gli indici di rischio tumorale nelle aree di Taranto non sono eloquenti abbastanza da anni per sapere che la catastrofe è esperienza ordinaria in questa città, e che la fine del mondo

l'ha già conosciuta una generazione di persone che ha visto trasformarsi nel giro di qualche anno i colori del Mar Piccolo, l'aria del quartiere di Tamburi, la capacità respiratoria dei loro polmoni? L'odore mefitico originato dalle trivellazioni per l'estrazione di idrocarburi in Lucania non è sufficiente per ammettere come preoccupante il rischio per la salute della popolazione di Viggiano? Perché la *loro* percezione del mutamento non basta mai a segnalare che una soglia è stata oltrepassata, che un disastro ambientale è imminente, che gli interessi delle compagnie petrolifere sono indifferenti alla vita? Le stesse domande potrebbero essere ripetute per le inondazioni a New Orleans e gli effetti di uragani come Katrina, le patologie renali nelle popolazioni in Cile o in Perù in conseguenza dell'estrazione di litio o di rame, l'eccidio nella regione del Delta in Nigeria contro il quale si era battuto, sino al suo assassinio, Saro Wiwa.

Se siamo disposti a riconoscere che *il valore dei corpi* determina *il valore dei segni*, e che l'eloquenza di questi ultimi riflette la curva degli interessi che definiscono a monte il senso e il peso delle esperienze e delle percezioni, "l'imprevedibilità dei fenomeni" non ha relazione solo con questioni di ordine epistemologico ma diventa una dimensione più concreta, meno minacciosa, e l'antropologia medica è invitata a pensare una fenomenologia e una semiotica *politiche*.

Pensare in termini politici i segni del mutamento, le sue tracce occultate o ignorate, riuscire a cogliere connessioni che esistono anche se non sono confermate o evidenti («Il mondo è pieno di cose che possono non sembrare collegate ma in realtà lo sono», scrive Anne Fadiman nel 1997) è fondamentale anche per un'altra, duplice ragione. Può contribuire a creare un'alleanza strategica con i saperi locali, con quei saperi minori che anche senza riuscire a produrre equazioni e logaritmi queste tracce continuano a cogliere, a registrare. Infine, può mettere al centro della propria ricerca la percezione e il sapere esperienziale di persone non umane: conosciamo da tempo la capacità degli animali di percepire con largo anticipo l'approssimarsi di un evento catastrofico, e scegliere strategie adattive di fronte al degrado dell'ambiente. Un'antropologia del rischio non potrà essere che politica e interspecifica.

Niente di più razionale nel programma di un'antropologia che guarda e anticipa gli effetti che i mutamenti ambientali stanno determinando sulla nostra esperienza, sulla nostra salute, sul nostro genoma (LOCK M., 2015). E Petryna, con il suo invito a creare nuove

alleanze epistemologiche, a reagire al sentimento di impotenza, sarebbe d'accordo con le preoccupazioni che accompagnarono de Martino nella scrittura incompiuta de *La fine del mondo* contro i fantasmi di derive irrazionalistiche, e lo spinsero a concepire l'apocalisse come rischio strutturale contro il quale siamo chiamati a lottare, sempre.

Ma non possiamo oggi impegnarci a considerare le sfide della crisi climatiche, le questioni epistemologiche e antropologiche poste dai megaincendi, la concreta minaccia della carestia per milioni di persone (umane e non), se dimentichiamo che la mancanza di cibo, il rischio epidemico, la distruzione di ogni possibilità di accedere alle cure, l'esposizione a polveri, la catastrofe della tortura sono tecniche di morte intenzionalmente adottate: forme attraverso le quali un genocidio, quello della popolazione palestinese, si compie oggi sotto i nostri occhi, reiterando ancora una volta quella che è stata la necropolitica per eccellenza delle pratiche di iscrizione coloniale. Un'antropologia in grado di farsi protagonista nella mobilitazione per la soluzione dei problemi all'origine della crisi ecologica e delle nuove sindemie, ma *distratta* nei confronti di queste violenze, di queste apocalissi, sarebbe ancora una volta inutile. E tradirebbe lo spirito demartiniano, che al suo presente non aveva mai cessato di rivolgere il proprio sguardo.

Alla sfida di un comparativismo critico che, nel suo caso, non esitava a misurarsi, sulla stessa scrivania, con il *Mundus* degli antichi romani, le apocalissi marxiste, la minaccia atomica o l'avviarsi alla fine del colonialismo, oggi dobbiamo rispondere con un comparativismo in grado di analizzare il riscaldamento climatico, le nuove sindemie, il nesso strutturale fra crisi ecologica e disastri ambientali e ad uno stesso tempo le nuove espressioni del colonialismo di insediamento e i nuovi genocidi. Si tratta di una sfida complessa, che vuole mettere al centro della propria riflessione critica le responsabilità della ricerca accademica nell'industria militare e nelle guerre di sterminio. Ma lo sforzo che stiamo immaginando, sebbene enorme, non è nuovo nella nostra disciplina: Mastromattei aveva realizzato una documentatissima analisi di queste perfide forme di collaborazionismo fra scienze sociali e industria bellica negli Stati Uniti (MASTROMATTEI R., 1976), e non è privo di importanza che l'introduzione al libro fosse firmata da Marcello Cini. Due anni prima, in una prospettiva analoga, Clara Gallini ricordava come fosse arrivato il tempo di guardare ai conflitti di classe e alle lotte sociali, ma nel sostituirsi al «vecchio classicismo», il rischio per l'antropologia era di offrire «supporto teorico all'e-

cumenismo borghese». Si trattava di una svolta comunque tardiva, continuava Gallini: «Perché l'antropologia – e non tutta, ma solo una minoranza 'impegnata' – cercasse di scuotersi da questo immobilismo ci vorranno gli scoppi del napalm» (GALLINI C., 1974: 31). Nel riprendere le vicende del caso Camelot e il ruolo delle scienze sociali, Gallini puntava il dito contro ipocrisie e complicità: in fondo le stesse di quegli antropologi e di quelle antropologhe che, oggi, continuano a negare il genocidio in atto e l'atroce repressione del popolo palestinese che si perpetua da oltre settanta anni. E se Gallini invitava a non dimenticare la collaborazione fra industria della morte e istituzioni accademiche, non è molto diverso oggi il nostro compito di fronte a quanto accade in Israele e nei Territori Occupati (WIND M., 2024). Lo sforzo di immaginazione antropologica che siamo chiamati a fare per realizzare un simile progetto non concerne dunque solo la costruzione di nuove categorie e di nuovi modelli teorici. Investe anche le emozioni di chi fa ricerca, la sua responsabilità e la posizione morale che si è disposti ad assumere, come già aveva suggerito anni fa Jeanne Favret-Saada: è, in altri termini, la capacità di praticare un' "empatia apocalittica" (WANZO A.R., 2005) nei confronti di coloro che stanno pagando il prezzo più alto delle contemporanee catastrofi (politiche, climatiche, ambientali, economiche), e tornare a intrecciare teoria, sentimenti, giustizia sociale e politica⁵.

Bibliografia

- ALLIEGRO E. (2012), *Il totem nero. Petrolio, sviluppo e conflitti in Basilicata*, CISU, Roma.
- BENEDUCE R. (2024), *Un'epistemologia del diniego, una cibernetica del fuoco. Prefazione*, pp. 7-27, in PETRYNA A., *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza nel vortice del cambiamento climatico*, DeriveApprodi, Roma.
- BOYER D. (2014), *Energopower: An Introduction*, "Anthropological Quarterly", vol. 87, n. 2, 2014, pp. 309-334.
- CARTWRIGHT E. (2019), *The Medical Anthropology of Climate Change*:

⁵ Il concetto di "apocalyptic empathy", originato dai literary studies, ha già guadagnato altri territori disciplinari ed è stato utilizzato da Lamia Mognieh in riferimento al contesto della guerra e del trauma in Medio Oriente (2017, 2021).

- Eco-Risks and the Body Environmental*, “Medical Anthropology”, vol. 38, n. 5, 2019, pp.436-439.
- CEPEK M. L. (2018), *Life in Oil: Cofán Survival in the Petroleum Fields of Amazonia*, University of Texas Press, Austin.
- CRUTZEN P. (2005), *Benvenuti nell’Antropocene!*, Mondadori, Milano.
- DAVIS H. – TARPIN E. (a cura di) (2013), *Art in the Anthropocene. Encounters Among Aesthetics, Politics, Environments and Epistemologies*, Open Humanities Press, London.
- DE MARTINO E. (2002), *La fine del mondo: contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DESCOLA P. (2021 [2005]), *Oltre natura e cultura*, Cortina, Milano.
- ERIKSEN T. (2017 [2016]), *Fuori Controllo. Un’antropologia del cambiamento accelerato*, Einaudi, Torino.
- FADIMAN A. (1997), *The Spirit Catches You and You Fall Down: A Hmong Child, Her American Doctors, and the Collision of Two Cultures*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- FOUCAULT M. (2005), *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- GALLINI C. (1974), *Le buone intenzioni. Politica e metodologia culturale statunitense*, Guaraldi, Rimini.
- HAMDY S. (2008), *When the state and sour kidneys fail: Political etiologies in an Egyptian dialysis ward*, “American Ethnologist”, vol. 35, n. 4, 2008, pp. 553-569.
- HARAWAY D. (2019 [2016]), *Chthulucene, sopravvivere su un pianeta infetto*, Nero, Roma.
- HIRSCFELD K. (2020), *Microbial insurgency: Theorizing global health in the Anthropocene*, “The Anthropocene Review”, vol. 7, n. 1, 2020, pp. 3-18.
- ISHIMURE M. (2003), *Paradise in the Sea of Sorrow: Our Minamata Disease*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
- LATOUR B (2015), *Telling friends from foes in the time of anthropocene*, pp. 145-155, in BONNEUIL C. H. – GEMENNE C. F. (a cura di), *The anthropocene and the global environment crisis. Rethinking modernity in a new epoch*, Routledge, London.
- LOCK M. (2015), *Comprehending the Body in the Era of the Epigenome*, “Current Anthropology”, vol. 56, n. 2, 2015, pp. 151-177.

- LOCK M. (2019), *Toxic Environments and the Embedded Psyche*, "Medical Anthropology Quarterly", vol. 34, n.1, 2019, pp. 21-40.
- LOCK M. – NGUYEN V. K. (2010), *An Anthropology of Biomedicine*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- LOLOUM T. – ABRAM S. – ORTAR N. (2023), *Ethnographies of Power: A Political Anthropology of Energy*, Berghahn Books, New York-Oxford.
- MASTROMATTEI R. (1976), *Università e potere militare negli USA. Modelli di collaborazionismo*, De Donato, Bari.
- MATHEWS A. (2020), *Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments, and Collaborations*, "Annual Review of Anthropology", vol. 49, 2020, pp. 67-82.
- MESCHIARRI M. – VENA A. (a cura di) (2020), *Tina. Storie della grande estinzione*, Aguaplano, Perugia.
- MOGHNIEH L. (2017), *'The violence we live in': reading and experiencing violence in the field*, "Contemporary Levant", vol. 2, n.1, 2017, pp. 24-36.
- MOGHNIEH L. (2021), *Infrastructures of Suffering: Trauma, Sumud and The Politics of Violence and Aid in Lebanon*, "Medicine Anthropology Theory", vol. 8, n.1, 2021, pp. 1-26.
- MOORE J. (2016), *Anthropocene or Capitalocene. Nature History, and Crisis of Capitalism*, Kairos, Oakland.
- MORTON T. (2018), *Iperoggetti*, Produzioni Nero, Roma.
- NGUYEN V. K. – PESCHARD N. (2003), *Anthropology, Inequality, and Disease: A Review*, "Annual Review of Anthropology", vol. 32, 2003, pp. 447-474.
- PARKER M. – HARPER I. (2005), *The anthropology of Public Health*, "Journal of Biosocial Science", vol. 38, n.1, 2005, pp. 1-5.
- PASQUIRELLI E. – RAVENDA A.F. (2020), *Antropologia medica nella crisi ambientale. Determinanti biosociali, politica e campi di causazione*, "Archivio antropologico mediterraneo", XXIII, vol. 22, n. 1, 2020, pp.1-13.
- PETRYNA A. (2002), *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton University Press, Princeton.
- PETRYNA A. (2024), *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza nel vortice del cambiamento climatico*, DeriveApprodi, Roma.

- PIZZA G. (2005), *Antropologia Medica. Saperi pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- PIZZA G. (2020), *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*, Carocci, Roma.
- RAVENDA A.F. (2018), *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Milano.
- SCHEPER-HUGHES N. – LOCK M. (1987), *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, “Medical Anthropology Quarterly”, vol. 1, n. 1, 1987, pp. 6-41.
- SEEBERG J. – ROEPSTORFF A. – MEINERT L. (2020), *Biosocial World. Anthropology of health environments beyond determinism*, UCL Press, London
- SEPPILLI T. (1968), *Intervento*, pp. 240-243, in AA.Vv., *La medicina e la società contemporanea*, Editori Riuniti, Roma.
- SEPPILLI T. (2014), *Antropologia medica e strategie per la salute*, “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, vol. 37, 2014, pp. 17-32.
- SHARMA D. – TYGSTRUP F. (a cura di) (2015), *Structures of Feeling. Affectivity and the Study of Culture*, De Gruyter, Nördlingen.
- SINGER M. et al. (2017), *Syndemics and the biosocial conception of health*, “The Lancet”, vol. 389, n. 10072, 2017, pp. 941-950.
- SUBEDI M. (2020), *COVID-19: Anthropocene and Capitalocene Caused Pandemics*, “Dhaulagiri Journal of Sociology and Anthropology”, vol. 14, 2020, pp. 15-21.
- THOMPSON E.P. (1971), *The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century*, “Past & Present”, vol. 50, 1971, pp. 76-136.
- TOSQUELLES F. (1986), *Le vécu de la fin du monde dans la folie. Le témoignage de Gérard de Nerval*, Jérôme Milllon, Grenoble.
- TSING A. (2005), *Frictions. An Anthropology of Global connection*, Princeton University Press, Princeton.
- TSING A. – SWANSON H. – GAN E. – BUBANDT N. (a cura di) (2017), *Arts of Living on a Damaged Planet. Ghosts and Monsters of the Anthropocene*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London.
- VARMA S. (2020), *The Occupied Clinic. Militarism and Care in Kashmir*, Duke University Press, Durham.

- VINEIS P. (1990), *Modelli di rischio. Epidemiologia e causalità*, Einaudi, Torino.
- VINEIS P. (2020 [2014]), *Salute senza confine. Le epidemiologie al tempo della globalizzazione*, Codice edizioni, Torino.
- WALKER L. B. (2010), *Toxic Archipelago. A history of Industrial disease in Japan*, University of Washington Press, Seattle-London.
- WANZO A.R. (2005), *Apocalyptic Empathy: A Parable of Postmodern Sentimentality*, "Obsidian", III, vol. 6/7, n. 1/2, 2005, pp. 72-86.
- WATTS N. *et al.* (2019), *The 2019 report of The Lancet Countdown on health and climate change: ensuring that the health of a child born today is not defined by a changing climate*, "The Lancet", vol. 394, n.10211, 2019, pp. 1779-1878.
- WIND M. (2024), *Towers of Ivory and Steel: How Israeli Universities Deny Palestinian Freedom*, Verso Books, New York.
- YUSOFF K. (2018), *A Billion Black Anthropocenes or None*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Fabio Dei, Luigigiovanni Quarta

Riflessioni sulla crisi: appunti per un'antropologia demartiniana¹

Introduzione

Relitti fonico-visivi mi tengono compagnia, e sono ciò che di più diretto mi rimanga di 'loro'. [...]. Relitti inconsistenti, e ormai reliquie. [...] Un lungo panico, in principio. E poi, ma tramontata subito, incredulità, e poi di nuovo paura. Adesso l'adattamento. Rassegnazione? Direi proprio accettazione. Con intervalli di proterva ilarità, e di feroce sollievo (MORSELLI G., 1985 [1977]: 9).

Con queste poche parole si apre *Dissipatio H.G.*, il romanzo postumo di Guido Morselli, morto suicida nel 1973. Un romanzo che potrebbe facilmente essere assimilato a quella *letteratura della crisi* su cui Ernesto de Martino stava lavorando negli ultimi anni della sua vita e che forniva un documento prezioso per sviluppare un'analisi clinica del senso della fine nella modernità. Ciò che resta dell'umano, nel mondo pensato da Morselli, è frammento irrelato – relitto, appunto – che accompagna un ampio spettro di emozioni, di reazioni di fronte al compimento della fine: panico, adattamento, sollievo. Tutto assume, nel romanzo, la connotazione specifica dell'estraneità, della disappartenenza, della lontananza dall'operabilità umana. Non diversamente da quanto de Martino rintracciava nei testi di Lawrence, Sartre, Moravia, Camus, Beckett. Se già negli anni Sessanta (nei quali l'antropologo si interrogava sulla condizione dell'umanità nella società di massa; DEI F., 2023b: 144) questo filone, che oseremmo definire quasi un canone, della *letteratura della crisi* era in pieno sviluppo, oggi un

1 Pur essendo l'articolo frutto di un'elaborazione comune, *Introduzione*, *Fine del mondo: ma il mondo non può finire* e *A che punto siamo?* sono stati redatti da Luigigiovanni Quarta, i paragrafi *Mito, rito e coscienza storica* e *La nostalgia dell'Essere* da Fabio Dei.

sottogenere dello stesso, composto soprattutto dalla rappresentazione di immaginari apocalittici che vanno ben oltre lo spazio della dissoluzione esistenziale del soggetto, è quanto mai florido. Ad esso, inoltre, si aggiunge un'attualità geopolitica ed ecologica che evoca la crisi e la fine imminente come tratti cruciali dell'esperienza del presente. Basta volgere lo sguardo verso la cronaca per avvertire l'onnipresenza di tale "angoscia" o "terrore della storia". La nostra modernità e l'uomo che la abita producono un immaginario che si aggrega attorno al tema della fine. La fine di sé, la fine del mondo.

Il sogno di un progresso indefinito, tecnico e umanistico, che aveva accompagnato la fine del XIX secolo, forse in parte ripreso poi negli anni Sessanta e Settanta del XX, anche se con connotazioni e teleologie molto diverse, si è trasformato in un incubo distopico e senza storia in cui la dimensione del presente si impone nella forma costante dell'urgenza, attorno alla quale si affrontano non tanto visioni ampie e complesse della storia della nostra civiltà quanto posizioni asfittiche e radicali. Basti pensare, per restare alla cronaca iper-contemporanea, all'avvento della pandemia da Covid-19, all'invasione dell'Ucraina da parte della Russia, al pogrom di Hamas del 7 ottobre e alla distruttiva reazione israeliana, alla crisi ambientale, ai sempre più profondi cicli di recessione economica, etc. Ognuno di questi eventi viene riconcettualizzato, tanto nella narrazione dominante quanto in quella "antagonista", come potenzialmente rappresentativo del momento ultimo su cui l'umano si affaccia: dopo, più nulla! Ma, da un punto di vista *fattuale*, cioè nel modo reale in cui gli uomini costruiscono il proprio senso del mondo, è davvero così? Siamo arrivati a quel momento culminante del "nulla"? Quella storia della civiltà occidentale – che era il termine forte a partire dal quale costruire, secondo de Martino, l'esperienza dell'incontro con l'altro, termine non negoziabile, a meno di non voler correre il rischio di crollare nella più cieca incomprensibilità – volge irrimediabilmente verso la sua fine? Se, infatti, l'apocalittica giudaico-cristiana, tra il I e il III secolo d.C., si costituisce come canone letterario che contempla la fine del mondo per annunciare l'avvento del Regno, assumendosi l'onere di costruire una visione che non è solo ontologica, teologica o metafisica ma eminentemente politica², l'arte contemporanea (arte figurativa, cinema, musica, letteratura) così come la narrazione cronachistica del presente sembrano rivolger-

2 Cfr. in particolare l'introduzione LUPIERI E., 2009; MAGGIONI B., 2012; TRIPALDI D., 2012; VANNI U., 1979.

si verso una fine che non prelude ad alcun rinnovamento, che abdica alla capacità creativa dell'umano.

In questo contributo, vorremmo esplorare il senso di questa visione presentista del mondo, che – nelle parole di de Martino – non ha *escaton*, nel senso che contrappone alla capacità umana di produrre mondi, civiltà, la fine di questi stessi senza alcuna successiva instaurazione positiva. Lo faremo sotto forma di dialogo, analizzando dapprima i testi demartiniani e interrogandoci poi su alcune lezioni che è possibile trarne oggi.

Fine del mondo: ma il mondo non può finire

In tutti i materiali preparatori che compongono *La fine del mondo*, l'insistenza di Ernesto de Martino sulle patologie del presente che manifestano il senso di una crisi profonda della modernità è incessante. Nel serrato confronto tra i profetismi di quello che all'epoca si chiamava Terzo Mondo e la società occidentale ritorna con forza la parola *naufragio* a caratterizzare la condizione umana occidentale. Analizziamo, ad esempio, due passi. Commentando un'intervista a Lévi-Strauss (1963), nella quale emergeva una fosca preoccupazione rispetto ai sentieri battuti dall'umano, marcati da un progressivo "asservimento" alla tecnica e al "determinismo naturale"³, e comparandola con il celebre passo di *Memorie del sottosuolo* in cui Dostojevski profetizza l'incistarsi della crisi e della distruzione del mondo, de Martino scriveva: «Ci troviamo inaspettatamente ricondotti nell'ambito dell'apocalittica, ma questa volta di una apocalittica non religiosa, e senza *escaton*, nella quale si trova variamente coinvolta una parte non certo irrilevante della cultura occidentale [...]» (DE MARTINO E., 2019: 81). La quale apocalittica occidentale è caratterizzata:

dalla perdita di senso e di domesticità del mondo, dal naufragio del rapporto intersoggettivo umano, dal minaccioso restringersi di qualsiasi oriz-

³ Si noti che questo tema, pur nelle distanze teoriche e concettuali dei due studiosi, ritorna incessantemente nell'opera di entrambi e, stando soprattutto a quella di de Martino, è rinvenibile in tutti i suoi testi, fin da *Naturalismo e storicismo* e passando per le dure pagine de *Il mondo magico* che connotano questa postura dell'uomo moderno nei termini di una forma di "boria intellettuale"; si veda in particolare DE MARTINO E., 2015 [1959], 2019 [1964], 2022 [1948]. Vedi anche QUARTA L. 2020.

zonte di un futuro operabile comunitariamente secondo umana libertà e dignità, e infine dai rischi di alienazione che si avvertono inclusi, se non nel progresso della tecnica, certamente nel tecnicismo e nella feticizzazione della tecnica (Ivi: 82)⁴.

È qui formulata un'analisi delle modalità culturalmente orientate in cui il contemporaneo giudica sé stesso, spesso in modo impietoso, aprendosi agli orizzonti più oscuri della crisi: gli antropologi, allora, in quanto «*clinici della cultura*, che intendono partecipare a un consulto decisivo» (Ivi: 357) producono una diagnosi che parte da sintomi specifici. L'umanità sembra naufragare, trovandosi in una sorta di riduzione a formicaio, e l'arte, da par suo, esprime tutto il malessere di tale condizione. La messa in discussione dei modelli rappresentativi diventa segno di un malessere ben più profondo, una «nostalgia delle *cose stesse*» (Ivi: 358), di una capacità di dire il mondo che fallisce di fronte ai suoi propositi e si trova confinata in una posizione di pura negatività. Il segno non rappresenta più molto, la figura non assume forma, la parola perde la sua forza significativa. Il compito dell'arte, storicamente determinato nella sua forza e capacità di *informare* il mondo, ovvero di dotare di forma il caos della datità delle cose, abdica inesorabilmente al non-significato: l'arte esprime dunque un movimento verso il basso, una discesa agli inferi che non sembra capace di prospettare e progettare un'ascesa verso l'orizzonte di un mondo intersoggettivo, comunicabile, pubblico, condiviso. Il segno che marca questo tipo di apocalittica è riassumibile in una catabasi perigliosamente svincolata dalle possibilità di un'anabasi. Questa, semplicemente, è l'apocalisse senza *escaton*: pura perdita di senso che non è più integrabile attraverso un'etica del trascendimento nel valore.

Non è un caso che l'etnologo napoletano, in quel complesso mosaico di riferimenti e comparazioni ampie ed eterogenee, si rivolga anche ai vissuti letteralmente psicopatologici, rinvenendo nella schizofrenia, e in particolare in quella che con lessico fenomenologico-esistenzialista viene definita la *Weltuntergangserlebnis*, «la più filosofica delle malattie psichiche» (Ivi: 232). La schizofrenia, infatti, è lo specchio tangibile della crisi, dell'apocalisse non trasformativa. Nei passi maggiormente teorici dedicati a questa esperienza, de Martino

4 Da un punto di vista strettamente filologico, non è secondario mettere in luce che riflessioni identiche, con poche differenze lessicali, si trovano nelle pagine dedicate all'apocalittica occidentale in DE MARTINO E., 2019: 362-364.

pone con chiarezza una linea di separazione tra il sano e il patologico, evitando tuttavia di appropriarsi del discorso puramente clinico. Se il patologico, da un punto di vista culturale, è la capacità trascendente di re-istituire e re-integrare costantemente la presenza al mondo, la malattia, la patologia cade dall'altra parte del campo: è la perdita delle facoltà umane, ovvero della capacità «di risanare sempre di nuovo in sé e negli altri la ferita esistenziale» (Ibidem). Lo schizofrenico, dunque, diventa modello e simbolo del rischio che corre un mondo culturale incapace di produrre un immaginario apocalittico escatologico: egli è caduta assoluta, è perdita irrevocabile. In un certo senso, lo schizofrenico è la rappresentazione reale della fine del mondo, o meglio dell'impossibilità di essere in un mondo qualsiasi⁵.

Non è secondario notare, però, che questa *diagnosi* del contemporaneo offre, almeno da un punto di vista delle possibilità future, un quadro meno fosco di quanto non sembri. E questo almeno per due ordini di ragioni. Innanzitutto, in molti passaggi di *Fine del mondo*, così come nel resto della sua opera, l'interesse nei confronti del negativo non si esaurisce in una banale descrizione della crisi. Questa, infatti, non è che un polo dialettico, un'esperienza perennemente incomben- te, che però trova una sua collocazione solo in relazione al momento propriamente umano della reintegrazione⁶. La filosofia demartiniana si fonda sull'analisi di coppie categoriali che non sono separabili l'una dall'altra: crisi-presenza, negativo-mondo, catabasi-anabasi. La conclusione, quindi, è più che positiva: certamente *un* mondo può finire – e la morte ne è prova evidente – ma certamente non *il* mondo. Non esiste un uomo al di fuori della storia, e la metastoria, per questa ragione, non è che momento nel procedere della civiltà e della ragione: «l'attualità dell'operare ha sperimentato l'interiormente

5 Su questo, va ricordato che sebbene l'ispirazione demartiniana sia prossima alla psichiatria fenomenologica tedesca, e in particolare alla scuola della *Daseinsanalyse* di Ludwig Binswanger, l'analisi teorica qui brevemente riassunta rappresenta un momento di profondo allontanamento dalla fonte, considerando infatti che proprio lo psichiatra tedesco ha affrontato il tema della schizofrenia in termini di “mondo del malato” e di “mondi possibili”; cfr. BINSWANGER L., 1973 [1963], 2015 [1960], 2018a [1946], 2018b [1951]. Si veda anche la preziosa introduzione all'opera di Binswanger proposta da NEEDLEMAN J., 1973 [1963].

6 Per queste ragioni si potrebbe sostenere che l'umano esiste solo come attività pratica, come *ethos*, perennemente avviluppato in questa dialettica di crisi-reintegrazione che di esso ne costituiscono un fondamento trascendentale; cfr. QUARTA L., 2021.

eterno, ha trascorso il qui e l'ora, e senza evadere dal mondo ha reso immortale il mondo al di là di ogni possibile catastrofe cosmica» (Ivi: 259). Certamente, il documento psicopatologico, quello etnografico e, a partire dagli anni Sessanta, anche quello artistico raccontano la storia di una possibilità radicale di veder affievolirsi, o addirittura scomparire, la propria presenza al mondo. Tuttavia, questa è una possibilità più concettuale che reale. Pertiene alla singolarità – la morte di un individuo, la fine di un mondo, la crisi della capacità rappresentativa – ma non al mondo in quanto tale, inteso come spazio dell'intersoggettività, la conquista sempre rinnovata di un superamento del caos primordiale, cioè del caos naturale.

In secondo luogo, e direttamente connesso a questa prima evidenza, esiste – almeno per l'Occidente – una via storicamente determinata che è stata intrapresa e che porta su di sé il carico dei bivi risolti una volta per tutte. È la celebre conclusione di *Sud e magia*, invocante l'abbandono del “fittizio lume della magia”, l'abbandono di soluzioni metastoriche, in favore di una storia “integralmente umana”. Urgenza che, come dimostrato dall'esempio che chiude l'opera, si impone all'uomo occidentale fin dal suo passato omerico:

Vien fatto di accostare questa magnanima esortazione alla vita e alla libertà al sublime episodio omerico nel quale si narra come Teti ad Achille abbracciato al cadavere di Patroclo porta lo scudo splendente sul quale l'eroe contempla una serie di scene che raffigurano l'ordine naturale e civile, circoscritto dalla corrente Oceano: onde alla vista di queste immagini governate dalla misura dell'opera umana, l'eroe si ridischiede al suo destino eroico, e si leva fremente: «È giunta l'ora di armarmi!» (DE MARTINO E., 2015 [1959]: 126).

La modernità, dunque, procede ormai in modo irrevocabile – non in modo fattuale ma in modo morale – sulla via della sua emancipazione, si dischiude essa stessa “al suo destino eroico”, distaccandosi da ogni conato metastorico e consumando sul piano della mera storia umana, che è storia della civiltà, la propria incessante lotta di affermazione di un mondo dell'intersoggettività. Proprio per questo, *il* mondo non può finire, perché in quest'incessante opera di iscrizione individuale e collettiva nel piano della storia – in una modernità integralmente segnata dalla «maturità culturale che si richiede per operare secondo valore» (DE MARTINO E., 2019: 259) – si realizza pienamente il compito storicista⁷.

7 Si pensi, a questo proposito, a *Furore Simbolo Valore* (1962) e al duplice svi-

Mito, rito e coscienza storica

È per queste ragioni che il de Martino degli ultimi anni gira costantemente attorno al problema di come risolvere in modo storicisticamente consapevole il terrore della storia dell'umanità contemporanea – il suo rischio di perdersi in una dimensione apocalittica. Si può leggere l'evoluzione del suo pensiero in rapporto all'ampiezza del rischio della presenza: nel *Mondo magico* lo attribuisce all'umanità arcaica o primitiva; nelle ricerche meridionalistiche ne riconosce la presenza nella modernità, ma limitatamente agli individui o alle comunità umane che vivono in contesti di miseria materiale e psicologica, di oppressione e di incombenza del negativo. Nelle riflessioni degli anni Sessanta che lo conducono a *Fine del mondo*, il terrore della storia gli appare invece come una dimensione universalmente umana, che colpisce anche i livelli più alti della civiltà – anzi, che torna a colpirla proprio per i pericoli e per le specifiche forme che il negativo assume nelle nuove condizioni economiche e tecnologiche. L'incubo dell'apocalisse nucleare da un lato, l'alienazione del lavoro alla catena di montaggio dall'altro, rappresentano due aspetti della condizione contemporanea che evocano lo smarrimento dell'ordine culturale e della possibilità di un trascendimento della vita nel valore, nel senso che abbiamo sopra cercato di definire. Ma come difendersi da questi rischi? L'argine culturale che l'umanità arcaica e quella subalterna delle plebi rustiche del Mezzogiorno sollevano contro il rischio radicale di non esserci – contro la dissoluzione del mondo addomesticato e con esso del soggetto che lo addomestica – consiste nella destorificazione del divenire, operata attraverso il simbolismo e la ritualità magico-religiosa. Ma questa risposta non è più accessibile all'umanità moderna, quella che è consapevole della propria storicità – consapevole, cioè, dell'origine e destinazione integralmente umana di tutti i beni culturali. Tale umanità, la nostra, non può più credere nella realtà degli orizzonti destorificati e del rapporto con il “nume” che il mito e il rito istituiscono.

luppo dell'abbandono del magico e del socialismo reale come possibilità immanente di una nuova religione civile che rinuncia a istanze metafisico-religiose. D'altra parte, proprio in questo senso, è interessante prendere in considerazione il peccato confrontato tra Cesare Cases e Franco Fortini sui rapporti tra marxismo e religione per come emergono da un dialogo tra lo stesso Cases e un de Martino morente; cfr. CASES C., 2020; FORTINI F., 2020.

D'altra parte, de Martino non crede neppure che si possa mai fare a meno dei simboli e della loro capacità di innescare quel trascendimento nel valore senza il quale non si darebbe vita culturale. Uno dei suoi testi meno noti, il dibattito con Camillo Pellizzi sulle pagine di *Rassegna italiana di sociologia*, esprime questo punto nel modo forse più chiaro. A Pellizzi che sostiene l'universalità di rito e mito in ogni storia o cultura umana, de Martino ribatte che è vero che ogni compagine sociale ha bisogno di «un orizzonte retrospettivo e prospettico relativo all'origine e al destino», «memoria di provenienza e prefigurazione di compiti», e di un «comportamento periodico cerimoniale che ravvivi questa memoria e questa prefigurazione nella esperienza vissuta» (DE MARTINO E., 1961a: 392). Tuttavia è per lui fondamentale distinguere fra due forme di costruzioni simboliche e di pratiche rituali: quelle tradizionali che postulano una realtà metastorica (divina, non umana) e quelle di un umanesimo moderno che ha superato irreversibilmente quell'orizzonte e non può più tornare indietro.

Lo scrive con chiarezza:

Per la cultura occidentale è esploso un conflitto fra forma simbolica e modalità mitico-rituale di tale forma, un conflitto che è entrato nella nostra epoca in una fase decisiva, e che vieta di considerare il mito come una forma ricorrente di qualsiasi operare umano, e quindi anche del nostro operare di persone partecipi della storia della civiltà occidentale. La presa di coscienza di quel "come se", e l'alternativa che comporta, ha ricondotto il mito alla sfera degli istituti storici transeunti: esso può manifestare per noi solo la sua coerenza storicamente condizionata in civiltà non occidentali o in epoche e fasi e aspetti della stessa civiltà occidentale, ma per l'umanità occidentale moderna è diventato un momento negativo e un pericolo. La qualità di coerenza formale ricorrente è invece da riconoscere alla esigenza simbolica, e il problema è, per l'occidente, la istituzione di simbolismi che siano in accordo col suo senso della storia. Tale accordo potrà sussistere se, e solo se, l'origine e il destino da rivivere nell'orizzonte simbolico non siano più metastorici, ma, in accordo con il senso della storia, eventi memorandi della storia, consaputi come opera umana e vissuti come inizio di un'epoca particolare, e prefigurazione di compiti esperiti anch'essi come nuova storia da realizzare con sforzi integralmente umani. Un simbolismo civile, cerimonialmente espresso in modi istituzionali, in virtù del quale si rinnovasse la memoria di un inizio importante del passato, e la volontà e la immaginazione si protendessero verso un compito decisivo da attuare nel futuro, non è in sé in disaccordo col senso occidentale della storia (Ivi: 394-395).

Ma quale può essere dunque un tale simbolismo civile, che rammemora il passato e si protende verso il futuro, restando però completamente all'interno dell'operabilità della storia? Nei suoi ultimi anni di vita, de Martino si aggira attorno a questo problema, accennando a esemplificazioni che tuttavia sembrano non convincerlo del tutto. Nel dibattito con Pellizzi cita ad esempio le celebrazioni di eventi fondativi di un'epoca storica, come la presa della Bastiglia o la Rivoluzione d'ottobre; e, su un piano più vicino alla vita quotidiana, i riti di passaggio connessi all'ingresso in fasi dell'esistenza – come la nascita, l'ingresso nella maggiore età, la morte (Ivi: 395). Nei saggi di *Furore simbolo valore* si interroga sulla possibilità di un simbolismo e di una ritualità sovietica (DE MARTINO E., 1962); in altri scritti, inclusi quelli preparatori a *Fine del mondo*, analizza la produzione letteraria e artistica, sia quella alta e d'avanguardia sia quella bassa e massmediale, come espressione dell'orizzonte di crisi (ad esempio nella dissoluzione e frammentazione dei linguaggi e dei codici), con la capacità o meno di aprire direzioni di risoluzione, trascendimento o *escaton* (DE MARTINO E., 1961b, 2019). Partecipando a una tavola rotonda sul cinema di fantascienza, ad esempio, suggerisce di leggere questa produzione di genere come un modo di dare forma a quello specifico terrore della storia rappresentato dalla minaccia della distruzione nucleare; e ne suddivide gli esiti in due diverse tipologie, a seconda che ci si limiti a evocare la distruzione di un mondo o che si apra la strada alla ricostruzione di un qualche ordine culturale (DEI F., 2023; DI GIAMMATTEO F., 1964). De Martino si rende conto che queste forme “civili” di simbolismo e di ritualità profana si presentano nella società contemporanea come frammentate, eterogenee, senza la compattezza e l'obbligatorietà che caratterizzano i complessi mitico-rituali nelle forme di vita tradizionali. Svolge però queste considerazioni restando su un piano esplorativo, senza approfondirle e sistematizzarle.

Se ne avesse avuto il tempo, avrebbe intrapreso un percorso di analisi della cultura di massa come costruzione di un orizzonte di manifestazione e trascendimento della crisi? Difficile dirlo. Ciò su cui de Martino aveva invece le idee molto chiare è il modo in cui noi “moderni”, consapevoli della nostra condizione storica e della natura finzionale del “come se” mitico, *non* dobbiamo o *non* possiamo reagire al terrore della storia. Non dobbiamo e non possiamo tornare indietro, abbandonarci alla nostalgia della visione metastorica, del rapporto diretto con il mistico, il numinoso, il sovrumano e ritenere che la nostra attuale difficoltà

a dare senso al mondo, a costruire un ordine culturale in grado di garantire il trascendimento, sia da attribuire al fatto che ci siamo allontanati troppo dagli sciamani o dall'originaria unità e immediatezza dell'essere⁸. L'avversione verso la torbida nostalgia del sacro e del mito è un filo rosso chiarissimo, profondo e continuativo del pensiero demartiniano: ed è sorprendente, per inciso, che qualcuno (fra i suoi contemporanei come tra i suoi successivi commentatori) abbia potuto leggere in quel pensiero infatuazioni irrazionalistiche o una sorta di avversione heideggeriana per la modernità, per quanto dissimulata. Se il *Mondo magico* rappresenta lo sciamano come eroe culturale o Cristo magico, non è certamente per proporlo come modello del presente (chi "sciamanizza" nel presente è semmai Hitler, come de Martino afferma in *Etnologia e cultura nazionale*). E se la *Collana viola* introduce nella cultura italiana pensatori antimodernisti interessati al mito come sorgente di perdita autenticità, è solo perché il loro approccio fenomenologico appare a de Martino utile a superare il riduzionismo positivisticò: ma non perde occasione di denunciarne le cadute irrazionalistiche, le tendenze "equivocate" e "torbide". Questa denuncia è anzi forse il principale tratto comune dei saggi raccolti in *Furore simbolo valore*, che si aprono con l'analisi della "minaccia irrazionalistica" presente nell'etnologia contemporanea, in tutti quegli autori o indirizzi che "abdicano al *telos* della civiltà occidentale" sotto la spinta di suggestioni primitiviste o orientaliste (da René Guenon all'amico Cesare Pavese); e si concludono con il desolante quadro dei dibattiti su magia e occultismo nella Germania federale, presi fra sostenitori della neo-stregoneria da un lato e da ingenui "SS dell'illuminismo" dall'altro. Sugli effetti possibili e reali di questa *nostalgia* torneremo, però, nelle conclusioni.

A che punto siamo?

Cos'ha da dirci *oggi* quest'opera monumentale che, in modo così approfondito, si è posta il problema della reintegrazione possibile? Di

8 Del resto, proprio nello spirito di un'*antropologia integralmente storicista*, anche queste deviazioni, questi ritorni alle profonde oscurità dell'Essere, queste pulsioni epistemologiche di abbandono – quando non di distruzione – di un presente sempre gravido del proprio passato, questa foga censoria che ambisce a trovare soluzione e salvezza nella sciamanizzazione della nostra storia culturale meritano di essere considerate oggetto di riflessione e problema di studio, sintomo, in qualche misura, della permanente esperienza della crisi (anche antropologica, o più generalmente intellettuale) della e nella modernità.

fronte al perenne ritorno dell'irrazionalismo, spesso anche alimentato da alcune correnti più radicali delle scienze sociali contemporanee, che sembrerebbe voler invertire il movimento anabatico riportando l'umano a fare i conti con nuove forme metastoriche, quale tipo di risposte troviamo nell'antropologia demartiniana? Cosa vuol dire, oggi, pensare *con* de Martino, provando a risolvere quell'elemento di ambiguità che pare emergere tra una infausta diagnosi sulla modernità – nel senso di una presenza che cede senza capacità reintegrativa – e l'assioma per cui il mondo non possa finire?

È difficile rispondere succintamente a questi interrogativi e, certamente, non lo si può fare nel contesto di una scrittura breve e al di fuori di una riflessione collettiva e condivisa. Tuttavia, si possono porre alcuni elementi di discussione che aiutino a intravedere le piste presenti e future sia rispetto all'interpretazione delle cornici teoriche dell'autore sia rispetto a piste di ricerca empirica⁹.

Da una parte, certamente, si tratta di restituire l'opera demartiniana alla sua funzione pienamente storicista, e cioè riattualizzare quel rapporto tra *res gestae*, *historia rerum gestarum* e *res gerendae* che accompagna l'intero lavoro dell'antropologo e che consiste nel dissipare tanto la nozione di evento quanto quella di struttura all'interno di una storia che non è fissazione statica del passato ma proiezione attiva verso il futuro, attraverso una seria valutazione del passato e del presente.

Quanto poi ai valori intersoggettivi, la storia ne è dominata dall'interno, nel senso che essa è appunto il movimento di intersoggettività valorizzante: lo è nelle *res gestae* in quanto produzione passata di modi cooperativi di esserci al mondo, lo è nella *historia rerum gestarum* in quanto memoria ricostruttiva di tale produttività e lo è infine nelle *res gerendae* in quanto attuale decisione secondo il valore (Ivi: 250).

Lo storicismo demartiniano è dunque uno storicismo che si fonda sulla relazione, in cui il soggetto non è prodotto da, ma è produttore di storia¹⁰. Il focus resta fortemente incentrato sulle interconnessioni tra sequenze temporali e storiche, che vanno a comporre un'unica storia, la storia della civiltà, e, dall'altra parte, interconnessioni soggettive,

⁹ Su questo punto, si vedano già due lavori recentemente pubblicati (DEI F., 2023a, 2023b) che anticipano alcune delle riflessioni presenti in questo testo e che tracciano percorsi possibili per i tempi a venire.

¹⁰ Su questo tema, seppure con accenti differenti, si veda anche KOSELLECK R., 1986, 2012.

da cui il forte e costante accento posto sulla nozione di *intersoggettività*. Soggetto e storia, qui, a differenza di quanto accadrà nei decenni successivi con il post-strutturalismo e il post-modernismo, si saldano e danno senso alla nozione di mondo come spazio umano partecipato, come prodotto dello sforzo umano di esistere, come positività.

Alla luce di quanto esposto, resta però da comprendere più in profondità la diagnosi prodotta negli anni Sessanta da de Martino, diagnosi che sembra colpire al cuore la modernità e la sua autorappresentazione.

La crisi di cui parla l'etnologo sembra, per certi versi, essere legata a filo doppio con lo stesso impianto storicista: una società che ha abbandonato interamente la metastoria in favore della storia si trova oggi sguarnita di adeguati strumenti di reintegrazione, anche e soprattutto rituali¹¹, con i quali continuare l'opera di istituzione della propria presenza. Sembra quasi che, al di là del progetto morale insito nella riflessione demartiniana, nel quale il piano dell'essere e quello del dover essere si implicano costantemente, questa storia presente, caratterizzata dalle grandi narrazioni della scienza e della tecnica, fatichi a inscrivere il soggetto all'interno di una narrazione capace di esorcizzare il pericolo del negativo, della fine. Questa crisi – lo scriviamo sommessamente e con cautela – sembrerebbe essere intrinsecamente borghese, perché tale è l'uomo moderno che rigetta la narrazione mitica e fondativa in favore della storia¹².

Quale che sia la risposta alle possibili vie reintegrative della presenza – interrogativo che sembra attenere più a una postura politica che scientifica – forse vale la pena soffermarsi su alcuni problemi che strutturano la diagnosi. Come abbiamo detto, in alcuni passi folgoranti di *Fine del mondo*, Ernesto de Martino asserisce con forza che *il mondo non può finire*. Questa posizione sembra attenuarsi nelle pagine dedicate all'apocalisse senza *escaton* dell'occidente. Perché?

11 Sulla necessità di valorizzazione del momento rituale, separato da quello mitico-metastorico, si veda DEI F., 2023b.

12 Elemento di cui Ernesto de Martino era ben consapevole, stando, ad esempio, alle conclusioni morali del suo *Note lucane*: «io non sono libero perché costoro non sono liberi, io non sono emancipato perché costoro sono in catene. Se la democrazia borghese ha permesso a me di non essere come loro, ma di nutrirmi e di vestirmi relativamente a mio agio, e di fruire delle libertà costituzionali, questo ha una importanza trascurabile: perché non si tratta di me, del sordido me gonfio di orgoglio, ma del me concretamente vivente, che insieme a tutti nella storia sta e insieme a tutti nella storia cade» (DE MARTINO E., 2015 [1950]: 162-163).

Sembra emergere un certo rapporto mimetico tra lo studioso e gli oggetti del suo studio, cioè gli intellettuali della modernità, gli scrittori che producono questo nuovo canone pensato come *letteratura della crisi*. Anche qui, allora, non è forse *il* mondo a essere in crisi; si tratta solo di *un* mondo, quello dell'intelligenza borghese che tanto spazio dedica alla crisi etica del presente nei propri lavori (siano essi di letteratura, di pittura, etc.), quasi legittimando questa condizione di depersonalizzazione, di nichilismo radicale che invoca il nulla come possibilità concreta di liberazione. Contro questo mondo “che sprofonda”, de Martino (2019: 388), rivolge un monito audace:

la nuda esistenza, nuda cioè di storia umana, è assenza totale, annientamento di sé e del mondo, infedeltà radicale alla vera *condizione umana* [...]. Infatti l'esistenza non può essere nuda, e non può perché non deve, e non deve perché essa deve essere *ethos* del trascendimento intersoggettivo (DE MARTINO E., 2019: 388).

D'altronde, come abbiamo già detto, è ben nota la relazione istituita dall'antropologo tra crisi della modernità e modelli psicopatologici. Vale però forse la pena di invertire i termini della relazione: il modello psicopatologico si costruisce implicitamente sul modello della crisi. Tra i due, l'unica differenza degna di significato è quella tra dimensione individuale e dimensione collettiva. Nel primo caso, la crisi è potenzialmente volta all'annullamento del soggetto – non c'è anabasi possibile –; nel secondo, è già in azione l'opera culturale. Ed è questo aspetto che merita di essere preso seriamente in considerazione per rendere attuale l'opera demartiniana, per renderla capace di rischiarare le analisi di un mondo in perenne cambiamento. Il problema della letteratura della crisi – ma la stessa analisi può valere per quel canone apocalittico che si è incistato nelle scienze sociali e che sembra feticizzare il negativo – è che essa nasce non tanto da una considerazione *reale* dei mondi sociali, o della condizione esistenziale della modernità. Non è una descrizione del mondo ma una proiezione della propria condizione storica *sul* mondo. La condizione umana generale viene sussunta in questo stato di malessere che, tuttavia, è situato: ha un qui e un ora. Questa letteratura della crisi – ma potremmo dire quest'arte della crisi – non comprende perché è cieca: il malessere di fronte alla capacità rappresentativa non è generalizzabile ma andrebbe studiato come sintomo di *un* mondo, e non *del* mondo.

Quanto finora detto, ci porta ad almeno due tipologie di considerazioni.

Innanzitutto, ragionare oggi con de Martino, prendendo sul serio le direttrici che, negli ultimi anni, ha abbozzato, vuol dire anche volgere con attenzione il nostro sguardo sui mondi sociali che non sono il *nostro* e che, probabilmente, non sono affetti dalle stesse patologie. Potremmo scoprire che quei tratti marcatamente patologici – l’onniallusività del segno, la depersonalizzazione, la crisi dei regimi di rappresentazione – che proiettiamo sul presente sono una patologia molto circostanziata, meno virulenta e condivisa di quanto in una prospettiva francofortese non ci aspetteremmo¹³. Nei mondi sociali che ci circondano, anche quando obbligati a fronteggiare le peggiori situazioni di crisi materiale ed esistenziale, di “miseria psicologica” (DE MARTINO E., 2015 [1959])¹⁴, i soggetti restano ancora saldamente ancorati al proprio linguaggio e ai propri mondi. La loro *nausea* è coperta dall’opera della cultura, cioè è esorcizzata attraverso la loro stessa condizione umana. «L’essere è dover essere [...]; l’esistere non è “nulla”» (DE MARTINO E., 2019: 487). E d’altronde, nessuno ha il privilegio di accedere al nulla, perché ciascuno, in quanto appartenente a quel comune fondo umano che costruisce mondi – anche se mondi di crisi –, resta nel linguaggio, resta nella rappresentazione. Resta, cioè, nel mondo dell’opera e del valore. Solo il singolo può individualmente abdicare a esso, non la comunità umana. Ed è per questo che l’isomorfismo tra condizione psicopatologica individuale e rischio reale di “non esserci in nessun mondo possibile” va trattato con cautela. Proprio per questo, alcune forme di neo-irrazionalismo tutto intellettuale (se vogliamo, un po’ tardo-borghese), diventano per noi oggetto di studio di *quel* mondo sociale che le ha prodotte e non dell’intera patria culturale che demartinianamente potremmo riconoscere nella storia della nostra civiltà.

Da questo, deriva una seconda implicazione: quando asseriamo che in un qualche luogo sociale si può fare esperienza del “nulla”, quando cioè emettiamo una prognosi infausta su un mondo culturale, rischiamo di confondere la descrizione con il giudizio. La miseria, la marginalità, la disarticolazione di un ordine pregresso, la follia non sono “nulla”

13 Sulle profonde differenze tra l’approccio della Scuola di Francoforte, in particolare presente in *Dialettica dell’Illuminismo*, e l’antropologia demartiniana, cfr. DEI F., 2023b.

14 Per un’attenta analisi dell’endiadi “miseria psicologica”, cfr. DEI F. – FANELLI A., 2015.

nel senso che non sono esperienze che, a livello collettivo, implicano un'abdicazione definitiva al negativo. In quanto dati esperiti dall'umano, sono, pur nella loro radicalità, fenomeni costantemente sottoposti alla riplasmazione culturale, andando a costituire una cifra possibile del mondo. Siamo ancora nell'ordine, nell'intelleggibilità. Siamo ancora in mondi, cioè in situazioni storiche definite attraverso la condizione umana. E quindi, ancora demartianamente, non siamo autorizzati a sciogliere l'impresa culturale di questi mondi sociali nella monodimensionale imposizione di un potere, di un dominio, di un'egemonia.

Inoltre, cosa non di poco conto e sulla quale de Martino stava già lavorando prima della sua prematura morte, è fondamentale riconoscere come, stando all'apocalittica occidentale, l'arte, anche quando volontariamente tenta di recedere dalla facoltà rappresentativa – cioè dalla facoltà di ordinare l'informe – è ancora e sempre nella forma. Il pensiero della fine, infatti, ci offre un modello di rappresentabilità della crisi, che esso abbia *escaton* o meno. Produce un canone, produce un genere – come ad esempio il genere testuale del romanzo o quello cinematografico –, ovvero realizza l'opera umana nella forma, e non solo nel contenuto. Se la mano di Roquentin, la nostalgia delle cose di Moravia, o gli immaginari desolanti raffigurati in *The Stand* di Stephen King o nel florido, e ripetitivo, canone dell'horror cinematografico sembrano essere segno di un'esperienza radicale della crisi, essi, non di meno, sono romanzo e film, cioè sono modelli culturalmente ordinati, sono possibilità di enunciazione e di pensabilità della crisi (KERMODE F., 2020: 144).

Questi spunti di riflessione, com'è ovvio che sia, non vogliono essere una parola definitiva sulla questione e necessitano di ulteriori approfondimenti e sviluppi. Resta per noi chiaro, tuttavia, che l'avvento della fine del mondo non è un'evidenza fattuale né una crisi irreversibile determinata da una teleologia negativa: si tratta, invece, di una modalità in cui narriamo il nostro presente, di un problema, che merita di essere trattato alla luce della consapevolezza che la forma che esso assume parla ancora attraverso la voce di mondi integralmente umani.

La nostalgia dell'Essere

Se vogliamo leggere de Martino in chiave attualizzante, non è difficile scorgere il tema dell'Apocalisse tornare in grande stile. La crisi

ambientale ed energetica, la pandemia, le guerre di Ucraina e di Gaza, i rimescolamenti della globalizzazione, la precarietà e liquidità delle forme di vita, l'esaurimento delle utopie, persino una nuova minaccia atomica: tutto questo apre nuove forme di terrore della storia, minaccia la dissoluzione di orizzonti di senso e di domesticità, senza garanzia di catarsi. Senza, soprattutto, che abbiamo a disposizione – meno che mai rispetto ai tempi di de Martino – dispositivi mitico-rituali in grado di farvi fronte. In che modo i prodotti culturali o le pratiche collettive rappresentano la crisi, ne mimano la fenomenologia, e semmai aprono la strada all'ethos del trascendimento? Difficile dirlo, ed è certo ingenuo porsi la domanda in modo così meccanico. Ciò che possiamo semmai riconoscere senza difficoltà è il puntuale richiamo – anche oggi – del “tornare indietro”, il ripresentarsi della nostalgia del sacro, del rapporto diretto con un nume irradiatore di senso. È stata in particolare la pandemia a sollevare nel mondo della cultura umanistica un ampio ventaglio di reazioni permeate da spiritualità apocalittica e da una robusta vena di “pessimismo culturale” (ROSSI MONTI M., 2020), riprendendo e radicalizzando i filoni più misticheggianti dell'ambientalismo e dell'antioccidentalismo. Le immagini di una Natura o di una Madre Terra divinizzata che si vendica dei suoi figli ingrati per il male che le stanno facendo, e di una salvezza del pianeta ottenibile solo con l'estinzione della specie umana, hanno circolato a tutti i livelli – da quello pop dei rotocalchi o dei discorsi da bar fino a quello di colte elaborazioni filosofiche. Con le connesse accuse alla modernità, alla scienza, al metodo cartesiano, alla fredda ragione che oggettiva il mondo piuttosto che immedesimarsi in esso, all'immancabile “Occidente” che ha perso l'autentico e originario rapporto con l'Essere. Sarebbe interessante rintracciare la genealogia di questo filone culturale, che almeno dal Romanticismo in poi si ripresenta ciclicamente nella storia delle idee. Quel che è forse più interessante osservare è che fino ai tempi di de Martino l'antimodernismo e il rimpianto dell'autenticità perduta erano idee chiave dei movimenti di destra (non è per caso che Heidegger è stato nazista); dagli anni Sessanta in poi, senza lasciare una certa destra spiritualista, tra Evola e Tolkien, diciamo, tali temi si sono impiantati stabilmente anche nella sinistra, nei movimenti contro-culturali come in quelli che si possono genericamente definire “antagonisti”. Per quanto ci riguarda più da vicino, si sono impiantati anche in settori del pensiero antropologico, e della stessa antropologia medica. Nella nostra disciplina non è mai venuto meno un certo fascino primitivista

alla Carlos Castaneda, un qualche appello alla saggezza della Tradizione che resterebbe sempre superiore ai vani conati del progresso scientifico e tecnologico. Per cui la nostra vocazione a comprendere criticamente la stessa biomedicina, analizzandone etnograficamente le pratiche, comprendendone la dimensione sociale e culturale e andando al di là delle sue rappresentazioni “mitologiche” o di senso comune, è stata non di rado confusa con il sostegno a visioni “alternative”, olistiche, persino neomagiche. Una tendenza che si è lasciata scorgere in alcuni tentativi di coinvolgere l'antropologia medica nelle polemiche antivaccinali nel corso della pandemia da Covid-19, e persino nei discorsi sulla “dittatura sanitaria” che hanno significativamente accomunato l'estrema destra e la sinistra antagonista.

De Martino può forse aiutarci a capire il perché di questi equivoci sconfinamenti. Di solito l'etnologo napoletano è considerato un precursore dell'antropologia medica per i suoi lavori sull'efficacia simbolica. Lo potrebbe essere però per motivi anche più profondi, che hanno a che fare con le basilari fondamenta epistemologiche della nostra disciplina; la quale è presa, come lo è stato de Martino per tutta la sua vita, nella tensione tra un saldo e costitutivo razionalismo, da un lato, e dall'altro la necessità di “scrutare l'abisso”. La necessità, in altre parole, di comprendere la varietà e diversità delle pratiche umane – nel nostro caso, delle concezioni culturalmente condizionate di corpo, salute e malattia – al di là di quel riduzionismo positivista che si accontenta di classificare come ignoranza, superstizione o devianza tutto ciò che si allontana da una metafisica “ufficiale”. È insomma nostro compito penetrare lo schermo opaco dell'ovvio o dell' “atteggiamento naturale”, per mostrare dietro di esso l'azione della cultura e della storia – per ampliare la nostra coscienza storiografica, come piaceva esprimersi a de Martino. Possiamo mostrare così che la “nostra cultura” – la scienza, la ragione, l' “Occidente”, il dualismo cartesiano e tutto quel che si vuole – non ha nulla di assoluto, ed è invece il frutto di una storia, e in quanto tale è legata anche al “potere”, alla violenza, alla disuguaglianza ed altre cose molto umane. L'ingenuità di alcuni sta però nel pensare che questa consapevolezza critica si possa o si debba trasformare immediatamente in militanza per un' “ontologia” alternativa più autentica o più innocente, non toccata dal peccato originale del potere, dello Stato, dell'ingiustizia. È la stessa disastrosa confusione che porta alcuni a pensare che la scienza, dal momento che si è sviluppata parallelamente allo sviluppo del capitalismo, ne rispecchi i principi e sia da rifiutare in quanto ide-

ologia borghese. Da qui il riemergere dello sciamano – vecchio mito romantico più che realtà etnografica (AMSELLE J.L., 2020 [2013]; BOTTA S., 2018) – come emblema di un “uomo nuovo” nei proclami della *ontological turn* e in qualche critico della “dittatura sanitaria”¹⁵. Per noi è interessante studiare gli sciamani, i nostalgici dell’unità precategoriale e dell’abbraccio con la Natura e così via; ma ne facciamo appunto un oggetto della nostra comprensione, non pratichiamo a nostra volta l’unità precategoriale, la partecipazione mistica o la trasformazione in corvi o in giaguari (si veda nota 8). Come de Martino, camminiamo su sentieri di confine nei quali non è difficile perdersi; o, per usare un’altra sua immagine, siamo come scalatori che guardano sotto di sé l’abisso. Ma scambiare l’abisso con lo scalatore è proprio quanto de Martino rimprovera ad Heidegger, per il suo teorizzare un essere-in sé, che viene prima e indipendentemente da ogni valorizzazione umana, e vede l’esistenza come un percorso di inesorabile perdita e nostalgia dell’unità originaria piuttosto che come uno sforzo di trascendimento basato sulla distinzione (DE MARTINO E., 1995: 100-101). Una differenza non da poco, nella quale consiste il senso stesso dell’antropologia come scienza.

Bibliografia

- AMSELLE. J.-L. (2020 [2013]), *Psicotropici*, Meltemi, Milano.
- BISWANGER L. (1973 [1963]), *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma.
- BISWANGER L. (2015 [1960]), *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, Bollati Boringhieri, Torino.
- BISWANGER L. (2018a [1946]), *L’ordinamento daseinsanalitico in psichiatria*, pp. 48-104, in BINSWANGER L., *Daseinsanalyse. Psichiatria. Psicoterapia*, Cortina, Milano.
- BISWANGER L. (2018b [1951]), *La Daseinanalyse in psichiatria*, pp. 105-163, in BINSWANGER L., *Daseinsanalyse. Psichiatria. Psicoterapia*, Cortina, Milano.
- BOTTA S. (2018), *Dagli sciamani allo sciamanesimo. Discorsi, credenze, pratiche*, Carocci, Roma.

¹⁵ È quantomeno ironico che, pochi mesi dopo l’invocazione di Michael Taussig all’aiuto degli sciamani – con il loro potere “immaginario” – contro la pandemia, uno sciamano in carne e ossa lo abbiamo di fatto visto tra i gruppi trumpiani legati a *QAnon* che hanno assaltato il Campidoglio (TAUSSIG M., 2021, testo datato 30 marzo 2020).

- CASES C. (2020), *Un colloquio con Ernesto de Martino*, “Nostos”, n. 5, 2020, pp. 175-184.
- DE MARTINO E. (1961a), *Caproni, parrucche ed altro (risposta a C. Pellizzi)*, “Rassegna italiana di sociologia”, n. 3, 1961, pp. 389-99.
- DE MARTINO E. (1961b), *Simbolismo mitico-rituale e mezzi di comunicazione di massa*, “Ulisse”, n. 7, 1961.
- DE MARTINO E. (1962), *Furore simbolo valore*, Il Saggiatore, Milano.
- DE MARTINO E. (1995), *Storia e metastoria*, a cura di MASSENZIO M., Argo, Lecce.
- DE MARTINO E. (2015 [1950]), *Note lucane*, pp. 151-163, in DE MARTINO E., *Sud e magia*, a cura di DEI F.- FANELLI A., Donzelli, Roma.
- DE MARTINO E. (2015 [1959]), *Sud e magia*, a cura di DEI F. – FANELLI A., Donzelli, Roma.
- DE MARTINO E. (2019 [1964]), *Il problema della fine del mondo*, pp. 93-101, in DE MARTINO E., *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- DE MARTINO E. (2022 [1948]), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, a cura di MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- DEI F. (2023a), *La fantascienza, il meraviglioso e il terrore della storia. Variazioni demartiniane*, “RAC. Rivista di Antropologia contemporanea”, n. 1, 2023, pp. 17-38.
- DEI F. (2023b), *Riti compatibili con la coscienza storica: Ernesto de Martino nella temperie degli anni Sessanta*, pp. 121-146, in PEDUTO A. – MARTELLOZZO N. (a cura di), *Il filo e la trama. Viaggio nell'opera aperta di Ernesto de Martino*, Colibrì Edizioni, Palazzolo Milanese.
- DEI F. – FANELLI A. (2015), *Magia, ragione e storia: lo scandalo etnografico di Ernesto de Martino*, pp. IX-LII, in DE MARTINO E., *Sud e magia*, a cura di DEI F.- FANELLI A., Donzelli, Roma.
- DI GIAMMATTEO F. (a cura di) (1964), *Fantascienza, tuniche e miti nel cinema contemporaneo*, “Terzo programma”, n. 4, 1964, pp. 146-167.
- FORTINI F. (2020), *Gli ultimi tempi (Note al dialogo di de Martino e Cases)*, “Nostos”, n. 5, 2020, pp. 185-194.

- KERMODE F. (2020), *Il senso della fine. Studi sulla teoria del romanzo*, Il Saggiatore, Milano.
- KOSELLECK R. (1986), *Sulla disponibilità della storia*, pp. 223-238, in KOSELLECK R., *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova.
- KOSELLECK R. (2012), *Crisi. Per un lessico della modernità*, Ombre Corte, Verona.
- LÉVI-STRAUSS C. (1963), *Intervista a Claude Lévi-Strauss con Paolo Caruso*, "Aut Aut", n. 77, 1963, pp. 27-45.
- LUPIERI E. (2009), *Premessa e Introduzione*, pp. XI-LXVII, in LUPIERI E., *L'Apocalisse di Giovanni*, Fondazione Valla-Mondadori, Milano.
- MAGGIONI B. (2012), *L'Apocalisse. Per una lettura profetica del tempo presente*, Cittadella Editrice, Assisi.
- MORSELLI G. (1985 [1977]), *Dissipatio H.G.*, Adelphi, Milano.
- NEEDLEMAN J. (1973 [1963]), *Introduzione*, pp. 7-144, in BINSWANGER L., *Essere nel mondo*, Astrolabio, Brescia.
- QUARTA L. (2020), *Un'antropologia dello scandalo. Dispositivi magico-rituali e psicologia in Ernesto de Martino*, "L'Inconscio", n. 9, 2020, pp. 277-295.
- QUARTA L. (2021), *Apocalisse e storia. Fondazione trascendentale dell'umano*, "Anuac", vol. X, n. 2, 2021, pp. 75-83.
- ROSSI MONTI M. (2020), *In the name of the virus. Intellectuals and the pandemic*, "Lares. Quadrimestrale di studi demoetnoantropologici", vol. LXXXVI, n. 3, 2020, pp. 407-439.
- TAUSSIG M. (2021 [2020]), *Would a Shaman Help?*, "Critical Inquiry", vol. XLVII, n. S2, 2021, pp. S33-S36.
- TRIPALDI D. (2012), *Il testo sfuggente*, pp. 9-37, in TRIPALDI D., *Apocalisse di Giovanni*, Carocci, Roma.
- VANNI U. (1979), *Apocalisse. Un'assemblea liturgica interpreta la storia*, Queriniana, Brescia.

PARTE II

*Salute, diseguaglianze e sofferenze, contributi critici di fronte
alle crisi dei mondi contemporanei*

Chiara Moretti, Giovanni Pizza, Pino Schirripa

Pharmakon. Farmaci e vaccini tra rimedio e apocalisse

Introduzione

Nello scenario contemporaneo, caratterizzato da molteplici crisi e apocalissi diffuse, si sono riproposti con stringente attualità i discorsi e le pratiche che ruotano attorno al tema dei vaccini e dei farmaci, due oggetti tangibili che rimandano alla materialità della cura e che sollevano diverse questioni su cui ci è parso importante ragionare in occasione del 4° Convegno SIAM.

Per ciò che concerne i farmaci, alcune di tali questioni hanno guadagnato negli ultimi tempi sempre più visibilità per via del loro carattere di urgenza: ci riferiamo in particolare, ma non solo, al crescente abuso di antibiotici e al conseguente rischio di crescita di microrganismi resistenti, così come alla scarsità nella reperibilità di questi e altri medicinali (quali antinfiammatori, antipiretici, analgesici e farmaci utilizzati per il trattamento di patologie sia cardiocircolatorie sia oncologiche) all'interno di contesti geografici e nazionali in cui "normalmente" essi sono facilmente reperibili, ossia i Paesi occidentali. Si tratta di fenomeni che a loro volta si intersecano con un'ulteriore questione, vale a dire quella dell'abuso e del misuso di psicofarmaci (antidepressivi, ansiolitici, ipnotici, antipsicotici) in tutte le fasce della popolazione compresa quella più giovane¹, e di medicinali oppioidi che paiono oggi assumere significati sempre più "imprevisti" circolando all'interno di circuiti ufficiali e non ufficiali, *dentro e fuori* la biomedicina².

1 Per un quadro relativo alla situazione italiana si rimanda a: AIFA, 2021, 2022, 2023; BIAGIONI S. – FIZZAROTTI C. – MOLINARO S., 2022.

2 Si tratta di farmaci che nel contesto statunitense sono al centro di un'emergenza sanitaria che ha determinato negli ultimi anni un numero sempre più crescente di decessi da overdose ma che ha visto il suo inizio già a partire dagli anni Novanta del secolo scorso con il fenomeno dell'iperprescrizione di farmaci per il trattamento del dolore, contenenti ossicodone e fentanile, sollecitata dalle campagne di marketing

Le questioni

La prima questione, ossia l'antibiotico-resistenza, è determinata da diversi fattori tra loro interconnessi; tra questi, l'uso individuale improprio dei medicinali, l'iperprescrizione nella medicina generale e ospedaliera (FAINZANG S., 2001), oltre che l'inappropriatezza nel consumo in ambito veterinario, in zootecnia e in agricoltura causata dalle modalità di produzione che caratterizzano il funzionamento delle società a capitalismo avanzato (VENTOLA C.L., 2015). Si tratta di fenomeni, soprattutto quelli che interessano la medicina umana, su cui ha inoltre impattato negativamente la crescita nell'impiego di farmaci antibiotici durante l'emergenza sanitaria causata dal Covid-19 (AIFA, 2022; PÉREZ DE LA LASTRA J. M. *et al.*, 2022). Certamente, l'antibiotico-resistenza si configura come un problema globale non solo in quanto capace di accelerare l'emersione di nuovi ceppi batterici multi-resistenti che potrebbero diffondersi nella popolazione causando future epidemie difficili da contrastare adeguatamente, ma anche perché dalla ridotta efficacia dei farmaci consegue una diminuzione delle possibilità stesse di trattamento terapeutico delle infezioni già oggi diffuse, con tutte le conseguenze più o meno prevedibili che ciò può avere sulle stesse procedure biomediche connesse agli interventi svolti in ambito ospedaliero o extra-ospedaliero. Proprio per tali ragioni essa è considerata dall'Organizzazione Mondiale della Sanità come una tra le più importanti minacce per la salute pubblica del Ventunesimo secolo insieme alla crisi climatica (OMS, 2014), e questo anche a fronte di una stima che ha visto, per il solo 2019, un numero di 4,95 milioni di decessi su scala mondiale associati a infezioni causate da batteri resistenti (ANTIMICROBIAL RESISTANCE COLLABORATORS, 2022).

Anche l'attuale irreperibilità di alcune classi di farmaci pare a sua volta essere causata da molteplici fattori (SHUKAR S. *et al.*, 2021) capaci di incidere su diverse fasi del "ciclo di vita" (SCHIRIPA P., 2015; VAN DER GEEST S. – WHYTE S.R. – HARDON A, 1996) di tali oggetti,

dell'industria del farmaco mirate ad aumentarne i consumi (HERZBERG D., 2020; MEIER B., 2003). Sebbene in altri contesti, in particolare quello europeo e italiano, tale fenomeno si presenti per il momento come più circoscritto, la facilità nella reperibilità dei medicinali per mezzo di prescrizione medica e attraverso l'acquisto nel mercato clandestino (compreso il *deep* e *dark* web) sta determinando un aumento nel consumo delle sostanze (COSTANTINO A. *et al.*, 2022; EMCDDA 2022; SEYLER T. *et al.*, 2021) e, al contempo, un proliferare di piani di intervento da parte dei governi mirati a prevenirlo e contenerlo.

in particolare quelle dell'ideazione, preparazione, commercializzazione e distribuzione; tra questi, la scarsità di materie prime e questioni connesse alla qualità del prodotto farmaceutico, i costi dell'energia che incidono sulla produzione (peraltro sempre più delocalizzata ed esternalizzata in Paesi quali la Cina o l'India) e che hanno visto un aumento anche a causa delle attuali guerre e delle tensioni rafforzatesi soprattutto a seguito dello scoppio del conflitto in Ucraina e con le sanzioni commerciali verso la Russia. Si tratta di processi che, se da una parte, impattano fortemente sulle catene di approvvigionamento nell'industria farmaceutica determinando conseguenti ritardi se non interruzioni connesse alle scelte delle aziende di non produrre più alcuni farmaci considerati "poco redditizi", dall'altra, causano un'impossibilità di rispondere al costante aumento della domanda di medicinali che si è iniziato a registrare già a partire dalla fase pandemica ed emergenziale ma che pare ancora oggi essere in corso.

Ci concentriamo in particolare su questi due fenomeni poiché mostrano bene come le questioni che caratterizzano non solo il consumo di medicinali ma anche la loro fabbricazione e distribuzione possono essere comprese alla luce di elementi che rimandano, direttamente o indirettamente, non solo alle molteplici crisi contemporanee (quella ecologico-ambientale, quella energetica, quella geopolitica e quella sanitaria) ma anche a come queste stesse informano gli interessi, i significati e i valori che caratterizzano gli oggetti della cura intesi come merce, prodotti industriali e di consumo che, come altri, sono inseriti in precise logiche del mercato globale (PIZZA G., 2005). Si tratta di un elemento che consente di osservare le dimensioni politiche, economiche ed etiche che costituiscono il "nesso" (PETRYNA A. – LAKOFF A. – KLEINMAN A., *curr.*, 2006) attraverso cui indagare i farmaci, e la loro circolazione, al di là dell'essere intesi come semplici sostanze che comportano un beneficio sull'organismo umano contrastando o risolvendo un problema di salute; e del resto, proprio tale nesso è emerso in maniera particolarmente evidente durante la recente pandemia e, in particolare, nelle scelte connesse tanto alla produzione quanto alla commercializzazione e distribuzione dei presidi di prevenzione.

L'antropologia medica ha in più occasioni riflettuto sulle caratteristiche e sulle "proprietà" che consentono ai medicinali di essere molto più di semplici rimedi utilizzati per il trattamento e per la prevenzione delle patologie, o meri oggetti materiali correlati a una "scienza naturale" (la farmacologia) che li rende altrettanto "ovvi" nel mondo reale

(WHITE S.R. – VAN DER GEEST S., 1988). Intesi come sostanze «che vengono percepite – in una data comunità e in un momento storico preciso – come efficaci per contrastare, e spesso per risolvere, ciò che in quello specifico contesto è considerato come “malattia”» (SCHIRRIPA P., 2015: 21) i farmaci, nelle loro stesse proprietà biochimiche, non solo assumono molteplici significati alla luce di aspetti culturali, storici e sociali di volta in volta specifici, ma possono essere percepiti diversamente alla luce dell'utilizzo e del consumo che ne viene fatto in contesti e situazioni altrettanto circoscritti.

I medicinali sono infatti posti al centro di transizioni tanto materiali quanto simboliche: in ambito biomedico attestano la capacità della scienza di mettersi a disposizione delle persone rendendo, al contempo, concreta la malattia (WHYTE S.R. – VAN DER GEEST S. – HARDON A., 2002), laddove la prescrizione si trasforma in uno dei momenti più “tangibili” del percorso terapeutico (SCHIRRIPA P., 2015) e l'efficacia stessa delle sostanze si realizza in un contesto di attese e aspettative attivate dall'interazione sociale tra terapeuta e paziente. Come mediatori in tale relazione, i medicinali sono così posti al centro di negoziazioni che li trasformano in oggetti carichi di un potere curativo quando le indicazioni coinvolgono in termini cognitivi ed emotivi il/la paziente o, al contrario, depotenziati nella loro azione risanatrice, dunque simboli attraverso cui veicolare forme di resistenza verso l'autorità medica, quando la relazione terapeutica si indebolisce. Tali resistenze spogliano di sacralità le prescrizioni stesse (FAINZANG S., 2001) mostrandone i molteplici “usi sociali” (PIZZA G., 2005) e trasformando, al contempo, la scrittura da competenza essenziale del professionista sanitario (GOOD B. – DEL VECCHIO GOOD M.J., 1993; GOOD B., 2006 [1994]), oltre che azione che attesta il suo diritto di curare in quanto rappresentante di un sapere, ad atto depotenziato all'interno dell'incontro clinico. Se dunque, da un lato, la materialità e la concretezza che li caratterizza più di altri interventi terapeutici consente ai farmaci di “reificare” la terapia (VAN DER GEEST S. – WHYTE S.R. – HARDON A., 1996; WHYTE S.R. – VAN DER GEEST S., 1988), queste stesse qualità possono concedere al tempo stesso una certa autonomia connessa al loro utilizzo: i farmaci vengono infatti non solo acquistati e consumati in modo indipendente, separando la terapia dall'abilità del terapeuta che normalmente li prescrive, ma possono anche veder aumentato il loro potere curativo proprio quando l'utilizzo si svincola del tutto dalle direttive biomediche, ossia nel momento in cui la cura

si materializza in una gestione autonoma della terapia farmacologica (MORETTI C., 2022) che oltrepassa il margine di autonomia e indipendenza che già caratterizza lo scarto tra saperi, indicazione biomediche e condotte individuali (FAINZANG S., 2003, 2011).

Vita sociale e polivalenza delle sostanze farmacologiche

Se diverse visioni del corpo, della malattia e della cura modellano la percezione dei farmaci e partecipano alla costruzione culturale della loro efficacia all'interno della relazione terapeutica, ulteriori elementi plasmano concezioni e idee che ruotano attorno alle sostanze anche quando queste circolano al di fuori dei circuiti strettamente biomedici. Intesi come oggetti con un potere intrinseco di guarigione e di trasformazione delle esperienze dei corpi, i farmaci possono conservare il loro valore e al contempo acquisire qualità, proprietà e significatività non previste transitando da un contesto interpretativo a un altro, in relazione, dunque, alle rappresentazioni individuali e agli immaginari collettivi in grado di conferire loro precise valenze simboliche. Attivando scambi e relazioni, gli oggetti della cura si fanno così mutevoli. Tale mutevolezza emerge, ad esempio, analizzando la circolazione e il consumo degli psicofarmaci al di fuori dei circuiti prettamente biomedici tra i giovani di Belfast Ovest (MAGLIACANE C., 2023), una delle aree più colpite dal conflitto nordirlandese e caratterizzate da disuguaglianze socioeconomiche, forme di violenza strutturale e patologizzazione della povertà ulteriormente aggravate dalla transizione post-Brexit e dalla pandemia. In tale contesto, se tra i professionisti della cura afferenti alle strutture medico-sanitarie o ai servizi sociali l'abuso di antidepressivi-ansiolitici e la dipendenza da queste sostanze suscita una maggior preoccupazione rispetto al consumo delle droghe illegali, d'altra parte tali oggetti diventano uno strumento sia ricreativo sia di controllo: svincolandosi dalla cura di una sofferenza psicologica, l'antidepressivo (*drug* nella sua polivalenza) viene infatti venduto e scambiato all'interno di una rete clandestina, fino a trasformarsi in mediatore di transizioni negoziali tra gruppi paramilitari e i giovani che vivono nei quartieri della città; in tali passaggi, la sua efficacia e il suo "ruolo" sociale concernono proprio ciò che farli circolare e assumerli comporta per le relazioni tra i diversi soggetti coinvolti (WHYTE S.R. – VAN DER GEEST S. – HARDON A., 2002). Gli usi e gli immaginari

attorno a tale classe di farmaci si delineano in virtù delle “pratiche” che prendono vita anche in ulteriori contesti, come per esempio quello carcerario (STERCHELE L., 2023); inseriti al centro di una trama di relazioni tra popolazione detenuta, amministrazione penitenziaria e area sanitaria, gli psicofarmaci (in particolare benzodiazepine, ansiolitici e ipnoinducenti) emergono qui come plasmati da processi di risignificazione che li restituiscono in tutta la loro ambiguità, laddove il loro consumo pare essere modellato non solo dalla pluralità dei significati che questi assumono per i detenuti – come strumenti utilizzati per “sospendere” il tempo della pena, o come sostanze atte a ridurre l’ansia e consentire un’autoterapia agendo come surrogati di mancanze del contesto penitenziario o, ancora, come tentativi di colmare un vuoto derivante dalla sospensione del consumo di sostanze precedentemente assunte – ma anche dai meccanismi di controllo che regolano le prescrizioni stesse e che possono risentire di una eterogeneità di “culture mediche” all’interno dei contesti detentivi. Tale eterogeneità può prevedere infatti una compresenza di medici di “manica larga” e di “manica stretta” che rende le visite momenti in cui la “contrattazione” e negoziazione delle prescrizioni assume forme mutevoli alla luce di diverse modalità dell’agire biomedico di fronte al possibile rischio di sviluppo di dipendenza dei detenuti o degli usi impropri e ricreativi dei medicinali riconducibili a situazioni di tossicodipendenza pregressa. Già plasmati da un utilizzo più o meno previsto, i farmaci si trasformano così ulteriormente in oggetti che circolano con maggiore e minore frequenza nel contesto penitenziario, ora reperibili ora non disponibili e, dunque con un maggiore o minore “valore”, in un’ottica che li vede tramutarsi in merce o in una “moneta” attraverso cui poter acquistare altri beni e ottenere dunque, per un certo periodo di tempo, un maggiore potere di scambio all’interno delle sezioni. Scambiati come beni con un significato economico, utilizzati per rafforzare rapporti di potere e ribadire posizioni sociali, per dare un nuovo senso alle relazioni o attivarne di nuove, i medicinali diventano oggetti che acquisiscono molteplici “densità morali” (ALUNNI A., 2013) oltre che capacità ed effetti estremamente variabili in relazione ai poteri trasformativi che vengono loro attribuiti e riconosciuti, volta in volta, da chi ne fa uso. La loro stessa efficacia, oltre che terapeutica, diviene così “sociale” (SCHIRRIPIA P., 2015) ossia costruita e prodotta in fitti reticoli di relazioni, all’interno di esperienze comuni che vedono gli oggetti della cura circolare ed essere prescritti, somministrati ma,

soprattutto, consumati.

Caricati di valenze simboliche, gli oggetti della cura mostrano così le innumerevoli dinamiche innescate dalla loro “densità”, oltre che dalle capacità di attivare processi di definizione e ridefinizione identitaria; queste dinamiche emergono molto chiaramente analizzando le tecniche, i saperi, gli usi e le rappresentazioni dei farmaci nei processi vissuti dai corpi in transizione di genere (VESCE C., 2023). Riconoscendo nel corpo tanto uno “strumento” attraverso cui *performare*, creativamente e attraverso le relazioni, le identità e i ruoli del proprio genere elettivo quanto, al contempo, un oggetto di contesa, uno spazio in cui negoziare la transizione seguendo i modelli biomedici e le tecnologie egemoniche, il farmaco – la stessa “credenza” nella potenza attiva dell’ormone – consente qui di “fare” il genere “materializzandolo” nel corpo mantenendo, tuttavia, un certo grado di ambiguità soprattutto nei riguardi della terapia virilizzante, essendo questa soggetta alla possibilità di inversione e di trasformazione in estrogeno. Se dalla prospettiva delle persone trans, le traiettorie praticabili per costruire e affermare il genere possono contemplare tecniche e pratiche che le coinvolgono a più livelli (personale, medico e legale), il farmaco stesso diviene qui la posta in gioco nelle interazioni con gli specialisti incaricati di redigere le relazioni di accesso alle terapie; un simbolo, dunque, capace di fare luce non solo sulle possibili mediazioni tra istituzione sanitaria, mercato farmacologico e paziente normalmente condensate nelle prescrizioni degli oggetti della cura (PIZZA G., 2005) ma anche sulle più ampie politiche del corpo in relazione a quelle sanitarie nazionali.

Che il farmaco (il suo utilizzo, la sua circolazione, reperibilità e consumo) sia sempre plasmato da tali politiche ci viene mostrato anche da un ulteriore caso etnografico, del tutto differente, ossia quello cubano nel periodo pandemico e post-pandemico (CHIODO F. – ZAPPONI E., 2023). È un contesto questo che, oltre a delineare specifiche traiettorie nella vita sociale degli oggetti della cura, consente anche di riflettere sulla posta in gioco relativa ai processi di ideazione, sviluppo e somministrazione dei presidi di prevenzione – in questo caso del vaccino Soberana –, e che pare essere comprensibile alla luce di più elementi: da una parte, le “scarsezze” che caratterizzano la vita insulare, oltre che l’aumento della sofferenza sociale e la moltiplicazione delle apocalissi culturali dovute alle conseguenze della crisi climatica, al crollo dell’industria turistica, all’inflazione, alla riorganizzazione del

sistema monetario e agli effetti perduranti dell'embargo; dall'altra, la radicata concezione di salute pubblica tuttora fortemente intesa come pilastro della cultura socialista, nata in seno alla rivoluzione, e di biotecnologia nazionale come mezzo di protezione della collettività in grado di livellare le disuguaglianze sociali e offrire una risposta non solo sanitaria ma anche politica alla diffusione del Covid-19. Le mediazioni che interessano i farmaci si fanno così comprensibili proprio alla luce di tali peculiarità: intesi come oggetti della cura desiderati e ricercati, questi vengono talvolta utilizzati in combinazione con le terapie tradizionali, altre volte trasformati in merce di scambio e fatti circolare attraverso canali informali anche grazie allo sfruttamento del turismo (RUSSO C., 2017). Allo stesso tempo, i presidi di prevenzione si caricano di valenze simboliche rimandando a diversi piani di significato: la loro produzione e distribuzione si presenta, in primo luogo, come uno strumento "vetrina" che, a fronte dell'embargo, consente di proiettare diversamente l'Isola nello scenario globale e di rappresentarla come indipendente dalle scelte delle compagnie farmaceutiche e dei governi occidentali per ciò che concerne la fabbricazione e la commercializzazione dei vaccini; come occasione per rimarcare la forza della rivoluzione e una differenza tra un "noi" cubano e gli "altri", il vaccino diviene, in secondo luogo, simbolo di quel rapporto di fiducia tra cittadini e Stato capace di colmare la distanza tra nostalgia e resistenze che pare oggi sempre più caratterizzare il contesto insulare. Si tratta di una fiducia nutrita da un riconoscimento collettivo del funzionamento del sistema sanitario pubblico e che si è resa elemento fondante della stessa comunicazione della campagna vaccinale che ha contribuito a rendere Cuba uno fra i paesi maggiormente vaccinati al mondo nonostante l'assenza dell'obbligo vaccinale.

La produzione e la distribuzione del vaccino Soberana mostrano bene come non esista un oggetto farmacologico "puro" che preceda la sua socializzazione e interpretazione (HARDON A. – SANABRIA E., 2017), come dunque le sue stesse molecole non siano "scoperte", bensì si presentino come fluide e in continua evoluzione, "create" e "ri-create" in relazione alle pratiche sociali, agli interessi politici e a quelli di mercato che le caricano di specifici significati. Se questi elementi guidano l'ingresso delle sostanze farmacologiche all'interno dei circuiti locali e globali, essi rendono la loro stessa efficacia processuale, relazionale e "situata", alle volte potenziata altre volte indebolita e messa in discussione.

I presidi di prevenzione tra esitazioni e rivendicazioni

Il tema dei vaccini consente di introdurre ulteriori elementi che plasmano la “materialità della cura” e le ambiguità degli oggetti farmacologici.

Tra questi vi sono le questioni connesse alla gestione nazionale e sovranazionale delle politiche sanitarie messe in atto, in particolare, durante la recente pandemia e le pratiche di controllo, che da tali politiche derivano, correlate alla non-liberalizzazione dei presidi. Sebbene l'emergenza sanitaria abbia in parte risvegliato la consapevolezza che la promozione della salute pubblica e globale non possa prevedere la tutela di esclusive fasce di popolazione mondiale situate in specifici contesti geografici a discapito di altre, la non democraticità che ha caratterizzato a livello globale la produzione e la distribuzione dei vaccini ha condotto, da una parte, a interrogare la concreta capacità delle istituzioni di rendere possibile un accesso lineare ai percorsi di cura e di prevenzione e, dall'altra, a constatare come l'esito dei processi di salute/malattia non sia affatto comprensibile attraverso una visione esclusivamente bio-fisiologica, quanto piuttosto sempre decifrabile alla luce di fattori storici, sociali, politici, economici e finanziari, e di dinamiche geopoliticamente informate.

Il tema dei vaccini rimanda, in secondo luogo, alle questioni connesse alle cosiddette “esitazioni vaccinali” che, seppur già in parte presenti in epoca pre-Covid, durante gli anni di pandemia hanno guadagnato visibilità occupando un posto importante nella scena pubblica e sociale, pur restando – perlomeno nel contesto italiano – “multiformi” in quanto non solo fortemente ancorate a diversi immaginari e modalità attraverso cui sono state percepite e recepite le campagne vaccinali in territori e fasi pandemiche differenti, ma anche plasmate da posizionamenti e peculiari sentimenti e timori da parte della popolazione. Il mondo di chi ha scelto di vaccinarsi è stato meno indagato antropologicamente, dando per scontato un'adesione pressoché completa alle politiche e alle retoriche con cui queste venivano presentate, o al contrario un'adesione forzata da motivi lavorativi. Lo sguardo da vicino, a partire da punti di osservazione privilegiati (OLIVA P.R., 2023), consente al contrario di delineare una realtà più variegata che spesso, non mettendo in discussione la scelta vaccinale basata sulla convinzione della sua utilità, fa emergere un panorama in cui si manifestano esitazioni, dubbi e paure legate a fattori quali la

ripetitività della vaccinazione, il cambio nel tipo di vaccini, l'insistenza mediatica sugli effetti collaterali e via discorrendo. Se con l'avvento della pandemia di Covid-19, sempre più termini prima appannaggio della sola biomedicina sono iniziati a entrare nel dibattito e nel lessico comune, la campagna vaccinale ha fatto al contempo emergere il capitale simbolico dei presidi di prevenzione in tutta la sua evidenza trasformando questi ultimi in un dispositivo attorno al quale si sono coagulati i discorsi, le pratiche e le tattiche degli attori sociali. Posta al centro dell'arena politica nazionale, tale campagna ha così determinato, quantomeno nei discorsi *mainstream*, due macro-schieramenti essenzializzanti: quelli del *sì-vax* e *no-vax*; si tratta di una polarizzazione sociale attorno al vaccino e di una semplificazione tendente a ridurre ogni posizione in una delle opposizioni binarie che, tuttavia, si scontra fortemente con la complessità del reale da cui al contrario emerge come dietro la scelta vaccinale si siano annidati molteplici processi di soggettivazione, epistemologie politiche e corporee tra loro divergenti (SPARACO D.M., 2023).

La radicalizzazione delle posizioni/prospettive “No-vax”, che fino a pochi anni fa animavano gruppi ristretti e minoritari, e il recente sviluppo di movimenti “no-Covid-vax” capaci di praticare inedite forme di resistenza ha fatto emergere, a sua volta, una molteplicità di posizioni che ha reso l'esitazione vaccinale ancor meno incasellabile in chiare o definite categorie. Nonostante ciò, alcuni elementi sembrano aver unificato nuove e vecchie forme di dissenso: da una parte la negazione, o contestazione, della funzione salvifica della medicina e della scienza, e la stessa sensazione di pericolosità del vaccino che da tale negazione deriva; dall'altra, manifestazioni di mancanza di fiducia verso le istituzioni, se non di opposizione verso le politiche messe in atto dai governi per arginare la diffusione del virus (tra cui, per esempio, l'obbligo vaccinale, il *green-pass* o l'introduzione di ulteriori misure e restrizioni). Si tratta di una opposizione che in Italia è stata spesso strumentalizzata da movimenti politici tra loro in contrapposizione ma che, in ogni caso, ha visto il vaccino trasformarsi in un mediatore simbolico nella relazione tra cittadini e Stato. Questi elementi hanno posto tali oggetti al centro di discorsi, pratiche e negoziazioni agendo sulle forme di rappresentazione culturale della loro efficacia e comportando, al contempo, una riduzione del loro “charm” (VAN DER GEEST S. – WHYTE S.R., 1989), se non dello stesso potere protettivo.

Nuovamente, la questione dei vaccini mostra in maniera evidente come i preparati biologici, al pari di ogni altro oggetto della cura, siano costruiti socialmente, modellati da concezioni, credenze, aspettative e dalle interazioni sociali che animano i contesti in cui essi circolano. Un'epidemia, d'altronde, proprio per il suo stesso carattere di evento acuto e "imprevedibile", «insinuandosi nelle maglie del sociale, tra le altre cose può mettere in crisi la legittimità e l'autorità del potere, comunque questo si strutturi e si presenti» (SCHIRRIPIA P., 2020). Quanto l'emergere della malattia e la efficacia della risposta terapeutica, per come essa sia percepita da una specifica comunità, rappresenti un banco di prova della legittimità del potere – e quindi un momento in cui precipitano forme di legittimazione/delegittimazione, consenso/resistenza – era già stato sottolineato in un testo di Didier Fassin di qualche decennio fa:

[La malattia] si rivela nell'intervento di quelli che sono accreditati della capacità di guarire, che siano sciamani, marabutti o medici, ma anche nelle relazioni che si instaurano tra i professionisti della salute e i poteri pubblici. Infine, si svela nella ricerca di risposte collettive, ad esempio i rituali di purificazione o i programmi di prevenzione, la cui efficacia rappresenta sempre un test dell'autorità, tanto tradizionale, quanto statale (FASSIN D., 1996: 3).

Affrontare antropologicamente, *at home*, il tema del dissenso vaccinale per analizzare più da vicino la questione dei *no vax* equivale a scontare la diffidenza estrema dei movimenti e a elargire informazioni istituendo con empatia un setting etnografico. Durante il periodo pandemico, infatti, lo scontro *pro-vax* / *free-vax* è diventato politico-ideologico e improvvisamente molti hanno chiesto all'antropologia di essere totalmente neutrale o di schierarsi apertamente. Entrambe cose impossibili, ancor di più se si vuole far emergere dai "discorsi" la materialità del vaccino, la cui disambiguazione con il farmaco può risultare processuale e mutevole. Il vaccino, rispetto al farmaco, non è di fatti soggetto alla manipolazione da parte delle persone "comuni", sollecita un immaginario dominato da un suo uso politico e veicola prodotti culturali come le ideologie e i discorsi della cospirazione. Con l'avvento del Covid-19, nelle prospettive *no-vax* e antivacciniste è perciò emersa come dirompente la ambiguità di tali presidi, così come la duplice valenza dell'accoglimento stesso della vaccinazione da parte della popolazione: da un lato ciò che garantisce la "salvezza", scongiu-

rando l'introduzione dell'obbligo vaccinale, dall'altro la "giusta punizione" contro chi non si ribella (SANTULLO C., 2023). Un'economia morale del farmaco.

Farmaci e vaccini sono oggetti, prodotti industriali, merci: entrambi hanno una propria vita sociale in quanto parte di un flusso internazionale di capitali; entrambi possono essere simboli della speranza o anche di denuncia alle storture del capitalismo. Alla luce dei processi di commercializzazione e privatizzazione che li plasmano, essi – così come le stesse forme di esitazione e resistenza vaccinale – possono essere così infine analizzati da una ulteriore prospettiva. Se Ruben Andersson ha negli ultimi suoi libri ragionato sulla "bioeconomia", i processi di produzione ed estrazione di valore generati dalla stessa vitalità umana – intesa nel senso generale di dare continuità alla vita nei suoi aspetti più fisici ed emozionali/mentali, e non più dunque nella sola messa a valore dei corpi come forza lavoro –, è possibile mettere al contempo in evidenza il macchinario di accumulazione di capitale privato messo in moto dalla mancata liberalizzazione dei brevetti sui vaccini in una fase delicata della pandemia di Covid-19; è un dato questo che parrebbe intrecciarsi, inoltre, con la questione dell'uso del meccanismo vaccinale come regolatore e innovatore dei rapporti di classe e, più in generale, della relazione Stato/cittadini (COSTANTINI O., 2023). È così che nella frattura fiduciaria creatasi, durante la pandemia una parte consistente della popolazione non ha aderito spontaneamente alla campagna vaccinale ma sotto l'azione del cosiddetto *Green Pass*, introdotto (solo in Italia) anche in ambito lavorativo innescando diverse poste in gioco dell'aut aut tra salario, scelta e "resistenza" terapeutica. Nella nostra prospettiva, gli attuali *no-Covid-vax* e *no-green pass* si innestano comunque sul tronco di precedenti orientamenti a carattere culturale, poi diventati vere e proprie scelte politiche. I movimenti per la libertà della scelta terapeutica sono da studiare etnograficamente tracciando le opinioni stesse dei protagonisti, osservando anche i medici e gli specialisti di medicine non convenzionali, secondo il metodo antropologico. L'antivaccinismo è una modalità di pensiero altra, alternativa, connessa a una ideologia che denuncia una sorta di complotto politico dello Stato ai danni dei cittadini. Qui, però, lo Stato va concettualizzato, sulla scorta di Marx, Gramsci, Machiavelli, Guicciardini (e una certa antropologia medico-culturale e medico-politica) in chiave antropologica, come luogo istituzionale in cui fiorisce la razionalità e l'irrazionalità dei comportamenti, in un intreccio talora

inestricabile. Nondimeno, l'antropologia dello Stato, che anche in Italia vede ormai sue declinazioni, costituisce una critica meno "debole" di quelle delle crisi epistemiche del mondo contemporaneo.

Se le vicende e gli accadimenti connessi alla recente pandemia di Covid-19 hanno mostrato chiaramente come l'efficacia e il "ruolo" sociale dei presidi di prevenzione siano estremamente mutevoli, ancor di più il momento storico che stiamo vivendo – "post-pandemico" e "post-emergenziale" ma certamente sempre meno "familiare" e "domestico" poiché caratterizzato da "fine dei mondi", crisi e costanti perdite del "patrimonio culturale" – restituisce le ulteriori "creatività" connesse ai farmaci, alla loro circolazione e al loro consumo. Tali creatività, in conclusione, sembrano qui richiamare una manipolazione di tali oggetti e, al contempo, una loro originaria ambiguità riassunta nel lemma *pharmakon*: una sostanza rimedio e, al tempo stesso, veleno, non sempre caratterizzata da proprietà terapeutiche e che cambia significato alla luce delle mediazioni sociali e negoziazioni politiche che lo caratterizzano, dei circuiti, dei contesti e delle reti di relazioni in cui è inserito, infine, dei diversi regimi di valore e dei significati che gli individui finiscono per dare a questa stessa sostanza.

Bibliografia

- AIFA (2021), *Osservatorio Nazionale sull'impiego dei Medicinali. L'uso dei Farmaci in Italia. Rapporto Nazionale Anno 2020*, Agenzia Italiana del Farmaco, Roma.
- AIFA (2022), *Osservatorio Nazionale sull'impiego dei Medicinali. L'uso degli antibiotici in Italia. Rapporto Nazionale 2020*, Agenzia Italiana del Farmaco, Roma.
- AIFA (2022), *Osservatorio Nazionale sull'impiego dei Medicinali. L'uso dei Farmaci in Italia. Rapporto Nazionale Anno 2021*, Agenzia Italiana del Farmaco, Roma.
- AIFA (2023), *Osservatorio Nazionale sull'impiego dei Medicinali. L'uso dei Farmaci in Italia. Rapporto Nazionale Anno 2022*, Agenzia Italiana del Farmaco, Roma.
- ALUNNI L. (2013), *La morale delle avvertenze. Circolazione, uso e manipolazione dei farmaci nei campi rom di Roma*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 35-36, 2013, pp. 41-63.

- ANTIMICROBIAL RESISTANCE COLLABORATORS (2019), *Global burden of bacterial antimicrobial resistance in 2019: a systematic analysis*, “Lancet”, vol. 399, n.10325, 2019, pp. 629-655.
- BIAGIONI S. – FIZZAROTTI C. – MOLINARO S. (a cura di) (2023), *Generazione Z e comportamenti a rischio. Rapporto di Ricerca sulla diffusione dei comportamenti a rischio fra gli studenti delle scuole superiori di secondo grado*, IFC, Pisa.
- CHIODO F. – ZAPPONI E. (2023), *Il pensiero della cura cubano letto attraverso lo sviluppo del vaccino Soberana e la ricerca del farmaco “que escasea”*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- COSTANTINI O. (2023), *No profit on pandemic. Note per una lettura antropologica dei rapporti di classe nella fase covid nell'intreccio tra la privatizzazione dei brevetti sui vaccini e nuovi modelli di disciplinamento sociale*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- COSTANTINO A. et al. (2022), *Abuse and misuse of prescription opioids: is it only an American problem? An observational study on an Italian casuistry*, “Clinical Therapeutics”, vol. 173, n.1, 2022, pp. 56-63.
- EMCDDA (2022), *European Drug Report 2022: Trends and Developments*, https://www.emcdda.europa.eu/publications/edr/trends-developments/2022_en
- FAINZANG S. (2001), *Médicaments et société*, PUF, Paris.
- FAINZANG S. (2003), *Les médicaments dans l'espace privé. Gestion individuelle ou collective*, “Anthropologie et Sociétés”, vol. 27, n. 2, 2003, pp. 139-154.
- FAINZANG S. (2011), *From self-diagnosis to self-medication: constructing and identifying symptoms*, pp. 39-58, in FAINZANG S. – HAXAIRE C. (a cura di), *Of bodies and symptoms. Anthropological perspectives on their social and medical treatment*, Universitat Rovira i Virgili Publicacions, Tarragona.
- FASSIN D. (1996), *L'espace politique de la santé. Essai de généalogie*, PUF, Paris.
- GOOD B. J. (2006 [1994]), *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologi-*

- co sul rapporto medico-paziente, Einaudi, Torino.
- GOOD B.J. – DEL VECCHIO GOOD M.J. (1993), “*Learning Medicine*”: *The Constructing of Medical Knowledge at Harvard Medical School*, pp. 81-107, in LINDENBAUM S. – LOCK M. (a cura di), *Knowledge, Power and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life*, University of California Press, Los Angeles.
- HARDON A. – SANABRIA E. (2017), *Fluid Drugs: Revisiting the Anthropology of Pharmaceuticals*, “*Annual Review of Anthropology*”, vol. 46, n. 1, 2017, pp.117-132.
- HERZBERG D. (2020), *Whyte Market Drugs. Big Pharma and the Hidden History of Addiction in America*, The University of Chicago Press, Chicago-London.
- MAGLIACANE C. (2023), *Dove finiscono gli antidepressivi? Uno studio etnografico a Belfast Ovest*, comunicazione al convegno della SIAM “*Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità*” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- MEIER B. (2003), *Pain Killer: A “Wonder” Drugs Trail of Addiction and Death*, Rodale, New York.
- MORETTI C. (2022), «*Con le mani nude sull’anima*». *Processi terapeutici e gestione autonoma della cura negli stati dolorosi cronici complessi*, “*Etnografia e ricerca qualitativa, Rivista quadrimestrale*”, n. 3, 2022, pp. 451-472.
- OLIVA P.R. (2023), “*Questo vaccino uccide?*” *Riflessioni antropologiche sulla campagna vaccinale avvenuta a Venezia, 2021-2022*, comunicazione al convegno della SIAM “*Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità*” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- PÉREZ DE LA LASTRA J.M. et al. (2022), *Antimicrobial Resistance in the COVID-19 Landscape: Is There an Opportunity for Anti-Infective Antibodies and Antimicrobial Peptides?*, “*Frontiers in Immunology*”, vol. 13, 2022, p. 921438.
- PETRYNA A. – LAKOFF A. – KLEINMAN A. (a cura di) (2006), *Global Pharmaceuticals: Ethics, Markets, Practices*, Duke University Press, Durham.
- PIZZA G. (2005), *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- RUSSO C. (2017), *The “difference” that seems to make a difference. Comparative perspectives in medical pluralism*, “*L’Uomo Società*

- Tradizione Sviluppo”, vol. 42, n. 1, 2017, pp. 49-72.
- SANTULLO C. (2023), «Oggi ti salva ma domani ti uccide»: *antivaccinismo tra speranza e disgrazia*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- SCHIRIPA P. (2015), *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura*, Argo, Lecce.
- SCHIRIPA P. (2020), *Colera e incubi (con uno sguardo a oggi)*, in *Storie virali*, a cura di CARLINO A. – PIZZA G., Atlante Treccani, 18 marzo 2020, https://www.treccani.it/magazine/atlane/cultura/Storie_virali_Colera_e_incubi_con_uno_sguardo_a_oggi.html
- SEYLER T. et al. (2021), *Is Europe facing an opioid epidemic: What does European monitoring data tell us?*, “European Journal of Pain”, vol. 25, n. 5, 2021, pp. 1072-1080.
- SHUKAR S. et al. (2021), *Drug Shortage: Causes, Impact, and Mitigation Strategies*, “Frontiers in Pharmacology”, vol. 9, n. 12, 2021, p. 693426.
- SPARACO D. M. (2023), *Fratture epidemiche: La scelta vaccinale nella prima zona rossa d'Italia*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- STERCHELE L. (2023), “Fuori è un farmaco come tutti gli altri, qui no”. *Significazioni e usi “imprevisti” del farmaco in carcere*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- VAN DER GEEST S. – WHYTE S.R. (1989), *The charm of medicines: metaphors and metonyms*, “Medical Anthropology Quarterly”, vol. 3, n. 4, 1989, pp. 345-367.
- VAN DER GEEST S. – WHYTE S.R. – HARDON A. (1996), *The anthropology of pharmaceuticals: a biographical approach*, “Annual Review of Anthropology”, vol. 25, 1996, pp.153-178.
- VENTOLA C.L. (2015), *The antibiotic resistance crisis: part 1: causes and threats*, “Physical Therapy”, vol. 40, n. 4, 2015, pp. 277-283.
- VESCE C. (2023), *Il fare degli ormoni. Etnografia della terapia ormonale sostitutiva per l'affermazione di genere*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).

- WHYTE S.R. – VAN DER GEEST S. (1988), *Medicines in Context: An Introduction*, pp. 3-11, in VAN DER GEEST S., WHYTE S.R. (a cura di), *The Context of Medicines in Developing Countries. Studies in Pharmaceutical Anthropology*, Het Spinhuis Publishers, Amsterdam.
- WHYTE S.R. – VAN DER GEEST S. – HARDON A. (2002), *Social Lives of Medicines*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2014), *Antimicrobial resistance: global report on surveillance*, World Health Organization, <https://iris.who.int/handle/10665/112642>

Simona Taliani

Generare in un mondo *inguaiato*. Tecnologie della riproduzione e riproduzione della parentela

لمرلا نول ناك فيك أدغ دال وأل ح رشن يكل ،مد نود طقف ةدحاو ،ةدحاو ةعقب اولكرتا
[Lasciate un punto, solo un punto senza sangue,
così potrò spiegare ai bambini domani di che colore era la sabbia]

Khaled Juma, poeta palestinese¹

Arene di (dis)umanizzazione

Si suole in antropologia scrivere le proprie riflessioni dopo aver svolto una ricerca etnografica e aver preso distanza dal campo. È il modo che la disciplina ha trovato per *fermare* in dati etnografici il flusso di informazioni e documenti raccolti, pur nella consapevolezza che la realtà sociale studiata continua a trasformarsi, incessantemente, a prescindere da qualunque tentativo di *conclusione* si voglia trarre. Come in un laboratorio il ricercatore stabilizza il proprio oggetto di studio, controllando le variabili di disturbo, l'antropologia – che non può certo pensare di arrestare la storia – tenta di circoscrivere soggetti e temi per poterne scrivere qualcosa che abbia un qualche senso, anche se parziale e il più delle volte temporaneo.

Rispetto alla riproduzione chi ne scrive avverte invece un disagio, perché le ricercatrici sono incalzate² da una cronaca che non permette pause né distacchi. Mentre si scrive, un Ministro urla alla censura di fronte alle voci di dissenso di una generazione che sente il proprio corpo nuovamente al centro di ideologie e poteri forti; mentre si scrive, l'Istat ripropone dati sempre più minacciosi sulla decrescita della na-

¹ I versi (senza titolo) del poeta palestinese Khaled Juma, insegnante di scuola, si possono trovare sul suo profilo Facebook del 6 febbraio 2024: https://www.facebook.com/khaledjuma/posts/10161441141929238?ref=embed_post

² Parlare al femminile significa riconoscere la centralità delle colleghe ricercatrici in questo particolare campo dell'antropologia. Si veda la nota 3 a tale proposito.

talità nel Paese, una nuova normativa sull'aborto viene emanata e una protesta dal basso viene organizzata per arrestare il corso di un processo legislativo che potrebbe ripiasmare diversamente le “parentele del terzo millennio” (GRILLI S. – MATTALUCCI C., 2022). In Italia, l'allarmismo prodotto dal sapere demografico rispetto al crollo della natalità e la sua risonanza politica e pubblica in termini di preoccupazione per il futuro della nazione e per la cosiddetta “sostituzione etnica” (KRAUSE E.L., 2001) sembra concorrere alla costruzione di un' “atmosfera emozionale” (RIEDEL F., 2019) in cui la paura del declino (AHMED S., 2004) costituisce un terreno fertile per nuove biopolitiche e regimi morali (MORGAN M.L. – ROBERTS E., 2012) pro-natalisti³. A partire dai primi anni Duemila, il problema delle culle vuote è stato alla base di una serie di iniziative governative volte a incentivare la natalità tramite misure premiali, come i bonus bebè (inaugurati dal governo Berlusconi), da poco sostituiti dall'assegno unico e universale. Altre campagne informative, come il piano nazionale per la fertilità promosso dal Ministero della Salute nel 2015 e i più recenti Stati generali della natalità, arrivati alla loro quarta edizione, sono incubatori in cui si valorizza la maternità ad ogni costo, per scongiurare il peggio. Nel rapporto Istat del 2023, infatti, si attribuisce l'80% del calo delle nascite al cosiddetto “effetto struttura”, cioè alla mancanza di potenziali genitori a causa della denatalità del passato (ISTAT, 2023: 32).

È un “inverno demografico”, tradotto nel linguaggio distopico minaccioso di un “inferno demografico” (di cui parla, ogniqualvol-

3 Su questi temi rimando al lavoro di Elisa Muntoni, che sta svolgendo un dottorato di ricerca in Mutamento sociale e politico (DSPS, Università di Torino e Università di Firenze). Muntoni è intervenuta al 4° Convegno SIAM di Napoli nel Panel “Generare nella crisi, generare delle crisi. Tecnologie della riproduzione e della parentela, saperi minori e impegno sociale in un mondo inguaiato”, insieme a Marco Bacchella, Ylenia Baldanza, Chiara Cocchi, Chiara Costa, Rossana Di Silvio, Lucia Gentile, Claudia Mattalucci, Carola Mazza, Chiara Quagliariello, Neusa Tsimba. Ringrazio Corinna Sabrina Guerzoni per aver coordinato con me il Panel, tenutosi il 27 gennaio 2023. La composizione del Panel, che ha visto prevalere nettamente ricercatrici italiane, necessiterebbe un'analisi su simili *squilibri di genere* negli studi sulla riproduzione. Valdez e Deomampo ricordano di non aver ottenuto nel 2016 un finanziamento richiesto alla Wenner-Gren Foundation per un Workshop Grant proprio perché mancava nella loro domanda un'equa distribuzione di genere (la domanda fu respinta per “lack of gender diversity”), rivelatrice, secondo loro, di una precisa politica di un “campo” disciplinare ed etnografico ancora troppo contraddistinto dalla presenza di ricercatrici cis-gender, a discapito di ricercatrici/ricercatori trans e queer, anche di colore, e di uomini cis-gender (VALDEZ N. – DEOMAMPO D., 2019).

ta ne abbia la possibilità, la ministra Roccella⁴): anno dopo anno la popolazione perde la sua capacità di rinnovarsi, mettendo in discussione il futuro del Paese (ISTAT, 2023: 31). L'impatto della pandemia (come ben emerge dall'ultima indagine condotta da ROSINA A. *et al.*, 2022 e nel lavoro di GENTILE L. – QUAGLIARIELLO C. – SESTITO R., 2022)⁵ si aggiunge ad altre variabili apocalittiche, che costringono la riproduzione – come processo meta-individuale – dentro un percorso accidentato, solcato da forze antagoniste che ne segnano e ridisegnano i destini. Mentre la crescita della popolazione è considerata uno dei problemi cardine relativi alla sostenibilità ecologica del pianeta, il procrastinare della riproduzione e il declino della natalità sollevano apprensioni nella parte di mondo da sempre più opulento.

Le nozioni che la letteratura ci ha offerto – come quella di Colen (1995) di “riproduzione stratificata”, capace di analizzare le dinamiche che incoraggiano certi gruppi di persone a riprodursi, mentre altri vengono scoraggiati, stigmatizzati e isolati – contribuiscono ancora oggi a leggere nelle intersezioni tra genere, razza, classe la *questione riproduttiva*. Più recentemente è Murphy (2017) che parla di una “economizzazione della vita” e ricostruisce il processo che dalla seconda metà del XX secolo ha politicizzato il problema della popolazione nel «progetto eugenetico di futuri razziali: come prevenire la riproduzione di una parte per il bene del futuro evolutivo generale» (MURPHY M., 2022: 121). Il lavoro pionieristico dell'antropologa Krause (2001), in cui viene proposta la nozione di “ansia demografica”, evocava già quanto i discorsi allarmistici contribuissero ad avere preoccupazioni di un avvenire minaccioso, perché non italiano, cioè non bianco e non cristiano. Ciò che emerge dai suoi studi è che quest'ansia generalizzata

4 Le parole della Ministra Roccella vengono riprese per esteso da Elisa Favaretto, nel suo lavoro di tesi magistrale dal titolo *Riprodurre il futuro alla fine del mondo. Immaginazione e giustizia riproduttiva: il caso dei cimiteri dei feti in Italia* (a.a 2022/23, Università degli Studi di Torino). Il 14 febbraio 2023 così la Ministra parlava alla Camera dei deputati: «Conosciamo tutti ormai i numeri da bollettino di guerra che certificano quello che, più che “inverno demografico”, io ormai definisco “inferno demografico”. È un affresco a tinte fosche quello che con regolare cadenza ci consegnano i dati dell'Istat, così come è preoccupante la prognosi unanime degli studiosi in base alla quale il tempo residuo per provare a invertire la tendenza, prima che diventi pressoché irreversibile, non supera i 10/15 anni; questo per la riduzione delle coorti di giovani donne in grado di procreare» (CAMERA DEI DEPUTATI, 2023: 4).

5 Per un approfondimento che consideri scenari più ampi si rimanda al lavoro di Han e Tomori (2022), in cui si studiano le intersezioni tra ingiustizie riproduttive, cambiamenti climatici e pandemia, e il loro impatto diretto sulla riproduzione.

nei confronti del futuro della nazione alimentava (e ancora alimenta) la paura per le persone migranti e le politiche pro-nataliste che vedono le donne autoctone diventare il target politico preferenziale su cui intervenire per invertire la tendenza demografica (KRAUSE E.L., 2005).

Bisogna riconoscere, dentro questa cornice di pressioni politiche, che sia a livello globale sia a livello locale la definizione dei diritti riproduttivi è diventata una vera arena di contestazioni pubbliche e politiche in numerose parti del mondo (GUERZONI C. S. – MATTALUCCI C., 2022), come i recenti sviluppi sulle politiche dell'aborto negli Stati Uniti e in Polonia mostrano chiaramente e come altrettanto chiaramente mostrano le posizioni in Italia dei movimenti di contestazione e dissenso (che i rappresentanti delle istituzioni statali si affrettano a ritradurre nelle categorie della “censura”⁶). I numerosi studi trattano in modo interstiziale e interdisciplinare i temi della parentela e delle preoccupazioni relative all'ambiente (DOW K. – LAMOREAUX J., 2020); dell'articolazione tra giustizia epistemica, giustizia riproduttiva (LUNA Z. – LUKER K., 2013) e giustizia ambientale (HOOVER E., 2017, 2018); sviluppano riflessioni intorno a fertilità/infertilità, tecnologie riproduttive e pratiche affini (*social egg freezing*) in un mondo lavorativo votato al precariato. Eppure, non si tratta solo di questo. L'arena sociale e politica a cui bisogna pensare è più ampia e non riguarda *soltanto* dibattiti e scontri intorno ai diritti riproduttivi. Per quanto necessari, questi lavori non dicono ancora abbastanza di un'altra arena sociale, politica e sanitaria oggi nevralgica per comprendere le forme a noi contemporanee della “disumanizzazione del femminile”.

In questo breve contributo, cercherò di muovermi non perdendo di vista questi nuovi scenari per parlare delle più attuali forme di disumanizzazione del femminile⁷, volgendo prima lo sguardo a storie che sono (state) capaci di individuare i pericoli che corriamo – ossia sono state capaci di narrare qualcosa della riproduzione nel momento della crisi di un intero mondo (o di interi mondi) al collasso – ispi-

6 È sempre la Ministra Roccella che ha recentemente definito in questo modo la protesta di un gruppo di attiviste e attivisti durante l'incontro del 9 maggio 2024 (come riportato su tutti i maggiori organi di stampa, avrebbe dichiarato che quella era «[l]a vera censura, altro che fascismo»).

7 Non si vuole con questo dire che intorno alla riproduzione sia solo il corpo femminile e materno a essere reso “disumano”, ma che questa disumanizzazione permette, o meglio legittima, tutte le altre, dischiudendo alla possibilità di una disumanizzazione dell'umano radicale. Per un'analisi intorno al tema della costruzione dell'umano relativamente alle culture della nascita si rimanda a Ranisio (2012).

randomi al modo attraverso cui Tsing e Ebron (2017) hanno raccolto altre storie capaci di farlo. Questo perché ritengo che uno dei compiti dell'antropologia medica risieda nella (ri)valorizzazione degli sforzi che vengono compiuti per ri-umanizzare l'umano ogni qualvolta esso venga sacrificato, martoriato, degradato, animalizzato, disumanizzato, insieme al mondo di cui quell'umano (come singolo individuo o come membro di una collettività) sente di far parte. In questa prospettiva, oggi più che mai, l'*ethos del trascendimento* dovrebbe guidarci quando avviciniamo i campi della riproduzione. Senza una tale «attività» valorizzante (DE MARTINO E., 2019 [1977]: 461), il mondo non si ricompone e l'incontro eclissa. De Martino usa a volte espressioni di dura efficacia sull'*ethos del trascendimento* e per non essere frainteso precisa che, non essendo «velleitarismo, predica moralistica, utopia, ... [questo *ethos*] si attua secondo concrete testimonianze, secondo un calvario che non può risparmiare nessuna delle sue dolorose stazioni» (Ibidem). A pensarlo dal lato di coloro che il mondo lo perdono, lo slancio valorizzante è sempre una lotta, un contrasto intimo e al tempo stesso collettivo, un corpo a corpo con la lurida vita, una smorfia su quel poco di mondanità che resta quando si è perso tutto; ed anche una sfida che ci aiuta a *navigare a vista*. Scrivono Tsing e Ebron:

Both feminism and the Anthropocene require stories — not just any stories, but those that identify dangers and show us how to *navigate challenges*. [...] There is an argument here: to bring the analytics of subaltern feminisms into discussion, we must read outside (and inside) expected genres of scholarship. Memoirs are an important guide to “feminism and the Anthropocene”. Listen, then (2017: 658).

A differenza loro – che iniziano ad ascoltare e a farci ascoltare voci letterarie prettamente femminili e femministe – partirò da altre memorie, rintracciabili questa volta in una scrittura maschile: partirò da un frammento tra i più noti intorno alla nascita sventurata (quando una donna si ritrova faccia a faccia con l'imprevisto e la disgrazia; quando un neonato se la deve cavare da solo; quando la collettività sembra aver smarrito ogni risorsa utile ed efficace di reintegrazione nel mondo). Ernesto de Martino, tanto nella sua etnografia quanto nella sua autobiografia, ritorna incessantemente su questa esperienza cruciale e il suo pensiero mi servirà per poi tornare alle arene di disumanizzazione e necessaria riumanizzazione in scenari a noi contemporanei, per comprendere insieme il ruolo che può avere l'antropologia

medica quando (ri)avvicina esperienze di vita che possono tradursi in modo accelerato in angosce di morte.

Rischi di vita, rischi di morte

Della mia nascita naturalmente non porto memoria: e quel che più tardi ne seppi passa attraverso la memoria di mia madre, che spesso ebbe a narrarmi le vicende di quella notte, per lei memoranda, in cui venni alla luce. Era da poco giunta in Napoli la atroce nuova del terremoto di Messina, e gli animi stavano sgomenti [davanti] a quella sciagura che sembrava cosmica a chi di ora in ora ne apprendeva particolari terrificanti, cui l'immaginazione aggiungeva nuovo terrore. Il giorno precedente alla notte in cui nacqui, attraversò via Fonseca un convoglio per la raccolta di indumenti ai terremotati di Calabria e di Sicilia: e mia madre raccontava come, al richiamo che dalla via facevano con alte grida e invocazioni gli uomini del convoglio, le finestre degli alti palazzi si aprivano, i balconi si riempivano di gente, e le donne gettavano l'offerta: lenzuola, abiti, camicie, mutande, calze, scarpe, fasce per infanti, gonne, camicette da donna e abiti maschili, sì che la via, tra quel precipitare di cose e il gridare di chi dava e di chi riceveva, e il piangere delle donne, e il clamore dei bassi spalancati, da cui uscivano altri offerenti, si era convertita in una immensa fantasmagoria oblativa, in cui era difficile discernere il dolore dalla festa, la pietà dalla gratitudine, il ricevere dal dare. Anche mia madre fu al balcone, e fece, eccitata e commossa, la sua offerta: e raccontava che avendo vista seduta, in un carro del convoglio, una profuga siciliana in gramaglie con un bambino al seno, si era sentita d'un tratto piegar le gambe e aveva chiesto appoggio alle vicine. Fu portata a braccia in casa, e fatta sedere sulla prima sedia, tra nuovi clamori e ansie del parentado e delle comari, questa volta per la preoccupazione che l'emozione poteva avere sul suo stato di donna "nel nono mese". Infatti quando si riebbe, si guardò intorno con gli occhi velati di lacrime e mormorò "Ci siamo". Il travaglio era cominciato (DE MARTINO E., 2004: 10-11).

Non sappiamo cosa abbia spinto de Martino a voler condividere il segno funesto a cui la sua nascita era stata legata nel romanzo familiare, se non la volontà di ricordare sua madre o i di lei ricordi intorno a un travaglio che succedeva alla prima catastrofe nazionale⁸. Pur ipo-

⁸ Su questi temi sta lavorando Francesco Zanotelli (Università di Firenze) all'interno di un progetto PRIN PNRR dal titolo *S.E.L.F. Stories of Exclusion and Living Freedom Archives of sorrow and ethnographies of hidden subversion in mental health*

tizzando che sia *certamente* un falso ricordo – come ricorda Giordana Charuty (2010) – restano due dubbi. Il primo è intorno alla sua paternità: non sappiamo, cioè, se sia un falso ricordo suo o piuttosto della madre, a cui egli affida la sua memoria con fiducia a dispetto delle date registrate (che certamente doveva ben conoscere: la sua nascita è del 1 dicembre 1908 e l’atroce evento che rase al suolo Messina del 28 dicembre di quello stesso anno); il secondo è connesso a un possibile vizio anagrafico, non potendo del tutto escludere che si possa essere trattato di una registrazione della data di nascita sbagliata, come ce ne possono essere state di numerose in un Paese che si stava dotando di apparati statali che ancora non facevano totale presa sulle abitudini della gente. Sia quel che sia, de Martino fa coincidere la sua nascita con una disgrazia enorme e fa del travaglio non solo una esperienza emozionale individuale, ma una esperienza relazionale a tutto tondo: incontrare lo sguardo di chi è in lutto, e ha perso tutto, scatena un’ “empatia apocalittica” (MOGHNIEH L., 2024; WANDO R., 2015) che inaugura un capogiro, una vertigine, di fronte all’impressione che il mondo possa veramente finire per tutti. In quello sguardo *alla fine del mondo*, in quegli *anni terremotati*, si sprigiona un’intensa e radicale forma di affetto e si concentra nell’umano sentire qualcosa di imprevisto, che genera nuovi sentimenti; rinnova identificazioni e relazioni che non si erano previste.

De Martino aveva già ascoltato, durante le sue ricerche, esperienze epifaniche nella sciagura nelle voci di donne e uomini contadini, i cui racconti si profilano come contrappunti al suo romanzo familiare, facendo della nascita dopo una catastrofe una *nascita come catastrofe*. Ascoltiamole di nuovo, un istante, queste umanità precarie che fanno capolino e quasi anticipano tremendamente quanto è a noi più vicino e familiare.

Chi dall’alto del colle di Colobrarò ha visto la tragica valle del Sinni, ampia, sconvolta, lunare o, percorrendo la strada da Ferrandina a Pisticci, ha rivolto lo sguardo all’arida creta del paesaggio, si rende conto di quel che significa un mondo precario, che si disfà lentamente e che retrocede verso il caos. Contemplando questo aspetto ricorrente del materano il tema della “nascita sventurata”, così diffuso nella letteratura popolare dell’Italia meridionale, acquista per noi il suo esatto significato. Fu un bracciante

di Irsina che per la prima volta ci cantò la nascita dell'uomo, come nodo di assurdità e come maligna inversione della norma. "Quando io nacqui mia madre non c'era / era andata a lavare le fasce / la culla che mi doveva cullare / era di ferro e non si dondolava / il prete che doveva battezzarmi / sapeva leggere e non sapeva scrivere" (traduzione di versi in dialetto). Avemmo occasione una volta d'incontrare a Savoia di Lucania⁹ una quasi centenaria: Caterina Aguglia. Essa non ricordava esattamente l'anno della sua nascita ma solo di essere nata "l'anno del terremoto". Ricordava però con pronta memoria i versi della nascita come catastrofe "Quando io nacqui mia madre morì / morì mio padre il giorno dopo / e anche la levatrice morì / mi andai a battezzare / nessuno attorno"¹⁰.

Altrove, de Martino raccoglie le storie di altre donne e di nuovi contrappunti sul dolore della nascita, come nel caso di quella Maria Adamo, detta La Silvestre, che incontra ad Albano, un paese di settecento famiglie nella valle del Basento, che gli racconta dei suoi tentennamenti materni di fronte a una catastrofe rovesciata (quella correlata al rischio di perdere il figlio appena nato). Se là erano gli adulti ad andarsene lasciando "nessuno attorno", *qui* è il bambino che non si sa se camperà, o no.

"Io tengo un bambino, è piccolino, è nato il 24 settembre. Il giorno mi è calato il latte: tenevo le mammelle piene di latte, il giorno. La mattina del 27 mi sono trovata senza nemmeno un pochetto di latte... Non avevamo che cosa pensare: chi diceva che era rubato, chi diceva un fatto, chi un altro. [...]".

"Ma da zio Giuseppe ci siete andata?". "Sì, non nascondo niente io, ci sono andata. Questo bambino, che era 3 chili e 800 grammi quando è nato, si era ridotto a 1 chilo e mezzo. Il dottore diceva: 'Il bambino non ha niente' [...] 'Non è mica d'vero che non ha niente questo bambino', ha detto [zio Giuseppe]. [...] Io dissi: 'Zio Giuseppe, mi devi dire la verità, se il bambino campa dimmelo, se deve morire vuol dire che lo vedrò morire: ma dimmelo lo stesso, ché non ci faccio impressione'. E lui: 'Ci sono

9 Vale qui la pena ricordare che Savoia di Lucania vide cambiare il suo nome, su imposizione di Umberto I nel 1879 che con un decreto ne disponeva la nuova nomenclatura (da "Salvia" a "Savoia" di Lucania), dopo che un anarchico nato a Salvia, Giovanni Passannante, aveva tentato di accoltellarlo durante una visita a Napoli. Cfr. Giuseppe Galzerano (2004), che ha ricostruito l'intera vicenda, dall'attentato a Umberto I al processo a Passannante, fino alla criminalizzazione prima della sua famiglia e poi dell'intero paese.

10 <https://www.teche.rai.it/1953/07/spedizione-in-lucania-parte-i/> e anche: <http://www.archiviosonoro.org/>

bambini pigliati d'occhio ai bronchi, ce ne sono che muoiono e schiattano in corpo. Il tuo bambino è pigliato d'occhio ai visceri. Ma non te ne incaricare, il tuo bambino camperà” (DE MARTINO E., 1973 [1959]: 68).

Seppur non esaustivi, i frammenti autobiografici ed etnografici demartiniani sono anticipatori degli studi più recenti intorno al senso di una *cattiva nascita* o di una nascita sotto cattivi auspici; di scelte che *impressionano* (e piegano le gambe) o, viceversa, non ci impressionano affatto (“dimmelo lo stesso” se lo vedrò morire...). Morti non piante. Il verbo “impressionare” è pregno di significati quando rivolto alle emozioni che circondano il concepimento e la riproduzione (come nel celebre testo *La tamurriata nera*)¹¹: colpo e turbamento, esso tiene insieme vissuti interni e comportamenti manifesti; sguardi e capogiri; lega per noi meravigliosamente l'intimo al pubblico, come tutta una letteratura di antropologia medica oggi tenta di fare a partire da altri terreni, a noi contemporanei.

Riumanizzazioni del materno (e, con esso, di tutto il resto)

Donne indigene, straniere, esiliate, non-bianche, precarie, disoccupate o obbligate a tenere lavori a tempo determinato degradanti e umilianti, analfabete, disabili, senza fissa dimora: da sempre *donne indocili e cattive madri*¹². Gli studi sulla riproduzione hanno spesso avuto loro come protagoniste di ricerche che permettevano di enunciare e al contempo denunciare condizioni di vita dove il margine della scelta e dell'autodeterminazione si riduceva sempre più all'osso. Molto recentemente, l'antropologa Lamia Moghnieh si sofferma sul commento sessista del caporedattore del quotidiano libanese “Al-Akhbar”, Ibrahim Al-Amin, secondo cui le donne palestinesi incinte “possono

11 “A 'e vvote basta sulo na guardata, e 'a femmena è restata, sott' 'a botta, 'mpressiunata..”, recita uno dei passaggi. Il testo è del 1944 a firma di Nicolardi e si ispira a quanto avveniva all'Ospedale Loreto Mare nei reparti di maternità in un tempo di guerra e imminente liberazione, con le truppe straniere in città; la musica è di E. A. Mario. È ripreso in molti siti giornalistici e non solo il giudizio netto del musicista James Senese, che ritiene il testo razzista per le modalità con cui parla dei rapporti tra donne napoletane e uomini neri (afroamericani, marocchini).

12 Tra gli altri sono Laura Mantini-Briggs e Charles Briggs a parlare di “bad mothers” nel contesto Warao, in Venezuela. Cfr. per un approfondimento Taliani (2015).

riprodurre le popolazioni massacrate nell'arco di due mesi"¹³. Sebbene Al-Amin, conclude l'autrice, abbia ricollegato il suo commento alla risolutezza dei movimenti di liberazione – in giorni in cui il massacro della popolazione civile irrompe nelle nostre quotidianità come un crimine contro l'umanità – “questa forma di disumanizzazione fa tristemente eco al modo in cui Israele si riferisce ai corpi e alle menti dei palestinesi riducendoli a barbari che non provano sofferenza”; ancora di più quando donne e madri *prêt-à-porter*. Il riferimento ai movimenti di liberazione è certamente importante perché permette di evocare il ruolo di quella che potremmo chiamare una *resistenza riproduttiva*. È Rexer (2023) che torna sul tema, in un lavoro dal titolo *The Materiality of Power and Bodily Matter(ing): Embodied Resistance in Palestine*, in cui viene citato il contributo di Laura Ferrero (2022) focalizzato sul tema di una paternità che si realizza grazie a uno sperma capace di valicare mura e recinzioni: uno sperma a volte definito “santo” (HAMDAN M., 2019), ma più spesso chiamato “di contrabbando” (*smuggled sperm*). Su queste forme di resistenza incorporata, Rexer torna raccontando la storia di Dalal Al-Ziben.

In August 2012, Dalal Al-Ziben gave birth to her son Muhannad, the first baby conceived with smuggled sperm, in a fertility clinic in Nablus in the occupied West Bank. Muhanned's father Ammar, a Palestinian prisoner who was sentenced to 25 years in Israeli prison, managed to smuggle a sperm sample out of prison and into the Razan Medical Center for Infertility in Nablus. Once the sperm sample had arrived at the fertility clinic and its origin was confirmed by family members of both sides, it was immediately frozen to enable Dalal to undergo IVF treatment. In the summer of 2018, 96 babies had been conceived by sperm that had been smuggled out of Israeli prisons and into Palestinian fertility clinics, a number that is probably much higher by now (REXER G., 2023: 6).

Rexer insiste sul mettere in discussione le politiche del controllo della natalità da parte del governo di Israele nei confronti delle donne palestinesi, protagoniste di una vera e propria “resistenza biopolitica”, accanto ai loro uomini, in attesa di fare famiglia. Laddove le narrazioni statali e governative restituiscono il profilo disumanizzato di madri e padri *radicalmente altri*, ricercatori e ricercatrici tentano di “riumanizzare” i grembi delle Palestinesi a partire da desideri di

13 <https://orientxxi.info/it/auteur1351.html>

discendenza resistenti. Questa prospettiva non può che dialogare con quelle autrici che, sofferentemente, interrogano l'impossibilità della maternità delle donne di Gaza di oggi, come prova a fare la psicoanalista Lama Khouri (2024) nel suo *Gaza's Broken Lullaby*.

Anche le forme dell'economia neoliberale più aggressiva vanno inserite in queste arene di disumanizzazione, mentre il sapere antropologico (medico in particolare) ri-umanizza corpi, volti, storie. In molti contesti, i ritmi della produzione incentivano forme di infertilità tanto da spingere la ricercatrice Neymat Chadha (2021) a parlare di *rising hysterectomies* per le lavoratrici della canna da zucchero in India, dove il 30% delle donne del distretto del Beed si fa asportare l'utero¹⁴ perché quel lavoro è incompatibile con qualunque forma socio-culturale di genitorialità; in altre situazioni, sono la precarietà del sistema ecologico, le politiche ambientali della riproduzione (LAPPÉ M. – HEIN R.J. – LANDECKER H., 2019) e le conseguenti crisi ambientali che rendono genitori e minori degli attori sociali impegnati nel produrre nuove conoscenze e sensibilità al fine di proteggersi da una vita-in-pericolo, per garantire uno stato di salute minimo ed evitare di ammalarsi a chi continua suo malgrado a vivere in condizioni abitative di elevato rischio.

È a questo proposito eloquente la mobilitazione delle madri giapponesi intorno alle radiazioni del cibo, nei territori limitrofi a Fukushima, dopo la catastrofe dell'11 marzo 2011, che dimostra la loro *volontà di sapere qualcosa* di un nutrimento potenzialmente tossico per i loro figli per continuare a nutrirli e a farli crescere sani in un mondo che sano non è più, a dispetto delle politiche alimentari nazionali che sostengono le grandi multinazionali della pesca e riprendono, come se nulla fosse, a sponsorizzare la vendita del pesce di acque contaminate (FREINER N., 2014; HOLDGRÜN P. – HOLTHUS B., 2016; SLATER D.H. – MORIOKA R. – DANZUKA H., 2014; STERNSDORFF CISTERNA N., 2015).

Queste recenti storie giapponesi del pericolo nel momento del-

14 Sui temi della *desiderabilità* della pratica di sterilizzazione si veda il bel lavoro di Benedetta Calandra (2020). Su questi temi ha inoltre svolto una ricerca etnografica, per la sua tesi di laurea magistrale, Carola Mazza (*Di immaginari recisi. Uno sguardo antropologico sulla sterilizzazione volontaria in Italia*, a.a 2022/2023, Università degli Studi di Torino; in corso di pubblicazione nella collana Studi di Genere. Quaderni di Donne & Ricerca, Torino), in cui viene ricordato il lavoro di Carolyn Mackelcan Morell, relativamente alla nozione da lei proposta di "diritto alla differenza riproduttiva". Il tema qui della scelta, dell'*agency*, della diseredabilità di una pratica che per decenni è stata subita passivamente da corpi femminili inferiorizzati e oppressi necessiterebbe di un approfondimento che non è possibile fare qui.

la riproduzione – descritte con cura nel bel lavoro *Radiation Brain Moms and Citizen Scientists* (KIMURA A.H., 2016) – non possono non rimandare al *primo caso sintomatico* di tragedia industriale, la cosiddetta “malattia di Minamata” (anche chiamata col nome dell’industria, ancora oggi attiva anche se con un diverso piano produttivo¹⁵, della Chisso Corporation). Siamo nella baia di Minamata, prefettura di Kumamoto, nell’isola di Kyushu. La letteratura ha permesso di conoscere questo paradiso in un mare di sofferenza (ISHIMURE M., 2003 [1990]) a partire dalle mille voci dei sopravvissuti che descrivevano le varie forme della sindrome, anche di quella congenita che danneggiava l’apparato neurologico del feto a causa di un’intossicazione da mercurio assorbito attraverso la placenta. L’antropologia medica, dal canto suo, non ha smesso di articolare queste narrazioni con una riflessione sugli effetti opachi della modernità giapponese e delle politiche di uno Stato che, nelle parole di Paul Jobin (2012), si è rivelato essere colpevolmente assente¹⁶.

Apparsa negli anni Cinquanta come “male oscuro” (*kibyô*), la “malattia di Minamata” (*minamata-byô*) prende corpo nel 1958. Molto è stato scritto intorno a quella che oggi è conosciuta negli studi di antropologia medica e sociologia ambientale come la *lezione di Minamata*¹⁷, ma qui – per esigenze di spazio – evocherò un solo passaggio di questa lezione: un passaggio che vede protagonista un medico, Harada Masazumi, e un gruppo di madri, asintomatiche ma impegnate nella cura quotidiana di figlie e figli affetti da ritardi cognitivi, deficit uditivi e visivi, paralisi cerebrali, stati comatosi; bambini malati senza riconoscimento alcuno da parte delle autorità competenti. Harada raccoglierà storie correlate alle abitudini alimentari di queste donne,

15 La fabbrica, rimasta nel cuore della città, è oggi attiva nel settore delle microplastiche: circondata da una colata di cemento che ricopre buona parte del litorale, con la speranza che il mercurio che si è sedimentato sui fondali antistanti la baia resti bloccato *per sempre* nelle profondità del mare, vede aprirsi davanti a sé un parco, che accoglie immagini sacre (spiriti del mare) e commemorative insieme a bambini – pochi per la verità – che giocano a pallone ...

16 Per un approfondimento su Minamata si veda anche Jobin (2003). Si rimanda anche ai suoi lavori nella città di Osaka sui mesoteliomi da amianto. Noto come l’affare Kubota, è nel luglio 2005 che si riconosce un uso massiccio di amianto crisotilo (detto bianco) ma anche di crocidolite (comunemente noto come amianto azzurro) tale da produrre effetti morbosi in una popolazione composta principalmente da operai.

17 Nicolò Filippi ha svolto una ricerca etnografica per il suo lavoro di tesi magistrale dal titolo *Fiori bianchi sul mare. Uno studio etnografico sulla malattia di Minamata in una comunità di pescatori* (Università Ca’ Foscari di Venezia, 2019).

arrivando a ipotizzare l'assorbimento del mercurio ingerito dalle madri e trasmesso al feto (ciò che la scienza medica dell'epoca non era predisposta a riconoscere, tanto da rubricare queste narrazioni nei termini di *ignoranze materne* e di donne che si *lasciavano* facilmente *impressionare* perché analfabete e non istruite). Grazie a una di queste madri in particolare, che condivise con Harada le sue osservazioni rispetto alle due gravidanze, all'insorgenza dei sintomi nei suoi due figli e alle abitudini alimentari della famiglia, il medico continuò a discapito della scienza ufficiale a fare ricerche più rigorose, giungendo alla conclusione che vi fossero casi congeniti della sindrome, causati dall'assorbimento del metilmercurio nella placenta. Solo nel 1962, la prima autopsia condotta su un bambino morto prematuramente, portò un altro medico, Tadao Takeuchi, a provare la correlazione e a confermare la contaminazione fetale: a conoscere, dunque, *qualcosa* che le madri già *sapevano*. Questo sapere *qualcosa prima* del sapere scientifico rifonda, o dovrebbe spingere a rifondare, i rapporti tra società civile e scienza: mentre lo Stato si affretta a rubricare nel registro delle dicerie ignoranti, pericolose o addirittura dannose (*fūhyōhigai*)¹⁸ le conoscenze che i cittadini accumulano e costruiscono per rivendicare il diritto a una vita sana e degna, nelle comunità colpite dai disastri sorge e si consolida la figura di una “cittadina-scientziata”, impegnata a raccogliere e collezionare dati e conoscenze da (contra)porre a politiche nazionali e a interessi economici disinteressati al benessere della collettività. Questa *scienza cittadina* (“citizen science” è l'espressione di KENENS J. *et al.* 2020; cfr. anche POLLERI M., 2019) nata a Minamata vede oggi, dopo la catastrofe nucleare di Fukushima, un numero crescente di persone impegnate a costruire una diversa conoscenza che faccia da contrappunto a quella istituzionale ufficiale. Come? Incontrandosi, parlando, raccontandosi storie e trasmettendole alle future generazioni affinché la memoria si faccia velocemente collettiva e nazionale, ma alternativa a quella statale. Accanto a una politica del sapere ufficiale che ha minimizzato questi processi, riducendoli a sterili lamentele di madri ignoranti e incolte, è certamente da valorizzare il ruolo di quei ricercatori e di quelle ricercatrici che hanno deciso di assumere nei confronti di queste donne, dei loro mariti e soprattutto dei loro figli una precisa responsabilità scientifica, mettendo a disposizio-

18 Il termine giapponese viene tradotto in inglese con “harmful rumor” o “reputational damage”, combinando la parola “fūhyō” che significa “dicerie pericolose” con “higai”, ossia il danno.

ne i laboratori in cui lavorano, attrezzati di strumenti troppo costosi e difficilmente utilizzabili dalla gente comune. Gomito a gomito, ricercatrici e madri hanno collaborato per co-sviluppare un sapere che non è più chiaro *di chi sia, chi lo produca, chi sia autorizzato a parlarne...* Quando è il mondo a diventare un laboratorio, si re-immaginano insieme i confini disciplinari e si ripensano i soggetti della produzione della conoscenza. È altrettanto interessante interrogare come cambiano l'etica e la metodologia della ricerca nelle scienze sociali quando ricercatori e ricercatrici *restano* in un territorio contaminato.

Il 2 aprile 2023 mi trovavo al *Minamata Disease Museum*, un centro di ricerca indipendente, autofinanziato¹⁹. La gente del posto lo conosce come *Soshisha*, che significa “prendersi cura” reciprocamente l'uno dell'altro. È un centro di ricerca dove sono restati negli anni attivisti, familiari, ricercatori e ricercatrici, volontari. Arrivano a volte anche turisti che attraversano questo lembo di arcipelago per visitare una parte del paese lontana dalle mete più conosciute e attrattive. I giapponesi che restano lo fanno per costruire con la comunità dei pescatori colpita dagli eventi tragici di settant'anni fa una nuova e ancora possibile vita sociale comune. Quella domenica, nella calma collinare dove è ubicato il Centro di documentazione e ricerca, ho ascoltato le storie di figli e figlie di pescatori morti per la malattia di Minamata. Ad ascoltare con me c'era un gruppo nutrito di ragazzi e ragazze adolescenti che arrivano da Fukushima. Due generazioni a confronto, tra il vecchio e il nuovo disastro ambientale: Minamata diventa così oggi un centro propulsivo di attivismo politico e culturale, fondato sulla trasmissione di storie di gente che ha reagito nel momento del pericolo, lottando per decenni. Gente comune e al contempo sapiente, che continua a lottare per tutti noi e soprattutto per chi si trova *ora*

19 Insieme a Roberto Beneduce siamo stati al Centro Soshisha tra marzo e aprile del 2023, per condurre delle interviste a sopravvissuti e attivisti politici. Ringraziamo tutte le persone del Centro che ci hanno accolto e in particolare la dott.ssa Hatsue Koizumi (che ci ha accompagnato in tutti gli incontri) e Matsushima Takeshi dell'Università di Hiroshima (per averci dato i contatti). Nel corso della permanenza abbiamo incontrato la sig.ra Rimiko Yoshinaga, che ha perso il padre e il nonno a causa di una forma acuta della malattia e la sig.ra Yu Tani, attivista che si prende cura dei pazienti nati con la forma congenita della malattia e ancora oggi assistiti regolarmente presso il centro diurno 遠見の家 (*Tominoie*). Per una documentazione visuale si rimanda al documentario di Noriaki Tsuchimoto, *Minamata: The victims and their world* (1971). Per conoscere le attività di Soshisha, si rimanda al sito: <https://www.minamatadisease-museum.net/about-us>

ad affrontare la stessa impegnativa sfida: quella, cioè, di riprodursi e riprodurre la comunità in luoghi contaminati e assediati da un futuro ipotecato.

Qualche giorno dopo mi trovai al cospetto di un'attivista nel Centro diurno 遠見の家 (*Tominoie*), arrivata da Tokyo negli anni Settanta, ancora oggi spina dorsale del gruppo di lavoro che anima il luogo per accogliere le persone che sono invecchiate con la malattia congenita, offrendo loro attività di riabilitazione e socializzazione. Quando le chiesi se la consistente presenza e partecipazione delle donne giapponesi – come militanti, volontarie, ricercatrici, assistenti – fosse dovuta al fatto che, in quanto madri, fossero più sensibili al prendersi cura dell'altro, con prontezza la donna mi rispose che le attiviste sono numerose perché conoscono il potere patriarcale: è la necessità di resistere ad esso che le ha rese determinate nel prendere parte attiva al processo di denuncia e al contempo di sostegno delle persone colpite dalla malattia di Minamata, la *nostra malattia*²⁰. È questa *fenomenologia politicizzata* del materno che la lezione di Minamata ci insegna ancora oggi.

Propulsioni conclusive

Come la letteratura mostra siamo al cospetto di società spaccate intorno a temi delicati che riguardano troppo da vicino corpi riproduttivi che non vogliono essere appiattiti solo a questo, nella consapevolezza che è l'immagine stessa di futuro a essere *travagliata*. Se da un lato le preoccupazioni legate al declino della natalità confluiscono nella riaffermazione del valore sociale di una maternità scelta o eletta (di cittadine che vengono individuate dalle politiche riproduttive all'interno di un modello preciso di famiglia e che mirano ad attribuire soggettività giuridica al feto: MARCHESI M., 2012); dall'altro lato, non ha mai smesso di agire una certa politica del controllo demografico, rispetto a tutte le *nascite indesiderabili* agli occhi dello Stato²¹ (SOLINAS P.G., 2010, 2020). In questo contesto di crisi, alcune comunità si configurano come spazi di resistenza e di scelte che spostano la lotta

20 Evoco qui il sottotitolo del già citato lavoro di Ishimure Michiko (2003 [1990]), *Paradise in the Sea of Sorrow: Our Minamata Disease*.

21 Riprendo qui, modificandola, l'espressione di Scott, *Lo sguardo dello Stato* (2019).

nell'arena pubblica e non fanno della riproduzione una mera scelta individuale: in questa prospettiva, per certi aspetti radicale, il corpo continua a divenire oggetto di dibattito, confronto, scontro. L'antropologia medica porta a compimento il suo compito quando riesce a dare valore, dignità e visibilità a tutta la gente comune che ordinaria non lo è affatto. Dalle "scelte" non-riproduttive delle donne del Sud e del Nord del mondo, alle "scelte" di riprodursi "contro" le politiche governative, fino alle "scelte" di lottare per il diritto stesso alla scelta: sono questi soltanto alcuni dei tentativi di protezione di un corpo minacciato ed espropriato, di difesa dell'autonomia riproduttiva e della legittimità di altre parentele (non soltanto bio-genetiche) in un mondo percepito come sempre più pericoloso e in pericolo.

L'antropologia medica ha un ruolo fondamentale, grazie a un metodo che incentiva incontri e sguardi, carichi di attese e di paure. L'etnografia è quell'esperienza che si lascia *impressionare*, per esplorare la portata emancipatoria delle scelte compiute, individuando, al contempo, le arene entro cui si giocano i destini riproduttivi delle persone. Tra le maglie di istanze istituzionali conservatrici e i rischi legati alla iper-responsabilizzazione dei singoli nel determinare il benessere del nostro pianeta, c'è una intera umanità che lotta per una giustizia ambientale che oggi non può essere in alcun momento separata dalla giustizia riproduttiva. «[L]a antropologia – d'altra parte – non è che la presa di coscienza sistematica [dell'] *ethos* del trascendimento», a cui si è già fatto riferimento in queste pagine, e la scelta di una tale espressione da parte di de Martino ("presa di coscienza sistematica") non può lasciarci indifferenti nei confronti delle scelte valorizzanti da fare e da cui non possiamo chiamarci fuori (DE MARTINO E., 2019 [1977]: 187). Sta a noi scegliere a quali storie vogliamo dare voce e valore, perché anticipano un futuro comune in cui poter vivere e riprodurre legami sociali armonici, costruttivi e propulsivi.

Bibliografia

- AHMED S. (2004), *Affective Economies*, "Social Text", 79, vol. 22, n. 2, 2004, pp. 117-139.
- CALANDRA B. (2020), *Il corpo del Caribe. Le politiche sulla riproduzione tra Puerto Rico e Stati Uniti (1898-1993)*, Ombre corte, Verona.

- CHADHA N. (2021), *Constructing the Female Labouring Body: A Case Study of Beed District of Maharashtra*, pp. 1-15: <https://sprf.in/wp-content/uploads/2021/01/Constructing-the-Female-Labouring-Body.pdf>
- CHARUTY G. (2010), *Ernesto de Martino. Le precedenti vite di un antropologo*, FrancoAngeli, Milano.
- COLEN S. (1995), “*Like a mother to Them*”: *Stratified Reproduction and West Indian Childcare*, pp. 78-102, in GINSBERG F. – RAPP R. (a cura di), *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction*, University of California Press, Berkeley.
- DE MARTINO E. (1973 [1959]), *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano.
- DE MARTINO E. (2004), *Vita di Gennaro Esposito Napoletano. Appunti per una autobiografia di Ernesto de Martino*, a cura di CHIRIATTI L., Kurumuny, Calimera.
- DE MARTINO E. (2019 [1977]), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DOW K. – LAMOREAUX J. (2020), *Situated Kinmaking and the Population Problem*, “*Environmental Humanities*”, vol. 12, n. 2, 2020, pp. 475-491.
- EBRON P. – TSING A. (2017), *Feminism and the Anthropocene: Assessing the Field through Recent*, “*Feminist Studies*”, vol. 43, n. 3, 2017, pp. 658-683.
- FERRERO L. (2022), *Palestinian sperm-smuggling: fatherhood, political struggle, and Israeli prisons*, pp. 211- 228, in ISIDOROS K. – INHORN M.C. (a cura di), *Arab Masculinities: Anthropological Reconceptions in Precarious Times*, Indiana University Press, Bloomington.
- FREINER N. (2013), *Mobilizing Mothers: The Fukushima Daiichi Nuclear Catastrophe and Environmental Activism in Japan*, “*ASIANetwork Exchange: A Journal for Asian Studies in the Liberal Arts*”, vol. 21, n. 1, 2013, pp. 27-41.
- GENTILE L. – QUAGLIARIELLO C. – SESTITO R. (2022), *Coronial. Antropologia della riproduzione e delle sessualità al tempo del Covid-19*, FrancoAngeli, Milano.
- GRILLI S. – MATTALUCCI C. (a cura di) (2022), *Parentele del terzo millennio*, Il Mulino, Bologna.
- GUERZONI C.S. – MATTALUCCI C. (2022), *Reproductive Governance and*

- Bodily Materiality. Flesh, Technologies, and Knowledge*, Emerald Publishing, Bingley.
- HAMDAN M. (2019), *Every sperm is sacred: Palestinian Prisoners, smuggled semen, and Derrida's Prophecy*, "International Journal of Middle East Studies", vol. 51, n. 4, 2019, pp. 525-545.
- HAN S. – TOMORI C. (2022), *The Routledge Handbook of Anthropology and Reproduction*, Routledge, New York.
- HOLDGRÜN P. – HOLTHUS B. (2016), *Babysteps Toward Advocacy: Mothers against Radiation*, pp. 238-266, in MULLINS M.R., – NAKANO K. (a cura di), *Disasters and Social Crisis in Contemporary Japan*, Palgrave Macmillan, London.
- HOOVER E. (2017), *The River Is in Us: Fighting Toxics in a Mohawk Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- HOOVER E. (2018), *Environmental reproductive justice: intersections in an American Indian community impacted by environmental contamination*, "Environ. Sociol.", vol. 4, n.1, 2018, pp. 8-21.
- ISHIMURE M. (2003 [1990]), *Paradise in the Sea of Sorrow: Our Minamata Disease*, Michigan Classics in Japanese Studies, vol. 25, Center for Japanese Studies, The University of Michigan, Ann Arbor.
- JOBIN P. (2003), *Minamata Disease and the Struggle for Recognition*, "Ebisu", vol. 31, 2003, pp. 27-56.
- JOBIN P. (2012), *L'État, c'est personne! Ou l'État (japonais) à l'épreuve des catastrophes industrielles*, "Quaderni", vol. 78, 2012, pp. 45-66.
- KENENS J. – VAN OUDHEUSDEN M. – YOSHIZAWA G. – VAN HOYWEGHEN I. (2020), *Science by, with and for citizens: rethinking 'citizen science' after the 2011 Fukushima disaster*, "Palgrave Communications", vol. 6, n. 58, 2020, pp.1-8.
- KHOURI L.Z. (2024), *Gaza's Broken Lullaby: Genocidal Unchilding and the Impossibility of Mothering*, "Studies in Gender and Sexuality", vol. 25, n. 3, 2024, pp.178-187.
- KIMURA A. H. (2016), *Radiation Brain Moms and Citizen Scientists. The Gender Politics of Food Contamination after Fukushima*, Duke University Press, Durham.
- KRAUSE E. L. (1999), *Natalism and Nationalism: The political economy of love, labor, and low fertility in central Italy*, PhD thesis, University of Arizona.

- KRAUSE E. L. (2001), *"Empty cradles" and the quiet revolution: Demographic discourse and cultural struggles of gender, race, and class in Italy*, "Cultural Anthropology", vol.16, n. 4, 2001, pp. 576-611.
- KRAUSE E. L. (2005), *A Crisis of Births. Population Politics and Family Making in Italy*, Thomson Wadsworth, Belmont.
- LAPPÉ M. – HEIN R.J. – LANDECKER H. (2019), *Environmental Politics of Reproduction*, "Annual Review of Anthropology", vol. 4, n.1, 2019, pp. 133-150.
- LUNA Z. – LUKER K. (2013), *Reproductive justice*, "Annu. Rev. Law Soc. Sci.", vol. 9, 2013, pp. 327-352.
- MARCHESI M. (2012), *Reproducing Italians: Contested biopolitics in the age of "replacement anxiety"*, "Anthropology & Medicine", vol.19, n. 2 (Special Issue), 2012, pp.171-188.
- MOGHNIEH L. (2024), *Trauma/Resilienza e sofferenza psicologica: come riumanizzare i Palestinesi?*, <https://orientxxi.info/it>
- MORELL M. C. (1994), *Unwomanly Conduct. The challenges of Intentional Childlessness*, Routledge, New York-London.
- MORGAN L. M. – ROBERTS E. (2012), *Reproductive governance in Latin America*, "Anthropology & Medicine", vol.19, n. 2 (Special Issue), 2012, pp. 241-254.
- MURPHY M. (2017), *The Economization of Life*, Duke University Press, Durham.
- MURPHY M. (2022), *Contro la popolazione, verso l'altervita*, pp. 119-142, in CLARKE A. – HARAWAY D. (a cura di), *Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*, Derive Approdi, Roma.
- POLLERI, M. (2019), *Conflictual collaboration*, "American Ethnologist", vol. 46, 2019, pp. 214-226.
- RANISIO G. (2012), *Culture della nascita. Orizzonti della maternità tra saperi e servizi*, Dante&Descartes, Napoli.
- REXER G. (2023), *The Materiality of Power and Bodily Matter(ing): Embodied Resistance in Palestine*, "Body & Society", vol. 29, n. 4, 2023, pp. 3-28.
- RIEDEL F. (2019), *Atmosphere*, pp. 85-95, in SLABY J. – VON SCHEVE C. (a cura di), *Affective Societies: Key Concepts*, Routledge, New York.
- ROSINA A. et al. (2022), *L'impatto della pandemia di covid-19 su natalità e nuove generazioni*, Presidenza del Consiglio, Dipartimento

- politiche della famiglia, https://famiglia.governo.it/media/2671/secondo-report_gde-demografia-e-covid-19_finale.pdf
- SLATER D.H. – MORIOKA R. – DANZUKA H. (2014), *Micro-Politics of Radiation. Young Mothers Looking for a Voice, in Post-3.11 Fukushima*, “Critical Asian Studies”, vol. 46, n. 3, 2014, pp. 485-508.
- SOLINAS P. G. (2010), *La famiglia: antropologia delle relazioni primarie*, Carocci, Roma.
- SOLINAS P. G. (2020), *Lettere dall'Antenna: famiglia, gentilezza, identità*, Rosenberg e Sellier, Torino.
- STERNSDORFF-CISTERNA N. (2015), *Food after Fukushima: Risk and Scientific Citizenship in Japan*, “American Anthropologist”, vol. 117, n. 3, 2015, pp. 455-467.
- TALIANI S. (2015), *Antropologia dell'infanzia e delle famiglie immigrate*, “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, n. 39/40, 2015, pp. 17-70.
- VALDEZ N. – DEOMAMPO D. (2019), *Centering Race and Racism in Reproduction*, “Medical Anthropology”, vol. 38, n. 7, 2019, pp. 551-559.
- WANDO R. (2015), *Apocalyptic Empathy: A Parable of Postmodern Sentimentality*, “Obsidian III”, vol. 6/7, n. 1/2, 2015, pp. 72-86.

Donatella Cozzi, Patrizia Quattrocchi¹

Diritti alla salute e disuguaglianze. Crisi e transizioni

Introduzione

Tra le conseguenze sociali dell'epidemia di Covid-19 possiamo annoverare anche l'erosione dei diritti, avvenuta attraverso l'accentuarsi delle disuguaglianze riguardo alla salute, con le disuguali esposizioni alla malattia e alle possibilità di accesso alle cure, all'istruzione e alla socialità (per la didattica a distanza che ha penalizzato soprattutto gli studenti meno abbienti o le famiglie con più figli che dovevano alternarsi per seguire le lezioni a distanza); all'alimentazione (messa in pericolo dalla perdita parziale o definitiva del lavoro e dall'aumento della povertà), al benessere in senso lato (legato all'isolamento delle persone anziane (MACCHIARELLI A.G., 2020-2021), alla contrazione dell'agentività e della vita relazionale di bambini e degli adolescenti). Disuguaglianze nell'accesso ai diritti che hanno colpito di più richiedenti asilo e MSNA².

Se sono stati i bambini sotto i tre anni d'età e gli anziani ad essere i più colpiti dalle conseguenze sociali dell'epidemia del Covid-19, un

¹ Pur pensate e coordinate insieme, la prima parte di questo scritto (*Introduzione*) è da attribuire a Donatella Cozzi, la seconda parte (*Il diritto di invecchiare tra ageismo e disuguaglianze di genere*) a Patrizia Quattrocchi.

² Sulla base della discussione tenuta nell'ambito del 4° Convegno SIAM (gennaio 2023) nel Panel "Diritti, disuguaglianze e passaggi di età. Crisi e transizioni" coordinato da Donatella Cozzi, Cristina Papa e Patrizia Quattrocchi questo intervento intende riprenderne il tema di fondo, ovvero il diritto alla salute con una particolare focalizzazione su come i passaggi di età (dall'infanzia all'adolescenza, dalla gravidanza al parto, dall'adulthood all'invecchiamento) si ripercuotono sull'attribuzione e sul godimento di diritti. Esso fa riferimento a interventi che approfondiscono come gli esiti della pandemia e della guerra abbiano aggravato le disuguaglianze sociali e il godimento dei diritti della persona in Italia. Ringraziamo anche coloro che hanno partecipato ai lavori: Elisa Ascione, Maddalena Burzacchi, Francesca Declich, Gloria Frisone, Annalisa Garzonio, Martina Laganà, Edoardo Quareta.

osservatorio critico va aperto sugli adolescenti, in quanto soggetti “di margine”, di cruciale passaggio verso l’età adulta tra i quali l’isolamento forzato ha aumentato stati di ansia, vulnerabilità sociale e disturbi del comportamento alimentare. Le dimensioni socioculturali delle transizioni di età sono foriere di modalità di esclusione e di disuguaglianze: mettendo a fuoco contemporaneamente il corpo che ne è protagonista e i molteplici orizzonti rappresentazionali esse spesso rimandano a forme normate di crescita e sviluppo, di socializzazione o ritiro dalle attività lavorative, scavando progressivamente iati tra dinamiche strutturali e le possibilità soggettive di aderirvi. La ricerca antropologica e sociologica sul passaggio dall’infanzia alla preadolescenza ha preceduto quella sul processo di transito da adultità a invecchiamento, proponendo metodi e temi sulla transizione di età che hanno avuto il pregio di superare la prospettiva evolutiva e unidirezionale dello sviluppo infantile (TURMEL A., 2006, 2008). Conseguentemente queste riflessioni sono approdate a un ripensamento delle transizioni verso le altre età della vita, introducendo la dimensione della soggettività e della molteplicità dei punti di vista degli attori sociali coinvolti. Per quanto riguarda l’infanzia, non si tratta solamente della progressiva svalutazione dei riti di passaggio che scandivano fino a ieri lo sviluppo dei ruoli sociali (AIME M. – PIETROPOLLI CHARMET G., 2014) quanto dell’affievolirsi e al contempo rinnovarsi in forme inedite delle pratiche di simbolizzazione (SEGALEN M., 2002), che sempre di più portano al centro il corpo, i suoi vissuti, e la incoattività molteplice delle sue rappresentazioni. A partire dalla fine del XVIII secolo il corpo infantile diviene il bersaglio delle preoccupazioni pubbliche e delle politiche igieniste, volte non solo a sradicare la mortalità infantile, ma ad *aver cura* dell’infanzia, ad assicurarne le condizioni fisiche ed economiche per la sopravvivenza, a gestire convenientemente questa età della vita (FOUCAULT M., 1994 [1979]). Saperi specifici, soprattutto biomedici, hanno successivamente definito e stabilizzato i criteri della “normalità” del crescere bene (ARMSTRONG D., 1983). Gli studi statistici sulla popolazione comportarono un nuovo modo di pensare: dati, misure, classificazioni definirono regolarità temporali, stadi di crescita, paradigmi di normalità, quindi di accettabilità sociale. Il corpo delle bambine non sfugge a questo zelo classificatorio: a partire dalla Rivoluzione francese (ROLLET C., 2015), assistiamo alla genesi di un’inquietudine per la precocità del menarca, che attraversa numerosi studi sino ad oggi (COZZI D., 2015; COZZI D. – VINEL V., 2015).

La precocità, spesso più paventata che reale, viene assunta come rivelatrice di un disordine sociale più ampio, di un tempo sottosopra, all'antitesi di una crescita normata e normale. Grazie alla ricerca etnografica, il passaggio processuale dall'infanzia alla preadolescenza, con movimenti in avanti e indietro, quindi non più puntuale e segmentato (LEE N., 2001), al contrario mette in luce un corpo mai finito che si modifica continuamente durante tutta la vita (DIASIO N. – VINEL V., 2017). Spostare lo sguardo dai saperi esperti e dalle transizioni istituzionali – come la scuola – alle esperienze di bambine e bambini, legate al vissuto di un corpo che cambia rivela un'altra visione del crescere, nel quale il *processo* è prioritario rispetto all'*avvenimento* (il menarca, l'evidenza delle caratteristiche sessuali secondarie, eccetera), le tappe sociali non sono pensate come irreversibili e in cui il divenire entra in tensione con le forme sociali di regolazione. Nelle pratiche quotidiane bambine e bambini innovano, si adattano, riformulano in modo attivo, elaborano conoscenze e affrontano i rischi legati alla mancanza di sonno, agli eccessi di cibo, alle trasformazioni della pubertà. Nelle pratiche alimentari, regole e saperi non costituiscono un dispositivo immanente tale da non lasciare spazio a resistenze, gusti e disgusti, strategie di controllo di sé. Gli studi sul passaggio di età evidenziano la difficoltà del sistema neoliberale a *pensare* la transizione, che si rivela soprattutto attraverso la medicalizzazione delle età della vita, quelle fasi che Mario E. Martinez (2003) chiama “biocultural portals”, con le loro dinamiche cognitive, biologiche e culturali. Diventare grandi o diventare vecchi non può ignorare né frammentare questi aspetti bioculturali, legati allo stato di salute/malattia, al percepirsi come corpo sessuato inserito in qualche forma di performance istituzionale (dalla scuola al lavoro, al pensionamento) e in ruoli, con le aspettative sociali che ne conseguono e i diritti ascritti. Sul tema dei diritti da un lato, quindi, alcuni approcci cercano di ridurre la complessità della transizione a tappe scandite da forme normate di adeguatezza; dall'altro si sottolinea la contraddizione tra una attribuzione giuridica progressiva dalla Dichiarazione di Helsinki al progetto ERIC – *Ethical Research involving Children* (COZZI D. – ZALTRON F., 2022) e le pratiche che li negano. Basti pensare al consenso alle pratiche mediche da parte di bambini e anziani, quando questi ultimi passano spesso velocemente dallo statuto agentivo di persone giuridiche a pieno titolo a quello di (s)oggetti da sostituire, nel caso di malattie come l'Alzheimer (FRISONE G., 2023).

A una parabola sociale analoga a quella dell'infanzia abbiamo assistito a partire dagli anni Sessanta per l'invecchiamento. L'*active* e il *successful aging* definiscono infatti una modalità di invecchiamento che enfatizza le dimensioni di indipendenza, autonomia e produttività. Le ricerche antropologiche hanno messo in evidenza come tale concetto nasca e si sviluppi nelle società industriali e post-industriali, dove la produttività è un valore dominante (QUATTROCCHI P., 2022). Lamb (2014, 2021) ha rilevato in particolare come l'enfasi posta sulla dimensione dell'individualità, dell'eterna giovinezza e della perpetuità della persona rischino di impedire di considerare come normali e inevitabili la fragilità, la dipendenza, l'interdipendenza e la mortalità. Analizzando il modello del *successful aging* come una risposta biopolitica all'invecchiamento della popolazione mondiale, Lamb propone inoltre di prendere in considerazione differenti modelli di invecchiamento, diffusi in altri contesti culturali.

Il diritto di invecchiare tra ageismo e disuguaglianze di genere

I processi di transizione che portano gli individui a invecchiare fisicamente e divenire "anziani" socialmente – qualunque valore si attribuisca a queste categorie nei diversi contesti socioculturali – sono stati oggetto di interesse dell'antropologia almeno dalla metà del secolo scorso (QUATTROCCHI P., 2022). Studi ormai classici sull'invecchiamento hanno rilevato non soltanto le specificità culturali nell'attribuzione di senso a tale passaggio di età (ALBERT S. – CATTEL M., 1994; CLARK M., 1967; COE C. – ALBER E., 2018; COHEN L., 1994; KEIT J. *et al.*, 1994), ma anche le dinamiche strutturali che contribuiscono a produrle e a legittimarle. In anni più recenti, l'invecchiamento è stato indagato alla luce dei sempre più complessi processi di globalizzazione e trasformazione digitale delle nostre esistenze, in linea con un approccio volto al superamento della "crisi" che questo processo porta con sé, anche attraverso la responsabilizzazione dell'individuo che deve invecchiare in maniera "attiva" e "di successo". In questo contesto si situano, per esempio, gli studi relativi all'invecchiamento della popolazione migrante (HROMADŽIĆ A. – PALMBERGER M., 2018), le cui dinamiche spesso non soddisfano le aspettative del "successful ageing" (URTAMO A. – JYVÄKORPI S.K. – STRANDBERG T.E., 2019), nonché le nuove risorse tecnologiche e digitali che permettono di gestire

i processi fisiopatologici legati all'avanzare dell'età attraverso approcci innovativi, come quello relativo al *E-Health aging*³ (PRENDERGAST D. – GARATTINI C., 2015; SAYAGO S. – FORBES P. – BLAT J., 2013). Il filo comune ai diversi studi è l'analisi dell'invecchiamento quale fenomeno complesso e multidimensionale (bio-psico-sociale e culturale), localmente situato in esperienze individuali e collettive specifiche. Si tratta di uno sguardo processuale, che permette di integrare il biologico in un contesto esperienziale più ampio, superando l'approccio organicista della definizione tradizionale di invecchiamento quale «insieme di vari cambiamenti che avvengono nelle cellule e nei tessuti con l'avanzare dell'età, responsabili di un aumento del rischio di malattia e morte» (DIZIONARIO MEDICO, 2022). Seppure la visione biomedica sia ormai multifattoriale e integri fattori genetici, neuroendocrini, immunologici, l'idea che la vecchiaia corrisponda soprattutto a un declino fisico dell'individuo è, infatti, ancora fortemente presente nel discorso biomedico (QUATTROCCHI P. – COZZI D., 2022). Oltre al sapere specialistico, tale interpretazione rappresenta anche uno dei modelli dominanti nel pensare i processi fisiologici nelle società contemporanee post-industriali, e rimanda a un quadro di riferimento più ampio, quello della crescente medicalizzazione delle nostre esistenze e di una medicina preventiva che prescrive regole e comportamenti (stile di vita adeguato, mangiare bene, essere in forma, ecc.) in tutte le fasi della vita, e che dunque investono anche la vecchiaia.

Lo sguardo riduzionista (invecchiamento = declino fisico) rappresenta certamente il nodo di discussione preferenziale dell'antropologia medica (HURWICK M.L., 1995; ORY M.G., 1995), che fin dai suoi fondamenti sottolinea che il corpo fisico è al contempo corpo simbolico, sociale e politico (BRETON A., 2021 [2011]; SCHEPER-HUGHES N. – LOCK M., 1987), e dunque anche il corpo che invecchia è polisemico.

Proprio alla dimensione sociale e politica nei processi di invecchiamento fa riferimento il concetto di *ageismo*, ossia la discriminazione basata sull'età (HOWELL B.M. – GUEST M.A., 2024; CHANG E.S. *et al.*, 2020). Il termine, coniato dal gerontologo americano Robert N. Butler alla fine degli anni Sessanta, viene ripreso dall'Organizzazione Mondiale della Sanità in riferimento a «the stereotypes, prejudice and discrimination directed towards others or oneself based on age»

3 Con il termine *E-Health ageing* (salute digitale e invecchiamento) si intende l'insieme di risorse digitali e informatiche applicate alla salute e all'assistenza sanitaria e nel supporto delle persone anziane.

(WHO, 2021a: 2). L'ageismo può investire, nell'accezione contemporanea, tutte le età: per esempio, si è considerati "troppo vecchi" o "troppo giovani" per delle mansioni lavorative o per diventare genitori. Le forme di ageismo possono dunque essere molteplici, in relazione ai differenti ambiti e ambienti in cui la discriminazione può darsi: possiamo dunque riscontrare ageismo lavorativo, ageismo interpersonale, e anche auto-ageismo, ossia ageismo autoindotto, quando è l'individuo ad avere talmente introiettato un modello normativo di vecchiaia da autoescludersi da una serie di possibilità o condizioni, discriminando se stesso.

Ciò che accomuna i diversi tipi di ageismo è la matrice strutturale (WHO, 2021a) e in alcuni casi istituzionale:

"Structural ageism" refers to the explicit or implicit policies, practices, or procedures of societal institutions that discriminate against older persons; it can also include the age-based actions of individuals who are part of these institutions, such as the staff of a hospital (CHANG E.S. *et. al.*, 2020).

Uno degli ambiti maggiormente analizzati dall'antropologia contemporanea in cui la valenza strutturale è evidente è quello del cosiddetto ageismo di genere, in particolare quando il genere è femminile (ROCHON P.A. – KALIA S. – HIGGS P., 2021). L'analisi delle dinamiche che interessano l'ageismo di genere permette di comprendere le complesse intersezioni tra invecchiamento e dispositivi di costruzione dei generi che producono e legittimano rappresentazioni e pratiche basate su stereotipi, stratificazioni e disuguaglianze. In questo processo e in ottica intersezionale (COLE B.A., 2009; CRENSHAW K., 1989) vi è una doppia discriminazione in atto: una discriminazione nei confronti delle donne in quanto donne e una discriminazione in quanto "anziane" (CHEPNGENO LANGAT G., 2012). A volte vi sono anche altri fattori che si intersecano, a dimostrazione che quella di "donna anziana" è una categoria tutt'altro che omogenea, anche all'interno della medesima società. Come per altre condizioni, la prospettiva intersezionale rivela l'intreccio tra il genere, l'età, la classe sociale, l'etnia, le credenze religiose, lo status, lo stato di salute, ecc. e informa le molteplici dimensioni della violenza e della discriminazione; permette dunque di situare la "donna anziana" dentro il suo contesto di esperienza, accogliendo tutte le possibili valenze significative (esempio: donna anziana praticante una specifica religione, donna anziana disabile, ecc.).

L'asse strutturale messo in luce dalle riflessioni antropologiche pone in evidenza la naturalizzazione di modelli culturali, sociali, economici, estetici e politici, attraverso i quali le donne anziane non solo diventano "altro" (nell'affievolirsi, per esempio, della funzione riproduttiva e/o produttiva) ma perdono totalmente o in parte una serie di diritti. In ambito lavorativo, per esempio, la ricerca etnografica dimostra che la discriminazione basata sull'età investe le donne di qualsiasi ceto sociale e contesto, dalle manager scozzesi e svedesi discriminate sul posto di lavoro (JYRKINEN M. – MCKIE L., 2012) alle donne tedesche, irlandesi, portoghesi e australiane, la cui esperienza pone serie questioni di equità e gestione del welfare nel momento del ritiro dal lavoro (LEIME A. – STREET D., 2019).

Nel campo della salute, nonostante le donne, in generale, siano più attente a loro stesse e facciano maggiormente ricorso alle strutture sanitarie per richiedere servizi di screening e diagnosi precoce, risultano essere maggiormente affette da certe patologie legate alla vecchiaia, quali la demenza, l'Alzheimer, la depressione in età avanzata, l'osteoporosi. Numerosi studi pongono in relazione questo aspetto non solo con fattori clinici, ma anche con rappresentazioni culturali che investono la costruzione collettiva dei generi, e portano a considerare in maniera differenziale la ricerca di salute e il benessere tra uomini e donne (BARMAN D. – MISHRA M., 2020; HÖGBERG B., 2018). Incidono, per esempio, stereotipi radicati, quali quelli sul mancato esercizio della sessualità nelle donne in età avanzata, che delegittima o rende marginale il tema dei diritti sessuali e della salute riproduttiva nelle persone anziane, portando a volte a un differenziale accesso a informazione, diagnosi e trattamento di malattie sessualmente trasmissibili tra cui l'HIV/AIDS (ABODERIN I., 2014); oppure la crescente medicalizzazione della menopausa, che rende "vulnerabili" le donne in età non riproduttiva, di volta in volta trattate come pazienti o concepite come macchine malfunzionanti (DIASIO N. – VINEL V., 2007; LOCK M. – KAUFERT P., 2001).

L'ageismo di genere rientra ormai anche nelle agende delle organizzazioni internazionali. L'OMS, nel dichiarare la decade attuale 2021-2030 *Decade of Healthy Ageing*, individua tra le priorità proprio la lotta contro tale forma di discriminazione (WHO, 2012, 2021a, 2021b), riconoscendone in maniera esplicita la valenza strutturale di matrice patriarcale: «Women are often in a situation of double jeopardy in which patriarchal norms and a preoccupation with youth result

in a faster deterioration of older women's status compared with that of men» (WHO, 2021a: 11).

In questo contesto, la rappresentazione dell'invecchiamento varia a seconda del genere maschile o femminile, rincorrendo modelli estetici normativi che sono transgenerazionali e che diventano prescrittivi raggiunta l'età, soprattutto per le donne (CALASANTI T. – SLEVIN K., 2006; CHONODY J. – TEATER B., 2014). Se uomini e donne invecchiano in maniera differente anche dal punto di vista fisico, è nell'attribuzione di senso all'invecchiamento "sociale" che ritroviamo forse maggiore differenziazione; ed ecco, dunque, che i capelli grigi della donna "devono" essere tinti costantemente, in modo che la sua figura appaia adeguata ai canoni estetici dominanti, mentre l'uomo brizzolato è legittimato a rimanere tale. Certamente anche l'uomo è sottoposto a modelli estetici, ma forse – nel caso dell'invecchiamento – meno normativi. Invecchiare nel "modo giusto" significa soprattutto per le donne – almeno nelle società occidentali post-industriali – apparire sempre giovani, anche grazie all'utilizzo di pratiche antropoietiche tecnologicamente avanzate, quali la chirurgia estetica e la medicina estetica rigenerativa (PUSSETTI C., 2021), in una dissoluzione del rapporto tra età e tempo, e in un "tempo senza età in cui la vecchiaia non esiste" (AUGÉ M., 2014).

Negli ultimi anni la riflessione antropologica si è concentrata anche sulle possibili resistenze ai modelli dominanti di vecchiaia, partendo proprio dalla diversità di concettualizzazione e di esperienze nelle differenti culture. In molti contesti, invecchiare, anche per una donna, non è sinonimo di "declino fisico" ma di assunzione di saggezza, con conseguente connotazione positiva dello status di "anziana" (BALLARD K. – ELSTON M.A. – GABE J., 2005; GARDINI M., 2023; SCAGLIONI M. – DIODATI F., 2021). In altri casi, le donne rivendicano la loro vecchiaia come momento preferenziale che le "libera" da obblighi familiari e sociali legati al ruolo di madri e custodi del focolare, come accade per le donne australiane che vivono nelle aree rurali (TERRILL L. – GULLIFER J., 2010). A volte, si riscontra una solidarietà intergenerazionale tra donne di età diversa, che dà vita a forme di accudimento condiviso di figli/nipoti e alla cura e assistenza reciproca in età avanzata attraverso percorsi di co-partecipazione e co-costruzione.

Altre esperienze ancora, riportano donne che si impegnano sul fronte della rivendicazione dei diritti sull'invecchiamento, ma anche dei diritti all'invecchiamento: in particolare, il diritto a invecchiare

secondo i propri desideri, le proprie possibilità e la propria visione del mondo. Il tema dei diritti è rilevante. Allo stato attuale, non disponiamo di direttive specifiche relative ai diritti umani delle persone anziane, e dunque nemmeno rispetto ai diritti delle donne anziane. Ciò nonostante, vi sono diverse convenzioni internazionali che invitano a porre estrema attenzione al tema dell'invecchiamento femminile, fin dalla Conferenza mondiale sulle donne di Beijing del 1995 (GUTTERMAN A., 2022). Per esempio, nella *Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women* del 2011 (CEDAW, 2011) si fa esplicito riferimento alla necessità di riconoscere e proteggere i diritti delle donne in particolare nel caso di mancanza di impiego, malattia, invalidità, pensionamento e *old age*. Anche il tema del cambiamento climatico appare sempre più rilevante nell'analisi dell'invecchiamento della popolazione e nelle forme di ageismo di genere (AYALON L. *et al.*, 2023). Disastri naturali e cambiamenti climatici concorrono in maniera diversificata a costruire le esperienze di uomini e donne, anche in relazione alle dinamiche di potere legate alla distribuzione delle risorse e dei ruoli sociali e familiari. In momenti di crisi come la recente pandemia da Covid-19 le donne sono apparse maggiormente vulnerabili nella difesa e nell'esercizio dei loro diritti (SILVA M.F. *et al.*, 2021). Si tratta di aspetti e ambiti che rappresentano campi di crescente interesse per l'antropologia dell'invecchiamento e che – come per altri campi della ricerca antropologica – possono contribuire alla formulazione di strategie innovative nella gestione dei processi fisiopatologici, affiancando i decisori politici, i professionisti sanitari, le famiglie e le collettività.

Bibliografia

- ABODERIN I. (2014), *Sexual and reproductive health and rights of older men and women: addressing a policy blind spot*, "Reproductive Health Matters", vol. 22, n. 44, 2014, pp. 185-190.
- AIME M. – PIETROPOLLI CHARMET G. (2014), *La fatica di diventare grandi. La scomparsa dei riti di passaggio*, Einaudi, Torino.
- ALBERT S. – CATTELL M. (1994), *Old Age in Global Perspective: Cross-Cultural and CrossNational Views: Social Issues in Global Perspective*, G. Hall, New York.

- ARMSTRONG D. (1983), *Political anatomy of the body. Knowledge in Britain in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- AUGÉ M. (2018), *Il tempo senza età. La vecchiaia non esiste*, Cortina, Milano.
- AYALON L. – ROY S. – ALONI O. – KEATING N. (2023), *A Scoping Review of Research on Older People and Intergenerational Relations in the Context of Climate Change*, “Gerontologist”, vol. 63, n. 5, 2023, pp. 945-958.
- BALLARD K. – ELSTON M.A. – GABE J. (2005), *Beyond the mask: women's experiences of public and private ageing during midlife and their use of age-resisting activities*, “Health”, vol. 9, n. 2, 2005, pp. 169-187.
- BARMAN D. – MISHRA M. (2020), *How does eye care seeking behaviour change with increasing age and visual impairment? Intersectional analysis of older adults in the Indian Sundarbans*, “BMC Geriatr”, vol. 20, n. 71, 2020, p. 1-9.
- BRETON A. (2021), *Antropologia del Corpo*, Meltemi, Roma.
- CALASANTI T. – SLEVIN K. (a cura di) (2006), *Age Matters: Realigning Feminist Thinking*, Routledge, New York.
- CHANG E.S. – KANNOTH S. – LEVY S. – WANG S.Y. – LEE J. E. – LEVY B. R. (2020), *Global reach of ageism on older persons' health: A systematic review*, “Plos One”, vol. 15, n.1, 2020, pp.1-24.
- CHEPNGENO LANGAT G. (2012), *Older people and sexuality: Double jeopardy of ageism and sexism in youth-dominated societies*, “Agenda”, vol. 26, n. 4, 2012, pp. 93-99.
- CHONODY J. – TEATER B. (2018), *Social Work Practice with Older Adults: An Actively Aging Framework for Practice*, Sage Publications Inc, Thousand Oaks.
- CLARK M. (1967), *The Anthropology of Aging: A New Area for Studies of Culture and Personality*, “The Gerontologist”, vol. 7, n. 1, 1967, pp. 55-64.
- COE C. – ALBER E. (2018), *Age-inscription and Social Change*, “Anthropology of Ageing”, vol. 39, n. 1, 2018, pp. 1-17.
- COHEN L. (1994), *Old Age: Cultural and Critical Perspectives*, “Annual Review of Anthropology”, vol. 23, 1994, pp. 137-158.

- COLE B.A. (2009), *Gender, Narratives and Intersectionality: Can Personal Experience Approaches to Research Contribute to "Undoing Gender"?*, "International Review of Education", vol. 55, n. 5/6, 2009, pp. 561-578.
- COZZI D. (2014), *Corps en réseau. Jeunes et sexualité dans deux sites Internet à Strasbourg et à Feltre*, "Revue des Sciences sociales", n. 51, 2014, pp. 34-43.
- COZZI D. (2015), *Donner forme à l'incertitude. Savoirs médicaux et passage de l'enfance à l'adolescence*, "Ethnologie Française", vol. 45, n. 4, 2015, pp. 621-631.
- COZZI D. – VINEL V. (2015), *Risky, early, controversial. Puberty in medical Discourses*, "Social Science and Medicine", vol. 143, 2015, pp. 287-296.
- COZZI D. – ZALTRON F. (2022), *Déclinaisons éthiques et réflexivité partagée dans la recherche auprès des enfants*, "Revue des Sciences sociales", n. 67, 2022, pp.120-127.
- CRENSHAW K. (1989), *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, U. Chi. Legal F., Chicago.
- DIASIO N. – VINEL V. (2007), *Il tempo incerto. Antropologia della menopausa*, Franco Angeli, Milano.
- DIASIO N. – VINEL V. (a cura di) (2017), *Corps et préadolescence. Intime, privé, public*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.
- DIZIONARIOMEDICO(2022), *Invecchiamento*, TreccaniEnciclopedia,https://www.treccani.it/enciclopedia/invecchiamento_%28Dizionario-di-Medicina%29/
- FOUCAULT M. (1994 [1979]), *La politique de santé au XVIII^e siècle*, pp. 725-742, in FOUCAULT M., *Dits et écrits*, vol. III, Gallimard, Paris.
- FRISONE G. (2023), *Trusting the permanence of self for people with Alzheimer's Disease*, "Journal of the British Academy", vol. 11, 2023, pp. 103-117.
- GARDINI M. (2023), *Anzianità e invecchiamento in Africa e nella diaspora. Prospettive antropologiche*, Carrocci, Roma.
- GUTTERMAN A. (2022), *Ageism and Gender*, "SSRS", June 6, 2022, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3948101>.
- HÖGTERMBERG B. (2018), *Gender and health among older people: What*

- is the role of social policies?* “International Journal of Social Welfare”, vol. 27, n. 3, 2018, pp. 236-247.
- HOWELL B.M. – GUEST M.A (2024), *Why Gerontology Needs Anthropology: Toward an Applied Anthropological Gerontology*, “Soc Sci”, vol.13, n. 1, 2024, pp. 1-10.
- HROMADŽIĆ A. – PALMBERGER M. (2018), *Care Across Distance: Ethnographic Explorations of Aging and Migration*, Berghahn Books, New York.
- HURWICZ M.L. (1995), *Introduction: Anthropology, Aging, and Health*, “Medical Anthropology Quarterly”, vol. 9, n. 2, 1995, pp. 143-145.
- JYRKINEN M. – MCKIE L. (2012), *Gender, age and ageism: experiences of women managers in Finland and Scotland*, “Work, Employment & Society”, vol. 26, n. 1, 2012, pp. 61-77.
- KEITH J. – FRY C. – GLASCOCK A. – IKELS C. – DICKERSON J. – PUTMAN H. – HARPENDING H. – DRAPER P. (1994), *The Aging Experience: Diversity and Commonality Across Cultures*, SAGE, Thousand Oaks.
- LEE N. (2001), *Childhood and Society. Growing up in an age of uncertainty*, Open University Press, Maidenhead.
- LEIME A. – STREET D. (2019), *Gender, ageing and extended working life: Cross-national perspectives*, Policy Press, New York.
- LOCK M. – KAUFERT P. (2001), *Menopause, local biologies, and cultures of aging*, “Am J Hum Biol.”, vol. 13, n. 4, 2001, pp. 494-504.
- MACCHIARELLI A. G. (2020-2021), *Homebound Older Adults and Their Caregivers. An Anthropological Analysis of Practices, Challenges and Strategies during a Pandemic Crisis*, Tesi di dottorato in Storia, Antropologia, Religioni, XXXIV ciclo, supervisor A. Lupo e J. Taylor, Università Sapienza, Roma.
- MARTINEZ M. E. (2003), *A biocultural model of aging*, “Kybernetes: The International Journal of Systems & Cybernetics”, vol. 32, n. 5-6, 2003, pp. 653-657.
- ORY M.G. (1995), *Aging, Health, and Culture: The Contribution of Medical Anthropology*, “Medical Anthropology Quarterly”, vol. 9, n. 2, 1995, pp. 281-283.
- PRENDERGAST D. – GARATTINI C. (2015), *Aging and the Digital Life Course*, Berghahn Books, New York.
- PUSSETTI C. (2011), *Because You're Worth It! The Medicalization and*

- Moralization of Aesthetics*, “Societies”, vol. 11, n. 3, 2011, pp. 97-115.
- QUATTROCCHI P. – COZZI D. (a cura di) (2022), *Antropologia e Invecchiamento. Esperienze e prospettive di un dialogo interdisciplinare*, “Antropologia”, vol. 1, n. 9, numero speciale, 2022, Ledizioni, Milano.
- QUATTROCCHI P. (2022), *La prospettiva antropologica sull'invecchiamento. Stato dell'arte e prospettive di ricerca dai cross-cultural studies alla salute riproduttiva*, “Antropologia”, vol. 1, n. 9, 2022, pp. 11-35.
- ROCHON P.A. – KALIA S. – HIGGS P. (2021), *Gendered ageism: addressing discrimination based on age and sex*, “Lancet”, vol. 398, 2021, pp. 648-667.
- ROLLET C. (2015), *La Révolution française aurait-elle contribué à avancer l'âge à la puberté des filles?*, “Ethnologie Française”, vol. 45, n. 4, 2015, pp. 607-620.
- SAYAGO S. – FORBES P. – BLAT J. (2013), *Older People Becoming Successful ICT Learners Over Time: Challenges and Strategies Through an Ethnographical Lens*, “Educational Gerontology”, vol. 39, n. 7, 2013, pp. 527-544.
- SCAGLIONI M. – DIODATI F. (a cura di) (2021), *Antropologia dell'invecchiamento e della cura: prospettive globali*, Ledizioni, Milano.
- SEGALEN M. (2002), *Riti e rituali contemporanei*, Il Mulino, Bologna.
- SHEPER HUGHES N. – LOCK M. (1987), *The mindful body: A prolegomenon to future work in medical anthropology*, “Medical Anthropology Quarterly”, vol. 1, n. 1, 1987, pp. 6-41.
- SILVA M.F. – SILVA D.S.M.D. – BACURAU A.G.M. – FRANCISCO P.M.S.B. – ASSUMPCÃO D. – NERI A.L. – BORIM F.S.A. (2021), *Ageism against older adults in the context of the COVID-19 pandemic: an integrative review*, “Rev Saude Publica”, vol. 14, n. 55, doi: 10.11606/s1518-8787.2021055003082.
- TERRILL L. – GULLIFER J. (2010), *Growing older: a qualitative inquiry into the textured narratives of older, rural women*, “J Health Psychol.”, vol. 15, n. 5, 2010, pp. 707-715.
- TURMEL A. (2006), *De la fatalité de penser la maturation en termes de développement: quelque réflexions*, pp. 63-72, in SIROTA R. (a cura di), *Éléments pour une sociologie de l'enfance*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

- TURMEL A. (2008), *Une sociologie historique de l'enfance. Pensée du développement, catégorisation et visualisation graphique*, Presses de l'Université Laval, Québec.
- URTAMO A. – JYVÄKORPI S.K. – STRANDBERG T.E. (2019), *Definitions of successful ageing: a brief review of a multidimensional concept*, "Acta bio-medica: Atenei Parmensis", vol. 90, n. 2, 2019, pp. 359-363.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2012), *Strategy and action plan for healthy ageing in Europe, 2012–2020*, WHO, Geneva.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2021a), *WHO Global report on Ageism*, WHO, Geneva.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2021b), *UN-Decade of Healthy Ageing 2021–2030*, <https://www.who.int/initiatives/decade-of-healthy-ageing/>

Maddalena Burzacchi, Cristina Papa

Sovranità alimentare e nuove forme di produzione e circolazione del cibo: risposte e alternative per una salute globale¹

Per una salute globale multispecie

La pandemia Covid ha segnato un punto di svolta nella consapevolezza collettiva della crisi globale in cui siamo immersi, che investe molteplici livelli – dalla crisi ambientale alle disuguaglianze nell’accesso ai diritti umani fondamentali, dalla salute al cibo, ai conflitti a tutti i livelli da quelli geopolitici a quelli sociali che da quelle disuguaglianze discendono – e che riguarda il pianeta nel suo complesso². Anche l’antropologia non può sottrarsi dal riflettere sulle maggiori contraddizioni costitutive del nostro tempo, che investono anche se in

1 Pur essendo l’articolo frutto di un’elaborazione comune, i paragrafi *Nuove prospettive nella produzione e circolazione del cibo* e *Considerazioni conclusive* sono stati redatti da Maddalena Burzacchi, i paragrafi *Per una salute globale multispecie* e *“Plantationocene” o l’era della piantagione* da Cristina Papa. Molte delle riflessioni di cui si dà conto in questo saggio si sono sviluppate nel quadro del Panel “Diritti alla salute, disuguaglianze, passaggi di età. Crisi e transizioni” all’interno del convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”, Napoli, 26-28 gennaio 2023.

2 L’avvio della consapevolezza dei limiti dello sviluppo è convenzionalmente riconosciuto nel 1972 quando apparve il Rapporto Meadows (MEADOWS D.H. *et al.*, 1972) commissionato al Mit dal Club di Roma in cui si metteva in evidenza il rischio dell’estinzione della specie umana nell’arco di un secolo a parità di crescita nello sfruttamento delle risorse ambientali. Il successo del rapporto è testimoniato dalla pubblicazione di suoi successivi aggiornamenti nel 1992 e nel 2004 sebbene la prospettiva che oggi tende a imporsi mette l’accento su altri soggetti e punti di vista. Anche se tutti sono concordi sul fatto che il rapporto tra la specie umana e le altre specie viventi, ma anche gli ambienti abiotici, deve profondamente cambiare ci sono differenti accenti sulle cause da rimuovere, come si evidenzia nel dibattito sull’Anropocene che si riflette anche sulle proposte di denominazione di questa nuova era (MATHEWS A.S., 2020).

forme e misura diversa ognuno di noi senza rinunciare a un approccio etnografico autoriflessivo localmente radicato e aderente all'esperienza tipica della disciplina.

In questa prospettiva nel campo dell'antropologia medica, ma anche in un più ampio contesto politico istituzionale a livello internazionale, si è imposto il concetto di salute globale³. La salute globale definita dalle istituzioni internazionali come stato di benessere biopsico-sociale e come diritto umano fondamentale, risultante di processi non solo biologici ma anche economici, sociali, politici, culturali e ambientali, è messa costantemente in pericolo da disuguaglianze e violenze e non può che essere perseguita con interventi che cambiano contesti in ottica preventiva e non agiscono solo puntualmente sulla malattia. Tuttavia la strategia dell'OMS emersa dalla conferenza di Alma Ata del 1978, che privilegiava le cure primarie e la professionalizzazione degli attori locali in particolare nei Paesi del Sud del mondo, venne messa in crisi negli anni successivi dalle scelte conservatrici che prevalsero in altre importanti istituzioni internazionali come la Banca Mondiale e il Fondo monetario internazionale, che costrinsero i Paesi più poveri a ridurre il debito smantellando la sanità pubblica. La proposta in questo periodo da parte dell'OMS del concetto di salute globale fu finalizzata a «riguadagnare preminenza nel coordinamento e nella definizione delle strategie sanitarie globali» (QUARANTA I., 2014). Il concetto ebbe nei decenni successivi una notevole fortuna e venne utilizzato per mettere in luce differenti aspetti dalle trasformazioni epidemiologiche a livello globale, all'influenza su queste delle migrazioni di massa, alla diffusione globale delle pratiche sanitarie, alla molteplicità di soggetti istituzionali e della società civile che si occupano di salute attraverso interventi e politiche che superano i confini nazionali nel quadro della ricerca dell'equità in salute. Proprio questa fortuna ha dato luogo a molteplici utilizzi del concetto. Gli antropologi hanno avanzato numerose critiche a impostazioni riduzionistiche e oggettivanti della categoria e degli interventi sanitari di carattere globale (YATES DOERR E. *et al.*, 2023) ma anche a livello della

3 Dell'ampia bibliografia sul tema e in particolare dell'uso della categoria di salute globale danno conto in due interessanti rassegne Quaranta (2014) e Minelli (2014) e per quanto riguarda la salute mentale Saraceno (2014) si sofferma sul movimento di salute mentale globale mentre il numero speciale di *Culture Medicine and Psychiatry* curato da Lovell, Read e Lang (2019) offre un'ampia panoramica critica a livello internazionale. Ringrazio Massimiliano Minelli per la segnalazione.

società civile, dei movimenti e degli operatori sanitari si è cercato di leggere il concetto di salute globale in una prospettiva critica tenendo conto delle esigenze del Sud del mondo e delle lotte in quei Paesi per rendere effettivo il diritto alla salute. Una prospettiva a cui il People's Health Movement ha dato continuità nel tempo anche con la pubblicazione periodica a partire dal 2005 di rapporti Global Health Watch, che hanno evidenziato in modo netto la natura globalizzata dei processi che impattano sulla salute dalle forme di produzione e circolazione del cibo alle disuguaglianze ambientali. La focalizzazione sulle politiche sanitarie e le disuguaglianze che esse accentuano sono strettamente connessi con il degrado ambientale e l'economia globale caratterizzata dall'estrattivismo e dal capitalismo neoliberista. Il sesto rapporto Global Health Watch ⁶⁴ è a questo proposito molto chiaro:

In un'economia globale basata sull'estrazione delle risorse e sull'incessante ricerca del profitto, i sistemi di oppressione – suprematismo bianco, patriarcato, abilismo, capitalismo neoliberista – sottendono contemporaneamente le disuguaglianze sanitarie e il cambiamento climatico. Esacerbato dagli accordi di libero scambio (strumenti che aumentano la dominazione coloniale attraverso scambi ineguali) che proteggono la mobilità dei capitali, questo paradigma di sviluppo ha portato alla privatizzazione dei servizi sanitari per i settori impoveriti/razzializzati (Hardeman e Karbeah 2020) del Sud del mondo [...] con programmi sanitari frammentati per la popolazione povera (EIGHT CIVIL SOCIETY ORGANIZATIONS, 2022: 254).

La necessità di riflettere sulla salute in modo strettamente connesso alle questioni economico-sociali locali e globali e la centralità delle disuguaglianze nell'accesso alla salute si collega strettamente alle inquietudini e alle angosce sul nostro presente e sul nostro futuro, che percorrono la vita quotidiana di ognuno di noi, e che riguardano il sistema neoliberista nel suo complesso e la logica che persegue, di cui è parte anche la minaccia atomica che pensavamo di avere superato ma che in-

4 Il rapporto Global Health Watch 6 (GHW6) è stato coordinato da otto organizzazioni della società civile – the People's Health Movement, ALAMES, Health Poverty Action, Medico International, Third World Network, Medact, Sama and Viva Salud oltre che da ONG, esperti di politiche sanitarie pubbliche e accademici provenienti da numerosi paesi. Esso si colloca all'interno di una serie che ha visto la pubblicazione del primo rapporto nel 2005 in seguito alla nascita nel 2000 del People's Health Movement durante un'assemblea a Savar in Bangladesh.

vece viene spesso evocata e talora brandita nella competizione economica e politica internazionale⁵. Un ulteriore allargamento del concetto di salute è quello proposto dall'approccio *One Health*, approvato dall'OMS, che si fonda sulla convinzione che "la salute dell'uomo, degli animali domestici e selvatici, delle piante e dell'ambiente in generale (compresi gli ecosistemi) sono strettamente collegate e interdipendenti" (O.H.H.L.E.P. Annual Report 2021:13)

Anche una ormai ampia letteratura antropologica appare consapevole che la gravità delle minacce ci impone di esplorare nuovi ambiti di ricerca, senza limitarsi allo spazio sociale e culturale che caratterizza l'antropologia, ma andando oltre in un dialogo interdisciplinare, perché come sottolinea Tsing «fabbricare mondi non è riservato agli umani» (Tsing A.L., 2021: 58). Questa letteratura inoltre non si limita a delineare i caratteri della crisi ma cerca di suggerire gli scenari che potrebbero aprirsi nel futuro all'interno di nuovi assetti incentrati sulle connessioni tra umano e non umano⁶. Come evidenzia Donna Haraway «Nessuna specie, neppure la nostra arrogante che pretende di essere nel pensiero cosiddetto occidentale l'unica dotata di *agency*, agisce da sola; assemblaggi di specie organiche e di attori abiotici fanno la storia, l'evoluzione delle specie e altro» (Haraway D., 2015: 159).

Questo significa che gli eventi distruttivi che caratterizzano l'antropocene dai genocidi di popolazioni indigene, alla perdita della biodiversità animale e vegetale, ai cambiamenti climatici, all'inquinamento delle acque e dei suoli, alla semplificazione degli ecosistemi mentre potrebbero comportare il collasso del sistema in cui stiamo vivendo, potrebbero nello stesso tempo aprire lo spazio a connessioni diverse da quelle in cui siamo inseriti, che andrebbero anch'esse distrutte o modificate. Nel suo libro *Il fungo alla fine del mondo* Tsing (2021) concentra la sua attenzione su

5 Gli scenari apocalittici che vengono a più livelli disegnati, sono sempre più realistici e non sono più soltanto appannaggio della fiction e di una letteratura fantascientifica che già da tempo prefigurava gli esiti di crisi distruttive (LAI F., 2017).

6 Gli orientamenti antropologici sinteticamente sviluppati nell'"ontological turn", che hanno visto come protagonisti tra gli altri Philippe Descola, Viveiros de Castro e Bruno Latour, mettono in discussione il modello dualistico e la netta separazione, diventata prevalente nella cultura occidentale, tra la "natura" e l'"uomo", considerato l'unico dotato di soggettività e per questo autorizzato a usarla strumentalmente. All'interno di questo dibattito invece si evidenzia come esistono in altre culture modelli ontologici che non distinguono nettamente umano e non umano considerati in una linea di continuità e tra loro in relazione con diverse forme e gradi di coesistenza, collaborazione e coevoluzione.

queste interazioni mostrando come in diversi Paesi in tre continenti, negli Stati Uniti, Canada, in Giappone e Cina, e in Paesi europei come Finlandia, Danimarca, Svezia e in Turchia si siano create delle associazioni tra diverse specie viventi comprese quella umana intorno allo sviluppo del fungo *matsutake* in pinete cresciute in seguito a una perturbazione antropica, come la deforestazione «che accompagna l'industrializzazione nazionale».... «Le persone e gli alberi sono inseriti in storie di perturbazione irreversibili. Ma ad alcuni tipi di perturbazione ha fatto seguito una ricrescita che alimenta molte vite» (TSING A.L., 2021: 280), come la foresta in cui crescono i funghi *matsutake*, che è multi-specifica e si nutre di contaminazione. Il *matsutake* contribuisce infatti alla vita vegetale nel suo complesso, rendendosi indispensabile per la crescita degli alberi in terre ostili o povere di nutrienti ma anche per la vita degli uomini che lo raccolgono e lo commercializzano. I contesti di umani e non umani in cui cresce il fungo *matsutake* possono essere un esempio di nuovi contesti o “assemblaggi” o “rifugi” che si producono dopo la distruzione.

Per Tsing questa può rappresentare una “terza natura”, e cioè quel che riesce a vivere malgrado il capitalismo. Se lo scenario delineato da Tsing può essere considerato paradigmatico, dobbiamo domandarci se questa ricerca di una “terza natura” non sia più estesa e capillare di quanto non siamo capaci di cogliere. La percezione dell'incertezza e del pericolo, insieme alla coscienza di una profonda crisi ecologica e sociale che preclude l'accesso per molte persone ai diritti fondamentali come quelli alla vita, al cibo, alla salute generando sempre più ampie disuguaglianze, sollecita un numero sempre più ampio di individui e gruppi a provare a costruire anche con gli altri viventi nuove forme di vita in cui non solo la specie umana possa trovare il suo spazio. Questi tentativi si traducono in pratiche quotidiane e diffuse che intenzionalmente costruiscono porzioni alternative di mondi insieme ad altre specie e altri agenti non viventi⁷.

“Plantationocene” o l'era della piantagione

Sono soprattutto gli spazi agricoli sia quelli in area rurale che urbana e periurbana, dove si vengono costruendo movimenti più o meno organizzati intorno a specifici obiettivi, che rappresentano i luoghi

7 Alcuni interessanti esempi di possibili configurazioni di un mondo “più-che-umano” tramite assemblaggi multispecie vengono ripercorsi nelle etnografie raccolte in Bonifacio e Vianello (2020) e dal saggio di Lutri (2024).

privilegiati di queste sperimentazioni. Non stupisce che questo sia il campo in cui prendono forma nuove modalità di coesistenza tra specie, se riflettiamo su un'altra definizione del tempo in cui viviamo, alternativa al termine "Antropocene", che è il termine più diffuso anche se da più parti criticamente discusso, è quella di "Plantationocene" che si potrebbe tradurre con: l'era della piantagione⁸. La piantagione è assunta in questa definizione come una forma di coltivazione che partecipa della distruzione dei nostri ecosistemi in quanto "sistema di lavoro forzato multispecie". Infatti la piantagione riorganizza la vita delle specie nel mondo eliminando alcuni soggetti e favorendo la proliferazione di altri, semplificando gli ecosistemi, sostituendo varietà locali coltivate, microbi e forme di vita con altre, come avviene anche nelle serre moderne che, come sostiene Ibàñez Martìn (2023) sulla base di un'etnografia sulla produzione in serra di pomodori in Olanda, possono essere considerate le nuove piantagioni. Inoltre la piantagione si fonda su varie forme di lavoro forzato umano, basti pensare agli schiavi di origine africana deportati nel Nuovo Mondo per essere impiegati come lavoratori nelle piantagioni di canna da zucchero e cotone o in tempi più recenti alla sostituzione nelle piantagioni italiane di contadini locali con manodopera immigrata sottopagata, più docile perché ricattabile. Ma l'esemplarità della piantagione ha una sua rilevanza anche come modello perché, come sostiene Mintz, il lavoro schiavo nelle piantagioni costituisce il prototipo del lavoro salariato caratterizzato da disciplina e alienazione nel nostro sistema industriale.

La piantagione si caratterizza infatti per il disciplinamento artificiale di uomini, piante, batteri e dell'ambiente abiotico finalizzato all'affermazione di un'agroindustria produttivistica e del commercio su scala globale del cibo trasformato in merce e in arma di guerra nei conflitti, come ci hanno dimostrato in questi ultimi anni la mancanza di cibo a Gaza per il blocco dei valichi da cui passano i camion con gli aiuti alimentari e il blocco delle navi in conseguenza della guerra russo-ucraina, che trasportavano grano ucraino in Europa e in Africa. È aperta dunque una grande questione ecologica e anche alimentare e sanitaria derivata dall'essere "fuori controllo" del nostro sistema glo-

8 Il termine è emerso la prima volta in un dibattito tra cinque studiosi di diverse discipline e background presso l'Università di Aarhus, promosso dalla rivista *Ethnos* nel 2014 che lo ha pubblicato alcuni mesi dopo (HARAWAY D. *et al.*, 2015) per discutere il concetto di Antropocene e le implicazioni e gli interrogativi che esso apre.

balizzato (Eriksen T.H., 2017 [2016]). Come attesta l'ultimo rapporto delle Nazioni Unite pubblicato a metà del 2022 (FAO *et al.*, 2022) quasi un miliardo di persone (828 milioni) risultano malnutrite, circa 150 milioni in più rispetto al periodo precedente la pandemia da Covid-19. In aggiunta, i progressivi aumenti dei prezzi del cibo e delle materie prime dovuti anche alle guerre stanno peggiorando notevolmente la situazione anche nei Paesi considerati più ricchi: secondo Coldiretti ad esempio, in Italia nel 2023 più di 3 milioni di persone sono state costrette a chiedere aiuto per il proprio sostentamento alimentare soprattutto tra le fasce di popolazione più marginale⁹.

Nuove prospettive nella produzione e circolazione del cibo

In risposta a questa situazione vengono immaginate e attuate forme innovative e alternative di produzione, circolazione e distribuzione dei beni alimentari. Una fra queste sono le reti alimentari alternative come quella dei supermercati cooperativi che sono modellati «tenendo conto di aspetti economici (prezzo ragionevole dei prodotti, riduzione dei costi fissi), sociali (accessibilità, creazione di uno spazio di scambio e condivisione, partecipazione al processo decisionale) e ambientali (vendita di prodotti locali e biologici)» (GIACCHÈ G. – RETTIÈRE M., 2019: 35). Un'altra forma per fronteggiare l'emarginazione e la povertà è quella di utilizzare la gastronomia come mezzo per promuovere azioni e pratiche di inclusione sociale e lavorativa attraverso la gestione di ristoranti finalizzati non solo alla circolazione del cibo ma anche all'inclusione lavorativa di persone con disabilità fisica e psichiatrica, e richiedenti asilo, rifugiati politici e migranti. Come sottolinea Ascione (2023), che ha raccolto le storie di vita e di lavoro di organizzatori, operatori, personale di sala e di cucina di ristoranti italiani, attraverso il cibo e la gastronomia, i “ristoranti inclusivi” si propongono come soggetti economici e culturali in grado di rispondere alle crisi e alla precarietà lavorativa ed esistenziale e a diverse forme di disuguaglianza e discriminazione. Questi ristoranti si collocano in spazi ibridi che potremmo definire “pericapitalisti” (TSING A.L., 2021) tra l'economia del dono e la formazione di nuovi mercati: la narrazione stessa della precarietà e della crisi diventa parte integrante

9 <https://www.coldiretti.it/economia/poverta-in-31-mln-costretti-a-chiedere-aiuto-per-mangiare>

del prodotto e del servizio, trasformando questi luoghi in spazi che favoriscono l'agentività degli individui e dei gruppi attraverso la condivisione della gastronomia, delle storie e delle relazioni. I "ristoranti inclusivi" sono attenti, come molti altri soggetti, alle nuove certificazioni "moralì" (come quelle del biologico, del cibo dietetico ed etico, di Slow Food, ecc.), non limitandosi ad essere spazi commerciali, ma trasformandosi in luoghi di resistenza (SINISCALCHI V., 2014), di innovazione (HASSOUN J.P., 2014) e di diffusione di nuove pratiche di inclusione.

Ma sono i Paesi del Sud del mondo quelli che pagano di più le conseguenze di forme di produzione agricola che espellono i contadini dalla terra, distruggendo l'agricoltura destinata all'autoconsumo. L'approvvigionamento alimentare delle masse espulse dalla terra diventa così dipendente dal mercato con conseguenze a livello della loro salute talora anche più drammatiche dei soli effetti della malnutrizione, dovuta a carenza di cibo. Come sottolinea Quaretta (2023) in base ai risultati di un'etnografia in Congo¹⁰ le conseguenze della crisi alimentare degli anni Novanta, si riverberano ancora oggi, in particolare sull'approvvigionamento e l'oscillazione dei costi della farina importata dai Paesi limitrofi, soprattutto dallo Zambia. Le crisi alimentari si sono succedute regolarmente in Congo nel corso del Novecento (VELLUT J.L., 2017: 221) causate dagli sconvolgimenti provocati dal dominio coloniale belga sui già fragili sistemi di produzione locali. Il regime coloniale, nello spazio di una generazione (1910-1935), accentrò le attività rurali attorno alle produzioni agricole di monoculture ad alto rendimento (mais, manioca, patate dolci) in grado di soddisfare il mercato delle aziende private europee a detrimento delle coltivazioni di varietà locali di cereali come l'eleusino o il sorgo (MIRACLE M.P., 1967). L'imposizione di monoculture impedì lo sviluppo di un mercato interno di beni alimentari differenziati e, soprattutto, impoverì significativamente la varietà dei regimi alimentari delle comunità rurali favorendo la diffusione di malattie come il *kwashiorkor* (malnutrizione proteico-energetica) nelle regioni fortemente dipendenti dalla manioca (CHRÉTIEN J.P., 1983). L'*"agricultural involution"*, studiata in Indonesia da Geertz (1963) fu nel caso del Congo ancor più violenta a causa dell'industrializzazione della regione negli anni Venti del Novecento. Le campagne katanghesi divennero infatti il bacino

10 Le ricerche etnografiche sono state condotte da Quaretta tra il 2006 e il 2018 nella provincia dell'Haut-Katanga, regione del Sud-Est del Paese.

di reclutamento della mano d'opera salariata per le nascenti industrie minerarie della regione (HIGGINSON J., 1989: 6-7), come l'Union Minière du Haut-Katanga (OMASOMBO TSHONDA J., 2018: 77-78). Nelle zone vicine al bacino minerario e nelle zone limitrofe ai cantieri delle infrastrutture stradali e ferroviarie (VERBEEK L., 1983: 9) venivano razzati i raccolti stagionali con la complicità delle agenzie europee di reclutamento (HIGGINSON J., 1989) per indurre gli uomini ad abbandonare la terra e a presentarsi agli uffici di reclutamento delle compagnie minerarie. La crisi dei sistemi di produzione precoloniali e lo spopolamento delle campagne provocati dal sistema coloniale hanno reso fino ad anni recenti l'approvvigionamento e la condivisione del cibo estremamente precari. Sono risultate destrutturate le forme sociali e parentali ad essi connesse come, l'autorità maschile, le distinzioni di genere e la sottomissione all'autorità genitoriale dei giovani e più piccoli (QUARETTA E., 2017). Quest'ultimi sono state le vittime principali di questa situazione perché su di loro si sono appuntate le accuse di stregoneria con il conseguente loro abbandono, emarginazione e l'incremento del fenomeno dei bambini di strada.

L'espandersi dell'agroindustria globalizzata intrecciata all'acquisizione di terre da parte di società di investimento con un conseguente ridursi degli spazi economici ma anche fisici per un'agricoltura territorializzata ha sollecitato il sorgere e il diffondersi di movimenti sociali incentrati su tematiche ambientali (KOENSLER A. – PAPA C., 2013) e più in particolare di movimenti contadini anche definiti “neorurali” (CORTI M., 2007; KOENSLER A. – MELONI P., 2019). L'Italia ha visto la nascita di molti movimenti tra loro diversi e più o meno “radicali” di agricoltura biologica e conservazione della biodiversità come Slow Food o Genuino Clandestino o la Campagna e nello stesso tempo è stata luogo di diffusione di movimenti originati in altre parti del mondo come la Via Campesina o la Confédération paysanne o il movimento brasiliano Sem Terra. Si tratta di soggetti tra loro diversi ma che sono accomunati da alcuni obiettivi tra cui quello di promuovere un rapporto sostenibile con le altre specie viventi e l'ambiente circostante riconoscendo il valore sociale e culturale della terra e di pratiche agricole territorializzate finalizzate alla produzione di alimenti per il consumo locale ma anche alla conservazione delle risorse ambientali e della biodiversità, al benessere di umani e non umani: attività e principi che evocano la possibilità di immaginare “modernità alternative” (CABRAS S., 2013). Alcuni di questi movimenti, mentre ridiscutono le

pratiche speculative dell'agroindustria (PÉREZ-VITORIA S., 2007), e si attivano in progetti democratici ed ecologici, valorizzano il concetto di bene comune considerando la terra come *mater* e non come una *res nullius* (2006) e «il pianeta come una grande comunità e come un bene comune inalienabile a tutte le forme di vita che lo popolano» (SHIVA V., 2006: 7). In questi contesti è stato elaborato anche il concetto di “sovranità alimentare”¹¹ che definisce un nuovo quadro di diritti per il cibo «ricollegando cibo, natura e comunità» (WITTMAN H. *et al.*, 2010) e in grado di sfidare l'attuale regime alimentare «nei suoi sforzi per reintegrare le preoccupazioni economiche, ambientali e legate all'equità riguardo alla produzione agricola, al consumo e al commercio» (WITTMAN H., 2011: 90). Il concetto «è emerso come una alternativa critica al modello neoliberale dominante per l'agricoltura e il commercio» e si riferisce al «diritto delle nazioni e dei popoli a controllare il proprio sistema alimentare incluso il mercato, i modi di produzione, le culture del cibo e l'ambiente» (WITTMAN H. *et al.*, 2010: 2).

Esperienze di agricoltura territorializzata e di “ricontadinizzazione” degli spazi rurali, che si oppongono alle regole del massimo profitto dell'agroindustria, maturano soprattutto all'interno di questi movimenti sia europei che non (PLOEG J.D., 2009). Qui di seguito verranno citate due etnografie su esperienze di agricoltura non convenzionale che consapevolmente si collocano in una prospettiva di ricerca di nuovi equilibri ecologici, anche per riattivare contesti danneggiati da pratiche e scelte distruttive a livello ambientale.

Il primo esempio è quello di un'azienda familiare in Belgio ad Hayon, la Chèvrerie d'Hayon, incentrata sulla produzione di latte e formaggi bio di capra (NIZET J. – LAGNEAUX S., 2019) collocata all'interno di una cooperativa, la Ferme d'Hayon che ha acquisito quarant'anni fa 68 ettari di terra dalla abbazia di Notre Dame d'Orval e che fa parte della rete BAP (Brigades d'Action Paysanne)¹². La chèvrerie è gestita

11 Questo concetto è alternativo a quello di sicurezza alimentare che invece, avanzato da organismi internazionali, si incentra sulla questione del fabbisogno alimentare e «mira ad assicurare a tutte le persone e in ogni momento una quantità di cibo sufficiente, sicuro e nutriente per soddisfare le loro esigenze dietetiche e le preferenze alimentari per una vita attiva e sana» (FAO, 1996: 21). Il dibattito aperto sulle diverse definizioni viene ripercorso in Koensler e Meloni (2019).

12 Le BAP come si legge sul sito <https://brigadesactions paysannes.be/qui-sommes-nous/> sono una rete di cittadini e agricoltori, sostenuta da numerose organizzazioni associative, che vuole difendere l'agricoltura contadina, il diritto al cibo, svilup-

da una coppia con figli formata da una agronoma, Valerie, proveniente da una famiglia contadina allevatrice a sua volta di capre e da un sociologo, Philippe, che ha scelto di riconvertirsi in allevatore. Molte delle scelte adottate nell'allevamento implicano un rapporto diretto con le capre: si tratta di una azienda di 15 ettari e di un gregge di piccole dimensioni, circa 60 capre perché «con 200, 300 animali non si può più identificare un animale, non c'è nessun legame possibile, non si lavora più con animali ma con degli strumenti». Le capre sono invece chiamate per nome e con loro si attivano scambi emotivi come mostra il logo della Chèvrerie (figura 1) che rappresenta i visi di una capra e una bambina, la figlia della coppia, vicini in un atteggiamento affettuoso e molte delle espressioni usate dai due agricoltori mostrano un' identificazione con l'animale come quella che siamo abituati a immaginare con gli animali da compagnia. Philippe ad esempio confida di avere voglia talora di essere una capra:

Lavorando sul mio trattore io le vedo da lontano, distese all'ombra, accanto a un ruscello in un luogo magnifico. Mi dico allora non solo che le capre stanno bene con noi, ma anche che stanno meglio di noi. Io corro tutta la giornata e loro si rilassano. Dovrebbe essere bello essere una capra (NIZET J. – LAGNEAUX S., 2019: 47).

Molte delle scelte agronomiche sono dettate dall'inserimento dell'azienda nel circuito bio come il nutrire le capre con erba, curarle con l'omeopatia se possibile, seguire i cicli naturali dell'animale senza forzare ad esempio le gestazioni. Scelte obbligatorie ma che sarebbero state comunque adottate per convinzione, come puntualizza Philippe: «crediamo in certi modi di fare. In una certa qualità di vita e di alimentazione, l'ecologia, seguire i processi naturali, essere nel durevole, nel riproducibile» (NIZET J. – LAGNEAUX S., 2019: 47).

Il secondo esempio è quello del progetto “Mondeggi Bene Comune-Fattoria senza padroni” (d'ora in poi MBC) nato per evitare la privatizzazione della tenuta agricola di Mondeggi, nei pressi di Firenze.¹³

pare l'agroecologia, promuovere la transizione e contribuire alla costruzione di un modello agricolo fondato sui principi della sovranità alimentare. Nello stesso sito si può leggere il motto della ferme d'Hayon che rinvia a una chiara consapevolezza delle connessioni possibili tra gli umani e il loro contesto «Un luogo per far vivere delle persone, delle persone per far vivere un luogo».

¹³ Il complesso di Mondeggi, a circa 8 chilometri da Firenze, attualmente consta di circa 170 ettari che si estendono sul Comune di Bagno a Ripoli e in piccola parte

Definito come l'esperimento più significativo della campagna Terra Bene Comune promossa nel 2013 dalla rete di Genuino Clandestino¹⁴ (GHELFÌ A., 2023) per opporsi alla vendita dei terreni agricoli pubblici previsto da un decreto del 2011, MBC rappresenta un emblematico esempio in cui interagiscono tra loro e si attivano pratiche di ritorno alla terra, attivismo politico e forme di cittadinanza attiva in virtù del "bene comune" (BURZACCHI M., 2023b). L'obiettivo era rivendicare la gestione partecipata e autonoma delle terre pubbliche da parte delle comunità locali, attraverso progetti di agricoltura contadina, comunitaria e di sussistenza, nell'ambito di una nuova relazione tra città e campagna.

Dopo diversi passaggi di proprietà tra famiglie nobili locali nel 1964 la tenuta venne acquistata dalla Provincia di Firenze, oggi Città Metropolitana e gestita in forma diretta. Sulla scia delle logiche dell'agribusiness, la tenuta di Mondeggi divenne un'impresa agricola industrializzata con coltivazioni intensive e monoculturali (perlopiù di olivi e viti anche per la produzione di biocarburanti) ad elevato livello di meccanizzazione e di trattamenti chimici, concimi e pesticidi, volti a massimizzare la produzione. Nel 2009 la società di gestione fu posta in liquidazione con circa 1,5 milioni di euro di debito e la Città Metropolitana di Firenze mise all'asta l'intera tenuta, che versava in uno stato di completo abbandono. Per evitare che la tenuta fosse venduta sul mercato e fosse destinata a diventare una azienda agroindustriale¹⁵ – dalla fine del 2013 si sviluppa un crescente interesse da parte di residenti locali, limitrofi e di attivisti nazionali verso le sorti di Mondeggi, che decidono di occupare una delle case coloniche pre-

sul Comune di Figline e Incisa Valdarno, in cui insistono diversi edifici. Le ricerche etnografiche su MBC sono state condotte da Maddalena Burzacchi tra il 2021 e il 2023 nel quadro delle ricerche per la sua tesi di dottorato.

14 Genuino Clandestino è un movimento nato in Italia nel 2010 da una campagna di denuncia delle norme che omologano la trasformazione di cibi nelle aziende contadine a quella delle grandi industrie alimentari, che promuove la diffusione dell'agricoltura contadina, la costruzione di comunità territoriali e di sistemi di garanzia partecipata e sostiene percorsi di accesso alla terra e il diritto a un cibo accessibile a tutti e prodotto nel territorio, cfr. <https://genuinoclandestino.it/>.

15 L'interesse ad acquistare Mondeggi da parte di società multinazionali è stato ripercorso nel documento pubblicato nel 2018 e disponibile online: <https://www.recommon.org/linganno-il-caso-delle-aste-per-mondeggi-fattoria-senza-padroni/>. Un interesse che è stato accolto dalla comunità mondeggina come un ulteriore caso di spossessamento pubblico a favore di multinazionali che avrebbero certamente modellato la tenuta sui parametri dell'agroindustria.

senti nella tenuta dando avvio nel giugno 2014 a un vero e proprio “presidio contadino stabile” (figura 2). Come racconta Cape, uno dei presidianti tra i fondatori del progetto:

Per noi Mondeggi rappresenta un sogno, un sogno di un altro mondo, rappresenta un modo diverso di vivere. Mondeggi nasce da un gruppo di pazzi del collettivo di agraria e da un gruppo di contadini di Genuino Clandestino. Nasce perché avevamo bisogno di terre da lavorare, volevamo un lavoro non sfruttato, e a Firenze e in queste zone, come in gran parte d'Italia è impossibile accedere alle terre, perché le terre costano e hanno un prezzo inaccessibile che non possiamo permettercelo! (Cape, “Marcia per la terra”, Firenze, 18 settembre 2021)

La governance collettiva delle terre della tenuta e delle attività sviluppatesi con il tempo¹⁶, si è estesa anche a coloro dei vicini che volessero collaborare con l'obiettivo di produrre principalmente per l'autoconsumo in una relazione di coesistenza rispettosa delle esigenze delle altre specie viventi animali e vegetali e di conservazione delle risorse naturali dell'ambiente abiotico (BURZACCHI M., 2023a).

Dopo aver occupato, tante persone vicine ci hanno chiesto come potevano aiutarci. A loro abbiamo proposto di occupare un piccolo pezzo di terra per autoprodursi cibo. Oggi circa 400 persone hanno adottato e occupato una particella di 35 olivi, o di orto o di filare di vigna. [...] Abbiamo pensato e creato un modello che vogliamo si diffonda sia in altre parti d'Italia sia del mondo: ovvero agricoltura sostenibile, processi di autogestione e autorganizzazione. (Cape, “Marcia per la terra”, Firenze, 18 settembre 2021)

A questi principi sono ispirati anche «I sistemi di autocontrollo partecipato (Garanzia Partecipata) che coinvolgono nel processo produttivo e di distribuzione del cibo quelle persone che il sistema chiama consumatori ma che invece noi chiamiamo co-produttori» (Giovanni 30 gennaio 2023) attraverso la costruzione di un “prezzo trasparente”

16 La responsabilità collettiva verso il destino della fattoria si è sviluppata nell'attuazione di vari progetti agricoli (Mo.T.A. – Mondeggi terreni autogestiti, Mo.V.A. – Mondeggi vigneti autogestiti, orti sociali), nati per stimolare l'interesse per l'accesso alla terra e per coinvolgere in modo attivo gli abitanti del territorio e non solo. In parallelo sono state intensificate anche altre attività come la “scuola contadina”, eventi, mercati agricoli, manifestazioni, incontri nazionali di movimenti sociali contadini ecc. che hanno costituito una rete solidale di persone e gruppi anche di altri territori.

da presentare ai co-produttori con costo energetico, costo orario, materie prime, macchinari, trasporto, imballaggi ecc.

L'autodefinizione di “fattoria senza padroni” implica una riflessione non solo sul potere e le gerarchie tra gli esseri umani ma anche tra umani e non umani che abitano quel territorio. Così è ad esempio l'adozione di una potatura degli ulivi a policono piuttosto che a monocono è motivata dalla volontà di non stressare e danneggiare le piante attraverso la raccolta meccanizzata. Come spiega Ire durante il corso di potatura degli ulivi offerto gratuitamente da MBC una volta ogni due anni a chi vuole imparare i principi della potatura:

potare serve per far produrre di più la pianta, la tipologia a “vaso policonico” teorizzata negli anni Venti del Novecento fu abbandonata durante la Rivoluzione Verde per rendere più efficace la raccolta meccanizzata con il monocono. Oggi si ritorna al policono per mantenere un rapporto ottimale tra parte vegetativa e parte produttiva: il tronco dell'albero è più basso e al suo interno si hanno tre o quattro branche irregolari che permettono alla pianta di esprimere tutte le sue potenzialità. (Ire, Mondeggi, 26 febbraio 2022)

Se le api possono approfittare di un ambiente sano senza concimi chimici e distese monocolturali con fioriture dunque non scalari, necessarie per il loro nutrimento costante, anche gli altri animali presenti da cortile e i maiali vengono allevati in modo semibrado in quanto esseri senzienti tenendo conto delle esigenze legate al loro ciclo naturale di vita. Come ci tiene a sottolineare Nicco, uno dei partecipanti:

Il ragionamento che facciamo a livello di unione tra l'alimentare e l'agricolo è di integrare anche gli animali all'interno di entrambi gli equilibri, però con un principio di autoproduzione delle cose il più possibile, di un trattamento degli animali con una libertà e, finché sono in vita, di un benessere più alto possibile. [...]. Se uno tratta male gli animali, ha dei pascoli con animali brutti, che non hanno abbastanza da mangiare, non hanno acqua, li mena, è chiaro che quella è una situazione irrispettosa verso gli animali... (Nicco, 26 giugno 2022, Mondeggi)

Alcuni degli animali allevati a Mondeggi vengono accuditi come animali domestici e veri compagni di vita: hanno nomi propri, vengono ritratti in disegni e nei momenti conviviali si raccontano storie su di loro come fossero a tutti gli effetti protagonisti dell'esperienza

comunitaria. In tutta Mondeggi si conoscono ad esempio le vicende di Billi (figura 3), anziano maiale da compagnia con una sola zanna (forse persa in battaglia), che aggirandosi indisturbato nella tenuta si lascia accarezzare da tutti e si nutre degli scarti alimentari domestici. Ma i principi di cura e rispetto valgono anche per tutti gli altri animali allevati:

Qui delle volte hanno sul piatto più di noi, cioè si cerca di farli stare bene il più possibile e di non superare determinati limiti numerici, questo per non avere un impatto negativo sull'ambiente, per non avere degli accalamenti con il rischio di gestirli peggio, e poi perché starebbero peggio anche loro! (Nicco, 26 giugno 2022, Mondeggi)

Che il benessere di umani e non umani vada di pari passo è testimoniato anche dalle parole di Geddon che esprime chiaramente una delle motivazioni dei “presidianti” nello scegliere Mondeggi e la vita rurale

Sai qui non hai lo stress che hai in fabbrica, posso parlare con te, posso prendermi una pausa per fumare... è tutto più rilassato e meno stressante! [...] è una questione di qualità del tempo, capito? Il tempo investito a produrre qualcosa... Non è come stare, come lavorare in azienda, capito? È tutta un'altra vita. È un altro tempo! (Diario di campo, dialogo con Geddon, 15 settembre 2022)

Come sottolinea la sociologa ed economista Pérez-Vitoria «poiché la sostenibilità di un sistema agroecologico non dipende solo da fattori ecologici. [...] presuppone che venga tenuto conto di tutti gli aspetti della vita sociale, culturale e politica che si svolge intorno a tali ecosistemi» (PÉREZ-VITORIA S., 2011: 124).

Considerazioni conclusive

Da tempo l'antropologia medica critica ha spostato l'attenzione dalla singola malattia alla condizione di benessere e ai contesti che la favoriscono o la provocano. La “violenza strutturale” teorizzata da Farmer ad esempio consiste in una forma di violenza che non implica un agente specifico, individuo o gruppo che sia, ma rappresenta una conseguenza della struttura sociale stessa, dal livello locale a quello

sovranaZIONALE, che agisce attraverso le disuguaglianze di vario tipo (ambientali, sociali, economiche) che la caratterizzano e che creano di conseguenza disuguali condizioni di salute e speranze di vita per gli individui. Oppure le analisi che fanno riferimento al concetto di “sofferenza sociale” (KLEINMAN A., 1995; KLEINMAN A. – DAS V. – LOCK M.M., 1997), che rinviano ai meccanismi di oppressione iscritti nei corpi, al rapporto tra l’esperienza soggettiva della sofferenza e i rapporti di potere e subordinazione.

Ma anche l’antropologia medica italiana con Tullio Seppilli, che ne è stato il fondatore, aveva da tempo mosso una critica epistemologica alla medicina ufficiale:

ai suoi fondamenti quasi esclusivamente biologici, al suo sostanziale biologismo, cioè, con tutte le implicazioni, i limiti e i condizionamenti che ciò comporta sul terreno conoscitivo, formativo, terapeutico e strategico [...] ignorando di fatto l’immensa area dei determinanti e dei processi sociali (economico sociali e socio e psicoculturali) (SEPPILLI T., 2014: 19-20).

Più avanti nello stesso saggio che riprende la sua relazione introduttiva al primo Convegno nazionale della SIAM¹⁷, Seppilli precisa che è necessario superare non solo il biologismo ma anche un orizzonte culturalista nell’analisi dei processi culturali e della soggettività che sottostanno alla malattia per comprendere come essi si radicano e si modificano «dentro condizioni di vita storicamente determinate e dentro concreti rapporti sociali, di egemonia e di potere» (SEPPILLI T., 2014: 22).

Sono allora quei rapporti sociali, di egemonia e di potere, che è necessario cambiare per affermare il diritto alla salute e lo si può fare da un lato agendo politicamente anche a livello globale per promuovere i diritti sociali ed economici e dall’altro costruendo da parte degli attori sociali a livello locale nuove pratiche, esperienze e realtà che coinvolgano necessariamente anche le specie non umane anch’esse progressivamente distrutte e disciplinate da «un capitale globale finanziario che promuove un insostenibile e ingiusto modello di sviluppo che minaccia la salute dei popoli e del pianeta» producendo un’evidente

17 Si tratta del primo convegno nazionale della Siam di cui Tullio Seppilli era presidente su “Antropologia medica e strategie per la salute”, tenutosi a Roma il 21-23 febbraio 2013, i cui atti sono apparsi nel numero 37 del 2014 della rivista AM, organo della SIAM.

contraddizione anche laddove finanzia «sistemi nazionali di salute con risorse derivate da attività che di fatto distruggono la vita» minando così nei fatti il diritto alla salute anche quando apparentemente lo garantisce (EIGHT CIVIL SOCIETY ORGANIZATIONS, 2022: 254).

Nonostante il perdurare del capitalismo sviluppista, negli spazi residuali costruire forme di resistenza, ricercare nuovi equilibri nelle relazioni tra specie umane e non umane e attori abiotici, consente di produrre nuovi “assemblaggi”, (HARAWAY D., 2015), e nuovi “rifugi” (TSING A.L., 2021) capaci di produrre salute e di prefigurare nuovi assetti capaci di resistere agli eventi distruttivi. Forme ed equilibri che circoscrivono uno spazio di indagine che si offre alla ricerca trasversale su percorsi innovativi ed emergenti e in quanto tali dagli incerti contorni, ma che evidenziano l'*agency* dei soggetti implicati e i bisogni che essi esprimono e rinviando a nuove connessioni che si proiettano nel futuro.

Bibliografia

- ASCIONE E. (2023), *Ristoranti inclusivi: cibo e gastronomia tra pratiche di accoglienza e disuguaglianze*, comunicazione al convegno della SIAM “*Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità*” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- BONIFACIO V. – VIANELLO R. (a cura di) (2020), *Il ritmo dell'esperienza. Dieci casi etnografici per pensare i conflitti ambientali*, CLEUP, Padova.
- BURZACCHI M. (2023a), *Scegliere la terra: neoruralismo e attivismo alimentare*, comunicazione al convegno della SIAM “*Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità*” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- BURZACCHI M. (2023b), *Terra bene comune? Un contesto neorurale fra tensioni e attivismo politico*, “Lares”, vol. LXXXIX, n. 1, 2023, pp. 71-99.
- CABRAS S. (2013), *Terra e futuro. L'agricoltura contadina ci salverà*, Eurlink, Roma.
- CHRÉTIEN J.P. (1983), *Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs*, AFERA, Paris.
- CORTI M. (2007), *Quale neoruralismo?*, pp. 169-186, in PUCCI G., *Agri-*

- coltura è disegnare il cielo. Parte Prima: Dall'era del petrolio a quella dei campi*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.
- DIBWE DIA MWEMBU D. (2001), *Bana Shaba abandonnés par leur père: structures de l'autorité et histoire sociale de la famille ouvrière au Katanga 1910-1997*, L'Harmattan, Paris.
- EIGHT CIVIL SOCIETY ORGANIZATIONS (a cura di) (2022), *Global Health Watch 6: in the shadow of the pandemic*, Bloomsbury, London.
- ERIKSEN T.H. (2017 [2016]), *Fuori controllo. Un'antropologia del cambiamento accelerato*, (trad. dall'inglese), Einaudi, Torino.
- FAO (1996), *Rome declaration on World Food Security and World Food Summit Plan of Action: World Food Summit, 13-17 november 1996*, Food and Agriculture Organization of the United Nations, Rome.
- FAO, IFAD, UNICEF, WFP, WHO (2002), *In brief to the state of food security and nutrition in the world 2022. Repurposing food and agricultural policies to make healthy diets more affordable*, FAO, Rome 2022, <https://doi.org/10.4060/cc0640en>.
- GEERTZ C. (1963), *Agricultural Involution. The Processes of Ecological Change in Indonesia*, University of California Press, Berkeley.
- GHELFI A. (2023), *Il lavoro della transizione agroecologica*, "Sociologia del lavoro", vol. 165, n. 1, 2023, pp.178-97.
- GIACCHÈ G. – RETIÈRE M. (2019), *The "promise of difference" of cooperative supermarkets: making quality products accessible through democratic sustainable food chains?*, "Redes", vol. 24, n. 3, 2019, pp. 35-48.
- HARAWAY D. (2015), *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin*, "Environmental Humanities", vol. 6, n. 1, pp. 159-165.
- HARAWAY D. – ISHIKAWA N. – GILBERT SF. – OLWIG K. – TSING, A.L. – BUBANDT, N. (2015), *Anthropologists are talking. About the Anthropocene*, "Ethnos", vol. 81, n. 3, 2015, pp. 535-564.
- HARDEMAN R. – KARBEAH M. (2020), *Examining racism in health services research: a disciplinary self-critique*, "Health services research", vol. 55, n. 2, 2020, pp. 777-780.
- HASSOUN J.P. (2014), *Restaurants dans la ville-monde. Douceurs et amertumes*, "Ethnologie française", vol. 44, n. 1, 2014, pp. 5-10.
- HIGGINSON J. (1989), *A Working Class in the Making. Belgian Colonial*

- Labor Policy, Private Enterprise and the African Mineworker, 1907-1951*, University of Wisconsin Press, Madison.
- IBÁÑEZ MARTÍN R. (2023), *The New Plantation*, “Fieldsights”, 24 gennaio, <https://culanth.org/fieldsights/the-new-plantation>.
- KLEINMAN A. (1995), *Writing at the margin: Discourse between anthropology and medicine*, University of California Press, Berkeley.
- KLEINMAN A. – DAS V. – LOCK M.M. (1997), *Social Suffering*, University of California Press, Berkeley.
- KOENSLER A. – MELONI P. (2019), *Antropologia dell'alimentazione. Produzione, consumo, movimenti sociali*, Carocci, Roma.
- KOENSLER A. – PAPA C. (2013), *Introduction: beyond anthropocentrism, changing practices and the politics of “nature”*, “Journal of political ecology”, vol. 20, 2013, pp. 286-294.
- LAI F. (2017), *Antropologia del cibo nella fiction. Rappresentazioni del cibo nelle narrazioni cinematografiche e televisive*, Patron editore, Bologna.
- LEVITAS R. (1990), *Educated hope: Ernst Bloch on abstract and concrete utopia*, “Utopian Studies”, vol. I, n. 2, 1990, pp. 13-26.
- LOVELL A.M. – READ U.M. – LANG C. (2019), *Genealogies and Anthropologies of Global Mental Health*, “Culture Medicine and Psychiatry”, vol. 43, 2019, pp. 519-547.
- LUTRI A. (2024), *La riparazione socioecologica del paesaggio agrario e rurale della Piana di Gela in Sicilia*, “Antropologia Pubblica”, vol. 10, n. 1, 2024, pp. 421-433.
- MATHEWS A.S. (2020), *Anthropology and the Anthropocene: criticisms, experiments and collaborations*, “Annual Review of Anthropology”, vol. 49, 2020, pp. 67-82.
- MEADOWS D.H. – MEADOWS D.L. – RANDERS J. – BEHRENS W.W. (1972), *The limits of growth*, Universe Book, New York.
- MINELLI M. (2014), *Leggere la salute globale nell'epoca della grande crisi*, “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica”, n. 38, 2024, pp. 637-647.
- MIRACLE M.P. (1967), *Agriculture in the Congo Basin. Tradition and Change in African Rural Economies*, University of Wisconsin Press, Madison.
- NIZET J. – LAGNEAUX S. (2019), *La diversité de l'expérience avec les*

- animaux. Le cas de deux éleveurs de chèvres*, pp. 39-52, in VAN DAM D. – NIZET J. – STREITH M. (a cura di), *Humains et animaux dans les agricultures alternatives*, Educagri, Parigi.
- O.H.H.L.E.P. (2021), *One Health High-Level Expert Panel Annual Report 2021*, FAO, OIE, UN, OMS.
- OMASOMBO TSHONDA J. (2018), *Haut-Katanga. Lorsque richesses économiques et pouvoirs politiques forcent une identité régionale*, Tome 2, *Bassin du cuivre: matrice et horizon*, Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.
- PÉREZ-VITORIA S. (2007), *Il ritorno dei contadini*, Jaca Book, Milano.
- PÉREZ-VITORIA S. (2011), *La risposta dei contadini*, Jaca Book, Milano.
- PETRYNA A. (2024), *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza nel vortice del cambiamento climatico*, DeriveApprodi, Roma.
- PLOEG VAN DER J.D. (2009), *I nuovi contadini. Agricoltura sostenibile e globalizzazione*, Donzelli, Roma.
- QUARANTA I. (2014), *Antropologia medica e salute globale*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 37, 2014, pp.127-146.
- QUARETTA E. (2017), *Enfances ambiguës. Anthropologie des enfants accusés de sorcellerie au Katanga (RDC)*, L' Harmattan, Parigi.
- QUARETTA E. (2023), *Crisi alimentare e riconfigurazione dei rapporti familiari nell'Haut-Katanga (Repubblica Democratica del Congo)*, comunicazione al convegno della SIAM "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità" (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- SARACENO B. (2014), *Discorso globale, sofferenze locali. Analisi critica del Movimento di salute mentale globale*, Il Saggiatore, Milano.
- SEPPILLI T. (2014), *Antropologia medica e strategie per la salute*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 37, 2014, pp. 17-32.
- SHIVA V. (2006), *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano.
- SINISCALCHI V. (2014), *La politique dans l'assiette. Restaurants et restaurateurs dans le mouvement Slow Food en Italie*, "Ethnologie française", vol. 44, n. 1, 2014, pp. 73-83.
- TSING A.L. (2021), *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller Editore, Rovereto.
- VELLUT J.L. (2017), *Congo. Ambitions et désenchantements. 1880-*

1960, Karthala, Paris.

VERBEEK L. (1983), *Mouvements religieux dans la region de Sakania (1925-1931)*, Presses de l'Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

WITTMAN H. (2011), *Food sovereignty: a new rights framework for food and nature?*, "Environment and Society", vol. 2, 2011, pp. 87-105.

WITTMAN H. – DESMARAIAS A.A. – WIEBE N. (2010), *The origins and potential of food sovereignty*, pp.1-14, in WITTMAN H. – DESMARAIAS A.A. – WIEBE N. (a cura di), *Food sovereignty. Reconnecting food, nature and community*, Food First Books, Oakland.

YATES DOERR E. – CARRUTH L. – LASCO G. – GARCÍA-MEZA R. (2023), *Global Health Interventions: The Military, the Magic Bullet, the Deterministic Model—and Intervention Otherwise*, "Annual Review of Anthropology", vol. 52, 2023, pp.187-204.



Figura n. 1 – Logo della Chèvrerie di Hayon (Belgio).

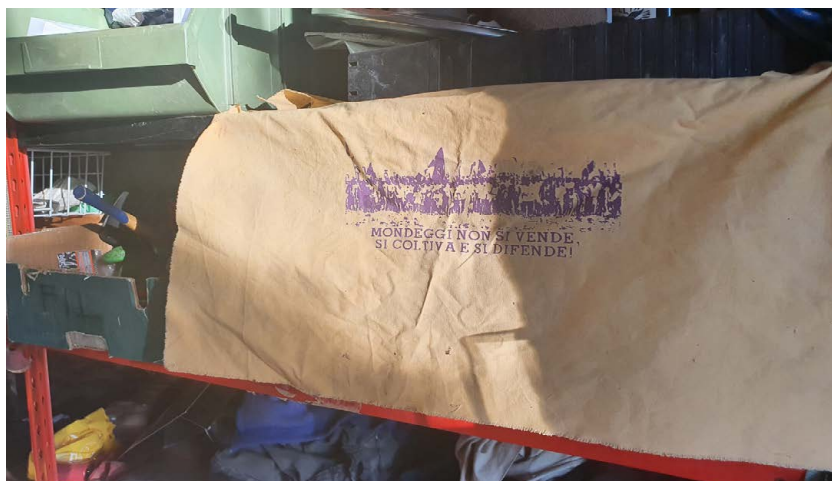


Figura n. 2 – Slogan del progetto “Mondeggi Bene Comune” stampato su tessuto da lavoro, 7 ottobre 2022, Mondeggi (foto M. Burzacchi).



Figura n. 3 – “Billi, il mio amico”, disegno di una giovane ospite di Mondeggi, 4 ottobre 2022 (foto M. Burzacchi).

Massimiliano Minelli, Ivo Quaranta

Antropologia medica e promozione della salute. Ripensare i servizi sociosanitari e sperimentare le comunità di cura attraverso la pandemia

Introduzione

Nello scenario in mutamento della pandemia da Covid-19, le reiterate situazioni di emergenza hanno contribuito a rendere più complesso, articolato e contraddittorio il quadro delle politiche socio-sanitarie e delle pratiche di salute comunitaria. A fronte di iniziative che hanno sperimentato nuovi spazi di incontro e operatività, immaginando possibili comunità di cura, i servizi di salute territoriale hanno attraversato una complessa fase di ridefinizione delle politiche del rischio, tra richieste di delega e mandato di controllo. Le iniziative che negli anni seguenti hanno preso forma all'insegna del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza e del successivo DM 77 nel contesto italiano hanno inoltre concorso a infittire ulteriormente il quadro delle dinamiche in corso e i tentativi di mettere a sistema le lezioni apprese in seguito alla crisi generata dall'emergenza sanitaria.

In questo quadro mutevole di eventi e di processi, è necessario approfondire la riflessione antropologica intorno a due fuochi di analisi: da un lato l'impatto della pandemia nel ripensamento delle politiche, dei modelli organizzativi e delle prassi relative alla prevenzione e alla promozione della salute; dall'altro il crescente riconoscimento dell'importanza del coinvolgimento della società civile nelle sue diverse forme di aggregazione nella realizzazione di tali prassi. La relazione fra questi due livelli è infatti terreno fertile di analisi critica, vista la sua specifica declinazione nei diversi contesti regionali, nazionali e internazionali e i differenti modi di confrontarsi con le ineguaglianze sociali e le vulnerabilità strutturali¹.

1 Su questi aspetti si è sviluppato un ricco scambio di esperienze di ricerca e

Disuguaglianze e politiche di prossimità

La pandemia da Covid-19 ha rappresentato senza dubbio una “situazione limite” in cui si sono evidenziati quei processi impliciti che abitualmente informano la nostra realtà sociale: dal sotto-finanziamento della sanità pubblica, alle differenze e disparità fra regioni, ai limiti di un approccio medico ospedalocentrico e sempre più schiacciato sull’avanzamento tecnologico, ai valori che guidano le scelte in materia di politiche sanitarie, alla natura dei rapporti politici nel contesto europeo e globale. Il PNRR prima, e il DM 77 dopo, hanno segnato la strada per fare tesoro di queste lezioni, invitando a ripensare l’articolazione territoriale dei servizi attraverso una loro più fattiva sinergia e tramite nuovi modelli organizzativi, centrati intorno alle Case della Comunità come strategia di rilancio delle Case della Salute (nel Paese spesso ridotte a poliambulatori, laddove si sia già provveduto ad attivarle). All’insegna di un progetto *top-down* come il Next Generation EU (e il conseguente PNRR) riemergono vecchi cavalli di battaglia che la storia del Sistema Sanitario Nazionale ben conosce per la loro mancata (o solo parziale) implementazione: prossimità, integrazione e partecipazione comunitaria. I nostalgici di Alma Ata non faranno fatica a cogliere come ci si trovi di fronte a temi a lungo discussi nei recenti dibattiti sui futuri passati nelle scienze sociali. Di certo interesse in questa sede è il richiamo alla centralità del territorio come contesto di analisi dei bisogni e di intervento all’insegna di un cambio di paradigma, solo apparentemente, non radicale: la promozione della salute. Affrontare seriamente l’ambito della promozione della salute richiede accurate analisi rispetto a chi (e come) definisce la salute e le pratiche idonee alla sua promozione con conseguenze importanti in merito al grado di possibile successo degli interventi

di orientamenti teorico-metodologici all’interno del panel dal titolo “Antropologia medica e promozione della salute: ripensare i servizi sociosanitari e sperimentare le comunità di cura attraverso la pandemia” nel 4° Convegno SIAM di Napoli. Le direzioni in cui si è mosso il confronto fra i partecipanti al Panel riguardano rispettivamente: la salute, le istituzioni e il welfare di comunità; la sofferenza sociale e i processi di deterritorializzazione; la promozione della salute e le comunità di cura. Nel suo complesso, la sessione ha cercato di mettere a punto strumenti di analisi critica delle trasformazioni in atto e favorire il confronto in merito alla combinazione di pratiche partecipative, promozione della salute e ripensamento dei servizi per le comunità. Rivolgiamo un sentito ringraziamento ai partecipanti al Panel per i loro contributi a un lavoro collettivo che è particolarmente importante in questa fase storica.

che non prevedono un corrispondente mutamento degli equilibri nel sistema sociale, insieme a una necessaria riflessione, nella pratica, sull'impegno e la partecipazione a più ampi processi di cambiamento con un preciso significato politico (MINELLI M. – SEPPILLI T., 2016: 24; SEPPILLI T., 2000). I rapporti di senso sono rapporti di potere e quella per la classificazione del mondo è inevitabilmente un'arena di lotta fra molteplici prospettive. In diversi contesti, le amministrazioni locali si sono trovate a dover fare i conti con inedite criticità, in alcuni casi catalizzando quelli che possiamo considerare come processi di autoriflessività istituzionale (CONSOLONI M. *et al.*, 2023). È quanto è accaduto, ad esempio, quando nel periodo compreso fra il 2 e il 10 aprile 2020 il Comune di Bologna ha avviato l'assegnazione dei buoni spesa, in un contesto come quello bolognese in cui erano state presentate complessivamente 16.098 istanze di cui solo poco più del 9% indirizzate ai servizi sociali territoriali². A fronte di un dato certamente così problematico, in maniera lungimirante, l'amministrazione comunale ha colto quanto il sistema stesso di rilevazione fosse inadeguato a cogliere bisogni inattesi, interrogandosi su quali possibili alternative fossero adottabili ai fini del rilevamento effettivo delle esigenze delle persone. In effetti, il sistema informativo in uso ai servizi sociali cittadini si era mosso in precedenza per definire e misurare i bisogni della popolazione a partire dall'analisi delle prestazioni erogate. In modo deflagrante si stava invece imponendo all'attenzione dei servizi e dei loro amministratori la necessità di andare oltre le prassi consolidate, giacché misurare i bisogni a partire dal contatto fra utenza e servizi ha il significativo limite di non riuscire a cogliere la condizione di chi non ha modo di accedere ai servizi. Il tema delle disuguaglianze si è dunque imposto all'attenzione dei decisori politici come un anello mancante dei processi di definizione e finanziamento delle politiche di prevenzione e promozione della salute, obbligando a sperimentare un esercizio autoriflessivo volto a immaginare l'istituzione di diverse modalità di interazione con la cittadinanza.

È in tale ambito che la rete dei servizi della città di Bologna e più in generale le istituzioni locali di diverse realtà regionali si sono trovate

2 Cfr. <http://comunicatistampa.comune.bologna.it/files/0-2020/6-giugno/buonispesasintesi-finale.pdf>. Sulle dinamiche di crisi e attivazione di processi riflessivi, che hanno visto il diretto coinvolgimento di operatori e ricercatori, si è incentrato a più livelli il contributo del Centro di Salute Internazionale di Bologna (CONSOLONI M. *et al.*, 2023).

impegnate in un percorso di ricerca e intervento che, nelle esperienze più avanzate, ha portato a riconoscere la dimensione sociale dei problemi sanitari, giungendo, in alcuni casi, ad aprire a produttive contaminazioni con saperi come quelli antropologici che nel Covid-19 vedevano una realtà sulle cui costitutive dinamiche sociali le istituzioni non erano state capaci di intervenire. Su questo fronte, l'operazione di critica culturale del sapere antropologico ha potuto declinarsi nei termini della produzione di una rinnovata rappresentazione della realtà, capace di rendere pensabili alternative per l'agire istituzionale, andando a selezionare culturalmente le dinamiche sociali che condizionano l'azione umana e la circolazione stessa degli agenti virali (QUARANTA I., 2023). In tutti questi casi si ripropone il confronto con diversi interrogativi: come costruire un'infrastruttura interistituzionale per un sistema di monitoraggio delle disuguaglianze in salute? Come supportare operatrici/ori nella lettura del proprio operato all'interno del quadro dei determinanti sociali, favorendo una progressiva integrazione dei servizi territoriali? Quali strumenti di capacitazione possono essere sviluppati per le persone esposte a processi di marginalizzazione ed esclusione nel negoziare i termini della propria esistenza?

Nel nome della tutela della salute pubblica si è tenuti a dar conto di quanto la salute degli uni sia strutturalmente correlata a quella degli altri. Il tema della relazione fra disuguaglianze socioeconomiche e salute viene così ad essere tematizzato esplicitamente e ci si attiva per raggiungere chi altrimenti può rimanere escluso dalle prestazioni dei servizi. È in tale cornice di riferimento che in scenari differenti, durante la pandemia da Covid-19, si sono aperti inediti spazi di collaborazione tra reti dei servizi e una pluralità di soggettività sociali, cercando di sperimentare politiche innovative di sanità pubblica. In alcuni casi, la rinnovata attenzione per i processi di eziopatogenesi sociale della malattia ha innescato percorsi di ridefinizione delle strategie di promozione della salute, com'è accaduto, per esempio, nelle trasformazioni attraversate da un presidio per la Vaccinazione Covid-19 (VC) a Bologna. Il servizio, progettato per supportare l'accesso a persone maggiormente esposte a processi di marginalizzazione, è stato il luogo privilegiato di una ricerca-azione condotta da équipes miste impegnate in rilevazioni basate su interviste all'utenza e sui diari di campo di operatori-ricercatori (DA MOSTO D. *et al.*, 2023). La ricerca, svolta "in situazione" e in una zona di prossimità a bassa soglia, ha permesso di cogliere efficacemente l'intreccio fra interpretazioni, processi di

decisione e itinerari di intervento, con una sensibilità per le pragmatiche e i modi di ragionare localmente configurati. Ciò ha permesso di individuare quali scelte hanno portato le persone a sottoporsi alla vaccinazione; indicare le barriere che ne hanno ostacolato l'accesso, problematico soprattutto per gli stranieri in attesa di permesso di soggiorno o richiedenti asilo; prendere consapevolezza del ruolo svolto dalle reti formali e informali (Centri di salute mentale, ambulatori del privato sociale, Terzo settore) nel facilitare l'uso dei servizi di salute.

Da questa angolazione e con una chiave di lettura sulla progettazione, l'antropologia della salute può contribuire criticamente alla costruzione dei piani regionali e locali di prevenzione. In Piemonte, attraverso un aperto confronto tra diversi attori sociali e a partire dal "Piano Nazionale della Prevenzione 2020-2025" adottato con Intesa Stato-Regioni del 6 agosto 2020, è stato possibile raccogliere la sfida di approntare modelli d'intervento che cerchino di fare promozione della salute coniugando analisi sistematica dei determinanti sociali e il riconoscimento di una pluralità di stili di vita (PORTIS L., 2023). La necessaria intersectorialità delle strategie operative può infatti essere alimentata solo facendo interagire le letture quantitative della epidemiologia con strumenti etnografici, al fine di comprendere i bisogni delle comunità in un'ottica di ricerca-azione con approcci partecipativi e di comunità. Il lavoro pluriennale sviluppato in questo ambito mette in luce potenziali di azione e prospettive di mutamento. È tuttavia da sottolineare come i programmi più avanzati, definiti con il contributo dell'antropologia, siano difficilmente attivati nella pratica, soprattutto perché ciò implica un cambiamento complessivo dei rapporti di lavoro d'equipe e dei modi di produrre conoscenza e scambiare esperienze sul territorio. Le prassi interistituzionali finalizzate all'inclusione di persone in condizioni di vulnerabilità sanitaria si trovano a fronteggiare i meccanismi burocratici e gestionali di riproduzione delle istituzioni sociosanitarie. Le possibilità di curare in rete, all'interno del Fondo Asilo Migrazione e Integrazione (FAMI), hanno mostrato ad esempio come una sanità pubblica di prossimità possa essere capace di coinvolgere centri religiosi, associazioni e gruppi sociali del territorio, sperimentare pratiche multidisciplinari in collaborazione, che mettono in discussione le forme consolidate di controllo identitario e di gestione delle prestazioni (MARCHETTI M., 2023).

In definitiva il Covid-19, quando è colto dal basso e nelle trame delle concrete operatività della salute pubblica, consente d'immagina-

re politiche di salute utili anche per scenari diversi da quello pandemico. Ciò accade soprattutto quando lo sguardo rivolto alla marginalizzazione sociale mette a fuoco gli interstizi organizzativi, nei quali, oltre ai vuoti nella presa in carico e nella operatività della sanità pubblica, si scorgono modi di agire localmente situati e socialmente impegnati in processi di trasformazione sociale. La valorizzazione di tali azioni locali è possibile nella prospettiva di incrociare presa in carico globale, saperi esperienziali e approcci reticolari ai bisogni sociosanitari della popolazione.

Assemblaggi

In questo processo di ripensamento e riassetto del campo della salute, istituito attraverso inedite correlazioni fra dinamiche biologiche e sociali, le politiche sanitarie e gli assetti istituzionali esistenti hanno spesso sperimentato il limite posto dalle forme di conoscenza rigidamente strutturate e dalle identità professionali socialmente riconosciute. Intercettare i processi di produzione sociale del rischio e delle patologie implica infatti la necessità di indagare le complesse relazioni dialettiche che gli attori intrattengono con le dinamiche politico-economiche di cui sono parte attiva nei territori. In questo ambito, “prossimità” e “partecipazione comunitaria” riemergono come parole chiave, riattivando un passato sedimentato nella parziale implementazione della legge 833 del 1978 di istituzione del Sistema Sanitario Nazionale. Qui il cambio di paradigma si impone come necessario e i servizi da attendisti devono mutare le prassi abituali e dotarsi di articolazioni proattive capaci di intercettare chi maggiormente avrebbe bisogno, ma più fatica a rappresentare le proprie esigenze e a portarle all'attenzione delle istituzioni. I temi appena richiamati vanno evidentemente a inquadrarsi in configurazioni locali di relazioni istituzionali e comunitarie altamente variabili. In proposito, le esperienze di ricerca mostrano i potenziali trasformativi delle strategie di lavoro che siano capaci di integrare competenze etnografiche in seno ai servizi. Laddove si sono aperti spazi di collaborazione fra antropologia e servizi, la pratica etnografica ha rivelato la sua rilevanza nel supportare operatrici e operatori nel ripensamento delle proprie prassi. Una revisione complessiva delle proprie azioni che conduce a forme di proattività e di coinvolgimento partecipativo, passando progressivamente dall'ero-

gazione delle prestazioni alla costruzione di relazioni significative per la definizione dei bisogni e della risposta ad essi.

Lo sguardo etnografico permette di cogliere come le pratiche, nella loro dimensione situata e specifica, incrocino sociale e sanitario in più direzioni, una parte delle quali allineate rispetto agli indirizzi ministeriali del DM 77. Negli scenari politici ed economici della sanità italiana organizzata in assetti regionali non standardizzati, è urgente la necessità di acquisire metodologie basate sulla riformulazione condivisa delle domande piuttosto che su risposte da implementare in modo meccanicistico. La soluzione non è quindi quella d'individuare buone pratiche a livello territoriale, da mettere a sistema sul piano nazionale, ma cercare piuttosto di capacitare le organizzazioni sociali e sanitarie a valorizzare in modo trasversale e multisettoriale il proprio patrimonio di saperi, esperienze e pratiche, adottando nel quotidiano un metodo aperto alla processualità delle dimensioni locali. La ricerca comparativa fra Lombardia ed Emilia-Romagna, relativamente alla reazione dei servizi relativi ai gruppi vulnerabili alla diffusione del Covid-19, ha messo in evidenza efficacemente come la pandemia abbia influito sui servizi e sulle politiche sociosanitarie (VIGANÒ F., 2023). I quadri concettuali applicati ai Piani di Zona, facendo interagire analisi di macro-livello delle politiche e dei contesti istituzionali con analisi di micro-livello delle aree urbane qualitativamente diverse fra loro, hanno permesso di individuare quali risorse sono state mobilitate durante il periodo pandemico, non solo dai fornitori dei servizi, ma anche dai beneficiari. In proposito, problematizzare l'approccio italiano alla salute e alla vulnerabilità delle persone senza dimora consente di riconoscere come per una corretta riformulazione delle domande da porre ai differenti contesti sia necessaria una preliminare lettura approfondita delle politiche sociosanitarie riguardanti gruppi vulnerabili, focus stanziali e diffusione pandemica. Tali domande, oltre a essere localmente riconosciute, vanno riformulate di volta in volta con l'intento di generare risposte capaci di dare senso alle trasformazioni dei territori, tanto a livello istituzionale quanto a quello comunitario.

I contributi dell'antropologia medica

Se i servizi sanitari sono la risposta più efficace disponibile per il trattamento delle patologie, non è lo stesso quando si mette in primo

piano l'obiettivo di promuovere la salute. La promozione della salute dipende infatti dalla natura delle relazioni che gli attori sociali producono nei contesti di vita e questo significativo cambio di paradigma – in seno al quale poter calare anche le direttive del DM 77 – ha significative conseguenze. Se la salute non può essere solo assenza di malattia, allora la sua promozione non può limitarsi alla prevenzione e al trattamento delle patologie, ma deve necessariamente interrogarsi a fondo sul valore che la vita ha per le persone che attivano le relazioni sociali e su quali ostacoli limitino la loro capacità di condurla alla luce di quel valore. In questi termini, l'antropologia medica ha molto da offrire per ripensare la salute come un costrutto culturale, dipendente da ciò che dà valore alla vita delle persone, da generare socialmente operando non più sugli individui e i loro stili di vita, ma sulle capacità di azione e di interconnessione. In tal senso, conoscere i bisogni e riformulare la domanda sono parte di complessive pratiche di trasformazione che trovano fondamento nella esigibilità dei diritti di salute. Napier e colleghi nel Report di *Lancet* su cultura e salute affermano che «se chi presta assistenza non è a conoscenza di ciò che dà valore e significato alla vita di un'altra persona, diventa difficile rendergliela migliore quando la malattia ne compromette la salute» (NAPIER *et al.*, 2014: 6). In questa chiave, fare promozione della salute significa innanzitutto coinvolgere le persone nella definizione del loro migliore interesse, adottare indirizzi operativi volti a cercare risposte adeguate a domande fortemente sensibili ai contesti di vita e ai reticoli di rapporti sociali che ne consentono la formulazione: quali sistemi sono disponibili a livello locale per orientare le istituzioni verso un'analisi dei bisogni radicata nella partecipazione? In che modo possiamo supportare prassi esistenti per riorientarle verso pratiche partecipative che emergono concettualmente come determinanti nella definizione stessa delle politiche?

Operare cercando di rispondere a tali domande, porta a occuparsi della emersione della marginalità e del riconoscimento sociale delle invisibilità, provando a combinare quadri concettuali di macro-livello con quelli di micro-livello. Il problema, come mostrato in precedenza, è che nella maggioranza dei casi le istituzioni “quantificano” i bisogni a partire dalle prestazioni erogate e così facendo non solo non intercettano i più vulnerabili, con più difficoltà ad attivarsi per rappresentare i propri bisogni, ma arrivano a definire questi ultimi soltanto a partire dalle prestazioni che il sistema di salute può erogare. E se tali

prestazioni sono radicate in un riconoscimento culturalmente informato da settorialità e frammentazione, ecco che i bisogni, ben lungi dall'essere espressione dell'esperienza delle persone, possono trovare riconoscimento in modo limitato solo come artefatti istituzionali. Sono le forme di ricerca-azione più consapevoli di questa contraddizione a evidenziare che la riconoscibilità del bisogno e la esigibilità del supporto sociale emergono quando vi è una sistematica proiezione all'esterno, verso i quotidiani mondi della vita, da parte delle istituzioni. Qui la conduzione di ricerca-azione in équipe interdisciplinari dà i più importanti contributi ai modi di ripensare la cura, le sue pratiche e i suoi spazi, sia all'interno delle istituzioni, sia nelle comunità che esprimono queste istituzioni. E ciò accade soprattutto in tempi di crisi, ad esempio nelle università quando si investe sulla pluralità delle presenze nel contesto accademico e urbano degli studenti con background migratorio. Il lavoro delle/degli antropologhe/gi svela i numerosi ostacoli da superare, in particolare quando il rifiuto del mandato alla competitività del sistema di formazione si scontra con processi di soggettivazione incastrati fra desideri e progetti di vita, performance accademiche e imperativi alla efficienza nella produzione cognitiva e nella collocazione dei prodotti della ricerca (LESMO I.E. – IMAZIO S. – MORRA F., 2023). Quando la crisi pandemica ha creato fratture che hanno reso impossibili i ricongiungimenti fra gli studenti provenienti da altri Paesi con le loro famiglie e le comunità di provenienza, a Torino è stato possibile intervenire sui processi collettivi, oltre le traiettorie individuali, solo decidendo di investire in modi partecipativi sulla tessitura relazionale tra università, contesti di vita e altre istituzioni e associazioni della città.

In contesto migratorio, com'è noto, le complesse strategie attraverso cui è possibile raggiungere gruppi invisibili rispetto al diritto alla salute sono più evidenti in spazi urbani contesi e conflittuali, com'è stato possibile vedere a Prato, durante le giornate vaccinali dedicate agli utenti *irregolari* di origine cinese nell'HUB PEGASO 2. L'etnografia in movimento, attraverso diversi luoghi di cura e di pratiche amministrative trasformati dalla pandemia, se da un lato ha fatto emergere la rete delle risorse sanitarie del quartiere – parafarmacie, centri medici tradizionali, presidio di salute, la parrocchia attivatasi per raggiungere il maggior numero possibile di abitanti cinesi irregolari –, dall'altro ha svelato in modo implacabile come l'accesso differenziale degli abitanti cinesi agli spazi di cura sia intermittente e opaco alla documentazione

e alle anamnesi prodotte dal sistema sanitario (MARIOTTI I., 2023). In questa opacità, dove si dichiara un'uguaglianza formale senza l'equità delle risposte di cura, quando la presenza non è riconosciuta o garantita a tutti gli abitanti, il corpo è chiamato ad assumere l'onere della prova (FASSIN D., 2011).

Nei territori urbani, autonomia e cura sono definite spesso attraverso richieste morali, cui corrispondono tattiche plurali e situate di "scommettere sulla vita". La ludopatia, già bersaglio d'interventi di "ordinaria emergenza", attuati per fronteggiare i rischi individuali di perdere il controllo su un complesso di attività della vita di ogni giorno, durante la pandemia è andata a costituire una privilegiata area di osservazione di più ampi mutamenti economico-sociali (LOCE-MANDES F., 2023). L'etnografia del consumo ludico e rischioso permette di vedere che cosa sia messo effettivamente in gioco e quali rischi minaccino le vite esposte alla incertezza strutturale, mentre tutto fa pensare che la gestione del quotidiano da parte dei "giocatori d'azzardo" vada oltre i tentativi istituzionali di definirli come soggetti incapaci di mantenere il controllo sulle proprie vite e il futuro che li aspetta. Cercare di capire come funziona una sala slot serve anche a immaginare altre possibili "comunità di cura" per attuare una gestione collettiva di problemi generalmente riconosciuti e affrontati come manifestazioni di dipendenza individuale. I processi collettivi si inscrivono infatti in una specie di mappa delle insidie e dei piccoli investimenti economici necessari a contrastare un ineluttabile destino di perdita del potere economico e relazionale. Tutto è come se, per scommettere sulla "liberazione del gioco", una persona anziana dovesse ad esempio oscillare tra il contrarre un debito oltre ragionevoli aspettative di vita, senza immaginabili vie d'uscita, e una difficile gestione del quotidiano con risorse insufficienti o quasi assenti.

Costruire comunità di cura

Il tema della visibilità e del protagonismo dell'antropologia emerge quando le istituzioni tentano di costruire un rapporto di prossimità con i contesti in cui operano, dialogando con saperi ai margini. In proposito, la partecipazione comunitaria è stata sinora interpretata prevalentemente nei termini del coinvolgimento di attori politici o di collettivi istituiti, all'insegna delle comunità rappresentate come arti-

colazioni naturali e date degli ordinamenti sociali. Eppure, solo superando il riduttivo meccanismo di cooptazione delle forme associative già riconosciute come interlocutori istituzionali, il potenziale trasformativo dei contesti può essere valorizzato, puntando sul “sociale istituente”. In effetti, le più efficaci azioni dal basso sperimentate durante la pandemia indicano che la partecipazione comunitaria è stata una strategia vincente soprattutto nei luoghi dove protagoniste sono state quelle realtà della società civile che avevano esperienze partecipative in atto. In tal senso, anche il binomio partecipazione-comunità, divenuto centrale nel dettato normativo attuale, deve essere riesaminato. Se le comunità emergono dalla produzione di un senso di appartenenza simbolica, la partecipazione deve essere ripensata come una pratica capace di creare relazioni significative, soprattutto per chi non è parte di collettivi istituiti, attraverso cui tessere pratiche istituenti nuovi legami sociali e senso di appartenenza. La prossimità allora è da intendere non solo nei termini di vicinanza fisica dei servizi ai contesti di vita delle persone, ma soprattutto come modalità conoscitiva e operativa capace di intercettare chi, in virtù di dinamiche di marginalizzazione ed esclusione, ha maggior bisogno di capacitazione.

Nel campo della disabilità ciò è urgente e particolarmente significativo. Tra welfare metropolitano e welfare culturale, all’incrocio fra convenzione ONU per le persone con disabilità e legge delega sulle disabilità, sulla linea della legge 328 del 2000 e in una chiave ridisegnata dalle premesse/promesse del PNRR, il problema è capire come si producono processi di inclusione ricombinando le pratiche di servizi che sono invece in molti casi escludenti. Di qui la necessità di ragionare in termini di co-progettazione, opponendo la relazione alla prestazione, la cooperazione alla competizione delle risorse, riprendendo le esperienze storiche della deistituzionalizzazione e reimmettendole nei percorsi di vita delle persone che fronteggiano la persistente presenza di politiche della disabilitazione (PISTONE F. – NEGROGNO L., 2023). Da sperimentare, in questi casi, è la sapiente combinazione di “lavoro leggero” da fare nelle modalità di comunicazione e negoziazione dei progetti di vita tra le persone coinvolte, insieme a un “lavoro duro e profondo” sui meccanismi di riproduzione delle ineguaglianze e delle barriere all’accesso alle risorse di cura e di riabilitazione. Tutto ciò quando nell’area della disabilità le famiglie chiedono progetti di vita e personalizzazioni dei percorsi che sembrano essere inconciliabili con la erogazione di prestazioni secondo standard economici e funzionali.

Va riconosciuto che in molti casi un nuovo immaginario di salute comunitaria ha reso possibili e praticabili nuove proposte operative. Particolarmente negli scenari urbani contemporanei, le prospettive femministe e decoloniali impongono oggi di ripensare complessivamente un campo di relazioni storiche e geopolitiche di larga scala, di fronte a reti di reciprocità e modalità di autorappresentazione attraverso cui gli attori sociali si pongono in una posizione alternativa e critica rispetto al sistema istituzionale a livello locale (GAMBARDELLA M. – FREDI S., 2023). E per decolonizzare le relazioni di cura sono importanti approcci intersezionali alle pratiche dal basso, tra i riferimenti etici e teorici che attingendo ad apporti da aree eco, trans e femminista, spostano l'attenzione sulla domanda centrale “chi si cura di chi” per alimentare il confronto politico.

Allargando lo sguardo a scenari internazionali e a contraddizioni strutturali di ampia scala, il necessario lavoro di rilevazione dei bisogni nelle azioni locali trae beneficio dalla riflessività e da più elevati livelli di consapevolezza degli operatori sul proprio modo di costruire le relazioni di cura nei mondi morali locali. Proprio al venir meno, con la pandemia, del rapporto con la rete delle risorse della salute mentale di comunità, si è potuto riscontrare, su più versanti, che alcuni servizi chiamati ad agire sulla crisi nell'ordinario, una volta sottoposti alla emergenza sanitaria, hanno mostrato non soltanto i loro limiti, ma anche inaspettati potenziali di ridefinizione delle pratiche. Durante la pandemia, le analisi del rapporto fra Residenze per l'Esecuzione delle Misure di Sicurezza (REMS) e reti territoriali della salute mentale hanno evidenziato come l'operatività esercitata nello spazio collocato fra giudiziario e discipline psy sia stato soggetto a tensioni proprio nella fase critica in cui la delega di controllo sociale alla biomedicina aumenta in relazione con l'emergenza virale (CAMPAGNA A., 2023). Lo spazio della cura e della promozione della salute può essere drasticamente ridotto, oppure nelle zone interstiziali possono generarsi modalità operative non sperimentate in precedenza. Da questo punto di vista, è cruciale tentare di descrivere con nuovi strumenti e nuovi linguaggi i cambiamenti della cornice politico-strutturale del campo della salute mentale, proprio a partire dalle esperienze di operatori e pazienti nei luoghi che, più di altri, incorporano ed esercitano la funzione custodialistica dei servizi.

Il campo psy, osservato dal versante delle politiche di ascolto e ridefinizione dei problemi di salute, lascia intravedere anche altri interroga-

tivi ai margini di possibili sperimentazioni. La ricerca clinica ed etnografica realizzata su lavoratrici sanitarie, tramite lo sportello psicologico solidale He.Co.Psy a Milano, ha permesso di seguire le vicende di lavoratrici appartenenti a una categoria centrale per il suo ruolo in “prima linea” contro il virus, di cui sono rimaste invisibili le estreme condizioni di lavoro e le conseguenze psicologiche vissute (FIRENZE D., 2023). Nella stridente contraddizione fra possibilità di cura, domanda del mercato sanitario e richieste di recupero delle funzionalità individuali rivolte alle lavoratrici e ai lavoratori vulnerabili, il rischio manifestatosi è quello di reimmettere le persone in modalità operative e abitudini sostanzialmente patogene. Tornare riflessivamente sulla relazione fra crisi virale e problemi strutturali dell’intero campo della salute mentale, in particolare quando la gestione traumatica dell’evento di crisi si è aggiunta al peso crescente dei cicli di lavoro per il personale sanitario, ha permesso di svelare i costi umani e la contraddittorietà del mandato morale che era stato rivolto alle lavoratrici e ai lavoratori di cura, di farsi carico “in modo eroico” e individualmente proprio di quei problemi che l’organizzazione del servizio non era nelle condizioni di fronteggiare.

Etnografia e pratiche partecipative

Nel contesto emergenziale della pandemia, i servizi di salute mentale hanno iniziato a registrare un’impennata senza precedenti di accessi, a testimonianza di un disagio latente che ha trovato un canale eruttivo di emersione. Tutto questo ha interrogato e messo in movimento alcuni servizi e istituzioni che dopo aver mostrato un’iniziale capacità di pensare alla partecipazione collettiva, hanno poi dovuto con loro rammarico riconoscere che “le comunità non esistono”. Una doppia proiezione immaginaria delle “comunità immaginate” nel contemporaneo, potremmo dire.

Inoltre, guardando al versante istituzionale, si è imposta quella che appare come una tendenza organizzativa alla sanitizzazione del sociale. Un processo diverso dalla medicalizzazione pervasiva e che sembra piuttosto configurarsi come un approccio igienista alla socialità che vede i pericoli sanitari come minaccia ad aggregati già definiti e successivamente riconosciuti come gruppi a rischio, considerati come vulnerabili a causa di mancanza di coesione e capacità di difesa e protezione. Questa visione va in una direzione contraria rispetto al riconoscimento

di forme di socialità che sono linfa vitale di quei processi di costituzione di un'appartenenza comunitaria.

Tutto è come se, nella interrogazione costante delle distanze e delle discontinuità biografiche del disagio, il Covid-19 avesse avuto la funzione operativa di un rilevatore dei rapporti di forza e di senso, una nuova possibilità di comprendere le dinamiche collettive della produzione di relazioni di cura nei gruppi di lavoro. Importante è quindi riflettere sul rapporto fra mutamento dei contesti e cambiamento delle modalità di lavoro sul campo, insieme alla riformulazione delle domande di ricerca, proprio quando alcune premesse della prossimità e partecipazione necessarie al lavoro etnografico sono sembrate venir meno. Non va infatti dimenticato che la relazione strutturale e sistemica fra diverse modalità d'interazione e la distribuzione dei flussi dello scambio sociale, basati su infrastrutture e piattaforme di rete, è un presupposto delle contemporanee forme di attivismo e di organizzazione del lavoro sociale in cui la ricerca antropologica si muove da anni con una elevata consapevolezza. Tale apporto è evidente, ad esempio, negli studi in cui un'aggiornata antropologia del lavoro e delle professioni sanitarie permette di descrivere come cambia la divulgazione e la promozione della salute mentale, al fine di favorire l'accesso dell'utenza ai servizi e rendere più efficace la promozione del benessere psicologico (CHECCHIA A., 2023). Più in generale, in questa direzione, si cerca di capire come si siano ridefinite le forme di prossimità virtuale, a fronte delle limitazioni alla mobilità dovute al Covid-19 e quali rimodulazioni della cura e della mutualità siano attuabili anche da remoto, utilizzando mezzi di comunicazione digitali (URBANO L., 2023). Investendo sulla rete web e su forme di prossimità, fondate non solo su scambi d'informazione personali e saperi per esperienza, è stato possibile investire anche a distanza sulla partecipazione emotiva e morale ai processi di cura in termini di responsabilità reciproca, ascolto e supporto tra pari.

I posizionamenti assunti dai/dalle ricercatori/trici nella rete delle strutture di riabilitazione psicosociale, insieme alle modalità di interazione adottate, alla luce di un tempo storico trasformato dalla diffusione del Covid-19, hanno reso necessario ripensare le capacità di adattamento della pratica etnografica (RONDINI E., 2023). Una pratica teorica da intendere come produzione del sapere in forme partecipative, malgrado le discontinuità prodotte nella vita quotidiana di utenti e operatori a causa delle misure adottate per far fronte alla crisi sanita-

ria. Tutto ciò per tornare a interrogare la produzione di salute mentale come progetto comunitario fondato sulla lotta alla istituzionalizzazione delle politiche di cura nei territori. In questa prospettiva, i processi di costruzione comunitaria continuano certamente ad aver bisogno del lavoro processuale della etnografia, attingendo alla riflessività esercitata sulla riconfigurazione dello scambio sociale e impegnandosi nella produzione di significato dentro il mutare dei mondi sociali indagati. Infatti, la riflessività etnografica porta a cogliere aspetti delle relazioni di cura che possono essere fondamentali per alimentare nuove pratiche, ma possono anche rimanere silenti e venire disinnescate al ricominciare delle routine di lavoro sui territori.

Nel processo costituente comunitario, anche quando discontinuità ed eventi traumatici sembrano minacciare condivisione e rapporti di reciprocità, è decisivo dare senso al legame di cura, con un approccio relazionale. Il problema, nel caso delle storie delle politiche di salute e delle lotte per i diritti sociali, è fare in modo che le comunità portino memoria del processo costituente; che le azioni commemorative operino come dispositivi sociali di contrasto all'oblio e alla disattenzione rispetto a valori centrali per la salute e i diritti di cittadinanza. In tal senso, le azioni di riconoscimento della storia condivisa della sofferenza sociale, attraverso narrazioni e consapevoli politiche della memoria, contribuiscono a creare comunità di cura. Interessanti al riguardo sono le iniziative di attivazione per la memoria messe in atto da comunità che si sono costituite attorno a malattie sociali, come evidenza l'etnografia condotta in modo partecipe su forme organizzative ed espressive processuali che sono sempre istituenti e rivolte al futuro. Nella rete di attivismo costituitasi per la memoria delle popolazioni vittima dei disastri amianto-correlati lavorando sull'assenza e sul ricordo sedimentato dentro i legami familiari è stato possibile includere nuove soggettività anche in concomitanza con l'emergenza Covid-19. Il rischio di contrarre un'infezione da SARS-CoV-2 ha acuitizzato le "apocalissi vissute", mentre la maggiore vulnerabilità delle popolazioni esposte all'amianto e l'isolamento sociale, riducendo le possibilità di incontro, hanno avuto un impatto sull'attivismo e le pratiche di cura attuate *da e per* la comunità (MAZZEO A., 2023). In questo scenario, le morti non riconosciute per aggravamento di situazioni legate alla infezione da SARS-CoV-2 hanno posto nuovi interrogativi per chi è da anni impegnato nell'attivismo anti-amianto. La costruzione di narrazioni che possano prospettare alternative alle forme apocalitti-

che di immaginario di fine del mondo si ricombina con indicazioni su come praticare nuove forme di cura e memoria promuovendo *agency*, empowerment per le comunità e denuncia sociale, proiettandosi nel futuro e invitando a un posizionamento etico-politico rispetto alle responsabilità sulle cause e agli ineguali potenziali di uscita dalla crisi.

Alleanze e logiche della cura

La crisi generata dalla pandemia da Covid-19 ha reso visibili bisogni precedentemente non riconosciuti e ha imposto di ripensare criticamente la loro stessa definizione. Attraverso il confronto con i terreni attraversati da rapidi e imprevedibili cambiamenti, l'etnografia si è ridefinita dentro i rapporti sociali, anche in situazioni di vuoto e distanza e non si è arrestata come si era paventato. Probabilmente il fare ricerca in salute ha fatto sì che gli antropologi medici fossero più preparati di altri rispetto a punti limite e difficoltà d'accesso, a geometrie variabili delle istituzioni e dei territori pandemici. Soprattutto oggi, alle prese con le possibili declinazioni e i possibili slittamenti delle direttrici di ricerca, nel quadro del PNRR, importante è continuare a riflettere su come la ricerca etnografica è proseguita ed è cambiata nel tempo del Covid-19.

Prossimità, partecipazione e integrazione rappresentano dei passaggi chiave per un ripensamento delle pratiche istituzionali verso la promozione della salute e il paradigma della cura. Un paradigma in cui la relazione di cura è intesa non già come erogazione di prestazioni assistenziali, ma come capacitazione nel condurre la propria vita alla luce di ciò che, per ognuno di noi, le dà senso e valore. Infatti, come prevenzione e trattamento delle patologie sono ingredienti essenziali che non esauriscono tuttavia lo spettro di azioni necessarie per la promozione della salute, così la logica prestazionale, per quanto essenziale, non esaurisce quel lavoro di capacitazione e relazione che qualifica la cura (QUARANTA I. – MINELLI M. – FORTIN S., *curr.*, 2018: 15).

Se si riflette sullo svelamento e l'emersione dei bisogni, già presenti ma inaspriti durante la pandemia, si nota che il riconoscimento di quei bisogni e la necessità di agganciare il territorio e le comunità rendono necessario agire allo stesso tempo sulla problematizzazione del concetto di comunità, sulla formazione degli operatori e la creazione di nuove professionalità, in combinazione con modi di governare la

sanità pubblica capaci di mettere al centro gli spazi sociali e i contesti di cura. Un tale approccio di necessità deve essere flessibile e culturalmente sensibile alle configurazioni di senso e ai rapporti di forza nella società in cui si è chiamati ad operare.

Nello sperimentare collettivamente spazi condivisi di quotidianità, è implicato anche l'interrogativo su cosa sia necessario per sostenere e stabilizzare un lavoro comunitario. Quali possibili alleanze fra operatori e operatrici della salute, cittadinanza, attivismo territoriale siano possibili in forme locali di mutualismo. Comunità di cura che strutturandosi si aprono a un incerto orizzonte in divenire, in cui sono contenuti elementi per la produzione di nuovi immaginari, fronteggiano la progressiva degradazione del concetto stesso di solidarietà: il fatto cioè che sia politicamente e operativamente necessario proteggersi collettivamente dai rischi sociali (CASTEL R., 2004). Consapevoli che è elevato il rischio di non cogliere il versante partecipativo delle azioni comunitarie e delle trasformazioni dei territori, se non viene accolta la sfida più difficile, costituita dal tradurre in prassi l'approccio reticolare e multilivello necessario a operare un profondo cambiamento culturale rispetto al sistema ufficiale di terapia. D'altra parte, nella emersione di nuovi saperi in zone di contatto, tra persone che condividono un percorso di riflessione, è proprio la ridefinizione del concetto di cura, dal basso, attraverso la messa in discussione delle forme di delega, a costituire un'alternativa tangibile alla mera ripetizione di logiche assistenziali, soprattutto quando l'istituzione tende a non assumere il proprio mandato.

Bibliografia

- CAMPAGNA A. (2023), *Pratiche di cura all'interno delle Residenze per l'Esecuzione delle Misure di Sicurezza: il rapporto con la rete dei servizi per la salute mentale durante la pandemia*, comunicazione al convegno della SIAM "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità" (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- CASTEL R. (2004 [2003]), *L'insicurezza sociale. Che cosa significa essere protetti?*, Einaudi, Torino.
- CHECCHIA A. (2023), *Divulgare la psicologia: spunti etnografici per promuovere la salute mentale in pandemia*, comunicazione al conve-

- gno della SIAM *“Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”* (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- CONSOLONI M., D’AVANZO V., GIAIMO S., GIRARDI F., QUARANTA I., VALONCINI M. (2023), *La salute al centro delle politiche: lo sguardo antropologico sulle trasformazioni del welfare urbano, tra limiti e potenzialità*, comunicazione al convegno della SIAM *“Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”* (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- DA MOSTO D., CONSOLONI M., MAMMANA L., BODINI C. (2023), *Vaccinazione Covid-19 e marginalizzazione sociale: spunti da un presidio di bassa soglia a Bologna*, comunicazione al convegno della SIAM *“Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”* (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- FASSIN D. (2018 [2010]), *Ragione umanitaria*, DeriveApprodi, Roma.
- FIRENZE D. (2023), *Catastrofe, cura, cambiamento. Vita psichica delle lavoratrici di cura socio-sanitarie nella pandemia e prospettive di salute mentale comunitaria*, comunicazione al convegno della SIAM *“Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”* (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- GAMBARDELLA M., FREDI S. (2023), *Decolonizzare relazioni di cura. Prospettive antropologiche per un nuovo immaginario di salute comunitaria*, comunicazione al convegno della SIAM *“Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”* (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- LESIMO I.E., IMAZIO S., MORRA F. (2023), *Ripensare luoghi e pratiche di cura in università: le esperienze di Passi@Unito e Passi@Polito*, comunicazione al convegno della SIAM *“Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”* (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- LOCE-MANDES F. (2023), *«Il tempo è passato e ho recuperato quello che ho speso». Antropologia pubblica, promozione della salute e gioco d’azzardo in Umbria*, comunicazione al convegno della SIAM *“Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”* (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- MARCHETTI M. (2023), *Ossimori di sistema. La Sanità di prossimità tra funzioni di cura e di controllo dei “vulnerabili” eteroimposte*, comunicazione al convegno della SIAM *“Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità”* (Napoli, 26-28 gennaio 2023).

- MARIOTTI I. (2023), *Visibile/Non-Visibile. Un'Etnografia della Comunità Cinese di Prato ai Tempi della Sindemia Covid-19*, comunicazione al convegno della SIAM "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità" (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- MAZZEO A. (2023), *Non la "fine del mondo", ma il "mondo di domani": prendersi cura, fra immaginazione e narrazione*, comunicazione al convegno della SIAM "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità" (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- MINELLI M., SEPPILLI T. (2016), *Ripensare l'educazione alla salute, oggi*, "Sistema Salute. La Rivista italiana di educazione sanitaria e promozione della salute", vol. 60, n. 1, 2016, pp. 17-27.
- NAPIER A., ANCARNIO C., BUTLER B., CALABRESE J., CHATER A., CHATTERJEE H., GUESNET F., HORNE R., JACYNA S., JADHAV S., MACDONALD A., NEUENDORF U., PARKHURST A., REYNOLDS R., SCAMBLER G., SHAMDASANI S., SMITH S., STOUGAARD-NIELSEN J., THOMSON L., TYLER N., VOLKMANN A., WALKER T., WATSON J., DE WILLIAMS A., WILLOTT C., WILSON J., WOOLF K. (2014), *Culture and Health*, "The Lancet", vol. 384, n. 9954, pp. 1607-1639.
- PISTONE P., NEGROGNO L. (2023), *Occupying disability: ragionare oltre l'inclusione con i servizi sociosanitari (osservazioni etnografiche tra Bologna e Roma)*, comunicazione al convegno della SIAM "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità" (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- PORTIS L. (2023), *L'apporto del sapere e della pratica antropologica nella costruzione del Piano di Prevenzione 2020-2025 della Regione Piemonte*, comunicazione al convegno della SIAM "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità" (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- QUARANTA I. (2023), *Covid-19 e lo svelamento dell'implicito. Il ruolo dell'antropologia nel ripensamento dei servizi socio-sanitari*, pp. 263-281, in BENADUSI M., GIUFFRÈ M., MARABELLO S., TURCI M. (a cura di), *La caduta. Antropologie dei tempi inquieti*, Editpress, Firenze.
- QUARANTA I., MINELLI M., FORTIN S. (a cura di) (2018), *Assemblages, Transformations, and the Politics of Care*, Bononia University Press, Bologna.

- RONDINI E. (2023), *La salute mentale come fieldwork al tempo del Covid-19: specificità e discontinuità etnografiche*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- SEPPILLI T. (2000), *Il contributo dell’antropologia culturale alla educazione sanitaria: quarantacinque anni dopo*, “Educazione Sanitaria e Promozione della Salute” (Perugia), vol. 23, n. 1, 2000, pp. 41-48.
- URBANO L. (2023), *Responsabilità virtuali. Produrre e riprodurre cura di prossimità online*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).
- VIGANÒ F. (2023), *L’approccio italiano alla Salute e alla Vulnerabilità. Una prospettiva qualitativa sulle politiche e sulle dinamiche sociali durante la pandemia*, comunicazione al convegno della SIAM “Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità” (Napoli, 26-28 gennaio 2023).

Eugenio Zito

L'altro lato della guerra: corpi, genere e salute nell'esperienza di profughi, rifugiati e richiedenti asilo¹

Guerre contemporanee e umanità in fuga

Le guerre contemporanee, molte delle quali al momento in corso in diverse zone del mondo, si configurano, sempre più, come senza limiti, perché coinvolgono pesantemente e a livelli diversi la popolazione civile, in continuità con quanto già visto nel Novecento, secolo di genocidi e violenze di massa di notevoli intensità e dimensioni (DEI F., 2005; MASOTTI F., 2004), ma con delle specificità connesse all'uso di strumenti tecnologici molto sofisticati e a nuove strategie di comunicazione come quelle fornite dai social media (GORDON N. – PERUGINI N., 2020). Si assiste così, frequentemente, nel ruolo di spettatori in presa diretta, a stragi umane e alla distruzione di agglomerati urbani, con danneggiamento di abitazioni, luoghi di culto, infrastrutture sociali e scolastiche, università, ma anche di ospedali e strutture sanitarie, con costi altissimi sulla socialità, la qualità di vita e la salute, presenti e future, delle persone che sopravvivono, e con impatti a lungo termine anche sull'ambiente locale e globale (LAI F., 2020; PETRYNA A., 2024 [2022]), in grado di evocare complessivamente scenari apocalittici di

¹ Questo contributo nasce dal lavoro pensato e svolto con Gianfranca Ranisio nell'organizzazione di un Panel, da cui peraltro prende il titolo, che ha ospitato quattordici interventi, presentato nell'ambito del 4° Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) "Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità", realizzato in collaborazione con il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, con il patrocinio della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli e tenutosi a Napoli nei giorni 26-28 gennaio 2023. Pertanto a Gianfranca Ranisio vanno estesi ringraziamenti per il suo importante apporto e con lei a tutti i contributori che hanno animato con le loro ricerche e riflessioni il dibattito durante il Panel stesso, offrendo così preziosi spunti di riflessione, alcuni dei quali sono in parte qui confluiti.

fine del mondo (DE MARTINO E., 2019 [1977]). Per restare in Europa, in Ucraina per esempio, negli ultimi due anni e mezzo di guerra sono stati uccisi e feriti gravemente migliaia di civili che si aggiungono ai militari, spesso giovanissimi, trucidati e colpiti sul campo di battaglia, sullo sfondo di una generale devastazione di città e servizi. Il numero di morti e feriti, tra civili e militari, è altrettanto ingente e in crescita negli ultimi mesi nella striscia di Gaza, a seguito della reazione israeliana all'attacco di *Hamas*, avvenuto il 7 ottobre 2023, con la presa di ostaggi civili, ultimo rilevante tassello di una guerra estremamente complessa iniziata nel 1948 con la *Nakba* (SA'DI A.H. – ABU-LUGHOD L., 2007) e mai terminata. Inoltre, secondo l'ONU, il settanta per cento delle vittime a Gaza sono donne e minori², le cui morti si collocano, anche in questo caso, in una più ampia azione distruttiva di spazi urbani e infrastrutture varie, con particolare riguardo per quelle deputate alla vita, entro complesse dinamiche di biopolitica e necropolitica, in cui si intrecciano forme di violenza strutturale con altre "eruttive", come mostrano chiaramente in tutta la loro drammaticità immagini, video e mappe satellitari del conflitto in corso (SALHI R., 2024) che coinvolge anche il Libano. Considerando in particolare le guerre a noi più vicine, non si può non ricordare anche quanto accaduto nel decennio 2013-2023 in Siria, dove sono stati uccisi migliaia di esseri umani nel quadro di un'estesa e generale devastazione, anche a carico di un ricco patrimonio culturale distrutto nelle sue storiche città bombardate di Aleppo e Palmira. Se poi allarghiamo lo sguardo oltre la regione mediterranea sono ancora tante le guerre sanguinose, spesso dimenticate, in America Latina, Asia e in particolare in Africa come il recente conflitto in Tigray nel Nord Etiopia e quelli in corso in Libia, Nigeria, Repubblica Centro Africana, Repubblica Democratica del Congo, Sahara Occidentale, Somalia, Sudan, Uganda e così via. Peraltro, in merito a queste ultime, come già qualche anno fa Mauro Van Aken scriveva, recuperando anche il problema della violenza "etnica" (FABIETTI U., 2013) e quello di guerre definite "primitive" e "tribali" (JOURDAN L., 2010),

l'aumento delle vittime civili sembra essere la linea demarcante dei cambiamenti di strategia e di distribuzione della violenza, ma sempre più determinante è il cambio di prospettiva dell'Occidente sulle guerre degli

2 Cfr. <https://www.unwomen.org/en/news-stories/press-release/2024/01/press-release-two-mothers-are-killed-in-gaza-every-hour-as-fighting-exceeds-100-days>

altri: guerre percepite come primitive, tribali, primordiali e perciò depolitizzate, spesso naturalizzate come violenza “etnica” (VAN AKEN M., 2005: 6).

Per analizzare e comprendere da un punto di vista antropologico il reale impatto di una guerra e le sue complesse e durature implicazioni, qui solo accennate, occorre innanzitutto soffermarsi sulle molteplici e diversificate perdite, sul dolore, la devastazione e il lutto che tale esperienza comporta, mettendo al centro le vittime stesse, i loro corpi danneggiati e le loro vulnerabilità (BUTLER J., 2018), ma anche, spesso, per i sopravvissuti, la necessaria fuga dai luoghi di conflitto come unica possibile alternativa, con gli impatti che ne conseguono in merito alla salute. La propaganda di guerra e la retorica militare lavorano per nascondere e/o spettacolarizzare il dolore attraverso quelle che Butler (2009) definisce *Frames of War*, cornici che vanno invece decostruite e ribaltate per capire i pericolosi e duraturi effetti di una carneficina di massa (RE L., 2024) anche a livello transgenerazionale. Tra essi vanno certamente considerati con attenzione l'impatto sul presente e sul futuro prossimo e remoto, in termini non solo di generali danni economici e produttivi, ma anche, da un lato di potenti effetti sull'amplificazione di una cultura dell'odio e dall'altro di pesanti e durature conseguenze sul *welfare*, quindi sulla salute collettiva. Per esempio, la ricostruzione di ospedali, strutture e servizi sanitari di vario tipo, distrutti da guerre, può richiedere tanti anni prima di ritornare ai livelli di funzionamento pre-conflitto, cosa peraltro non sempre così scontata e possibile, con la conseguenza di danneggiare in modo irreparabile e prospettico, per anni a venire, la salute futura delle persone che vivono in un'area pesantemente colpita da eventi bellici, con ulteriori pericolose conseguenze in termini di sofferenze, malattia e morte. Infatti, come sostiene Fateh-Moghadam (2023), i conflitti armati smettono di produrre i loro effetti e di uccidere tanto tempo dopo l'effettivo momento del “cessate il fuoco”, perché l'esperienza stessa della guerra, nella sua complessità, pervasività e densità, comporta gravose implicazioni sulle persone colpite, sui loro corpi e sui relativi contesti, che si estendono per anni e che di fatto fanno sentire le loro serie conseguenze a più livelli e su diverse generazioni. Si tratta di prendere in considerazione un complesso insieme di fattori e processi che dai duraturi esiti sulla salute fisica e psicologica (BENEDUCE R., 2008, 2010) connessi all'esercizio della violenza in diverse

forme, arriva alla malnutrizione e alla diffusione di virus e batteri con conseguenti malattie epidemiche, e include la sospensione delle cure ordinarie e di quelle preventive, fondamentali per assicurare una buona qualità di vita.

Le guerre, poi, tra le numerose e varie tragiche conseguenze, hanno anche quella di creare un'umanità in fuga, dolente nel corpo e nello spirito, traumatizzata, spesso privata della propria soggettività, per rientrare in alcune tipologie sulle quali si eserciteranno le politiche assistenziali globali (FASSIN D., 2007, 2011; FASSIN D. – PANDOLFI M., 2010). Le categorie di profughi e quelle più specifiche di rifugiati e richiedenti asilo diventano così oggetto di “cura” e “controllo” da parte degli interventi umanitari e delle politiche nazionali e sovranazionali (PINELLI B., 2019; SORGONI B., 2022) rientrando nel “paradigma dell'umanitario” (BARNETT M. – WEISS T.G., 2008). In proposito, proprio gli studi sulle migrazioni forzate hanno ampiamente messo in evidenza il dato che rifugiate e rifugiati sono spesso sostanzialmente privati della propria voce (PINELLI B., 2013), ridotti a “nuda vita” (AGAMBEN G., 1995; BENJAMIN W., 2010), a “mera vita fisica” (FASSIN D., 2005), espropriati di una piena dimensione storica, politica, sociale ed esperienziale, “corpi da salvare” nella loro sofferenza fisica proprio attraverso le categorie dell'aiuto umanitario e dell'assistenza (VAN AKEN M., 2005). Nella prospettiva biopolitica (FASSIN D., 2001; FOUCAULT M., 2015 [1978-1979]), cioè quella relativa all'analisi dell'ambito di vita sul quale si esercita il controllo del potere, la guerra e ciò che vi ruota intorno è infatti anche strumento di ordine sociale, meccanismo che provoca rotture e stabilisce relazioni di potere diseguali. Il potere politico ha in questo modo il ruolo di iscrivere perpetuamente il rapporto di forze nelle istituzioni, nelle diseguaglianze economiche e chiaramente nei corpi dell'umanità a vario titolo coinvolta. Il paradosso è che il “paradigma dell'umanitario” (BARNETT M. – WEISS T.G., 2008), nel suo tentativo di riconoscere gli altri in fuga, attraverso le categorie dell'assistenza e dell'aiuto, conduce spesso a un mancato loro effettivo riconoscimento in qualità di donne e uomini, riducendoli, nell'ambito di specifiche “relazioni d'aiuto”, genericamente a umanità da “salvare” e spesso “segregare” in spazi di contenimento specifico come i campi. In quest'ottica il riconoscimento delle identità e dei corpi delle altre e degli altri costituisce invece un elemento imprescindibile.

A rendere ancora più complesso il quadro appare utile ricordare che i corpi di profughi e quelli di rifugiati e richiedenti asilo, da “governare” secondo le politiche umanitarie, sono anche portatori di un tempo complesso e dilatato, in parte fermi in un passato da cui non riescono a distaccarsi e che ha determinato quello che sono nel presente, ma allo stesso tempo bisognosi di proiettarsi in un futuro nuovo, dotati di una loro *agency* (BENEDUCE R. – TALIANI S., 2021a, 2021b), nonostante le ferite inferte e le vulnerabilità prodotte. La guerra ha modificato profondamente l'esperienza di se stessi, e in molti casi ha distrutto la loro relazione con il mondo, ha trasformato i loro sistemi di appartenenza, ha colpito variamente la loro salute fisica e psichica (BENEDUCE R., 2008, 2010), segnando, spesso in modo altamente traumatico e indelebile, il loro corpo.

Proprio in relazione a queste ultime questioni, come suggerisce Farmer (2013), quello di *Global Health* (FARMER P. – KIM J.Y. – KLEINMAN A. – BASILICO M., 2013; FASSIN D., 2012), infine, appare un altro concetto utile, ma talvolta ambiguo perché denso di significati, chiamato in causa non solo per riflettere sulle complesse trasformazioni epidemiologiche che confermano le rilevanti disparità (SCHIRRIPA P., 2014), in quest'ambito, fra Nord e Sud del mondo e non solo, ma anche per mettere in luce il mutato scenario della salute e della sua cura alla luce dei flussi di migrazioni di massa con specifico riferimento alle condizioni di rifugiati e richiedenti asilo (QUARANTA I., 2014).

Più in generale, in merito a tali spinose tematiche, il contributo dello sguardo antropologico può essere particolarmente utile, perché consente di leggere criticamente, attraverso l'etnografia, queste complesse dinamiche, dal punto di vista di donne e uomini profughi, rifugiati e richiedenti asilo, per tentare di comprenderne l'esperienza umana oltre la dimensione privata, e attraverso questa connettere in un'ottica di complessità il genere con soggettività, corporeità, salute, sofferenza, marginalità, vulnerabilità e potere (ZITO E., 2024).

Questioni di genere: donne rifugiate, tra vittimizzazione e destoricizzazione

Il genere, in particolare, svolge un ruolo decisivo nella comprensione dei processi attraverso cui i rifugiati vengono “creati”, così come le relazioni diverse che donne e uomini hanno con lo Stato e le istitu-

zioni, e dunque con lo spazio pubblico dei Paesi di provenienza, transito e approdo. Come infatti Joan Scott puntualizza il genere è «fattore primario del manifestarsi dei rapporti di potere» (SCOTT J., 1996 [1986]: 333), utile strumento di indagine per «una storia che comprenda le vicende degli oppressi» (Ivi: 310), e dunque potente chiave di lettura per un'antropologia critica in diversi contesti e circostanze (PAPA C., 2013; RANISIO G., 2011), sicuramente fondamentale in un'analisi intersezionale e longitudinale delle forme di violenza vissute, per esempio, dalle richiedenti asilo. Tale analisi comporta un proficuo dialogo tra prospettive di genere, riflessioni antropologiche, pratica etnografica, specifica attenzione a dinamiche di potere e *agency* degli attori sociali, ma anche adeguata conoscenza delle normative dei Paesi entro cui si svolgono tali processi.

Secondo Pinelli (2017, 2019), che ha studiato in maniera approfondita questi temi in relazione alla categoria di genere, fondamentale risulta innanzitutto la possibilità di riflettere criticamente sullo scarto di significato che c'è fra la rappresentazione delle richiedenti asilo come “vittime perfette”, cioè figure destoricizzate e ammesse alla sfera pubblica sostanzialmente in quanto emblema di impotenza, vulnerabilità, fragilità e sofferenza e il loro riconoscimento invece come “corpo politico”, cioè donne reali nella loro piena dimensione sociale e politica. «Questo scarto lascia sullo sfondo la responsabilità politica e istituzionale della violenza e della morte nelle migrazioni forzate, e altrettanto la dimensione politica della sofferenza umana» (PINELLI B., 2019: 149).

Per quanto legati al loro tempo, i primi studi impegnati a raccontare le esperienze delle donne sul tema, non tanti fino agli anni Novanta del Novecento, criticarono l'assenza di esse dalla ricerca scientifica e dal discorso umanitario, nonché l'inerzia delle politiche di protezione rispetto alle loro drammatiche storie (INDRA D.M., 1989), mettendo al centro la miopia di genere quale prevalente chiave di lettura di fuga, oppressioni e violenze subite, ma anche del discorso umanitario (FASSIN D., 2007, 2011; FASSIN D. – PANDOLFI M., 2010; PANDOLFI M., 2003, 2005, 2006, 2007) e dei criteri di riconoscimento giuridico e sociale usati per la protezione (PINELLI B., 2019). Il genere non era percepito come una struttura sociale capace di regolare le motivazioni della fuga e l'intervento umanitario stesso (CALLAWAY H., 1987). Esperienze di donne e strutture di genere non erano considerate “priorità”, nonostante l'impatto delle politiche di assistenza sulle vite delle perso-

ne, con la ripetizione di stereotipi sessuali e di genere e la tendenza ad alimentare pericolosi processi di dipendenza e de-storicizzazione dei beneficiari dell'aiuto (HARRELL-BOND B., 1986).

In questa prospettiva l'antropologia sembrò subito poter offrire un significativo contributo allo sviluppo di questi studi su almeno tre livelli, innanzitutto grazie alla sua profonda conoscenza delle culture dei Paesi di origine dei migranti, poi in merito alla capacità di analizzare in modo critico le ragioni che producevano mobilità forzate, nonché il ruolo dei Paesi riceventi, responsabili sia della protezione sia delle cause di fuga attraverso l'esperienza del colonialismo, infine rispetto a questioni di sorveglianza, sottomissione e destoricizzazione dei rifugiati entro i regimi umanitari (HARRELL-BOND B. – VOUTIRA E., 1992; MALKKI L., 1995b, 1996). Per queste autrici appena citate, ai fini di un'adeguata decostruzione critica, è stato necessario partire da convenzioni internazionali quali quella di Ginevra del 1951 e il Protocollo di New York del 1967, per mettere in evidenza come la definizione di rifugiato e delle forme di persecuzione basate su “razza”, nazionalità, religione, appartenenza a gruppi sociali e politici risultassero declinate al maschile senza riferimenti a variabili come sesso e genere (INDRA D.M., 1987; PITTAWAY E. – BARTOLOMEI L., 2002). In tale prospettiva, queste ultime persecuzioni non avrebbero potuto dar luogo a istanze di rivendicazione di asilo, nonostante la loro presenza e il fatto di intersecarsi spesso – volendo in merito usare un approccio intersezionale (CRENSHAW K., 1991; DAVIS A., 2018) – con altre come quella razziale, sociale, religiosa e così via, dando luogo a effetti devastanti sulla vita delle donne colpite. Il non riconoscimento giuridico di forme di oppressione e persecuzione basate su genere e sesso³, perché considerate per lo più questioni private, era dunque alla base del dibattito di quegli anni (INDRA D.M., 1987).

Greatbatch (1989), a partire da concetti come quelli di “esperienza delle donne” e di separazione tra sfera privata e pubblica con il connesso rischio di perpetuare distinzioni in apparenza universali, ha insistito, poi, sulla necessità di fare attenzione a non pensare all'op-

3 D'altro canto è interessante notare che ancora oggi il riconoscimento della violenza sulle donne come forma di oppressione, agita nella sfera domestica o in relazioni d'intimità, o più in generale il riconoscimento della violazione del corpo delle donne ai sensi della richiesta d'asilo, è questione molto delicata e oggetto di ampio e acceso dibattito di femministe e attiviste (BOIANO I., 2014; RIGO E., 2016), ma non solo (FORINA A., 2018, 2023).

pressione in una forma essenzializzata, negando o sottovalutando la variazione storica, sociale, culturale e i modi con cui può riguardare le donne a seconda dei luoghi di provenienza, dei contesti di transito e dell'epoca. In proposito si dovrebbero storicizzare e contestualizzare le forme di oppressioni e i soggetti colpiti, mettendo in evidenza, anche laddove non esplicite, quelle dinamiche di potere che incidono invece sulle donne attraverso manifestazioni di violenza spesso agite nella privatezza delle relazioni. Il discorso in merito a ciò si potrebbe estendere nel considerare anche quanto accade a soggetti LGBTQ+ in diversi contesti di partenza, transito e approdo (VESCE C., 2021).

È utile a questo punto, inoltre, ricordare che in tale prospettiva decostruttiva l'interesse etnografico per i rifugiati ha avuto come suo iniziale oggetto/luogo di studio, soprattutto in contesti extraeuropei come in Africa Orientale (HARRELL-BOND B., 1986; KIBREAB G., 1993; MALKKI L., 1995a), proprio il "campo", inteso come sistema entro cui analizzare politiche di controllo e di intervento umanitario quale per esempio quelle delle Nazioni Unite. Così un'attenzione particolare è stata rivolta a quei processi di deumanizzazione e destoricizzazione a cui erano sottoposti i rifugiati nei campi in cui erano confinati (HARRELL-BOND B., 1986, 2005), con uno specifico focus della critica antropologica su quei meccanismi di spoliazione della dimensione politica della figura del rifugiato, inteso semplicemente come beneficiario di aiuto, privato di una sua capacità di azione nei regimi delle politiche umanitarie. Negli anni Novanta il sistema campo nei Paesi europei divenne terreno di ricerca etnografica con l'obiettivo di esplorare le forme della risposta politica alla presenza di richiedenti asilo e migranti sul territorio (PINELLI B., 2019). Poi, dagli anni Duemila, l'attenzione etnografica ha sempre più guardato al sistema campo come oggetto di studio per un'analisi antropologica dello Stato, delle forme biopolitiche e delle tecnologie di controllo e della cura (FASSIN D., 2005; FASSIN D. – PANDOLFI M., 2010; KOBELINSKY C., 2011; PANDOLFI M., 2007; SZCZEPANIKOVA A., 2013; WHYTE Z., 2011), delle connessioni fra sorveglianza e regimi umanitari, fino al discorso sulla violenza con le sue dimensioni politiche e istituzionali e sulla sofferenza umana e le "politiche della vita" (FASSIN D., 2007, 2010). Solo successivamente è stato possibile avviare anche un'analisi di genere dei campi, delle politiche umanitarie e di controllo, e della stessa popolazione rifugiata, con un focus progressivo della critica femminista sui modi in cui la questione di genere, e in particolare quella delle donne, è stata messa

al centro dell'umanitario. Sono stati approfonditi così, per esempio, modelli di genere e culturali propri dei programmi di aiuto sulla base di quelli che erano stati individuati come bisogni femminili. L'attenzione è stata in questo modo sempre più focalizzata su quei modelli spesso stereotipati, incorporati dalle istituzioni e politiche di aiuto e che influivano profondamente sui percorsi di assistenza, riproducendo forti stereotipi legati al genere e alla cultura delle donne rifugiate, con destoricizzazione e deumanizzazione delle stesse.

In proposito è stato evidenziato come sulla scena umanitaria le donne siano state rappresentate sempre più come "women and children" (ENLOE C., 1993: 165), con una conseguente naturalizzazione non solo di esse stesse, ma anche delle loro relazioni sociali e d'aiuto, aspetti che la ricerca etnografica ha invece decostruito in prospettiva critica. Si è posto così in evidenza che considerare le donne come oggetti di intervento più che soggetti storicamente costruiti nelle sfere sociali e culturali di azione e appartenenza è espressione di quel pericoloso processo attraverso cui politiche e pratiche umanitarie essenzializzano genere, cultura e appartenenze, producendo razzializzazione ed etnicizzazione del genere (QUAGLIARIELLO C., 2021), dando infine luogo a vere e proprie pericolose relazioni di potere più che di protezione, con esiti paradossalmente devastanti, anche attraverso pratiche sanitarie e di assistenza, sulla salute e il benessere delle donne coinvolte.

Spesso, ancora più nel caso di donne rifugiate, queste ultime, proprio attraverso precisi immaginari di genere, "razza" e cultura, ma anche rispetto alla complessa questione della violenza e del suo riconoscimento, sono diventate destinatarie perfette, in funzione di concetti come quelli di sicurezza, potere e confini, di pratiche pedagogiche, approcci morali, modelli disciplinari finalizzati a promuovere soggettività più emancipate. In questo modo, più che contribuire a riparare la loro sofferenza attraverso un pieno riconoscimento del soggetto non solo nella sua sfera personale ma anche sul piano sociale e politico, dando spazio al dolore attraverso il pieno racconto di esso, l'intervento umanitario si è trasformato invece in una vera e propria tecnologia disciplinare, al servizio di una biopolitica che, paradossalmente, rinforza vulnerabilità e sofferenza (ONG A., 2005 [2003]).

L'immagine di donne con bambini, remissive, sofferenti, vulnerabili, impotenti, cui prima si faceva cenno, sono così diventate nel tempo icone convenzionali per rappresentare in prospettiva compassionevole l'asilo e promuovere campagne umanitarie (FREISE H., 2017;

KAPUR R., 2002; MALKKI L., 1996) rivolte appunto a esse, più che agli uomini a cui è invece stata maggiormente associata l'idea di clandestinità, invasione, rischio: in breve soggettività fragili e indifese da "proteggere e salvare" (PINELLI B., 2017) contrapposte alla "pericolosità" della controparte maschile.

La critica antropologica, femminista e postcoloniale, ha sostenuto così la necessità di guardare con una più ampia ottica intersezionale (CRENSHAW K., 1991; DAVIS A., 2018) proprio alla complessa interconnessione tra categorie come "razza", classe, genere, cultura, religione, e così via, per un'analisi più attenta, finalizzata a spostare da un piano generale e rimettere al centro della Storia e del sociale queste donne (TICKTIN M., 2016; TURNER S., 2017), ma anche gli uomini, analizzando in profondità la violenza sottesa. Quest'ultima, come si è visto, riguarda non solo i luoghi di partenza falciati da guerre e conflitti, ma anche quelli di transito e approdo, che paradossalmente, attraverso politiche securitarie e regimi umanitari, possono riprodurre ulteriore e nuova sofferenza e oppressione (FARMER P., 2004). A proposito di pratiche umanitarie è importante sottolineare quanto il concetto di emancipazione sia sempre culturalmente e socialmente determinato e come sia decisamente pericoloso un discorso fondato su diritti universali che promuovono immagini stereotipate e astoriche delle donne (ma non solo) non occidentali in condizioni di rifugio e migrazione (KAPUR R., 2002). Pertanto, nell'ambito della violenza esercitata sulle donne rifugiate, va pienamente e criticamente considerata anche quella istituzionale prodotta da politiche e pratiche di accoglienza con i loro pericolosi rituali burocratici e con le conseguenti ulteriori ferite che procurano (PINELLI B., 2017). Relativamente all'asilo, la violenza subita dalle richiedenti, in continuità tra contesti di partenza, transito e spesso approdo, attraverso il potere e le politiche degli altri, viene prodotta proprio lungo l'asse di differenze come quelle di genere, classe, culture, con il ricorso a tecniche di disciplinamento, intervento e controllo. Come si è visto, tali dispositivi di potere, attraverso specifiche politiche, finiscono con il rinforzare gerarchie, pregiudizi e stereotipi, condizionando profondamente i processi di costruzione del sé, influenzando sui modi con cui le richiedenti stesse si muovono e operano (PINELLI B., 2021).

Inoltre, come sostiene Sorgoni (2022), riprendendo criticamente il pensiero di Barnett e Weiss (2008), la relazione tra umanitario e politico è discussa per il fatto che il tipo di risposta alle emergenze umanitarie segue considerazioni politiche, le azioni umanitarie hanno rica-

dute politiche, infine l'intenzione di incidere sui fattori che producono sofferenza è sostanzialmente politica. D'altro canto, come ci ricorda Fassin (2007, 2011), non si deve dimenticare che nella contemporaneità l'umanitario fornisce un nuovo repertorio di discorsi e pratiche che indirizzano proprio l'azione pubblica, che per tale ragione è da considerarsi non come un settore esterno alla politica, ma come qualche cosa che riformula quanto è in gioco per la politica stessa.

Traiettorie di cura e percorsi di salute, tra violenza strutturale e agency

È evidente a questo punto che sulle traiettorie di cura di donne e uomini profughi, rifugiati e richiedenti asilo, che spesso diventano "malati fuori luogo" (QUARANTA I. – RICCA M., 2012), influiscono pesantemente i percorsi e gli iter previsti nell'ambito dei sistemi di accoglienza dei Paesi di approdo. Questi, attraverso attività di mediazione con i servizi del territorio, possono fornire assistenza innanzitutto nell'ambito della salute, i cui esiti risultano tuttavia strettamente connessi con elementi organizzativi, con i diversi livelli in cui il sistema è articolato e chiaramente con la sensibilità, le abilità e le competenze degli operatori coinvolti, il tutto all'interno di relativi e differenziati quadri normativi che, più in generale, incidono, però, in modo determinante sulla questione. Le politiche rivolte alle richiedenti asilo, in particolare, sostenute da un immaginario e da una pedagogia educativa che, come si è visto, le considera prevalentemente soggetti femminili vulnerabili e da emancipare, prive di *agency*, sono sature di ambiguità e contraddizioni, declinate tra compassione e controllo (PINELLI B., 2019), e sul piano della salute incidono pesantemente anche sui processi di cura delle stesse. Nelle strutture di accoglienza, dove spesso prevalgono incomprensioni comunicative e culturali, i corpi delle richiedenti asilo sono oggetto dell'esercizio del biopotere con il ricorso a pratiche di controllo pervasivo che interessano proprio l'area della cura e della salute, che possono essere vissute con angoscia e senso di ulteriore violazione di se stesse (PINELLI B., 2017) e che insistono su piani di carattere strutturale e simbolico (FARMER P., 2004; PINELLI B., 2019; QUARANTA I., 2012, 2014), sommandosi così alle altre forme di violenza già sperimentate a causa di guerre e persecuzioni subite nei Paesi di origine o in transito lungo il percorso migratorio.

Inoltre, relativamente all'impatto in termini di salute, è importante ricordare che la violenza radicale che emerge nelle biografie e storie di rifugiate e richiedenti asilo finisce per imprimersi nel loro corpo dando luogo a diverse forme di malattia e sofferenza fisica e morale, disagio psichico, malessere esistenziale (GRECO M., 2024), spesso accompagnate da segni indelebili, a volte visibili, altre volte meno, ma comunque in grado di suggerire e rievocare in modo attivo ricordi di vicende traumatiche e dolorose, impossibili da dimenticare (BENEDUCE R., 2008, 2010). Come altrove evidenziato la malattia lascia segni che diventano «metonimie di più ampi processi sociopolitici», in cui l'esperienza della sofferenza va compresa «in una dimensione storica ampia e complessa» (QUARANTA I., 2006: XXVIII).

Alle diverse forme di violenza, di genere, simbolica e strutturale (BENEDUCE R., 2008, 2010), che si produce fra contesti diversi (SCHEPER-HUGHES N. – BOURGOIS P., 2004), e comporta ferite profonde, sofferenza e malattia, può però fare da controparte un'*agency* resiliente e resistente di molte donne. Marabello (2023) ci ricorda, infatti, che le politiche migratorie inscritte sul corpo ed entrate nell'esperienza vissuta possono anche dare luogo in queste donne, attraverso l'esercizio di una loro, a volte sorprendente, *agency*, a idee di emancipazione e dignità, mettendo così di fatto in discussione la rappresentazione stereotipata di "essere rifugiata", così come plasmata nell'ambito delle biopolitiche dei contesti di approdo da loro stesse subite. In quest'ottica continuare a guardare all'*agency* come a un costrutto buono per pensare i rapporti tra l'individuo e le strutture sociali, così come ci mostra il caso delle richiedenti asilo, risulta particolarmente utile di fronte a soggetti profondamente immersi nelle negatività e vulnerabilità, perché permette di intercettarne forme inedite. Il riferimento è a quelle strategie volte a ridare valore alla vita in contesti in cui essa sembra non averne, con attenzione a persone che nella sofferenza ed estrema precarietà di esistenze "fuori luogo" tentano di "esistere" nonostante tutto (BENEDUCE R. – TALIANI S., 2021b). Il riconoscimento di tale a volte potente *agency*, insieme al valore sociale e storico delle loro esperienze di violenza, sofferenza e spesso di malattia, rende possibile ammettere che nonostante la vulnerabilità, esse non sono esclusivamente vittime passive portatrici di bisogni, ma costituiscono piuttosto un complesso "corpo politico" dotato di una sua potenza (TALIANI S., 2019).

Ancora, sempre con riferimento al profondo impatto sulla sfera della salute, centrale appare una riflessione sulla violenza strutturale che si accompagna alle politiche di chiusura delle frontiere che imediscono a molte persone di lasciare il proprio Paese in modo legale. Tale violenza, che attiene dunque a un ambito istituzionale, produce effetti drammatici su benessere personale, esperienze e vissuti delle donne richiedenti asilo e rifugiate, costrette a viaggi terribili, segnati da innumerevoli abusi. Le politiche migratorie si inscrivono sui corpi già feriti e resi vulnerabili nei contesti di provenienza e poi nel percorso migratorio, passando attraverso varie forme di violenza che producono, nell'ingiustizia, sofferenza e malattia e che condizionano pesantemente la loro *agency*.

A questo punto, come sostiene Ivo Quaranta, che riprende il discorso di Farmer (2004), «se la malattia è spesso legata alla violazione di diritti fondamentali», non ci può essere cura senza una sostanziale «promozione di quei diritti e della giustizia sociale» (QUARANTA I., 2006: 264). Infatti, se è vero che molte sfide sanitarie, sociali ed economiche associate alla migrazione sono il prodotto delle disuguaglianze globali, allora è evidente l'importanza di interventi e programmi integrati di sanità pubblica globali, interregionali e transfrontalieri. Non a caso, con la Risoluzione EUR/RC66/8 del 2016, il Comitato Regionale Europeo dell'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) ha adottato il *Piano strategico e di azione per la Salute dei Rifugiati e dei Migranti nella Regione Europea dell'OMS (2016-2022)* a cui è seguito, con la risoluzione EUR/RC73(8) del 2023, il successivo e tutt'ora in corso *Piano di azione per la Salute dei Rifugiati e dei Migranti nella Regione Europea dell'OMS (2023-2030)*, per offrire una risposta di sanità pubblica basata sulla solidarietà tra gli Stati membri. In particolare, il Piano 2016-2022 ha insistito sulla necessità di definire approcci adeguati alla soddisfazione delle diverse esigenze di salute fisica e mentale di migranti, profughi, rifugiati e richiedenti asilo, e di affrontare adeguatamente le necessità sanitarie, di breve e lungo periodo, nonché gli aspetti di sanità pubblica e i determinanti sociali della salute, per prevenire malattie e morti premature (WHO, 2016). Nel documento si riconosce, però, che il diritto e l'accesso ai servizi sanitari da parte dei migranti, dei richiedenti asilo e dei rifugiati varia da Paese a Paese, essendo questi aspetti regolati diversamente dal diritto interno delle differenti nazioni coinvolte. Il successivo Piano di azione 2023-2030, poi, sottolinea i seguenti punti: la trasversalità dei processi di migra-

zione e il fatto che salute e benessere sono fortemente influenzati da politiche e condizioni che esulano dal settore sanitario; il carattere integrale e duraturo delle migrazioni e le loro molteplici implicazioni; il fatto che salute e migrazione possono essere affrontate in modo sostenibile costruendo la solidarietà e la cooperazione internazionale e interregionale con un approccio globale; il dato che servizi e politiche sanitarie devono essere incentrati sulle persone, sensibili alla diversità dei rifugiati e dei migranti, anche rispetto a genere e disabilità; infine la necessità di riconoscere nel contesto dell'attuale emergenza climatica l'interazione tra salute umana, animale e ambientale con un approccio *One Health* (WHO, 2023).

Nel complesso, entrambi i Piani, insieme agli altri documenti più specifici disponibili, rappresentano una cornice utile per orientare le eventuali iniziative a livello dei Paesi membri⁴, non potendone, però, garantire né l'effettiva adozione, né tanto meno un'adeguata armonizzazione a causa delle specifiche volontà e capacità dei governi nazionali, alcuni dei quali, nel tempo, sulla base di politiche interne, hanno invece mostrato atteggiamenti di chiusura e strumentalizzazione del fenomeno migratorio. In proposito, Quaranta (2014) ci ricorda che la salute globale resta spesso un concetto utopistico, un ideale globale staccato dalle realtà locali (WHITEFORD L.M. – MANDERSON L., 2000), perché se è vero che nelle retoriche delle agenzie internazionali è considerato bene comune, dall'altro lato, però, nelle politiche reali è spesso assente, dato che la cornice istituzionale che regola il diritto alla salute è quella degli Stati nazionali. In definitiva, come amaramente sottolinea Fassin (2012: 100), la salute globale parte a casa e spesso, purtroppo, lì si ferma.

Per concludere è importante ricordare che più in generale l'etnografia (MATERA E., 2020; PENNACINI C., 2013) ha una significativa potenzialità relativamente alla possibilità di rendere esplicite tali politiche esercitate sui corpi e attraverso i corpi, evidenziando le modalità con cui esse agiscono sulla vita umana (ONG A., 2012). D'altro canto un'ampia letteratura antropologica ha messo in evidenza quanto la vita sia un "oggetto politico" (DAS V., 2011), mostrando nello specifico come potere e controllo vengano esercitati sull'umanità non solo attraverso leggi e codici, ma anche con discorsi, pratiche, tecnologie con cui lo Stato governa. Lo stesso paradigma della *Global Health* cui

4 In proposito si vedano per esempio i decreti specifici emanati per i rifugiati Ucraini a Napoli nel 2022 (cfr. MYKHAYLYAK T., 2024).

si è fatto cenno in apertura sviluppa le sue analisi proprio nel contesto delle relazioni di potere e di disuguaglianze transnazionali che mettono in discussione i modelli istituzionali tradizionali di *governance*. Rispetto a tutto ciò le teorie critiche femministe hanno, in particolare, mostrato che le tecnologie del potere e i soggetti colpiti non sono affatto neutri dal punto di vista del genere, della classe, della cultura, o di qualunque altro segno sia portatore la corporeità, come testimonia ampiamente il caso di rifugiate e richiedenti asilo in fuga da guerre e violenze e le diverse questioni che pone la complessa e ampia partita della loro salute e dei loro corpi.

Bibliografia

- AGAMBEN G. (1995), *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- BARNETT M. – WEISS T.G. (a cura di) (2008), *Humanitarianism in Question: Politics, Power, Ethics*, Cornell University Press, Ithaca-London.
- BENEDUCE R. (2008), *Introduzione. Etnografie della violenza*, “Annuario di Antropologia”, vol. 8, n. 9/10, 2008, pp. 5-48.
- BENEDUCE R. (2010), *Archeologia del trauma*, Laterza, Roma-Bari.
- BENEDUCE R. – TALIANI S. (2021a), *Agency, soggettività, violenza: vite di traverso, figure del riscatto*, “Antropologia”, vol. 8, n. 1, 2021, pp. 7-25.
- BENEDUCE R. – TALIANI S. (2021b), *Il corpo intimo dell'agency*, “ANUAC”, vol.10, n. 1, 2021, pp. 49-65.
- BENJAMIN W. (2010), *Per la critica della violenza*, Edizioni Alegre, Roma.
- BOIANO I. (2014), *Il riconoscimento dello status di rifugiato e le persecuzioni sulla base del genere*, pp. 137-154, in BIONDI DAL MONTE F. (a cura di), *Diritto di asilo e protezione internazionale*, Pisa University Press, Pisa.
- BUTLER J. (2009), *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Verso, London-New York.
- BUTLER J. (2018), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Milano.

- CALLAWAY H. (1987), *Women Refugees: Specific Requirements and Untapped Resources*, "Third World Affairs", 1987, pp. 320-325.
- CRENSHAW K. (1991), *Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Colour*, "Stanford Law Review", vol. 43, 1991, pp. 1241-1299.
- DAS V. (2011), *State, Citizenship, and the Urban Poor*, "Citizenship Studies", vol.15, n. 3/4, 2011, pp. 319-333.
- DAVIS A. (2018), *Donne, razza e classe*, Edizioni Alegre, Roma.
- DEI F. (a cura di) (2005), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma.
- DE MARTINO E. (2019 [1977]), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di CHARUTY G. – FABRE D. – MASSENZIO M., Einaudi, Torino.
- ENLOE C. (1993), *The Morning After: Sexual Politics at the End of the Cold War*, University of California Press, Berkeley.
- FABIETTI U. (2013), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.
- FARMER P. (2004), *An Anthropology of Structural Violence*, "Current Anthropology", vol. 45, n. 3, 2004, pp. 305-325.
- FARMER P. (2013), *Preface*, pp. XIII-XXIV, in FARMER P. – KIM J.Y. – KLEINMAN A. – BASILICO M., *Reimagining global health. An introduction*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- FARMER P. – KIM J.Y. – KLEINMAN A. – BASILICO M. (2013), *Introduction. A biosocial approach to global health*, pp. 1-14, in FARMER P. – KIM J.Y. – KLEINMAN A. – BASILICO M., *Reimagining global health. An introduction*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- FASSIN D. (2001), *The Biopolitics of Otherness. Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate*, "Anthropology Today", vol. 17, n.1, 2001, pp. 3-7.
- FASSIN D. (2005), *Compassion and Repression: the moral economy of immigration policies in France*, "Cultural Anthropology", vol. 20, n. 3, 2005, pp. 362-387.
- FASSIN D. (2007), *Humanitarianism as a politics of life*, "Public Culture", vol. 19, 2007, pp. 499-520.

- FASSIN D. (2010), *Ethics of Survival: A Democratic Approach to the Politics of Life*, "Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism and Development", vol. 1, n. 1, 2010, pp. 81-95.
- FASSIN D. (2011), *Humanitarian reason. A moral history of the present*, University of California Press, Berkeley.
- FASSIN D. (2012), *That obscure object of global health*, pp. 95-115, in INHORN M. – WENTZELL E. (a cura di), *Medical anthropology at the intersections. Histories, activisms, and futures*, Duke University Press, Durham-London.
- FASSIN D. – PANDOLFI M. (a cura di) (2010), *Contemporary states of emergency*, Zone Books, New York.
- FATEH-MOGHADAM P. (2023), *Guerra o salute. Dalle evidenze scientifiche alla promozione della pace*, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma.
- FORINA A. (2018), *Asilo y género: Problemáticas y desafíos en la Unión Europea*, pp. 261-288, in CORTÉS A. – MANJARREZ J. (a cura di), *Género, migraciones y derechos humanos*, Edicions Bellaterra, Barcelona.
- FORINA A. (2023), *Género, acogida y hospitalidad. Una perspectiva antropológica y feminista del refugio en España*, "Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones", vol. 58, 2023, pp. 1-21.
- FOUCAULT M. (2015 [1978-1979]), *Nascita della Biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano.
- FREISE H. (2017), *Representations of Gendered Mobility and the Tragic Border Regime in the Mediterranean*, "Journal of Balkan and Near Eastern Studies", vol. 19, n. 5, 2017, pp. 541-556.
- GORDON N. – PERUGINI N. (2020), *Human Shields. A History of People in the Line of Fire*, University of California Press, Oakland.
- GREATBATCH J. (1989), *The Gender Difference: Feminist Critiques of Refugee Discourse*, "International Journal of Refugee Law", vol. 4, n. 1, 1989, pp. 518-527.
- GRECO M. (2024), *Percorsi di salute, maternità e agency fra rifugiate e richiedenti asilo somale a Napoli*, "EtnoAntropologia", vol. 12, n. 1, 2024, pp. 53-68.

- HARRELL-BOND B. (1986), *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*, Oxford University Press, Oxford.
- HARRELL-BOND B. (2005), *L'esperienza dei rifugiati in quanto beneficiari d'aiuto*, "Antropologia", vol. 5, 2005, pp. 15-41.
- HARRELL-BOND B. – VOUTIRA E. (1992), *Anthropology and the Study of Refugees*, "Anthropology Today", vol. 8, n. 4, 1992, pp. 6-10.
- INDRA D.M. (1987), *Gender: A Key Dimension of the Refugee Experience*, "Refuge: Canada's Journal on Refugees", vol. 6, n. 3, 1987, pp. 3-4.
- INDRA D.M. (1989), *Ethnic Human Rights and Feminist Theory: Gender Implications for Refugee Studies and Practice*, "Journal of Refugee Studies", vol. 2, n. 2, 1989, pp. 221-242.
- JOURDAN L. (2010), *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Laterza, Roma-Bari.
- KAPUR R. (2002), *The Tragedy of Victimization Rhetoric: Resurrecting the "Native" Subject in International/Postcolonial Feminist Legal Politics*, "Harvard Human Rights Journal", vol. 15, 2002, pp. 1-38.
- KIBREAB G. (1993), *The Myth of Dependency among Camp Refugees in Somalia 1979-1989*, "Journal of Refugee Studies", vol. 6, n. 4, 1993, pp. 321-349.
- KOBELINSKY C. (2011), *Lo spettro delle espulsioni. Conflitti e dilemmi morali nell'accoglienza dei richiedenti asilo in Francia*, "Lares", vol. 77, n. 1, 2011, pp. 95-112.
- LAI F. (2020), *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socio-ambientali*, Editpress, Firenze.
- MALKKI L. (1995a), *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*, The University of Chicago Press, Chicago.
- MALKKI L. (1995b), *Refugees and exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things*, "Annual Review of Anthropology", vol. 24, n. 1, 1995, pp. 495-523.
- MALKKI L. (1996), *Speechless emissaries: Refugees, humanitarianism, and dehistoricization*, "Cultural Anthropology", vol. 11, n. 3, 1996, pp. 377-404.
- MARABELLO S. (2023), *Nascere madri in migrazione. Pratiche inaspettate di libertà?*, "Antropologia", vol. 10, n. 1, 2023, pp. 113-130.

- MASOTTI F. (a cura di) (2004), *Le guerre del XX secolo e le violenze contro i civili*, Aracne, Roma.
- MATERA V. (2020), *Introduzione. L'etnografia. Una pratica teoricamente orientata*, pp.11-25, in MATERA V. (a cura di), *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Carocci, Roma.
- MYKHAYLYAK T. (2024), *Rifugiati ucraini a Napoli. Strategie di accoglienza, mediazione culturale e assistenza medica*, "EtnoAntropologia", vol. 12, n. 1, 2024, pp. 69-86.
- ONG A. (2005 [2003]), *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Cortina, Milano.
- ONG A. (2012), *Powers of Sovereignty: State, People, Wealth, Life*, "Focaal, Journal of Global & Historical Anthropology", vol. 62, 2012, pp. 24-35.
- PANDOLFI M. (2003), *Le arene politiche del corpo*, "Annuario di Antropologia", vol. 3, 2003, pp. 141-154.
- PANDOLFI M. (2005), *Sovranità mobile e derive umanitarie: emergenza, urgenza, ingerenza*, pp. 151-185, in MALIGHETTI R. (a cura di), *Oltre lo sviluppo: una prospettiva antropologica*, Meltemi, Roma.
- PANDOLFI M. (2006), *La zone grise des guerres humanitaires*, "Anthropologia", vol. 48, n. 1, 2006, pp. 43-58.
- PANDOLFI M. (2007), *Poteri Mobili. L'industria umanitaria in Albania e Kosovo*, Meltemi, Roma.
- PAPA C. (2013), *Identità di genere e maternità. Una ricerca etnografica in Umbria*, Morlacchi, Perugia.
- PENNACINI C. (2013), *La ricerca sul campo in antropologia. Oggetti e metodi*, Carocci, Roma.
- PETRYNA A. (2024 [2022]), *Lavoro d'orizzonte. Ai confini della conoscenza nel vortice del cambiamento climatico*, DeriveApprodi, Roma.
- PINELLI B. (2013), *Silenzio dello Stato, voce delle donne. Abbandono e sofferenza nell'asilo politico e nella sua assenza*, "Annuario di Antropologia", vol. 15, 2013, pp. 85-108.
- PINELLI B. (2017), *Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario delle sfere d'intimità*, pp. 155-186, in MATTALUCCI C. (a cura di), *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Cortina, Milano.

- PINELLI B. (2019), *Migranti e rifugiate. Antropologia, genere e politica*, Cortina, Milano.
- PINELLI B. (2021), *Teleologie di emancipazione, senso del sé, trasgressioni. Fratture nella lettura di biografie violate e dell'azione nelle istanze di protezione*, "Antropologia", vol. 8, n. 1, 2021, pp. 119-140.
- PITTAWAY E. – BARTOLOMEI L. (2002), *Refugees, Race and Gender: The Multiple Discrimination Against Refugee Women*, "Dialogue", vol. 21, n. 1, 2002, pp. 16-28.
- QUAGLIARIELLO C. (2021), *L'isola dove non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative, genere e migrazioni*, Unicopli, Milano.
- QUARANTA I. (a cura di) (2006), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Cortina, Milano.
- QUARANTA I. (2012), *Sofferenza sociale e violenza strutturale*, pp. 285-299, in COZZI D. (a cura di), *Le parole dell'antropologia medica*, Morlacchi, Perugia.
- QUARANTA I. (2014), *Antropologia medica e salute globale*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 37, 2014, pp. 127-146.
- QUARANTA I. – RICCA M. (2012), *Malati fuori luogo*, Cortina, Milano.
- RANISIO G. (2011), *L'antropologia del genere e i women's studies*, pp. 209-213, in SIGNORELLI A., *Antropologia culturale. Seconda edizione*, McGraw-Hill, Milano.
- RE L. (2024), *Guerra diritto vulnerabilità*, "Salute internazionale", 19 febbraio 2024, <https://www.saluteinternazionale.info/2024/02/guerra-diritto-vulnerabilita/>
- RIGO E. (2016), *Donne attraverso il Mediterraneo. Una prospettiva di genere sulla protezione internazionale*, "Politeia", vol. XXXII, n. 124, 2016, pp. 82-94.
- SA'DI A.H. – ABU-LUGHOD L. (a cura di) (2007), *Nakba. Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, Columbia University Press, New York.
- SALIH R. (2024), *Gaza. Disumanizzazione e ottimismo della disperazione*, "Gli Asini", vol.112, 2024, pp. 20-25.
- SCHEPER-HUGHES N. – BOURGOIS P. (2004), *Violence in war and peace*, Blackwell, Oxford.
- SCHIRRIPA P. (2014), *Ineguaglianze in salute e forme di Cittadinanza*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 37, 2014, pp. 59-80.

- SCOTT J. (1996 [1986]), *Il 'genere': un'utile categoria di analisi storica*, pp. 307-348, in DI CORI P. (a cura di), *Altre storie. La critica femminista alla storia*, CLUEB, Bologna.
- SORGONI B. (2022), *Antropologia delle migrazioni. L'età dei rifugiati*, Carocci, Roma.
- SZCZEPANIKOVA A. (2013), *Between Control and Assistance: The problem of European Accommodation Centres for Asylum Seekers*, "International Migration", vol. 51, n. 4, 2013, pp.130-143.
- TALIANI S. (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Ombre corte, Verona.
- TICKTIN M. (2016), *Thinking Beyond Humanitarian Borders*, "Social Research: An International Quarterly", vol. 83, n. 2, 2016, pp. 255-271.
- TURNER S. (2017), *Victims of chaos and subaltern sexualities? Some reflections on common assumptions about displacement and the prevalence of sexual and gender-based violence*, pp. 44-57, in BUCKELY-ZISTEL S. – KRAUSE U. (a cura di), *Gender, Violence, Refugees*, Berghahn Books, New York-Oxford.
- VAN AKEN M. (2005), *Introduzione*, "Annuario di Antropologia", vol. 5, n. 5, 2005, pp. 5-14.
- VESCE C. (2021), *Politiche di genere e di pratiche dell'accoglienza. Etnografia della presa in carico di richiedenti e rifugiati trans a Bologna*, pp. 75-83, in FERRARA C. – AMODEO A.L. – GARZILLO F. – MASULLO G. – VALERIO P. – VESCE C., *I Have a Dream: Studi e strumenti per il lavoro con migranti LGBTI*, Editoriale Scientifica, Napoli.
- WHITEFORD L.M. – MANDERSON L. (2000), *Introduction*, pp. 1-20, in WHITEFORD L.M. – MANDERSON L. (a cura di), *Global health policy, local realities. The fallacy of the level playing field*, Lynne Rienner Pub., Boulder.
- WHYTE Z. (2011), *Enter the Myopticon: Uncertain Surveillance in the Danish Asylum System*, "Anthropology Today", vol. 27, n. 3, 2011, pp. 18-21.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION (2016), *Strategy and action plan for refugee and migrant health in the WHO European Region*, Regional Committee for Europe, 66th session, WHO Regional Office for Europe, Copenhagen.

WORLD HEALTH ORGANIZATION (2023), *Action plan for refugee and migrant health in the WHO European Region 2023–2030*, Seventy-third Regional Committee for Europe, WHO Regional Office for Europe, Copenhagen.

ZITO E. (2024), *Corpi in fuga tra pratiche di accoglienza, questioni di genere e processi di soggettivazione*, “EtnoAntropologia”, vol. 12, n. 1, 2024, pp. 5-18.

Gli Autori

Roberto Beneduce è antropologo e psichiatra, docente di Antropologia culturale all'Università di Torino. Al centro delle sue ricerche ci sono l'antropologia della violenza e della memoria, i saperi locali della cura (Mali, Camerun, Mozambico, Colombia), l'etnopsichiatria e la condizione dei richiedenti asilo, l'analisi del razzismo e delle nuove forme di sofferenza. Dopo l'esperienza psichiatrica a Napoli, si è trasferito a Torino, dove ha fondato nel 1996 il Centro Frantz Fanon. È stato *visiting professor* nelle università di Berkeley, Tolosa, Libreville, ICESI-Cali, e *fellow* presso l'EPHE (Paris), l'IME-RA (Marseille), l'Institut Convergences-Migrations (Paris). I suoi lavori sono apparsi in numerose riviste internazionali. Fra gli scritti più recenti: *Frantz Fanon, Psychiatry and Politics* (con N. Gibson, 2017); *L'Histoire au corps. Mémoires indociles et archives du désordre dans les cultes de possession en Afrique* (2016); *Archeologie del trauma. Un'antropologia del sottosuolo* (2a ed., 2019).

Gilles Bibeau, professore emerito dell'Università di Montréal, è un antropologo medico che decifra le principali questioni che affrontano le società contemporanee e persegue una riflessione su ciò che costituisce l'umanità. Le ricerche da lui svolte in Africa, America del Sud, Medio Oriente, India, Europa e Québec si concentrano sulle medicine tradizionali, sull'origine delle lingue, sulle tradizioni orali dei popoli, sulla letteratura comparata, sulle culture giovanili, sulla pediatria interculturale e sull'esperienza soggettiva della malattia e i racconti di sofferenza dei malati. In tutto il suo lavoro si sforza di dare un senso alle somiglianze e alle differenze che osserva tra le società su scala globale e di comprendere meglio gli esseri umani nella loro unità e diversità. I suoi scritti evidenziano la ricchezza generata dalla diversità tra le società; denunciano anche i tentativi di standardizzazione che sono distruttivi del potenziale creativo delle società umane.

Maddalena Burzacchi, PhD in Scienze Umane con curriculum antropologico-linguistico nell'Università di Perugia, è assegnista di ricerca e docente a contratto di antropologia dell'alimentazione presso la stessa università. È segretaria della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli di cui ha anche curato l'inventario della sezione Psichiatria dell'archivio, pubblicato online nel SAN e fa parte del Comitato di redazione della collana ITACA (Itinerari di Antropologia Culturale) per Morlacchi. Al centro delle sue ricerche ci sono i movimenti contadini nelle aree rurali in Italia, i sistemi alimentari, l'agricoltura sociale. Ha partecipato al PRIN (2021-2024) "Rethinking urban-rural relations for a sustainable future: an ethnographic case study of informal food chains in Central Italy". Ha pubblicato saggi e articoli su riviste tra cui *Neoruralismo critico: una proposta di definizione* (Antropologia pubblica, 2024), *Terra bene comune? Un contesto neorurale fra tensioni e attivismo politico* (Lares, 2023).

Donatella Cozzi insegna Antropologia culturale in alcuni corsi di laurea dell'Università di Udine. Ha insegnato nelle università di Venezia Ca' Foscari e di Milano Bicocca. Ha svolto ricerche in America Centrale al confine tra Costa Rica e Panama, presso gli indios Bribri. Nelle sue pubblicazioni ha approfondito alcuni temi dell'antropologia medica, in particolare la depressione mentale in Carnia, l'espressione del dolore, le narrazioni della malattia e la medicalizzazione dei passaggi di età, soprattutto tra l'infanzia e la pre-adolescenza. Su quest'ultimo tema è stata ricercatrice dal 2010 al 2013 per l'Agence Nationale de la Recherche presso l'Università di Strasburgo. Fa parte della redazione di *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli*. Attualmente è responsabile dell'Archivio Etnotești presso il Centro Internazionale sul Plurilinguismo che custodisce testimonianze audio del Friuli, della Carnia e delle minoranze linguistiche.

Fabio Dei insegna Antropologia culturale presso l'Università di Pisa. Le sue ricerche riguardano prevalentemente le forme della memoria storica, della cultura popolare e del patrimonio culturale intangibile nella società italiana contemporanea. Ha conseguito il dottorato di ricerca sotto la guida di Tullio Seppilli e ha fatto parte della Società Italiana di Antropologia Medica fin dalla sua fondazione, occupandosi in particolare dell'analisi antropologica delle medicine non conven-

zionali. Dirige la rivista *Lares* e, dal 2020, la *Rivista di Antropologia contemporanea*. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Le rievocazioni storiche. Feste civiche e cultura popolare in Toscana* (con C. Di Pasquale, 2023); *Sulla svolta ontologica* (con L. Quarta, 2021); *La scuola multiculturale: una critica antropologica* (2021); *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco* (2018); *Terrore suicida. Religione, politica e violenza nelle culture del martirio* (2016); *Antropologia culturale* (2a ed., 2016).

Alessandro Lupo insegna Etnologia presso la Sapienza Università di Roma, dove dirige la Missione Etnologica Italiana in Messico e coordina il Centro di Studi Messicani. Direttore della rivista *L'Uomo* presiede la Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM). Dal 1979 ha svolto ricerche in Messico a Oaxaca e nella Sierra di Puebla, sulle dinamiche culturali in generale tra cui residenza, l'etnoastronomia, le concezioni cosmologiche, la tradizione orale, i saperi medici e i rapporti tra popolazione indigena e istituzioni sanitarie. In Italia ha coordinato diversi progetti di ricerca sulla sanità pubblica, in collaborazione con le istituzioni sanitarie. Tra le sue opere: *I tre cardini della vita*. (con I. Signorini, 1989); *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nabuas de la Sierra a través de las súplicas rituales* (1995); *Corpi freddi e ombre perdute. La medicina indigena messicana ieri e oggi* (2012); *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena* (2013); *Civiltà e religione degli Aztechi* (ed. con L. Pranzetti, 2015); *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico* (ed., 2019).

Massimiliano Minelli insegna Antropologia medica ed etnopsichiatria e Metodologia della ricerca etnografica presso l'Università degli Studi di Perugia. È membro del Consiglio direttivo della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) e del Comitato di redazione della rivista *AM*. I suoi interessi riguardano principalmente l'antropologia medica, la psichiatria socioculturale, la salute mentale comunitaria, l'antropologia del corpo e dei processi di incorporazione. Su questi temi ha svolto attività di ricerca etnografica in Italia e in Brasile. È attualmente coordinatore scientifico dell'Unità di Ricerca dell'Università di Perugia nel PRIN PNRR 2022 dal titolo "S.E.L.F. – Stories of Exclusion and Living Freedom. Archives of sorrow and ethnographies of hidden subversion in mental health institutions: exploring the intersectionality of subalternities". I suoi lavori sono ap-

parsi in numerose riviste nazionali e internazionali. Ha recentemente pubblicato (con altri) il volume *Pluralità degli stati di coscienza nelle esperienze religiose* (2024).

Chiara Moretti è antropologa, assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”, Università degli Studi di Milano Bicocca e docente a contratto di Antropologia culturale presso l’Università di Brescia. Membro del Consiglio direttivo della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) e della redazione di *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli*, è autrice dei volumi *Il dolore illegittimo. Un’etnografia della sindrome fibromialgica* (2019), e di *Il senso della colpa ai tempi del Covid-19* (2020) e di saggi pubblicati su riviste nazionali e internazionali tra cui *Gender and sex bias in prevention and clinical treatment of women’s chronic pain: hypotheses of a curriculum development* (Frontiers in Medicine. Family Medicine and Primary Care, 2023), *Esperienze e pratiche di salute ai tempi della pandemia. Tensioni, contraddizioni e possibili scenari per un futuro delle politiche sanitarie. Introduzione alla sezione monografica* (AM 2023).

Cristina Papa è Presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli e docente di Antropologia dell’ambiente e del paesaggio presso l’Università di Perugia dove ha svolto gran parte del suo lavoro di didattica e ricerca e ricoperto la funzione di direttore del Dipartimento Uomo e Territorio e della Missione etnologica in Romania del MAE. Ha insegnato tradizioni popolari presso la Sapienza Università di Roma e in qualità di professore visitatore presso numerose università europee. Già presidente dell’ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria di Antropologia Culturale), ha condotto ricerche con collaborazioni a livello nazionale e internazionale in antropologia dell’ambiente e dell’alimentazione, antropologia economica e dell’impresa, genere e parentela in area europea. Su questi temi ha pubblicato numerosi saggi e volumi tra cui i più recenti: *Antropologia delle imprese* (con altri, 2021), *Produits de terroir et politiques de la différence. Le cas de l’Ombrie*, (Anthropology of food 2021), *Dalla deruralizzazione alle campagne urbane: processi e prospettive* (Lares 2023).

Adryana Petryna è docente di Antropologia presso l’Università della Pennsylvania dove dirige il programma MD-PhD in antropologia.

Nei suoi studi etnografici, condotti nell'Europa orientale e negli Stati Uniti, ha esplorato la natura socio-politica della scienza, evidenziando come le popolazioni siano coinvolte nella produzione sperimentale di conoscenza attivando questioni relative alla cittadinanza e all'etica. È autrice di volumi che hanno ricevuto vari premi, tra cui: *Life Exposed: Biological Citizens after Chernobyl* (2003); *When Experiments Travel: Clinical Trials and the Global Search for Human Subjects* (2009); *When People Come First: Critical Studies in Global Health* (con J. Biehl, 2013). Il suo ultimo libro, *Horizon Work: At the Edges of Knowledge in an Age of Runaway Climate Change* (2022), tradotto in italiano nel 2024, esamina la crisi climatica attraverso la lente di quello che definisce "lavoro d'orizzonte".

Giovanni Pizza è professore ordinario di Antropologia medica e Antropologia culturale e dell'educazione e di altre discipline antropologiche presso il Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione nell'Università degli Studi di Perugia ed è direttore di *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli*. Tra le sue pubblicazioni più recenti, oltre a numerosi saggi in varie lingue, figurano: *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura* (2015); *Esperienza dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia in campo sanitario* (con A.F. Ravenda, 2016); *L'antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione* (2020); *Antropologia culturale e sociale. Concetti – Storia – Prospettive* (con B. Palumbo e P. Schirripa, 2023).

Ivo Quaranta è docente in Discipline demoetnoantropologiche all'Università di Bologna, dove dirige il Centro studi e ricerche in salute internazionale e interculturale del Dipartimento di Storia Culture Civiltà. I suoi interessi scientifici spaziano dallo studio dei processi di produzione sociale della sofferenza all'analisi delle pratiche di elaborazione culturale dell'esperienza di malattia. Al momento è impegnato in una ricerca sul rapporto fra disuguaglianze socioeconomiche e salute nelle città di Bologna e di Rimini. Tra le sue pubblicazioni: *Corpo, potere e malattia. Antropologia e AIDS nei Grassfields del Camerun* (2006-2019); *Antropologia medica. I testi fondamentali* (2006); *Malati fuori luogo. Medicina interculturale* (con M. Ricca, 2012); *Assemblages, Transformations, and the Politics of Care* (con M. Minelli e S. Fortin, 2018).

Luigigiovanni Quarta è ricercatore in Antropologia culturale presso l'Università di Bergamo. Le sue ricerche si concentrano principalmente sull'ambito dell'antropologia medica e dell'epistemologia delle scienze umane. Fra le sue pubblicazioni più recenti: *Resti tra noi. Etnografia di un manicomio criminale* (2019); *Sulla svolta ontologica. Prospettive e rappresentazioni tra antropologia e filosofia* (con F. Dei, a cura di, 2021); *La donazione degli organi. Prospettive antropologiche* (a cura di, 2023). Parallelamente all'attività di ricerca è impegnato nel lavoro di traduzione. I volumi più recentemente tradotti sono: *L'impero del trauma. Nascita della condizione di vittima* di Didier Fassin e Richard Rechtman (2020) e *La gestione dei rischi. Dall'anti-psichiatria all'anti-psicanalisi* di Robert Castel (in corso di stampa).

Patrizia Quattrocchi si occupa di antropologia medica e salute riproduttiva, con ricerche sul campo tra i Lenca (Honduras, 1998), tra i Maya yucatechi (Messico, 2000-2009), in Spagna, Italia e Paesi Bassi (2010-2015) e in Argentina (2016-2017). Dal 2006 al 2009 è *Profesora Titular* presso il Departamento de Medicina Social y Salud Pública della *Universidad Autónoma de Yucatán*. Nel 2010 rientra all'Università degli Studi di Udine, dove attualmente è professoressa associata. Tre volte vincitrice del programma europeo Marie Skłodowska Curie, ha indagato le politiche e le pratiche del parto non ospedaliero in tre Paesi europei (MSC-F7PQ, 2010-2015), la violenza ostetrica in America Latina e in Europa (MSCA-GF-Horizon2020, 2016-2018) e dal 2024 è P.I. del progetto Horizon-MSCA-Staff Exchange IPOV-RESPECTFULCARE, per il quale coordina un partenariato internazionale di 19 istituzioni in 9 paesi <https://respectfulcare.eu/>

Gianfranca Ranisio, docente di Antropologia culturale presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli Federico II, è stata coordinatrice dei due master sociosanitari del Dipartimento dal 2011 al 2021 e vicepresidente della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) dal 2010 al 2020. Ha svolto ricerche sulla cultura popolare e le sue trasformazioni, sulle problematiche di genere, su tematiche di antropologia medica, tra le quali i processi di medicalizzazione delle fasi del ciclo della vita femminile, la maternità come fatto bio-culturale e le reti di assistenza territoriale in Campania. Tra i vari saggi pubblicati: *Venire al mondo. Pratiche, credenze e rituali del parto* (1998); *La città e il suo racconto* (2003); *Quando le donne*

hanno la luna. Credenze e tabù (2006); *Culture della nascita. Orizzonti della maternità tra saperi e servizi* (2012); *Reti, innovazione, cronicità* (2016); *Storie di Covid* (in curatela, 2021).

Andrea F. Ravenda insegna Antropologia pubblica presso l'Università di Torino, Dipartimento Culture, Politica e Società. Ha insegnato nelle Università di Perugia (2010-2020) e Bologna (2019-2021). Dal 2013 è membro del Consiglio direttivo della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) e della redazione per la rivista *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli*. I suoi maggiori interessi di studio e ricerca sono: migrazioni e mobilità transnazionali, antropologia medica, della crisi ambientale e del patrimonio. È autore di diversi saggi e pubblicazioni, tra cui: *Alì fuori dalla legge. Migrazione biopolitica e stato di eccezione in Italia* (2011); *Esperienze dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia nel campo sanitario* (con G. Pizza, 2016); *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi* (2018); *Antropologia medica nella crisi ambientale* (con E. Pasquarelli, 2020).

Pino Schirripa è professore ordinario di Antropologia culturale presso il Dipartimento COSPECS dell'Università di Messina. Si occupa di antropologia medica e religiosa e su questi temi ha svolto ricerche in Italia, Ghana e Etiopia; tra i suoi temi di ricerca: il rapporto tra medicine tradizionali e biomedicina; l'antropologia del farmaco; il pentecostalismo. Attualmente è direttore della Missione Etnologica Italiana in Ghana e della Missione Etnologica Italiana in Tigray – Etiopia. Fin dalla sua fondazione, fa parte del comitato di redazione di *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli*. È autore di numerosi saggi e monografie; tra queste: *Le politiche della cura* (2005); *La vita sociale dei farmaci. Produzione, circolazione, consumo degli oggetti materiali della cura* (2015); *Competing orders of medical care in Ethiopia. From traditional healers to pharmaceutical companies* (2019). Ha curato con Berardino Palumbo e Giovanni Pizza: *Antropologia culturale e sociale. Concetti, storia, prospettive* (2022).

Simona Taliani è antropologa e psicoterapeuta. È professoressa associata all'Università di Napoli L'Orientale e socio fondatore dell'Associazione Frantz Fanon. Oltre ai contributi apparsi su numerose riviste internazionali è autrice con Francesco Vacchiano di *Altri corpi. Antro-*

pologia ed etnopsicologia della migrazione (2006). Più recentemente è apparsa l'edizione ampliata e riveduta de *Il bambino e il suo doppio. Malattia, stregoneria e antropologia dell'infanzia in Camerun* (2019), lavoro che nasce dall'esperienza di ricerca etnografica svolta nel Sud del Camerun, condotta per il dottorato in scienze antropologiche. Da anni segue le traiettorie migratorie di giovani donne e madri nigeriane, le cui memorie e lotte sono riportate nel suo ultimo lavoro, *Il tempo della disobbedienza. Per una antropologia della parentela nella migrazione* (2019).

Eugenio Zito è professore associato di Discipline demoetnoantropologiche presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli Federico II, dove insegna Metodi di ricerca antropologica, Antropologia della rete e Antropologia medica e dove è Delegato Erasmus e Internazionalizzazione. Membro dell'European Association of Social Anthropologists (EASA) e del Consiglio direttivo della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM), dal 2020 dirige la Missione Etnologica Italiana in Marocco. È autore di articoli in rivista e di saggi, alcuni in curatela, sui temi di salute e malattia, corpo e genere, vulnerabilità sociale, di cui, fra gli altri: *Vivere (con) il diabete. Uno sguardo antropologico su corpo, malattia e processi di cura* (2016); *Antropologia culturale, social media, rete* (con G. Mangiameli, 2021); *Femminielli. Cuerpo, género, cultura* (con P. Valerio, 2021); *Nuove risposte organizzative, innovazioni e impatti sciali del Covid-19 sul Terzo Settore* (con G. Punziano e M. Cicellin, 2023).

