

# AMI



56 / dicembre 2023

RIVISTA DELLA SOCIETÀ ITALIANA DI ANTROPOLOGIA MEDICA  
FONDATA DA TULLIO SEPELLI



*In copertina*

In copertina: *Formazione continua per un dibattito antropologico sull'etica.* © Tiziano Demuro.



Il logo della Società italiana di antropologia medica, qui riprodotto, costituisce la elaborazione grafica di un ideogramma cinese molto antico che ha via via assunto il significato di “longevità”, risultato di una vita consapevolmente condotta lungo una ininterrotta via di armonia e di equilibrio.

# AM

---

Rivista della Società italiana di antropologia medica  
Journal of the Italian Society for Medical Anthropology

Fondata da / Founded by  
Tullio Seppilli

*Biannual open access peer-reviewed online Journal*

# 56

dicembre 2023  
december 2023



Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute) – Perugia

**Direttore**

Giovanni Pizza, Università di Perugia

**Comitato di redazione**

Roberto Beneduce, Università di Torino / Sara Cassandra, scrittrice, Napoli / Donatella Cozzi, vicepresidente della SIAM, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa" / Erica Eugeni, studiosa indipendente, Roma / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, presidente della SIAM / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca / Giulia Nistri, Università di Perugia / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia / Elisa Pasquarelli, studiosa indipendente, Perugia / Francesca Pistone, studiosa indipendente, Roma / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Elisa Rondini, Università di Perugia / Pino Schirripa, vicepresidente della SIAM, Università di Messina / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino / Alberto Simonetti, studioso indipendente, Perugia / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

**Comitato scientifico**

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasile / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, Francia / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Svizzera / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentina / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, Francia / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia – Institute for advanced study, Princeton, Stati Uniti d'America / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentina / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, Francia / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germania / Elisabeth Hsu, University of Oxford, Regno Unito / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, Stati Uniti d'America / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS), Paris, Francia / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spagna / Raymond Massé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, Messico / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, Francia / David Napier, London University College, London, Regno Unito / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, Francia / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spagna / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germania / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italia / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

**Comitato tecnico**

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia

**Editor in chief**

Giovanni Pizza, Università di Perugia, Italy

**Editorial Board**

Roberto Beneduce, Università di Torino, Italy / Sara Cassandra, writer, Napoli, Italy / Donatella Cozzi, vicepresidente of the SIAM, Università di Udine, Italy / Fabio Dei, Università di Pisa, Italy / Lavinia D'Errico, Università di Napoli "Suor Orsola Benincasa", Italy / Erica Eugeni, independent scholar, Italy / Corinna Sabrina Guerzoni, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Fabrizio Loce-Mandes, Università di Perugia, Italy / Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma, president of the SIAM, Italy / Massimiliano Minelli, Università di Perugia, Italy / Angela Molinari, Università di Milano Bicocca, Italy / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca, Italy / Giulia Nistri, Università di Perugia, Italy / Cristina Papa, president of the Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli (già Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute), Perugia, Italy / Elisa Pasquarelli, independent scholar, Perugia, Italy / Francesca Pistone, independent scholar, Roma, Italy / Ivo Quaranta, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italy / Andrea F. Ravenda, Università di Torino, Italy / Elisa Rondini, Università di Perugia, Italy / Pino Schirripa, vicepresidente of the SIAM, Università di Messina, Italy / Nicoletta Sciarrino, Università di Torino, Italy / Alberto Simonetti, independent scholar, Perugia, Italy / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale, Italy / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II", Italy

**Advisory Board**

Naomar Almeida Filho, Universidade Federal da Bahia, Brasil / Jean Benoist, Université de Aix-Marseille, France / Gilles Bibeau, Université de Montréal, Canada / Andrea Carlino, Université de Genève, Switzerland / Giordana Charuty, Université de Paris X, Nanterre, France / Luis A. Chiozza, Centro de consulta médica Weizsäcker, Buenos Aires, Argentine / Josep M. Comelles Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Ellen Corin, McGill University, Montréal, Canada / Mary-Jo Del Vecchio Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Sylvie Fainzang, Institut national de la santé et de la recherche médicale, Paris, France / Didier Fassin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France – Institute for advanced study, Princeton, USA / Byron Good, Harvard Medical School, Boston, USA / Mabel Grimberg, Universidad de Buenos Aires, Argentine / Roberte Hamayon, Université de Paris X, Nanterre, France / Thomas Hauschild, Eberhard Karls Universität, Tübingen, Germany / Elisabeth Hsu, University of Oxford, UK / Laurence J. Kirmayer, McGill University, Montréal, Canada / Arthur Kleinman, Harvard Medical School, Boston, USA / Annette Leibing, Université de Montréal, Canada / Margaret Lock, McGill University, Montréal, Canada / Françoise Loux, Centre national de la recherche scientifique (CNRS) Paris, France / Ángel Martínez Hernández, Universitat "Rovira i Virgili", Tarragona, Spain / Raymond Masseé, Université Laval, Canada / Eduardo L. Menéndez, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Ciudad de México, México / Edgar Morin, École des hautes études en sciences sociales, Paris, France / David Napier, London University College, London, UK / Tobie Nathan, Université de Paris VIII, Vincennes-Saint-Denis, France / Rosario Otegui Pascual, Universidad Complutense de Madrid, Spain / Mariella Pandolfi, Université de Montréal, Canada / Ekkehard Schröder, Arbeitsgemeinschaft Ethnomedizin, Potsdam, Germany / Ciro Tarantino, Università della Calabria, Italy / Allan Young, McGill University, Montréal, Canada

**Technical Board**

Massimo Cimichella, Università di Perugia / Alessio Moriconi, Università di Perugia / Stefano Pasqua, Università di Perugia / Raffaele Marciano, Aguaplano Libri, Perugia / Attilio Scullari, Digital manager, Perugia



# AM

Rivista della Società italiana di antropologia medica  
fondata da Tullio Seppilli

Journal of the Italian Society for Medical Anthropology  
Founded by Tullio Seppilli



Indice  
Contents

n. 56, dicembre 2023  
n. 56, December 2023

---

## *Editoriale*

11 Giovanni Pizza  
*Editoriale di AM 56*  
*AM 56 Editorial*

15 *Annuncio di un webinar SIAM sul conflitto in Israele e nei Territori Palestinesi Occupati*  
*Announcement of a SIAM Webinar on the Conflict in Israel and the Occupied Palestinian Territories*

## *Saggi*

17 Alexander Koensler  
*Novanta secondi. Violenza e affetto in zone ibride israelo-palestinesi durante la guerra tra Hamas e Israele*  
*Ninety Seconds. Violence and Affection in Israeli-Palestinian Hybrid Zones During the Hamas-Israel War*

43 Eugenio Zito  
*L'antropologia medica italiana e la lezione di Tullio Seppilli*  
*Italian Medical Anthropology and the Lesson of Tullio Seppilli*

## *Ricerche*

87 Chiara Legnaro  
*Trapianti, spiriti, possessioni. I "fenomeni post-trapiantali" alla luce dell'etnopsichiatria e dell'antropologia medica*  
*Transplants, Spirits, Possessions. "Post-Transplant Phenomena" in the Light of Ethnopsychiatric and Medical Anthropology*

119 Emily Pierini  
*Trance-Formative Therapeutic Experiences. Moving and Being Moved by Spiritual Healing Across the Atlantic*  
*Esperienze terapeutiche trance-formative. Muoversi e essere mossi dalla cura spirituale attraverso l'Atlantico*

- Note, interventi, rassegne* 141 Alberto Simonetti  
*Ontologia di una svolta. Una nuova postura filosofico-antropologica*  
*Ontology of a Turn. A New Philosophical-Anthropological Posture*
- Sezione monografica* 155 Corinna S. Guerzoni, Viviana L. Toro Matuk  
*Dialoghi sull'etica. Discorsi e pratiche della ricerca in antropologia. Introduzione*  
*Dialogues on Ethics. Research Discourses and Practices in Anthropology: Introduction*
- 175 Valentina Porcellana  
*Libertà, scelta, rispetto. Dilemmi etici e antropologia applicata ai servizi sociali*  
*Freedom, Choice, Respect. Ethical Dilemmas and Anthropology Applied to Social Services*
- 193 Viviana L. Toro Matuk  
*Il "rito" del consenso informato e il principio di autonomia. Note di un accesso al campo in una comunità di recupero dalla dipendenza da sostanze*  
*The "Ritual" of Informed Consent and the Principle of Autonomy. Notes from an Access to the Field in a Rehab Community*
- 219 Corinna S. Guerzoni  
*Etica della ricerca e processi di revisione etica in ambito antropologico. Analisi comparativa di due percorsi di approvazione etica negli USA e in Italia*  
*Research Ethics and Ethical Review Processes within Anthropology. Comparative Analysis of Two Ethical Approval Processes in the USA and in Italy*
- 249 Ferdinando Fava  
*L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia*  
*The Anthropological Listening: Epistemology, Ethics and (In)justice*

Riflessioni e Racconti

285 Sara Cassandra

*Il corpo malato: dinamiche d'introversione  
e di estroversione, paradossi, aperture*  
*The Sick Body: Dynamics of Introversion  
and Extroversion, Paradoxes, Openings*

Recensioni

Paolo Bartoli, *Spazi ossimorici / Oxymoronic Spaces*  
[Michelangelo Giampaoli, *La vita sociale dei cimiteri*],  
p. 291 • Laura Cremonese, *Prospettive etnografiche in  
Antropologia della Salute in Brasile / Ethnographic  
Perspectives in Anthropology of Health in Brazil*  
[Sônia Weidner Maluf, Érica Quinaglia Silva,  
*Estado, políticas e agenciamentos sociais em saúde:  
etnografias comparadas*], p. 294 • Francesco Diodati,  
*L'anima della cura. Joan, Arthur e l'antropologia del  
caregiving / The Soul of Caregiving. Joan, Arthur, and  
the Anthropology of Caregiving* [Arthur Kleinman,  
*The Soul of Care. The Moral Education of a Husband  
and a Doctor*], p. 302 • Bruno Riccio, *Narrare  
ed elaborare coralmemente l'invisibile in migrazione e  
oltre / Narrating and Chorally Processing the Invisible  
in Migration and Beyond* [Rita Finco (a cura di),  
*Esperienze di cura in migrazione. Forme dell'invisibile  
e narrazioni possibili: l'orizzonte etnoclinico*], p. 309.



## *Editoriale di AM 56*

Giovanni Pizza

Università di Perugia  
[giovanni.pizza@unipg.it]

Innanzitutto, vorremmo dire anche noi, da qui, qualcosa su quello che sta accadendo in questi giorni in Medio Oriente tra Israele e Palestina. Su questo grave argomento la SIAM si è riunita e, nonostante le sensibilità differenti, tutti siamo stati consapevoli che la Pace è una prassi quotidiana e abbiamo concordato di scrivere e far circolare un annuncio, che pubblichiamo subito dopo questo breve editoriale, in apertura della rivista.

Abbiamo poi chiesto una testimonianza all'amico e collega italo-tedesco Alexander Koenler, che quel terribile 7 ottobre, nel giorno in cui Hamas ha sferrato il suo sanguinoso attacco dalla striscia di Gaza verso Israele, si trovava lì. Doveva partecipare a un Congresso che non si è tenuto. Egli ha scelto di raccontare per iscritto l'esperienza della sua permanenza e del suo rocambolesco rientro, nonché le ragioni della sua solidarietà e del suo no alla tragedia storica dell'occupazione e alla guerra attuale in quei territori. Alex è un antropologo della politica esperto di territori "ibridi" come quello israelo-palestinese. Le stesse cose non ha potuto dirle in un seminario pubblico: un nodo alla gola gli si è stretto mentre stava per parlarne.

Il testo di Koenler è collocato in apertura della rubrica *Saggi*. Si tratta di una testimonianza, in presa diretta, dei primi giorni del conflitto. Dall'8 ottobre a oggi abbiamo assistito, increduli e sgomenti, a un attacco israeliano senza precedenti e che non può avere alcuna giustificazione politica e morale. Un attacco che ha colpito principalmente la popolazione civile e che ha devastato la striscia di Gaza. È nostro dovere, come cittadini e come antropologi, non stare in silenzio ma agire, in tutte le forme possibili perché questo attacco si fermi subito. Nel contempo è necessario riflettere analiticamente. Nelle prossime settimane organizzeremo degli incontri sul conflitto che poi speriamo di ospitare, sotto forma scritta, nella rivista.

Si prosegue con lo scritto di Eugenio Zito, nostro redattore e membro del Consiglio Direttivo della “Società italiana di antropologia medica” (SIAM), che ci offre la sua visione del 2° Convegno della SIAM del 2018 dedicato a Tullio Seppilli, le cui sessioni plenarie abbiamo pubblicato sul N. 49 di AM, mentre la maggior parte delle riviste italiane di antropologia ha curato l’edizione dei panel paralleli.

Inoltre, con questo numero 56 di AM, inauguriamo una nuova rubrica posta prima delle recensioni: *Riflessioni e Racconti* della scrittrice Sara Cassandra, membro della nostra redazione. La curerà lei scrivendo o coinvolgendo narratrici e narratori sui temi dell’incorporazione, dei processi di salute/malattia, sul dolore e la sofferenza. Cassandra è Autrice del libro *La solitudine del cruciverba incompiuto. Storie di tranelli linguistici e disturbi psicosemantici*, insieme ad altri testi di racconti, riflessioni e narrazioni. È un testo già recensito, che riteniamo rilevante per l’antropologia medica in quanto tratta di patologia in una maniera che va oltre la scrittura narrativa assumendo il malessere in chiave soggettiva e come esperienza creativa, soprattutto in rapporto al linguaggio (come il *calembour* “psicosemantici” al posto di “psicosomatici” e l’uso di Lacan ci hanno fatto immaginare). Dopo avere letto questo testo si può capire quanto la malattia sia dialetticamente intrecciata alla salute e quanto talora ammalarsi faccia bene, per dirla con il libro di Giorgio Abraham e Claudia Peregrini.

La sezione *Ricerche* risulta “monografica”, ancorché non volutamente, in quanto accoglie due scritti sugli spiriti, proposti da Chiara Legnaro, neolaureata in filosofia all’Università di Trento, e da Emily Pierini, ricercatrice alla Sapienza Università di Roma. Ristesì, come sempre, nei mesi scorsi, dopo la lettura e il commento dei referees, entrambi riguardano la possessione, tema sul quale abbiamo già prodotto diverse scritture e torneremo presto a farlo.

Il numero 56 continua dopo le *Ricerche* con una *Sezione monografica* dedicata all’etica, a cura di Corinna S. Guerzoni, redattrice di AM, Visiting Scholar, Postdoctoral Researcher negli USA e Visiting Researcher in UK che, dopo aver vinto borse di studio dell’Unione Europea e di Fondazioni statunitensi, è ora Ricercatrice presso l’Università di Bologna, e Viviana L. Toro Matak, docente di Etica applicata, Filosofia della medicina, Sociologia della salute e Prevenzione ed Educazione alla salute presso l’Università Ludes Lugano Campus, sede svizzera della Facoltà di fisioterapia della Semmelweis University.

Le questioni etiche, dopo essere state ampiamente dibattute in ambito internazionale, stanno diventando improrogabili anche in Italia come mostra l'ampia bibliografia. È importante che AM ne tratti subito, perché l'etica ha visto nella biomedicina il suo modello e l'antropologia medica è la specializzazione dell'antropologia più esposta alla medicina occidentale, e quindi maggiormente interessata a tessere dialoghi sull'etica per comprendere a che punto è il dibattito nel nostro Paese.

Infine, dopo la nuova rubrica – di cui pure abbiamo dato conto, poco fa, in questo *Editoriale* –, ci sono le *Recensioni*, affidate a esperti del settore.

Questo anno si è aperto con il 4° Convegno Nazionale della Società italiana di antropologia medica (SIAM): a fine gennaio siamo stati ospiti nella città di Napoli, presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II – Dipartimento di cui Eugenio Zito è membro – dove, con il patrocinio della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli, abbiamo discusso di *Fini del mondo, fine dei mondi. Re-immaginare le comunità*. Un convegno che ha riflesso i tempi difficili che stiamo attraversando, ma che anche è stato denso di aspettative.

Ora il 2023 si chiude con questo N. 56 di AM e, anche stavolta, nella speranza di avere assolto nuovamente il compito di rispondere alla domanda: «*Dove va l'antropologia medica italiana?*», auguriamo a tutti e a tutte un buon anno nuovo 2024.



# *Annuncio di un webinar SIAM sul conflitto in Israele e nei Territori Palestinesi Occupati*

SIAM. Società italiana di antropologia medica

Alessandro Lupo (Presidente)

Sapienza Università di Roma

[[alessandro.lupo@uniroma1.it](mailto:alessandro.lupo@uniroma1.it); [siam@antropologiamedica.it](mailto:siam@antropologiamedica.it)]

Cari Soci, Care Socie

In un momento in cui il dibattito pubblico è fortemente polarizzato e difficilmente consente una riflessione informata e approfondita sulle intricate radici storiche e sull'enorme complessità del dramma sotto i nostri occhi, avvertiamo il bisogno di fare ricorso ai nostri strumenti analitici per dare il nostro contributo conoscitivo e progettuale, per denunciare l'atroce normalizzazione della violenza come soluzione alle tensioni politiche e per contrastare l'attiva strutturale produzione della sofferenza, che compromette il futuro di intere generazioni.

Vi abbiamo già inoltrato, affinché valutaste se aderirvi e sottoscriverli, alcuni degli appelli che stanno circolando per esprimere solidarietà alle vittime di tanta violenza, indignazione per la sua insensatezza e volontà di porvi fine.

Ma il compito di una associazione scientifica è innanzitutto quello di promuovere la conoscenza e la comprensione dei fenomeni, portarne alla luce le cause, svelarne i mascheramenti e possibilmente contribuire a ideare delle soluzioni percorribili ai problemi. Con la consapevolezza che ciò che più conta in frangenti come l'attuale è la capacità di guardare al futuro: per definire e attuare gli interventi più efficaci a curare i traumi e le memorie che per decenni affliggeranno le vittime, per salvaguardare la dignità, i diritti, la libertà e la salute di tutti senza discriminazioni ed esclusioni, per individuare percorsi condivisi in grado di ripristinare condizioni di convivenza, per garantire una pace giusta e durevole.

Stiamo dunque pianificando un ciclo di incontri seminariali che consenta – come già avvenuto all'insorgere della pandemia – di mettere in gioco

le nostre competenze, ascoltare e confrontare i punti di vista e le analisi nostre e di colleghi e interlocutori esperti e qualificati con diverse provenienze e prospettive. Nella speranza che ciò consenta di produrre un incremento della conoscenza e della capacità di comprensione e intervento.

Vi saremo grati per il contributo che vorrete dare alla realizzazione del webinar e per la vostra attiva partecipazione agli incontri.

Nell'attesa di diffondere a breve la comunicazione dei primi appuntamenti, vi salutiamo molto cordialmente.

*Il Consiglio direttivo*

*Membri del Consiglio Direttivo della SIAM*

Roberto Beneduce, Università di Torino / Donatella Cozzi, *Vicepresidente SIAM*, Università di Udine / Fabio Dei, Università di Pisa / Erica Eugeni, *segretaria SIAM*, studiosa indipendente, Roma / Alessandro Lupo, *Presidente SIAM*, Sapienza Università di Roma / Massimiliano Minelli, Università di Perugia / Chiara Moretti, Università di Milano-Bicocca / Cristina Papa, presidente della Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli, Perugia / Giovanni Pizza, Università di Perugia / Ivo Quaranta, Università di Bologna / Andrea F. Ravenda, Università di Torino / Pino Schirripa, *Vicepresidente SIAM*, Università di Messina / Simona Taliani, Università di Napoli L'Orientale / Eugenio Zito, Università di Napoli "Federico II"

## *Novanta secondi*

*Violenza e affetto in zone ibride israelo-palestinesi  
durante la guerra tra Hamas e Israele*

Alexander Koensler

Università di Perugia  
[alexander.koensler@unipg.it]

### Abstract

*Ninety Seconds. Violence and Affection in Israeli-Palestinian Hybrid Zones During the Hamas-Israel War.*

In this personal contribution, I share my personal experience of the beginning of the Hamas-Israel war, highlighting often-overlooked everyday dynamics in hybrid Israeli-Palestinian spaces. As I delve into the emotional and human aspects of these interactions, I focus on how the separatist imagination crumbles under the pressures of ethnonational debris, offering new insights on the potential for a sense of universal human bonds. My account also raises questions about how the concept of settler colonialism might impact the understanding of the Israeli-Palestinian conflict, highlighting moments of empathy that transcend national boundaries.

*Keywords:* separatist imagination, Israel, Gaza, Palestine, peace activism

### *La catastrofe invertita*

«Hai sentito? Presto il tuo appartamento sarà il mio». Con queste parole il negoziante palestinese saluta il suo cliente abituale a Yafo, a sud di Tel Aviv in Israele, un uomo ebreo-israeliano sui trent'anni. È la mattina del 7 ottobre 2023. L'«inondazione di Al-Aqsa», il nome che Hamas ha conferito alla sua operazione, era appena cominciata. «Non so se ti conviene», risponde l'uomo con un grande sorriso mentre prende in mano un paio di bottiglie di succo. «Ci sono tantissime finestre. E hanno tutte quante bisogno di essere pulite». «Non c'è problema», ribatte il negoziante palestinese. «Posso sempre impiegare manodopera da Gaza a basso costo». Entrambi ridono. Sono amici e non è la prima volta che commentano eventi politici con sarcasmo. Il riferimento implicito è alla promessa di Hamas di una *naqba* invertita,

la “catastrofe” del 1948, come viene celebrata nel mondo palestinese, che coincide con la giornata dell’indipendenza israeliana alla fine del Mandato britannico della Palestina<sup>1</sup>. A Yafo, durante la *naqba* molte delle case storiche sono passate a nuovi proprietari ebreo-israeliani, in quegli anni a molti profughi dall’Europa<sup>2</sup>. Nel quadro dell’attuazione della dichiarazione di indipendenza israeliana, i palestinesi che rimasero sul territorio israeliano hanno ricevuto, con alcune complicazioni, la piena cittadinanza israeliana nel 1967 e, con alcune complicazioni, sono diventati una parte integrante della variegata società israeliana<sup>3</sup>. A raccontarmi l’aneddoto dei due conoscenti è un’insegnante di yoga, una donna sui sessant’anni, capelli ricci e grigi e vestiti ampi, appena arrivata nel rifugio della nostra *guesthouse* dopo essere sopravvissuta all’assalto al festival della “tribù di Nova” vicino al kibbutz Re’im. Tra le persone intorno a me, nell’arco di poco tempo il sarcasmo ha lasciato spazio a un terrore più esistenziale. E pochi giorni dopo, lo spettro di una seconda *naqba* non invertita sembrava diventato più tangibile, con la chiamata dell’esercito israeliano a spostare la popolazione di Gaza a sud di Wadi Gaza.

In questo contributo vorrei condividere alcuni momenti personali, necessariamente parziali, degli eventi iniziati il 7 ottobre, durante i quali sono rimasto bloccato per una settimana in un rifugio nella periferia di Yafo, in Israele, a circa sessanta chilometri nord di Gaza<sup>4</sup>. Mi ero fermato qui per incontrare alcuni colleghi ed assistere alla presentazione del volume *How to Blow Up a Pipeline* di ANDREAS MALM (2021) in un circolo culturale israelo-palestinese, prima di dover continuare il viaggio per un convegno internazionale nel deserto del Negev sul futuro delle società israelo-palestinesi. I momenti che ho scelto di raccontare qui sono dimensioni di vissuto concreto, di paura e dolore, ma anche di solidarietà transfrontaliera e di un senso di umanità universale. Alcuni istanti sollevano forse domande scomode che facilmente sfuggono alle meta-narrazioni, spesso nutrite di cliché o giudizi sommari precostituiti abbinati a una conoscenza pressoché superficiale dei contesti culturali e storici. In ogni caso, il mio racconto rappresenta inevitabilmente un istante specifico, un breve lampo in vicende più ampie che lasceranno le loro tracce profonde nello spazio israelo-palestinese.

Confesso che non sono del tutto estraneo alla situazione: in passato ho vissuto con una famiglia beduina palestinese con cittadinanza israeliana in uno sgangherato container proprio nel deserto del Negev, ho condiviso la vita comunitaria in un piccolo kibbutz socialista, ho vissuto per un anno in uno squallido appartamento di un quartiere arabo-ebraico della periferia

di Be'er Sheva e ho insegnato per due anni in un programma di pace e protezione ambientale rivolto a palestinesi, giordani e israeliani. Si trattava di un programma unico al mondo, promosso dagli istituti di studi sul deserto dell'Università Ben Gurion del Negev e dall'Istituto Arava, nello sperduto campus di Sede Boqer, un po' addormentato e un po' hippy, immerso tra i canyon aspri e rocciosi dell'ampio deserto. Il periodo del mio volontariato nel kibbutz coincideva con la seconda Intifada e mi ero assuefatto alle misure di sicurezza, all'ansia e alla polarizzazione politica che segue ogni ondata di violenza. Come per molte antropologhe e antropologi che portano avanti ricerche per decenni, le mie vicende personali e accademiche si intrecciano; ho amici e colleghi israeliani, palestinesi e beduini. Alla luce della natura porosa e permeabile delle frontiere, di cui quella israelo-palestinese è solo uno dei possibili casi, ritengo fondamentale confrontarsi non soltanto con una, ma diverse narrazioni, ordini morali e costruzioni di realtà delle appartenenze e delle società nello spazio israelo-palestinese.

### *«Un razzo non è niente»*

Come gli amici della vignetta iniziale, non mi sono subito reso conto della cesura profonda che costituivano gli eventi del 7 ottobre. Quando l'allarme funzionava bene, avevamo 90 secondi per scendere una piccola scala di metallo. Poi si raggiungevano due stanze con muraglie di cemento grezzo, illuminate da un neon abbagliante. Quando l'allarme non funzionava, era il tonfo delle detonazioni a mettere fretta. Questi 90 secondi avrebbero scandito inesorabilmente il ritmo dei giorni successivi. Nell'arco di poche ore nel nostro rifugio si è sviluppata un'arcana atmosfera di condivisione, di intimità, di vicinanza forse legata alla sensazione di condividere lo stesso destino. C'erano: una coppia silenziosa di scultori in pensione, una famiglia giovane e chiassosa, due giovani volontari e una coppia anziana di viaggiatori. Nei momenti in cui le sirene erano più intense arrivavano anche quattro adolescenti ospiti della famiglia che abitava nella casa di fronte, ma che non avevano un rifugio a disposizione. Alcune persone avevano origini arabe o palestinesi, altri erano ebrei e altri ancora provenivano da qualche altra parte. Tuttavia, l'appartenenza non sembrava avere molta importanza qui, sotto la superficie terrestre.

La prima volta che ci siamo radunati nella stanza del rifugio siamo rimasti in piedi, in silenzio a fissare il pavimento ascoltando il tonfo delle detonazioni del sistema "Cupola di ferro" della difesa israeliana che sparava sui

razzi per distruggerli, e a volte si sentivano cadere i pezzi dei razzi frantumati. Inizialmente la maggior parte di noi confidava nella miliardaria e sofisticata tecnologia, ma sono bastate poche ore a far svanire questa illusione. Abbiamo imparato a distinguere il tonfo della cupola di ferro dall'impatto dei razzi che invece avevano "bucato" il sistema di difesa. Siamo stati pervasi da un grande senso di impotenza e inadeguatezza mentre sugli schermi dei cellulari si susseguivano notizie inedite con le immagini dell'assalto a una decina di villaggi e città israeliane rimaste, per una giornata intera, sotto il controllo di Hamas; erano immagini sanguinose con gli sguardi iniettati di paura degli ostaggi. Lo stesso senso di impotenza si ripeteva più in avanti con i primi bombardamenti a Gaza. In questi momenti tutto sembra possibile. Forse, proprio in questo istante, la più potente Hezbollah era entrata nella guerra; forse l'Iran si preparava a lanciare i suoi missili, mostrati di recente in una parata militare. La terra sembra fuggire sotto i miei piedi. Avrei dovuto raggiungere proprio il 7 ottobre mattina un convegno a Be'er Sheva e nel campus di Sede Boqer. In quel momento, mi ritrovo invece a leggere, sulla *mailinglist* dell'università, che gli studenti e docenti di Sede Boqer si sono già rinchiusi nei loro rifugi o garage. Sono circolate voci della presenza di terroristi nel campus, una notizia che si è successivamente rivelata falsa, ma che comunque ha aumentato la confusione. Nei giorni successivi, invece, sono arrivate e-mail di condoglianze per almeno tre membri del comitato organizzativo.

Le notifiche dell'applicazione del "Comando del fronte interno", usata da tutti i cittadini israeliani e palestinesi, fa suonare i cellulari senza sosta. Non avendo lo smartphone cerco di seguire i messaggi dal sito, ma sono centinaia di *alert* che si susseguono nell'arco di pochissimi minuti. Asqelon – zona industriale sud, Be'er Sheva ovest, Kissufim, Kfar Aza, Zimrat, Giv'olim, Melilot, Sederot est, Ofakim centro, Yafo sud, Yafo centro, Bat Yam, Tel Aviv sud, Bnei Brak, Abu Sulb, Rahat, Ramat Gan, Tel Aviv centro, Lakya – l'elenco dei nomi delle località ebraiche e arabe che lampeggiano di rosso sullo schermo è infinito; la maggior parte dei luoghi appare ripetutamente. Il numero di razzi lanciati solo durante questa prima mattina supera quota tremila, dicono. Gli allarmi sono destinati a continuare, sono brevi le interruzioni nelle settimane successive, in tutta la zona meridionale e centrale di Israele.

Dopo una delle prime detonazioni particolarmente forti, una giovane donna di origine polacca, volontaria di un progetto educativo, chiede intimorita: «Avete sentito questa bomba? Era qui vicino?». Una giovane ragazza ebrea la corregge. «Quello che cade qui non sono bombe. Sono

razzi. O meglio, di solito sono pezzi dei razzi distrutti. Una bomba fa una detonazione più forte, mentre un razzo cade e basta. La benzina del razzo serve soltanto per alimentare il suo volo. Ciò che invece cadrà da ora in poi a Gaza saranno bombe, quelle distruggono interi edifici. Qui questo non accade». Segue un momento di silenzio. «Un razzo non è niente», aggiunge poi con voce spezzata, non appena si rende pienamente conto della differenza.

### *Arazim – speranza e disfatta*

L'immagine di Ofir Libstein ucciso nei primi scontri nel kibbutz Kfar Aza è tra quelle che inizialmente mi ha colpito maggiormente. Era il presidente della Provincia Shar Ha'Negev, la cosiddetta "Toscana del Negev" per le sue colline dolci e verdi, direttamente adiacente alla recinzione della Striscia di Gaza, laddove la Toscana "vera" sembra un po' più protetta dai grandi drammi umani come quelli dei naufraghi nel Mediterraneo. Anni fa avevo sentito Ofir presentare il suo progetto più ambizioso, la zona industriale di Arazim. Uno spazio avveniristico sul territorio israeliano che avrebbe dovuto offrire almeno diecimila posti di lavoro agli abitanti di Gaza, oltre a varie opportunità di formazione professionale e a un centro medico condiviso. Arazim avrebbe dovuto avere dimensioni doppie rispetto alla vecchia zona industriale israelo-palestinese congiunta di Erez, la quale era stata chiusa e infine demolita nel 2004, in seguito alle sempre più frequenti infiltrazioni di attentatori durante la seconda Intifada. Il socialista e comunitario Libstein aveva creduto invano che lo sviluppo economico transfrontaliero avrebbe potuto evitare il terrore.

Quest'uomo, semplice e informale, svelto e instancabile, era soltanto una delle tante persone con attitudini simili che avevo conosciuto negli ultimi decenni di ricerca negli spazi ibridi israelo-palestinesi. Forse la sua energia deriva proprio dalle condizioni avverse in cui si adoperava, ma anche da un senso di urgenza immaginando il cambiamento. Egli faceva parte di una corrente di pensiero politico più ampia delle periferie ibride israelo-palestinesi, che senza sosta proponeva un flusso di idee creative e progetti trasversali, forse alcuni più realistici di altri, accomunati dall'idea secondo cui le periferie di frontiera hanno bisogno di crescere insieme – beduini, ebrei, palestinesi, donne, uomini, laici e religiosi, socialisti e liberisti, giovani e anziani.

Quando sono giunte le notizie dei primi bombardamenti a Gaza, lo scultore ebreo che condividevo il nostro rifugio ha contattato un suo conoscente palestinese per scoprire se il *roof-knocking*, termine usato dall'esercito israeliano per descrivere la pratica di anticipare i bombardamenti sulle case civili palestinesi, era ancora in uso: sembrava sollevato dal leggere che l'esercito continuava a lasciar cadere volantini dagli aerei per avvisare gli abitanti dell'imminente bombardamento. Mi mostra sul suo telefonino il crollo di uno dei primi palazzi, a poche decine di chilometri di distanza da noi, il "Palestine Tower" che presumibilmente ospitava gli appartamenti residenziali di lusso appartenenti ai leader di Hamas. Ma che cosa si può sapere veramente? In ogni caso, la cosiddetta "metro", la rete di tunnel stimati circa 500 chilometri, apparentemente inaccessibile per la popolazione civile di Gaza e riservata ai combattenti di Hamas, sembra contenere riserve di petrolio e di armi che permettono di continuare il lancio massiccio fino al giorno in cui scrivo, nonostante i bombardamenti dell'esercito e del blocco delle forniture. Hamas, oltre a un movimento legato all'Islam politico, costituisce di fatto anche il governo della Striscia di Gaza che ha implementato una dittatura che lascia pochi spazi di libertà individuale, come ricordano i suoi critici interni<sup>5</sup>. La differenza tra la vita in superficie e quella nei sottofondi di Gaza rappresenta una certa distanza tra Hamas e la popolazione, una distanza tra vita in superficie esposta alle tempeste della guerra e una vita sotterranea tenuta segreta.

### *La porta*

Avere accesso ad un rifugio come il nostro costituiva sicuramente una certa fortuna. In un momento che mi sembra essere tranquillo, decido di fare una breve passeggiata per le strade vuote di Yafo. I bassi edifici giacciono in silenzio, scatole di cemento di due piani, le arterie dove di solito si susseguono le code infinite di macchine, le vie che di solito pullulano di cittadini di tutti i mondi. Un amico che si era sintonizzato sulla radio di Hamas mi aveva avvertito: «La sera potrebbe riprendere». Ma già nel tardo pomeriggio, all'improvviso, il tonfo di una detonazione interrompe il silenzio. Il mio corpo si contrae come sotto elettroshock. Immediatamente partono gli allarmi, poi si sentono le sirene delle ambulanze. Corro verso uno degli edifici bassi vicini; sembrano abbandonati, sacchi di immondizia e pezzi di metallo, di mobili lasciati per strada, mi ostacolano la corsa.

Vedo un uomo con un cane intrufolarsi rapidamente in uno dei palazzi all'altro lato della strada. Per un attimo si gira e i nostri sguardi si incrociano. Con una mano mi tiene aperta la porta di vetro. Entro nel buio del sottoscala. Non siamo soli. C'erano già altre tre persone sui trent'anni, ammassate una sopra l'altra. Una giovane donna, capelli fitti che cadono sopra un vestito viola largo, piange mentre stringe il telefono in mano. A terra, due barattoli di yogurt vuoti ricordano momenti più innocenti. Forse per imbarazzo, forse per alleviare la tensione chiedo: «Che cosa fate qui?». «Studiamo la vita», mi risponde l'altra giovane donna ironicamente seria. Silenzio. La donna con il telefono aggiunge: «Per me la vita non significa niente». Il palazzo è scosso dai rombi. «La porta, la porta» dice l'uomo con il cane. «La porta cosa?», chiedo, mentre una detonazione fa tremare il palazzo e tutti gli altri sono già saliti al primo piano, dove lo spazio è ancora più stretto. Se dovesse cadere un pezzo di razzo, il vento potrebbe gettare i frantumi di vetro su di noi. Il traballare del palazzo mi fa rabbrivire. «Era molto vicino?», chiedo. «No» risponde l'uomo. «Sì», replica la donna. «Una mia amica è appena rimasta uccisa al festival», spiega la donna con il telefono in mano. Nessuno risponde. «E ci sarei dovuta andare anch'io», aggiunge. Le sirene delle ambulanze che sfrecciano rendono impossibile ogni ulteriore conversazione.

Doversi arrampicare sotto le scale di un edificio che vacilla è diverso dalla comodità del nostro rifugio. Aspettiamo per mezz'ora al primo piano, prima di tentare di uscire. «Andiamo insieme», mi dice l'uomo con il cane e le giovani donne decidono di unirsi. Cercano un alimentari aperto, o forse vogliono soltanto respirare un po' di aria, sentire la brezza di vento sul viso. Dopo pochi minuti, riecco le sirene e le detonazioni, insolitamente forti. Questa volta riusciamo a rifugiarci in un garage; c'è più spazio rispetto alle scale dell'edificio precedente. Quando usciamo, prima di dividerci, ci guardiamo negli occhi come vecchi amici. L'uomo con il cane trema. Quando raggiungo il nostro rifugio, le luci abbaglianti di un'ambulanza creano un'atmosfera spettrale. Persone corrono avanti e indietro. Una donna urlante col viso segnato dal terrore mi tira dentro l'edificio. «È caduto lì dietro», dice e scompare al bagno. Dentro qualcuno prepara caffè per tutti, ma il nervosismo è troppo per apprezzare la generosità del gesto; manca il tempo per elaborare le emozioni; gli eventi accadono come se fossero in un film, distanti e irreali dalla vita che fino a poco fa sembrava normale.

*«Un po' di aria sana»*

Il mio elenco di chi era meno fortunato si allunga di ora in ora. Un pomeriggio chiedo all'insegnante di yoga perché era venuta qui a Yafo. «In tutto questo sfacelo, volevo respirare un po' di aria sana», mi dice. «Lo sai, no? Qui a Yafo c'è una vera coesistenza tra arabi ed ebrei», aggiunge. A poche centinaia di metri di distanza dalle vecchie case a due piani si vedevano innalzare nuovi appartamenti di lusso per residenti benestanti, spesso venduti come seconde case a cittadini stranieri, segno che non si tratta di una coesistenza orizzontale, ma di processi di gentrificazione in atto. Oltre a Yafo, esiste un numero limitato di città condivise tra cittadini arabo-palestinesi ed ebreo-israeliani, come per esempio Akko, Haifa o Nazareth<sup>6</sup>.

Una delle mattine successive, all'ombra del cortile, la donna trova il coraggio di raccontare come era arrivata da noi. L'atmosfera al festival era stupenda, dice, il luogo incantevole. Non le era sfiorato minimamente per la testa la vicinanza di Gaza. Quando ha sentito i primi spari ha pensato a uno scherzo, ma con le urla e le persone che iniziavano a correre disordinatamente con il panico scritto sul volto, anche lei ha iniziato a correre, terrorizzata. Seguiva un gruppo che cercava di fuggire verso la lunga fila di macchine parcheggiate, ma lei era troppo lenta. Al termine della fila di macchine un gruppo di apparenti poliziotti israeliani si comportava molto stranamente, iniziando a sparare sulle macchine. A questo punto si fermava; le era chiaro che si trattava di jihadisti di Hamas mascherati. Con i suoi sessant'anni sulle spalle era stata troppo lenta a raggiungere le macchine in tempo, ma sufficientemente veloce da sfuggire al primo massacro.

In ogni caso, anche lei era stata indiscutibilmente fortunata. Una mattina un mio collega mi chiama per invitarmi a una «cena semplice, una piccola cosa condivisa», se la «situazione», così la definisce, lo avesse permesso. Abita a pochi chilometri di distanza e ha un rifugio sicuro sotto casa. La sua voce è insolitamente tesa e alla fine dell'invito aggiunge che sta aspettando notizie da suo cugino da Be'eri, uno dei kibbutzim che Hamas occupava da ore. La polizia lo aveva rassicurato che la famiglia stava bene, ma non era stato in grado di sentire nessuno di persona. È difficile trovare un taxi e l'unico tassista disposto a venire mi guarda e dice: «Non c'è nessuno in giro, andiamo subito, c'è soltanto la polizia per le strade». Quando arrivo a casa del collega, mi racconta che la polizia lo ha informato poco prima che soltanto la moglie è sopravvissuta, mentre gli altri componenti della famiglia sono stati uccisi nella stanza da letto. La famiglia aveva perso molti altri parenti che abitavano nelle vicinanze, ma lei era sopravvissuta

grazie alla sua statura magra e bassa, che le aveva permesso di proteggersi dietro il corpo del marito. In questa ondata di violenza erano coinvolti non soltanto i militanti professionisti di Hamas, ma anche molti residenti di Gaza. Il mio collega mi dice di aver visto video in cui centinaia di persone attraversavano le aperture delle recinzioni del confine, entravano nei villaggi, sparavano, uccidevano a volte in modo sistematico. In alcuni casi, i militanti rintracciavano gli abitanti nascosti in garage o rifugi, filmando le loro crudeltà e postandole su internet, dove iniziavano a girare tra parenti e amici delle vittime. Ci vuole del tempo per ritrovare le persone nascoste, una a una, ci vuole una diligenza particolare, un piano elaborato. In uno dei video che mi mostra, un militante di Hamas offre diecimila dollari a ogni residente che torna con un ostaggio.

In un altro video breve, si vede un giovane ragazzo palestinese scaricare una giovane donna ebreo-israeliana dalla sua motocicletta. Si trovano in un paesaggio desolato di sabbia e recinzioni rotte. Il ragazzo le offre una maglietta per coprirsì. Si vede come la donna si mette la maglietta, un po' confusa, un po' incredula. Infine, il ragazzo le fa segno di allontanarsi. Si vede il viso della donna che non sembra comprendere che è libera. Il mio collega mi fa vedere questo video e commenta con tono quasi entusiasta: «Guarda, le offre perfino la maglietta; è il senso del pudore». Un video che illustra un momento di umanità, di resistenza individuale all'uso di violenza; per il mio collega ispira speranza, dimostra la capacità di essere umani anche in situazioni estreme. Tuttavia, nessuno degli eventi nella storia della resistenza armata palestinese si avvicina alla dimensione di questo massacro; il 7 ottobre sono morti più israeliani e palestinesi di cittadinanza israeliana che durante la seconda intifada. Quasi ognuno dei residenti del Negev che ho sentito in quei giorni, indipendentemente dal fatto che fossero ebrei, palestinesi, beduini o arabo-ebrei, aveva perso un amico, un parente, semplicemente un'insegnante, un dentista o il meccanico di fiducia.

Condividere l'esperienza di questo immenso dolore sembra difficile; è possibile soltanto creando un muro tra il vissuto e le parole; la sensazione è quella di parlare a un muro bianco, come se esistesse una divisione che rende comunque incomprensibile condividere il dolore. Le risposte di chi cerca di offrire "contestualizzazioni", giudizi o meta-narrazioni sembrano cadere nel vuoto, sembrano eludere l'empatia oppure inquadrare eventi complessi in uno schematismo che evita i momenti in cui si intravede un senso di umanità condivisa.

*Fantasie etno-tribali*

La moglie del cugino del mio collega era stata accompagnata nel frattempo in un albergo. Quando il mio collega la chiama, le offre di andarla a trovare al più presto, ma lei risponde con un tono deciso: «Perché mi chiami così tardi? Domani torno a casa». Il trauma le fa negare il vissuto. Il mio collega mi fa vedere una delle ultime foto di suo cugino, in cui regge un cartello a Gerusalemme, durante la “grande marcia per la democrazia” che si era tenuta poche settimane prima. Dopo una breve pausa aggiunge: «Alex, ma la colpa di tutto ciò cade sul governo di Netanyahu che abbiamo, e poi cade sulla politica del blocco a Gaza, dell’incapacità negli ultimi decenni di non aver potuto a migliorare le condizioni di vita a Gaza». Rimango in silenzio. Mi sorprende il suo sangue freddo, la sua razionalità di giudizio.

Qualcun altro si chiede che cosa Hamas si fosse aspettato dalla coalizione di estrema destra al governo in Israele in risposta all’“inondazione di Al-Aqsa”? Non aveva anticipato forse la reazione di una violenza scatenata e brutale? Una risposta si trova nell’intervista dell’emittente saudita Al-Arabyia a Khaled Mashaal, membro dell’ufficio politico di Hamas, quando afferma che nella stanza del suo albergo in Qatar: «I vietnamiti hanno sacrificato 3,5 milioni di persone. (...) Nessuna nazione è stata liberata senza sacrifici»<sup>7</sup>. A differenza del primo intuito delle persone comuni, l’enfasi sui sacrifici risulta qui calcolata e di carattere strategico, ma meno chiaro rimane che tipo di contributo concreto e realistico all’indipendenza di uno stato palestinese possa dare “l’inondazione di Al-Aqsa”. Come questi sacrifici rimangano probabilmente dannosi per la creazione di uno stato palestinese, così resta vano lo sforzo di distruggere Hamas con la forza militare, ricordano molti. Quello che rimarrà sarà un equilibrio precario tra due entità asimmetriche. L’unico risultato tangibile sembra la crescita del numero di vittime civili che favorisce ulteriori polarizzazioni politiche. Mentre i difetti della coalizione di estrema destra del governo Netanyahu sono stati ampiamente percepiti, il sospetto che i leader di Hamas non avessero la stessa lungimiranza di altri leader come Nelson Mandela, Mahatma Gandhi o Yassir Arafat rimane il più delle volte inespresso.

Un’altra domanda frequente è quella di come poteva essere stato infranto un confine considerato tra i più sorvegliati al mondo in modo così semplice, era una delle domande che molte persone si ponevano. La recinzione e la tecnologia di sorveglianza erano costati oltre 200 milioni di euro. Mentre nei primi momenti regnava confusione sul *modus operandi*, man mano i dettagli della professionalità con cui agiva Hamas sono venuti alla luce.

L'assalto via terra era stato anticipato da una massiccia ondata di razzi. Al contempo droni tagliavano le linee di comunicazione dell'esercito, per esempio nelle torri di controllo. Successivamente venivano assalite le basi e il comando delle forze che controllavano il confine. Soltanto successivamente veniva distrutta la recinzione in una decina di punti diversi, mentre alcuni professionisti attraversavano la frontiera con mini-deltaplani. I varchi permettevano l'entrata di centinaia di persone che probabilmente non erano mai usciti dalla Striscia. Va da sé che questa è stata ovviamente un'azione preparata da anni, con una consulenza militare professionale. Inoltre, la calma apparente negli anni precedenti aveva fatto abbassare il livello di guardia. I leader di Hamas avevano comunicato l'impressione a osservatori israeliani di essere interessati a una pace negoziata<sup>8</sup>. L'esercito aveva quindi sospeso le intercettazioni sistematiche di Hamas perché considerate "uno spreco di denaro". Inoltre, il governo israeliano aveva facilitato il trasferimento di circa 30 milioni di dollari in contanti, aiuti umanitari e criptovalute all'anno, proveniente in gran parte dal Qatar e dall'Iran. Infine, anche i singoli villaggi al confine avevano abbassato la guardia; le telecamere di sorveglianza rotte non venivano sostituite. Un abitante di un villaggio al confine mi ha raccontato come loro tenesse sempre meno fucili fino a rimanere solo con uno che neanche funzionava.

### *Iran, Libano, Qatar*

In alcuni ambienti della sinistra nel mondo occidentale, si pone molta attenzione al rapporto tra il governo israeliano e quello americano, riducendo le relazioni politiche a volte conflittuali all'idea che riduce le complesse vicende che portarono all'odierna società israeliana ad un avamposto dell'Occidente coloniale in un Oriente in qualche modo anticoloniale (SASNAL 2019; TAPPER, SUCHAROV 2019). Questa lente di interpretazione si nutre anche di concezioni essenzializzanti che confonde Hamas con la resistenza palestinese, concependoli come genericamente "dal basso" e quindi in qualche modo come "autentica" o "locale"<sup>9</sup>. Questa lettura delle asimmetrie, a volte sostenute da fantasie etno-tribali come nelle immagini sui social che ritraggono deltaplani accompagnati da citazioni di Frantz Fanon, si contrappone all'esperienza vissuta di alcuni settori centristi della società israeliana. Qui si pone l'enfasi sui legami transnazionali tra Iran. I gruppi para-militari di Hezbollah, Hamas, ribelli Ba'athisti in Siria e "partigiani di Allah" degli Houthi in Yemen. Hezbollah, in particolare, viene rappresentato uno "stato nello stato" libanese con un esercito e armamenti ben più

professionali di quelli di Hamas. In contrapposizione all'Arabia Saudita, l'Iran intende promuovere la sua egemonia in Medio Oriente attraverso il finanziamento di organizzazioni di beneficenza e di armamenti dei gruppi para-militari. In breve, i legami transnazionali nel Medio Oriente non si fermano all'alleanza tra Stati Uniti e Israele e sono sempre non lineari.

Una nutrita corrente di pensiero politico securitaria, primariamente quella che fa leva sull'elettorato della destra religiosa e di ebrei di origini arabe (*mizrahim* o *sefardim*), evoca l'immagine emblematica di questi rapporti transnazionali, la piazza Palestina a Teheran. Al margine dell'immenso spazio di cemento della piazza è appeso un grande orologio, forse unico del suo genere. Esso si prefigge di contare i giorni rimasti per l'"esistenza" dello Stato di Israele, attualmente circa settemila giorni. La piazza è decorata con immensi manifesti che ritraggono foto di bambini uccisi a Gaza, di case distrutte, di bandiere che bruciano, esposizioni di razzi decorati con slogan antisraeliani e antiamericani. Nei canali televisivi israeliani si vedono le folle che festeggiano i massacri del 7 ottobre in piazza, alternate alle immagini dell'élite di Hamas barricata in alberghi di lusso nel Qatar. In altre parole, il problema principale percepito qui non è la creazione di un eventuale stato palestinese, ma le minacce derivate dall'attuale governo iraniano e dei suoi alleati regionali.

Di fronte a queste immagini, molti cittadini seguono con attenzione e comprendono come la promessa della fine di Israele costituisca una "ragione di stato" per l'Iran, ma sono anche consapevoli che si tratta di una propaganda mirata a distrarre la popolazione. Tuttavia, questo sguardo attento alle pratiche di demonizzazione di "Israele", concepito come un attore unico, da parte dell'attuale governo iraniano contribuisce a creare una particolare sensazione di accerchiamento e isolamento nel piccolo stato israeliano. In questo contesto si inserisce anche l'attenzione al programma atomico iraniano. Le coordinate del conflitto, in quest'ottica, non sono soltanto quelle di un popolo che si solleva contro una forza percepita come colonizzatrice, ma quello di paesi arabi che strumentalizzano la sofferenza palestinese a fini politici, distraendo la popolazione dalla grande falda di divisione che vede opposti Arabia Saudita e Iran. Quando i portavoce del governo iraniano hanno celebrato l'"asse della resistenza", composta da Iran ed i suoi alleati, il principe saudita bin Mosaad la ha definita "una grande bugia", accusando il governo dell'Iran di strumentalizzare la causa palestinese per estendere il raggio della propria influenza in Medio Oriente<sup>10</sup>. Questa è soltanto una delle costellazioni transnazionali tendenzialmente sottovalutate dal nuovo essenzialismo che emerge in alcune inter-

pretazioni semplificate delle filosofie decoloniali. Mentre le critiche alla “soluzione militare”, la promessa illusoria di “distruggere” Hamas, sono ampiamente conosciute, una serie di appelli al cessate il fuoco non offrono nessuna risposta concreta su come possano essere liberati gli ostaggi oppure come possa essere evitato il riarmo di Hamas. Inoltre, essi sembrano includere, più o meno apertamente, giudizi di carattere storico, attribuendo a volte responsabilità sommarie a ebrei o israeliani, attribuzioni che non corrispondono all’esperienza polifonica della società israeliana e del suo complesso rapporto con la diaspora ebraica<sup>11</sup>.

### *Il ritorno del paradigma coloniale: limiti e prospettive*

Nei dibattiti internazionali, la rivitalizzazione del paradigma interpretativo del “colonialismo da insediamento”<sup>12</sup> per comprendere i conflitti arabo-sionisti ha conferito una nuova visibilità alla causa palestinese ed è stato in grado di costruire nuove alleanze tra palestinesi e le lotte indigeni globali in Paesi come l’Australia, la Nuova Zelanda e gli Stati Uniti (BUSBRIDGE 2018). Essa ha anche contribuito a un maggiore apprezzamento della dimensione vissuta da parte di molti residenti palestinesi della Cisgiordania e della Striscia di Gaza, soprattutto rispetto ad altre spiegazioni come quella del presunto conflitto di “due popoli per una terra” oppure quella di una perenne violenza dell’Islam politico.

Tuttavia, il successo globale di questa lente interpretativa ha anche rafforzato una lettura dicotomica delle relazioni israelo-palestinesi, riducendole alla polarità tra colonizzati e colonizzatori. Per quanto siano diverse le condizioni della guerra di indipendenza algerina da quella israeliana, autori come FRANTZ FANON (1996) vengono chiamati in causa per spiegare le dinamiche psico-politiche con cui si perpetua la violenza negli ambienti rappresentati come subalterni, eludendo le stratificazioni interne ad ogni società. Queste spiegazioni, a volte applicate in modo riduttivo, tendono a legittimare la violenza degli “oppressi”, anche in relazione allo jihadismo e alla violenza dell’Islamismo politico (SASNAL 2019)<sup>13</sup>. Va da sé che l’intento principale di Fanon era quello di analizzare le dinamiche coloniali dal punto di vista del soggetto colonizzato, anche con una particolare attenzione al pericolo di una perpetuazione di forme di razzismo nei movimenti anti-coloniali. Il suo intento, invece, non era quello di prescrivere delle ricette per la resistenza armata (FASHINA 1989). Il cliché secondo il quale “gli oppressi di ieri diventino gli oppressori di oggi” è uno dei più perduranti

nella storia del conflitto israelo-palestinese, ma non trova riscontro in un confronto storiografico approfondito che piuttosto evidenzia un continuo spostamento delle coordinate del conflitto (cfr. MORRIS 2003; VERCELLI 2023). Inoltre, esso si fonda sull'assunzione essenzializzante degli attori collettivi e interpreta intere società come singoli attori personalizzati, una falla concettuale superata da tempo nelle scienze sociali (BRUBAKER 2004). Le vicende raccontate qui eludono quindi un'interpretazione schematica che vede oppressi e oppressori nettamente opposti, in quanto portano alla luce il carattere situato di ogni esperienza storica, le divisioni interne e le comunanze trasversali.

### *Fiori di primavera*

Per anni, Ezra è stata in prima linea nella promozione di attività di coesistenza tra arabi ed ebrei nel Negev, per i diritti umani di palestinesi e israeliani. Sembrava spinta da un'energia illimitata e smisurata. L'avevo incontrata a numerose manifestazioni, a raccolte fondi per la ricostruzione di case demolite, ai cineforum dei gruppi di estrema sinistra, ad attività di solidarietà e alle sedute di Corte quando difendeva i diritti beduini. Aveva lavorato a lungo come unica donna e unica ebrea negli uffici delle ONG per la difesa dei diritti dei beduini palestinesi del Negev. Era diventata una protagonista della mia ricerca sui movimenti di solidarietà israelo-palestinesi (KOENSLER 2015). Che fine avesse fatto? Non si era trasferita di recente a Kissufim, uno dei kibbutzim adiacenti alla recinzione con la Striscia, sposando un docile allevatore di mucche? Mentre al piano di sopra si sentono cadere i pezzi dei razzi distrutti, cerco il suo contatto su Facebook. Mi imbatto in una foto particolare, una donna con un velo colorato al margine del kibbutz Be'eri, scattata appena dopo il massacro. La particolarità dell'immagine è che la donna velata porta una cornice di legno che tiene una grande fotografia. La foto rappresentava due donne che si abbracciano. Una è la donna araba dell'immagine e l'altra è Ezra. «Questo è il mondo in cui vorrei vivere, in pace e in amore», si legge in una descrizione della foto. Ezra e la sua amica arabo-palestinese erano andate a Be'eri per contribuire ai primi soccorsi, per mostrare solidarietà ai sopravvissuti. È uno dei primi segnali di solidarietà trasversale che noto, che schivano il terrore sublimandolo in speranza.

Lo stesso pomeriggio decido di uscire. Sul cartellone del menu di un bar abbandonato di fretta si legge la scritta "Fate l'amore... e solo amore".

Un altro piccolo segnale. Trovo un negozio aperto e compro una tazza di caffè anche se non ne ho bisogno. Dietro il banco trovo una signora sui sessant'anni in uno stato leggermente confuso. Mi dice: «Non ho cervello, da sabato non ho più il mio cervello». Prende una carta colorata e impacchetta la tazza con cura. La sua lentezza mi preoccupa, avrei preferito facesse in fretta. Sto per fermare la signora per correre via, quando sparisce sotto il bancone per cercare qualcosa. Quando riemerge, mi dice: «Fiori di primavera. Per te». Rimango sbalordito e commosso: un gesto così semplice, generoso, umano. Infine, aggiunge un bigliettino che recita in inglese: «Love is a unifying force, the force of gravity by virtue of which the entire universe exists». Il suo gesto semplice mi fa rientrare a passi svelti, ma pieno di una gioia inedita in questi momenti cupi.

### *Inondazioni di solidarietà*

Queste prime scintille di affetto universale segnalano che non era la logica della guerra o dell'odio che si era imposta nelle persone che incontravo, ma una fragile e timida consapevolezza di un nuovo senso di umanità universale, una umanità che non conosce divisioni nei tempi di crisi. «Non ho più il cervello», mi aveva detto la rivenditrice sconvolta – ma ella ascoltava evidentemente il suo cuore. Aveva tenuto il suo negozio aperto per diffondere uno spirito di speranza. E in poco tempo mi accorgo che la signora non è l'unica. Il numero di iniziative, azioni individuali o collettive di questo tipo intorno a me diventano innumerevoli. Pochi giorni dopo, Ezra fonda i “guardiani della solidarietà” che portano pacchi di cibo nei villaggi beduini, dove molti hanno perso il lavoro ed è difficile muoversi in sicurezza sotto le ondate di razzi.

Intorno a noi a Yafo, nelle strade silenziose e abbandonate, passano i primi gruppi di vigilanti congiunti di palestinesi e israeliani. La ONG israelo-palestinese Gisha cerca di rintracciare i 18.000 palestinesi di Gaza che avevano un permesso di lavoro in Israele al momento dell'attacco, per facilitare il loro ritorno a casa oppure assisterli in un altro modo. Il “Forum per la coesistenza e l'uguaglianza civica nel Negev” cerca volontari per distribuire pacchi alimentari nelle comunità beduine remote. L'Istituto Arava per gli studi ambientali del Negev offre delle sessioni Zoom per tenere in contatto la loro rete di cittadini giordani, palestinesi e israeliani. Un gruppo di geografi pubblica una lettera chiedendo la realizzazione di campi sicuri per i profughi della Striscia di Gaza sotto il controllo della Mezzaluna

araba, anche sul territorio israeliano se necessario. Una coalizione di ONG arabe, palestinesi ed ebreo-israeliani pubblica un comunicato in cui racconta come sta lavorando su numerosi fronti, tra cui anche un appello sobrio e chiaro per una soluzione politica<sup>14</sup>. «La violenza genera sempre altra violenza, l'odio genera odio» scrive un antropologo sulla sua pagina Facebook. Preciserei che l'inondazione di Al-Aqsa ha scatenato anche un'inondazione di nuove forme di solidarietà, a volte trasversali, a volte sperimentali, a volte limitate, ma spesso indispensabili. Nella loro concretezza e urgenza, queste forme di solidarietà lasciano intravedere il senso di un'umanità comune che non si lascia richiudere nelle logiche riduttive di polarità sommarie e antagoniste.

### *Buchi nella meta-narrazione*

Alcuni giorni più tardi mi trovo su un convoglio dell'Ambasciata tedesca sulla strada per Amman, passando per strade secondarie, attraversando l'apparentemente idilliaco paesaggio della valle del Giordano con il suo verde rigoglioso e i monti del deserto all'orizzonte. Probabilmente come tutti i passeggeri, mi sento sospeso tra l'immenso sollievo e il grande senso di colpa per aver lasciato indietro un mondo denso e carico di dolore, solidarietà e resistenza alla violenza. Con me viaggiano gli impiegati dell'ambasciata tedesca e i loro famigliari. Molti di loro si coprono frequentemente il viso in attacchi di pianto dietro le mani o fazzoletti, sembrano spaventati o sotto shock. Dietro di me siedono tre donne velate, evidentemente residenti palestinesi ma con passaporto tedesco. Come molti, avevo fatto diversi tentativi di raggiungere l'aeroporto. Tuttavia, per tre volte il volo che avrei dovuto prendere era stato cancellato e quindi il viaggio via terra mi sembrava la soluzione più promettente. L'autobus era spazioso, caricato soltanto per un terzo del suo spazio. Un militare dell'esercito tedesco in abiti civili aveva spiegato le regole. «Se ci sono delle sirene o delle detonazioni, noi non seguiamo la procedura ordinaria, cioè quella di fermarsi, scendere dal veicolo e sdraiarsi a terra. Noi andiamo il più velocemente verso il confine giordano». Tuttavia, aveva aggiunto che comunque avrebbe potuto essere necessario abbandonare l'autobus. In questo caso avremmo dovuto lasciare tutto, ad eccezione del passaporto. L'apparente contraddittorietà delle sue spiegazioni non tranquillizzava: bisognava prepararsi alla discesa oppure alla corsa veloce? La confusione era il risultato del nuovo modus operandi: un'ondata di razzi poteva non essere fine a sé stessa, ma fungere da preludio di un attacco via terra e non era chiaro se i militanti

di Hezbollah erano entrati nel territorio israeliano né quanti gruppi di Hamas erano ancora attivi.

La sera prima di partire un amico di Gerusalemme, che a volte si sintonizzava sulla televisione di Hezbollah, “per sicurezza”, come precisava, mi aveva inviato un messaggio. Aveva sentito che Hezbollah aveva inviato dei militanti che avrebbero bombardato sia Tel Aviv che l’aeroporto alle ore 21:00. Che fare? Ne ho parlato con le persone accanto a me. Molti dei vicini della zona dormivano e mangiavano direttamente al pianterreno sopra il rifugio in un accampamento perenne. Si crea una confusione e agitazione, ma decidiamo di bussare alle case dei vicini che venivano soltanto occasionalmente per chiamarli nel rifugio. Poco dopo, la stessa notizia girava anche sulle televisioni israeliane, ma eravamo già seduti ad aspettare le ore 21:00. Tensione. Silenzio. Non era successo niente? «Forse sono in ritardo?», ha chiesto un ragazzo. «Siamo in Medio Oriente, sempre in ritardo», borbottava qualcuno sdraiato al muro. Aspettavamo le 22:00. Silenzio. Molti cercavano freneticamente delle notizie online sui loro cellulari. Niente. Più tardi tutto ciò che è accaduto è stato un semplice allarme per i razzi da Gaza. Molti si sono messi a dormire sui materassi direttamente nel rifugio, qualcuno russava, ma la maggior parte è rimasto attaccato al proprio telefono come unica ancora di salvezza.

Cercavo nella mia borsa il messaggio sull’amore come forza unificante che avevo ricevuto dalla signora che disse di aver perso il suo cervello. Mi venivano in mente le persone che erano ansiose di definire il proprio posizionamento ideologico o politico, di giudicare o offrire ricette a volte tanto improbabili quanto astratte. In queste convinzioni, un’assunzione di base era data per scontata, quella di pensare che tutte le storie di conflitto siano basate su “due lati”, su dicotomie e polarità, che il mondo sia diviso inesorabilmente in popoli e stati-nazione ben definiti e in qualche modo “naturalmente”, come se non esistessero divisioni interne e comunanze trasversali, come se non importasse se il capo che ci sfrutta si chiami Shlomo, Ahmed o John. In questo momento di profonda incertezza, aspettando Hezbollah con il bigliettino sull’amore in mano, cerco di afferrare l’importanza di rompere le assunzioni di base delle meta-narrazioni su stato-nazioni e popoli come attori livellati, per poter riscoprire un senso di umanità transfrontaliero e più universale. Rompere queste assunzioni di base, le certezze ideologiche, produce una nuova ansia come ricorda JOYCE DAHLSHEIM (2014) nel suo eccezionale studio sulle contraddizioni dell’attivismo per la pace basato sull’idea di divisioni nette tra i popoli. Un’ansia che produce a volte rabbia e accuse sommarie rivolte dalle fazioni che subiscono il fascino di risuscit-

tate fantasie etno-tribali. Dahlsheim avrebbe dovuto venire al convegno per cui anch'io ero venuto e per alcuni giorni non ci sono state notizie su dove fosse finita. Nel suo modo sofisticato di porre domande scomode e trasversali, si chiedeva quali siano gli effetti indiretti del tentativo di "riconoscere" la subalternità di alcuni, chiedendo in che modo si riproduce, in un corto-circuito para-coloniale, la superiorità morale di colui che sappia "riconoscere" e puntare il dito. La caricatura di Israele come un avamposto essenzializzato dell'Occidente coloniale sembra iscritta nel nostro senso di colpa collettivo, ma tende a rafforzare altre dicotomie, altre divisioni, altre diseguaglianze, altre delegittimazioni della vita, tende a ignorare altre empatie. Per cominciare, concetti sommari come "apartheid", "segregazione" o "genocidio" sono in grado di dispiegare il loro carico morale, ma non descrivono con esattezza incontri quotidiani multiformi come quelli descritti in questo contributo.

I tentativi di credere in un amore più universale, di costruire una zona industriale per i residenti di Gaza e le attuali inondazioni di forme di solidarietà trasversali, mettono in discussione alcuni elementi fondanti della meta-narrazione secondo cui l'unica liberazione possibile sia attraverso lo stato-nazione con popoli omogenei. Questi momenti sovvertono le dicotomie e i significati di termini come "resistenza", "difesa" e "oppressi" e "oppressori", i quali nella vita quotidiana nelle zone ibride israelo-palestinesi si riducono a vuoti semantici. Una ancora timida ma emergente letteratura sullo spazio israelo-palestinese cerca di contribuire ad un immaginario alternativo, un immaginario politico che metta l'accento su identificazioni reciproche, storie condivise e vicinanza ai margini delle diseguaglianze sistemiche. In modo potente, GIL HOCHBERG (2007) mette in discussione l'"immaginario separatista" basato su una partizione netta tra arabi ed ebrei attingendo a racconti letterari che dimostrano gli spazi ibridi in cui si sciolgono le differenze senza annullare diseguaglianze. Basandosi su storie di vita di residenti palestinesi e israeliani a Yafo, DANIEL MONTERESCU e HAIM HAZAN (2018) chiariscono come gli spazi interstiziali nelle appartenenze nazionali, complichino le identificazioni egemoniche e spostino l'attenzione sulle voci apparentemente "confuse" che eludono le grandi meta-narrazioni del conflitto. Il caso più eclatante è forse costituito dal volume *What Is a Palestinian State Worth?* di SARI NUSSEIBEI (2012), professore di filosofia e ex-preside dell'Università Al-Quds a Gerusalemme Est, in cui l'autore pone domande scomode sul prezzo da pagare per la liberazione nazionale, distinguendosi per una visione globale del conflitto israelo-palestinese che supera i confini terrestri. Fino a che punto il diritto

di vivere in pace può essere compromesso dall'idea di un'auto-determinazione che necessariamente produce nuove discriminazioni? Ci sono molti altri esempi di studi che pongono domande provocatorie ma necessarie, a volte più o meno direttamente influenzati dai dibattiti post-sionisti (SILBERSTEIN 1999) o dalla ricerca di assetti post-nazionali dello spazio israelo-palestinese (RABINOWITZ 2000). Le storie ed esperienze di questo contributo invitano a oltrepassare alcune assunzioni di base delle nostre meta-narrazioni, a chiedersi se non fosse possibile trovare uno spazio per un nuovo umanesimo condiviso. Chi c'era prima? Chi ha fatto che cosa a chi? Chi dovrebbe pagare? Chi ha il diritto di rimanere e chi no? In un conflitto crudele quanto cinico, queste domande perdono il loro significato di fronte alle voci di chi vive nel dolore e nell'immensa ondata di solidarietà trasversale di esperienze concrete, di chi cerca di aprire la strada verso un senso di umanità più universale e più empatico.

## Note

<sup>(1)</sup> Le vicende che condussero alla fine del Mandato britannico per la Palestina (1920-1948, fino al 1923 includeva anche il territorio attuale della Giordania) e all'indipendenza israeliana il 14 maggio 1948, sono impossibili da riassumere qui, in quanto numeri e fatti sono frequentemente letti in maniera parziale. Di norma non è sufficiente consultare un'unica fonte. In estrema brevità, lo scambio di proprietà di molte case in città come Yafo avviene in seguito all'invasione panaraba dello Stato di Israele appena fondato. Un piano di divisione proposto dalle Nazioni Unite avrebbe dovuto portare a un accordo che prevedeva uno stato israeliano e uno palestinese, ma prima una guerra civile tra residenti ebrei e palestinesi e di seguito l'invasione panaraba dei paesi arabi vicini portarono, tra il 1947 e il 1948, alla fuga o all'espulsione, a seconda delle fonti, di un numero compreso tra 250.000 e 900.000 abitanti palestinesi. Il piano di divisione dell'ONU incontra, per varie ragioni, il rifiuto da parte dei paesi arabi vicini, ma deve anche misurarsi con la diffidenza di una parte del movimento sionista (CAPLAN 2019; MORRIS 2016). Il movimento sionista stesso era diviso in varie correnti che non tutte erano d'accordo con la fondazione di uno stato-nazione nelle terre del Mandato britannico, optando per esempio per l'idea di una confederazione con i palestinesi oppure l'acquisto di terre in Uganda (cfr. SILBERSTEIN 1999).

<sup>(2)</sup> Si distinguono comunemente diverse ondate di immigrazione ebraica (*aliya*, "ascesa"), ciascuna delle quali ha portato migliaia di nuovi cittadini nel Paese. Una delle prime ondate risale all'800 ed era costituita da immigrati ebrei russi, in seguito ai *progrom*, che cercavano di sperimentare nuovi modelli comunali come i *moshavim* e i *kibbutzim*. Un'altra ondata è quella degli anni Cinquanta da Paesi arabi, tra cui Yemen, Iraq, Marocco ed Egitto, che espulsero le comunità ebraiche storiche in seguito alle prime guerre arabo-israeliane e confiscarono o distrussero il loro patrimonio. Infine, altre ondate di immigrazioni riguardano gli ebrei di origini etiopi (*Beta Israel*) negli

anni Ottanta e quelli dell'ex-URSS negli anni Novanta. Per un quadro completo delle ondate di immigrazione si rinvia a SHAFIR E PELED (2005) e VERCELLI (2023).

<sup>(3)</sup> Attualmente circa il 22% della popolazione israeliana è costituita da cittadini di origine palestinese. Un passaggio centrale della dichiarazione di indipendenza d'Israele promette «completa uguaglianza e diritti sociali e politici pieni a tutti gli abitanti indipendentemente dalla religione, dalla razza o dal sesso» e di garantire la «libertà di religione, coscienza, lingua, educazione e cultura», rispecchiando le correnti laiche e socialiste del movimento sionista. I cittadini palestinesi sono rappresentati tradizionalmente da partiti arabi o partiti di sinistra nel parlamento israeliano, affermando negli ultimi decenni un senso di identità collettiva più forte come minoranza palestinese (RABINOWITZ, ABU BAKER 2005). Inoltre, è in corso un dibattito accademico e politico sul carattere stratificato della cittadinanza israeliana che riguarda le relazioni tra tutti i diversi gruppi che la compongono e il loro rapporto con il carattere «ebraico» dello stato (KIMMERLING 2001; SHAFIR E PELED 2005; YIFTACHEL 2006), riflettendo tensioni tra identità collettive e concezioni di cittadinanza inerenti ad ogni stato-nazione.

<sup>(4)</sup> Ringrazio Giovanni Pizza per avermi dato la possibilità di mettere per iscritto questi momenti «a caldo» e in questa forma libera. Inoltre, ringrazio Claudia Terragni e Giovanni Pizza per la consulenza linguistica.

<sup>(5)</sup> La diversità dei modi di intendere l'identità palestinese è notevole (NELSON 2011). Il movimento riformista islamico prende vigore nel 1800 con una nuova generazione di intellettuali sunniti che cerca fonti d'ispirazione nell'epoca del profeta Muhammad e dei suoi antenati (*salaf al-ṣāliḥīn*), cercando il risveglio di una purezza spirituale islamica originaria. Le origini ideologiche di questo movimento vengono a volte interpretate come una delle risposte al colonialismo occidentale. In questo quadro, nascono successivamente anche i movimenti jihadisti come Hamas che promuovono la lotta armata e si situano ideologicamente in linea con i Fratelli Musulmani (*Jamā'at al-Ikhwān al-muslimīn*), movimento fondato al Cairo nel 1928 da Ḥasan al-Bannā (KAZEMZADEH 1998), che si appropria parzialmente delle strutture ideologiche ed organizzative dei grandi movimenti di massa diffusi in Europa: quello social-comunista e quello nazional-socialista (KEPEL 2006). Oggi i Fratelli Musulmani vengono repressi violentemente dal generale al-Sīsī in Egitto, dopo una serie di attacchi terroristici jihadisti nel Sinai. Leggendo la *Charter* di fondazione di Hamas del 1988, emerge la distanza ideologica tra i valori promossi, concernenti le libertà individuali, e gli obiettivi. Questi ultimi non coincidono esattamente con la creazione di uno stato di diritto palestinese.

<sup>(6)</sup> Oltre alle città di carattere «binazionale», molti altri cittadini palestinesi abitano tradizionalmente nelle zone israeliane periferiche della Galilea oppure del Negev, dando vita ad una geografia stratificata degli spazi (RABINOWITZ 1997; YIFTACHEL 2001), anche se più di recente la tradizionale separazione sembra attenuarsi (KOENSLER 2015, 2019; MCKEE 2016). Gli spazi ibridi arabo-ebrei e palestino-israeliani in Israele sono comunque parte di più ampie dinamiche di gentrificazione e distribuzione ineguale di risorse discusse vivacemente nella politica e nell'accademia israeliane (AGBARIA, MUSTAFA 2000; RABINOWITZ, MONTERSCU 2012; YIFTACHEL 2006).

<sup>(7)</sup> Khaled Mashaal, su Al Arabiya, October 19, riportato da Arab News, <https://www.arabnews.com/node/2394966/middle-east>, consultato il giorno 10 novembre 2023.

<sup>(8)</sup> Il capo-negoziatore dello scambio di prigionieri tra Hamas e Israele nel 2011 racconta in diverse interviste come Ghazi Hamad, il portavoce di Hamas, avesse esclamato alla fine del negoziato con entusiasmo: «E la prossima volta negoziamo la pace!». Purtroppo, la fiducia in queste supposizioni risultò fatale per tutti i civili dello spazio israelo-palestinese.

<sup>(9)</sup> Come dimostra PINO SCHIRRIPA (2023, p. 149), il rapporto tra la sinistra italiana e Israele è stato mutevole e variegato, ma a partire dagli anni Sessanta si è affermata nel contesto di un acceso dibattito una ripresa delle narrazioni filo-arabe sul conflitto arabo-sionista in seguito alle posizioni prese dal PCI, coerente con le scelte dell'URSS, fino a sfociare a volte in stereotipi antisemiti, relegando una precedente solidarietà basata sugli ideali laici e socialisti del giovane stato. Il volume di TARQUINI (2019) offre un'analisi storica che attraversa le varie fasi della relazione tra sinistra italiana e stato israeliano, anche se forse il confronto sarebbe più lineare e differenziato tra sinistra italiana e sinistra israeliana.

<sup>(10)</sup> "Saudi prince blasts Nasrallah, says Iranian 'Axis of Resistance' is a big lie", All Arab News (<https://allarab.news/saudi-prince-blasts-nasrallah-says-iranian-axis-of-resistance-is-a-big-lie>, consultato il giorno 7 novembre 2023).

<sup>(11)</sup> L'esempio più evidente è probabilmente l'"Executive Statement on the situation in Gaza" dell'EASA (<https://easaonline.org/outputs/support/gaza1023.shtml>, consultato il giorno 11 novembre 2023)

<sup>(12)</sup> La nozione di "colonialismo da insediamento" è stata popolarizzata da Wolfe (1999), basandosi su un'analisi schematica e universalizzante delle caratteristiche di una forma di colonialismo che avrebbe come obiettivo l'eliminazione delle popolazioni native. Successivamente, questa lente interpretativa è stata diffusa in Israele/Palestina da autori e studiosi come ILAN PAPPE (2015) e LORENZO VERACINI (2021). Una delle critiche più ricorrenti a questa corrente riguarda la contraddizione tra l'intento "postmoderno" di superare una lettura "oggettiva" della storia iscrivendola in un'agenda politica, ma allo stesso tempo è quello di offrire una interpretazione autorevole dei "fatti" e della "realtà".

<sup>(13)</sup> Dal punto di vista dell'antropologia politica contemporanea, la critica dettagliata di MICHAEL HERZFELD (2005) alla lettura dicotomica tra oppressi e oppressori in James Scott e i suoi lavori sull'intimità e sulle "dinamiche disordinate, confuse" (HERZFELD 2015) tra chi resiste e chi no, hanno messo in evidenza l'importanza di andare oltre una polarità netta in cui un gruppo etnonazionale viene considerato indiscriminatamente come oppresso e l'altro come oppressore.

<sup>(14)</sup> "A joint Jewish-Arab declaration for peace", [https://my.zazim.org.il/petitions/a-joint-jewish-arab-declaration-for-peace?source=facebook-share-button&time=1699281968&utm\\_source=facebook&share=97494a7d-8dec-4178-9605-61a3e6a85aea&fbclid=IwAR3Fe8q8RTWzYRD57eMgoD65Kh2dvq-6CidjGwBugfLvhcJlyYFNI-LEmgmE](https://my.zazim.org.il/petitions/a-joint-jewish-arab-declaration-for-peace?source=facebook-share-button&time=1699281968&utm_source=facebook&share=97494a7d-8dec-4178-9605-61a3e6a85aea&fbclid=IwAR3Fe8q8RTWzYRD57eMgoD65Kh2dvq-6CidjGwBugfLvhcJlyYFNI-LEmgmE), consultato il giorno 11 novembre 2023).

## Bibliografia

- AGBARIA A.K., MUSTAFA M. (2012), *Two States for Three Peoples: The 'Palestinian-Israeli' in the Future Vision Documents of the Palestinians in Israel*, "Ethnic and Racial Studies", Vol. 35: 718-736.
- BRUBAKER R. (2004), *Ethnicity Without Groups*, Harvard University Press, Cambridge.
- BUSBRIDGE R. (2018), *Israel-Palestine and the Settler Colonial 'Turn': From Interpretation to Decolonization*, "Theory, Culture and Society", Vol. 35(1): 91-115.
- CAPLAN N. (2019), *The Israel-Palestine Conflict: Contested Histories*, Wiley, London.
- FANON F. (2007), *I dannati della terra*, Einaudi, Torino.
- FASHINA O. (1989), *Frantz Fanon and the Ethical Justification of Anti-Colonial Violence*, "Social Theory and Practice", Vol. 15(2): 179-212.
- HERZFELD M. (2005), *Political Optics and the Occlusion of Intimate Knowledge*, "American Anthropologist", Vol. 107(3): 369-376.
- HERZFELD M. (2015), *Anthropology and the Inchoate Intimacies of Power*, "American Ethnologist", Vol. 42(1): 18-32.
- HOCHBERG G.Z. (2010), *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*, Princeton University Press, Princeton.
- KAZEMZADEH M. (1998), *Teaching the Politics of Islamic Fundamentalism*, "PS: Political Science and Politics", Vol. 31(1): 52-59.
- KEPEL G. (2006), *Jihad: The Trail of Political Islam*, I.B. Tauris, London.
- KIMMERLING B. (2001), *The Invention and Decline of Israeliness. State, Society, and the Military*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- KOENSLER A. (2015), *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms*, Routledge, London.
- KOENSLER A. (2016), *Acts of Solidarity: Crossing and Reiterating Israeli-Palestinian Frontiers*, "International Journal of Urban and Regional Research", Vol. 40(2): 340-356.
- KOENSLER A. (2019), *Affective Borderlands: Experiences in Practice of the Neo-Zionist Settling Enterprise in the Israeli Periphery*, "Journal of Contemporary Ethnography", Vol. 48(5): 700-725.
- MALM A. (2021), *How to Blow Up a Pipeline*, Verso, London.
- McKEE E. (2016), *Dwelling in Conflict: Negev Landscapes and the Boundaries of Belonging*, Stanford University Press, Stanford.
- MONTERESCU D. (2015), *Jaffa Shared and Shattered: Contrived Coexistence in Israel/Palestine*, Indiana University Press, Bloomington.
- MONTERESCU D., HAZAN H. (2018), *Twilight Nationalism: Politics of Existence at Life's End*, Stanford University Press, Stanford.
- MORRIS B. (2003), *Vittime. Storia del conflitto arabo-sionista 1881-2001*, Rizzoli, Milano.
- NESLEN A. (2011), *In Your Eyes a Sandstorm: Ways of Being Palestinian*, University of California Press, Berkeley.
- NUSSEIBEH S. (2012), *What Is a Palestinian State Worth?*, Harvard University Press, Boston.
- PAPPÉ I. (2015), *La pulizia etnica della Palestina*, Fazi Editore, Roma.
- RABINOWITZ D. (1997), *Overlooking Nazareth. The Ethnography of Exclusion in Galilee*, Cambridge University Press, Cambridge.

- RABINOWITZ D. (2000), *Postnational Palestine/Israel? Globalization, Diaspora, Transnationalism, and the Israeli-Palestinian Conflict*, "Critical Inquiry", Vol. 26(4): 757-772.
- RABINOWITZ D., ABU-BAKER K. (2005), *Coffins on Our Shoulders: The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*, University of California Press, Berkeley.
- RABINOWITZ D., MONTERESCU D. (2012), *Mixed Towns, Trapped Communities: Historical Narratives, Spatial Dynamics, Gender Relations and Cultural Encounters in Palestinian-Israeli Towns*, Ashgate Publishing Limited, Farnham.
- SASNAL P. (2019), *Arendt, Fanon and Political Violence in Islam*, Taylor & Francis, London.
- SCHIRRIPA P. (2023), *Comunisti ed ebrei prima e dopo la Guerra dei sei giorni. Il fenomeno carsico dell'antisemitismo a sinistra*, "La Ricerca Folklorica", Vol. 78: 147-159.
- SHAFIR G., PELED Y. (2005), *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SILBERSTEIN L.J. (1999), *The Postzionism Debates. Knowledge and Power in Israeli Culture*, Routledge, London.
- SUFIAN S., LEVINE M. (2007), *Reapproaching Borders: New Perspectives on the Study of Israel-Palestine*, Rowman & Littlefield, Berkeley.
- TAPPER A.J.H., SUCHAROV M. (2019), *Social Justice and Israel/Palestine: Foundational and Contemporary Debates*, University of Toronto Press, Toronto.
- TARQUINI A. (2019), *La sinistra italiana e gli ebrei: socialismo, sionismo e antisemitismo dal 1892 al 1992*, Il Mulino, Milano.
- VERACINI L. (2021), *The World Turned Inside Out: Settler Colonialism as a Political Idea*, Verso, New York.
- VERCELLI C. (2023), *Israele. Storia dello Stato*, Giuntina, Firenze.
- WOLFE P. (1999), *Settler Colonialism*, Bloomsbury Academic, London.
- YIFTACHEL O. (2001), *The Power of Planning: Spaces of Control and Transformation*, Springer, Amsterdam.
- YIFTACHEL O. (2006), *Ethnocracy: Land and Identity Politics in Israel/Palestine*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

## Scheda sull'Autore

Alexander Koenler (PhD Università di Siena 2009) è Professore associato all'Università degli Studi di Perugia. Ha svolto attività didattiche e di ricerca presso la Queen's University Belfast, l'Università di Münster (Germania) e gli *Institutes for Desert Research* della Ben Gurion University of the Negev (Israele). Le sue ricerche indagano come movimenti sociali in contesti di conflitto, sia politico che ambientale, possano estendere lo spazio di ciò che sembra fattibile e pensabile. Alexander ha condotto ricerche decennali sul campo nello spazio israelo-palestinese e più recentemente in Italia sull'attivismo per la sovranità alimentare. Tra le sue pubblicazioni, *Antropologia dell'alimentazione* (2019, con Pietro Meloni), *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms* (2015), *Amicizie vulnerabili. Coesistenza e conflitto in Israele* (2008). Ha pubblicato articoli in italiano, tedesco, francese ed inglese per le riviste specializzate in antropologia

*American Anthropologist, Ethnic and Racial Studies, Cultural Politics, L'homme et la société, Zeitschrift für Ethnologie, International Journal of Urban and Regional Research e Journal of Contemporary Ethnography.*

## Riassunto

*Novanta secondi. Violenza e affetto nelle zone ibride israelo-palestinesi durante la guerra tra Hamas e Israele*

In questo contributo personale condivido la mia esperienza personale con dinamiche quotidiane spesso trascurate negli spazi ibridi israelo-palestinesi, sia di solidarietà intenzionale che di relazioni trasversali. Mentre approfondisco gli aspetti emotivi e umani di queste interazioni, evidenzio come l'immaginazione separatista si sgretola sotto la pressione dei suoi detriti etnonazionali, offrendo nuove intuizioni sul potenziale di un senso di legami umani universali. Infine, il mio resoconto solleva interrogativi su come il paradigma interpretativo coloniale potrebbe influenzare la comprensione del conflitto israelo-palestinese, evidenziando momenti di empatia che trascendono i confini tradizionali.

*Parole chiave:* immaginazione separatista, Israele, Gaza, Palestina, attivismo per la pace

## Resumen

*Noventa segundos. Violencia y afecto en las zonas híbridas israelo-palestinas durante la guerra entre Hamás e Israel*

En esta contribución personal, comparto mi propia experiencia con las dinámicas cotidianas que a menudo se pasan por alto en los espacios híbridos israelo-palestinos, tanto de solidaridad intencionada como de relaciones interculturales. Al ahondar en los aspectos emocionales y humanos de estas interacciones, pongo de relieve cómo la imaginación separatista se desmorona bajo la presión de sus detritus etnonacionales, ofreciendo nuevas perspectivas sobre el potencial de un sentimiento de vínculos humanos universales. Por último, mi relato plantea cuestiones sobre cómo el paradigma interpretativo colonial puede influir en nuestra comprensión del conflicto palestino-israelí, destacando momentos de empatía que trascienden las fronteras tradicionales

*Palabras clave:* imaginario separatista, Israel, Gaza, Palestina, activismo por la paz

## Résumé

*Quatre-vingt-dix secondes. Violence et affection dans les zones hybrides israélo-palestiniennes pendant la guerre Hamas-Israël*

Dans cette contribution personnelle, je partage mon expérience personnelle des dynamiques quotidiennes souvent négligées dans les espaces hybrides israélo-palestiniens, qu'il s'agisse de solidarité intentionnelle ou de relations croisées. En me plongeant

dans les aspects émotionnels et humains de ces interactions, je souligne comment l'imagination séparatiste s'effrite sous la pression de ses débris ethnonationaux, offrant de nouvelles perspectives sur le potentiel d'un sentiment de liens humains universels. Enfin, mon récit soulève des questions sur la manière dont le paradigme d'interprétation colonial peut influencer notre compréhension du conflit israélo-palestinien, en mettant en lumière des moments d'empathie qui transcendent les frontières traditionnelles.

*Mots-clés:* imagination séparatiste, Israël, Gaza, Palestine, activisme pour la paix



## *L'antropologia medica italiana e la lezione di Tullio Seppilli*

Eugenio Zito

Università di Napoli Federico II  
[e.zito@unina.it]

### *Abstract*

#### *Italian Medical Anthropology and the Lesson of Tullio Seppilli*

The article tries to make a reasoned and commented summary, according to the chronological criterion of issue, of nine monographic dossiers published between 2019 and 2021 in Italian journals in the M-DEA/01 sector. These dossiers contain many of the contributions derived from the reports presented in the seven thematic sections of the SIAM Second National Congress entitled «*Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*». *La lezione di Tullio Seppilli* (Perugia, 14-16 June 2018). The wide varied production of contributions distributed in the nine journals, collected in monographic sections edited by the coordinators of the Congress panels, shows how profound and still extremely alive is the lesson of Tullio Seppilli—a convinced defender of a social, conscious and critical use of anthropology—not only theoretically accepted by many anthropologists, but concretely taken up and acted upon by them in a highly demanding research and professional practice.

*Keywords:* medical anthropology, Tullio Seppilli, SIAM, journals, critical anthropology

### *Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*

Dal 14 al 16 giugno 2018 a Perugia si è tenuto il Secondo Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) intitolato «*Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*». *La lezione di Tullio Seppilli*, organizzato da quest'ultima in collaborazione con la Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute, con la Regione Umbria e l'Università degli Studi di Perugia. A cinque anni dal Primo Convegno Nazionale svolto a Roma nel 2013 e quasi un anno dopo la scomparsa del suo presidente Tullio Seppilli (16 ottobre 1928-23 agosto 2017), si è deciso di ricordarlo pro-

muovendo con il Convegno di Perugia un'ampia e articolata riflessione sui principali ambiti tematici di indagine e azione legati all'antropologia medica italiana che questi ha orientato e guidato nel corso della sua lunga vita di studio, docenza e impegno civile (LUPO 2020; PAPA 2020). Con oltre duecento partecipanti registrati, tra relatori e uditori delle sessioni plenarie e tematiche, il Convegno ha così rappresentato una ricca occasione per un confronto di ampio respiro su prospettive teoriche e metodologiche della contemporanea antropologia medica, con uno sguardo attento alle ricerche prodotte e in corso, relativamente a tematiche cogenti quali, solo per ricordarne alcune, le migrazioni transnazionali, la cittadinanza, la salute sessuale e riproduttiva, i rapporti tra ambiente e rischio sanitario, tra corpo, stato e potere o tra sanità pubblica e riconfigurazione delle pratiche mediche. Costante nei diversi e molteplici interventi è stato ovviamente il riferimento al lavoro di Tullio Seppilli – fondatore dell'antropologia medica italiana e poi della rivista *AM. Antropologia medica* nel 1996 (PIZZA 2017, 2019, 2020), ispirato dall'opera di Antonio Gramsci e legato alla ricerca di Ernesto de Martino – fortemente orientato perciò, come desumibile dalla scelta del titolo del Convegno stesso, alla comprensione, all'azione e all'impegno per un "uso sociale" dei saperi antropologici. La prospettiva di un «uso sociale della ricerca sociale» (SEPPILLI 2008: 113) ha rappresentato infatti l'elemento che ha contraddistinto la sua produzione scientifica e la sua prassi quotidiana, avendo egli coniugato sempre, nel suo lavoro, rigorose prospettive teoriche e metodologiche, l'azione politica e l'impegno nei processi trasformativi dei contesti sociali. Come sottolinea Ravenda (2019: 23), citando le parole dello stesso Seppilli, si tratta di una funzione pubblica e una forma "non-neutrale" della ricerca sociale e antropologica che

si manifesta non tanto come intrusione di distorsioni ideologiche entro l'ambito dei procedimenti di indagine, quanto a monte, nella gerarchia delle scelte dei campi su cui indagare, e a valle, nell'uso sociale dei risultati (SEPPILLI 2008: 111).

Il Convegno<sup>1</sup> è stato articolato in sedute plenarie, a cui hanno partecipato con ricche riflessioni e interventi magistrali anche una serie di studiosi internazionali legati a Tullio Seppilli da un'intensa e storica collaborazione oltre che amicizia quali Gilles Bibeau e Josep J. Comelles, e in sette sessioni tematiche parallele coordinate prevalentemente dai membri del Direttivo della SIAM, in cui hanno presentato i loro contributi autori che avevano partecipato nei mesi precedenti a una *call for papers*. In proposito sul Vol. 21, n. 49, anno 2020 di *AM. Rivista della società italiana di antropologia medica*, sono stati pubblicati, insieme ad un Encomio per Tullio Seppilli

scritto da Margaret Lock, cui seguono i testi contenenti i Saluti istituzionali del Direttore del Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione dell'Università di Perugia, Claudia Mazzeschi e le Relazioni di apertura di Cristina Papa in qualità di Presidente della Fondazione Angelo Celli e di Alessandro Lupo in qualità di Presidente SIAM, la *Lectio magistralis* di Gilles Bibeau e le Relazioni generali affidate ai membri del Consiglio direttivo della SIAM (Paolo Bartoli e Paola Falteri, Roberto Beneduce, Fabio Dei, Massimiliano Minelli, Giovanni Pizza, Pino Schirripa).

Le sette sessioni tematiche, di cui in questa sede si riporta il testo integrale così come era stato elaborato per finalizzarlo alla *call for papers*, con l'obiettivo di rendere ragione dell'ampio ventaglio di rilevanti tematiche affrontate durante i panel del Convegno, sono state precisamente declinate dai vari coordinatori come di seguito trascritto.

*Teorie e metodi della ricerca.* Coordinatori: Fabio Dei, Università di Pisa; Roberto Malighetti, Università di Milano Bicocca

Questa sessione tematica ha lo scopo di portare in primo piano alcuni degli snodi teorici, metodologici ed epistemologici attorno ai quali si articola l'odierno dibattito dell'antropologia medica. La disciplina non ha forse più bisogno oggi, diversamente dalla sua fase aurorale, di giustificare teoricamente la propria esistenza a fronte dei più consolidati saperi biomedici. Eppure proprio tale "maturità" fa sì che siano nate al suo interno prospettive assai diverse e talvolta contrastanti, che è utile far emergere e discutere in modo esplicito. Ci riferiamo ad esempio alla tensione fra gli approcci "culturalisti" e quelli "critici": i primi concentrati sulle differenze simboliche nelle concezioni del corpo, della salute e della malattia, i secondi sulle disuguaglianze sociali e la dimensione del potere. Oppure all'incontro dell'antropologia medica con la tematica della biopolitica, che mette in discussione molti degli approcci e delle categorie classiche. Difficile poi distinguere il piano teorico da quello del metodo: che cosa sia l'etnografia in campo medico-antropologico è problema strettamente intrecciato con l'adozione di paradigmi teorici e la scelta di particolari posizionamenti politici e retorici da parte del ricercatore. Questi sono solo alcuni spunti per una sessione che accetterà volentieri sia rassegne critiche del dibattito attuale, sia contributi che, partendo da concrete esperienze di ricerca, giungano a problematizzarne i presupposti teorico-metodologici.

*Usi sociali dell'antropologia.* Coordinatori: Massimiliano Minelli e Giovanni Pizza, Università di Perugia

«Credo che gli antropologi debbano impegnarsi nell'«uso sociale della ricerca sociale» tenendo sempre in conto, sul terreno etico-politico, che l'uso

delle conoscenze emerse dalla ricerca sociale si determina entro precisi quadri di egemonia e di potere. All'interno delle opzioni che ne derivano credo di aver costantemente sviluppato attività di ricerca con finalità operative tese a fondare processi di consapevolezza e di liberazione». Così Tullio Sepilli definisce la nozione di «uso sociale» dell'antropologia, strutturandola su tre assi strategici in campo sanitario: 1) la visione complessiva del mutamento storico, considerata elemento imprescindibile per coniugare l'analisi dei rapporti di forza e le strategie di intervento sociale; 2) l'attenzione antropologica sulla complessità dei «processi di salute/malattia», osservati nelle interazioni tra pratica e teoria allo scopo di «fornire piattaforme conoscitive dalle quali sia possibile intervenire con efficacia»; 3) il monitoraggio riflessivo dei rapporti di potere, in base ai quali si riproduce la conoscenza antropologica interagendo con le istituzioni e contribuendo alla elaborazione di proposte operative sul rapporto tra crisi della salute, ineguaglianze e ingiustizia sociale. Sulla base di tale impostazione, la sessione intende ospitare interventi caratterizzati da una densa esperienza etnografica che, al di là della loro localizzazione, offrano analisi, riflessioni e interpretazioni sui possibili usi sociali dell'antropologia medica.

*Cittadinanza, corpo e Stato.* Coordinatori: Ivo Quaranta, Università di Bologna; Pino Schirripa, Sapienza Università di Roma

Negli ultimi quindici anni in seno alla riflessione antropologica medica – grazie anche a contributi di Autori come Adriana Petryna, Didier Fassin, Vinh-Kim Nguyen, Nikolas Rose, Carlos Novas, fra gli altri – si sono consolidati approcci attenti alla dimensione biopolitica che, sviluppando il pensiero di Michel Foucault e Giorgio Agamben, hanno messo in luce come il corpo biologico venga catturato e iscritto in specifiche economie morali che vanno a definire i criteri e le soglie attraverso cui determinati diritti fondamentali, quale l'accesso alle cure, sono fruibili per specifiche categorie di soggetti sociali. Concetti come quelli di cittadinanza biologica e terapeutica sono diventati parole chiave nei dibattiti contemporanei; essi però non esauriscono l'analisi delle molteplici forme attraverso cui il corpo è catturato in processi di statizzazione (Gilles Deleuze), e il modo in cui vengono definite soglie e criteri di legittimità, così come specifici processi di soggettivazione. Il panel mira ad accogliere contributi, tanto teorici quanto etnografici, che interrogano precisamente tali processi.

*Agency, soggettività e violenza.* Coordinatori: Roberto Beneduce e Simona Taliani, Università di Torino

Il dibattito e la riflessione antropologica insistono da tempo sulla posta in gioco del “riconoscimento” e il rapporto tra le relazioni sociali, i contesti di dominio e le forme di soggettivazione. Il ricorso al repertorio concettuale della *teoria critica* si rivela fecondo, sebbene taluni termini come quello di “agency” siano talvolta estenuati in ragione del loro abuso, della diversa

connotazione assunta all'interno di campi disciplinari eterogenei e della frequente assenza di un'approfondita analisi storica. Questo panel vuole essere l'occasione per pensare i contesti concreti dentro i quali i rapporti di dominio *costituiscono* e *trasformano* i soggetti, i modi cioè attraverso i quali forme della soggettività, del desiderio, della sofferenza sono generate o riprodotte all'interno di quelle situazioni caratterizzate da meccanismi di assoggettamento simbolico, economico, culturale e politico (sfruttamento delle risorse naturali e impatto sull'ambiente e i viventi; violenza strutturale, migrazione e nuove soggettività politiche all'interno della "forma-campo"; contemporanee espressioni di subalternità e di egemonia; "epistemocidi" e ruolo dei "saperi minori"; ecc.). L'analisi vuole nondimeno esplorare il modo attraverso cui i soggetti abitano attivamente le strutture del dominio, partecipando alla loro riconfigurazione fra le "rovine del mondo capitalistico" (Anna Tsing). L'assunto esplicito della proposta è concepire come radicalmente *sociali* le forme dello psichismo e i profili dell'individuo, misurando su tale assunto il contributo critico delle scienze medico-antropologiche ed etnopsichiatriche: in particolare là dove esse sono interpellate dai nuovi luoghi della crisi delle apocalissi.

*Il contributo dell'antropologia alla riconfigurazione delle pratiche mediche.* Coordinatori: Erica Eugeni, SIAM; Alessandro Lupo, Sapienza Università di Roma

Negli ultimi decenni gli studi antropologici hanno fornito un importante contributo critico circa i limiti epistemologici dei paradigmi teorici e i problemi connessi alle pratiche che concernono la tutela e alla gestione della salute da parte delle istituzioni sanitarie. Come conseguenza, gli antropologi vengono chiamati sempre più spesso a interagire con i saperi biomedici, i professionisti della salute e le istituzioni sanitarie, tanto in quanto soggetti esterni interpellati nella valutazione di progetti, attività e politiche di salute, quanto in qualità di attori nell'ambito di *équipe* multidisciplinari. La sessione intende riflettere sul contributo che il sapere antropologico può offrire alla salute pubblica accogliendo interventi teorici, esiti di ricerche svolte in ambito sanitario relativamente ai processi di salute-malattia, ai percorsi terapeutici e alla salute pubblica, e personali esperienze di lavoro, che analizzino forme e modalità di collaborazione tra scienze sociali, saperi di ambito biomedico e professionisti della salute e sociosanitari, evidenziandone limiti e difficoltà (ad es. riguardo a tempi, linguaggi, strumenti, modalità di ingaggio) e proponendo prospettive e nuovi spazi di interazione.

*Salute sessuale e riproduttiva.* Coordinatori: Donatella Cozzi, Università di Udine; Gianfranca Ranisio, Università di Napoli Federico II

«Per capire, per agire, per impegnarsi» questa sezione desidera ospitare i resoconti di ricerca sui temi della salute sessuale e riproduttiva, che attraverso l'approccio dell'antropologia medica critica permettano di approfondire le implicazioni delle campagne nazionali di pronatalismo, la violenza ostetri-

ca, le trasformazioni dei regimi prostituzionali, le definizioni della maternità e la maternità nelle migrazioni transnazionali, la medicalizzazione della salute femminile, le tecnologie riproduttive, le fratture della riproduzione (*reproductive disruptions*), come gli aborti, spontanei o provocati, o ancora la problematicità delle scelte rispetto alle diagnosi prenatali. Si tratta di argomenti che interessano la salute sessuale e riproduttiva nelle sue dimensioni complesse, ponendone in evidenza il rapporto con gli aspetti sociali e culturali di una società, ma soprattutto con le logiche e i discorsi del potere che passano attraverso la gestione e il controllo dei/sui corpi.

*Salute, ambiente e rischio.* Coordinatori: Elisa Pasquarelli e Andrea F. Ravenda, Università di Perugia

Nell'ambito della ricerca antropologica ha assunto un ruolo sempre più rilevante l'analisi critica dei rapporti tra le modificazioni ambientali dovute all'attività umana e le questioni relative all'integrità o alla tutela dei sistemi che definiscono l'ambiente fisico e biologico in cui vivere. Si tratta di un tema che interessa e investe anche le valutazioni e le azioni concernenti il rischio sanitario e la salute pubblica. Nelle economie politiche dipendenti dal mercato dei combustibili fossili, numerose aree del pianeta sono state investite da processi di industrializzazione che hanno determinato trasformazioni ambigualmente connesse a progettualità di sviluppo dei territori, ma anche al loro sfruttamento intensivo, incidendo pesantemente sull'ambiente, sul clima, sulla salute delle persone. In questi contesti il diritto alla salute è stato sistematicamente eroso, costituendosi come spazio di una continua rivendicazione fisico-politica in cui l'individuazione, la prova e la quantificazione del danno biologico subito dagli ambienti e dai corpi diventano fattori costitutivi, non di rado controversi e conflittuali, di nuove strategie per la salute e di nuove forme di cittadinanza e di partecipazione politica. La sessione è aperta a contributi teorici ed etnografici che esplorino, nella loro molteplicità, le possibili articolazioni e gli esiti delle connessioni tra modificazioni ambientali, rischio sanitario, tutela e diritto alla salute.

Molti dei contributi<sup>2</sup> derivati dalle relazioni presentate entro questi sette panel sono stati poi pubblicati tra il 2019 e il 2021 all'interno di numeri monografici che riprendevano totalmente o in parte gli stessi panel, in alcuni casi attraversandoli, nell'ambito di riviste italiane del settore M-DEA/01, quasi tutte in *open-access*, quali *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, *Antropologia*, *Antropologia pubblica*, *Anuac*, *Archivio Antropologico Mediterraneo*, *Dada. Rivista di antropologia post-globale*, *EtnoAntropologia*, *Erreffe*. *La ricerca folklorica*, *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*. Di queste sezioni monografiche che sono nove, ciascuna apparsa su una rivista diversa, si darà più approfondito conto nei paragrafi che seguono, di sintesi e commento

a esse e ai rispettivi contributi singoli che le compongono, organizzati, tali paragrafi, in linea di massima, secondo il criterio cronologico di pubblicazione. La pluralità e varietà di contributi apparsi entro queste sezioni, attentamente curate in prevalenza da membri del Direttivo SIAM, ci mostra quanto la lezione di Tullio Seppilli in merito alla ricerca antropologica, che, più di ogni altra, richiede una presa di posizione rispetto al “campo” intellettuale e politico di cui si è parte, con un conseguente riconoscimento delle passioni intellettuali che hanno indirizzato la propria riflessione (SEPPILLI, 1996, 2014a, 2014b), sia stata non solo teoricamente recepita da tante antropologhe e antropologi italiani, ma concretamente fatta propria e agita in una pratica di ricerca e professionale di grande impegno. La necessità, sostenuta da Tullio Seppilli, di un uso sociale, consapevole e critico dell'antropologia, cioè di «un'antropologia come ricerca nel cuore stesso della società, dei suoi problemi e delle sue ingiustizie. Un'antropologia per ‘capire’, ma anche per ‘agire’, per ‘impegnarsi’» (SEPPILLI 2014b: 74), appare evidente da quest'ampia e varia produzione italiana di cui si tenterà di dare nelle pagine seguenti una sintesi ragionata e commentata.

L'antropologia medica in particolare, come insegna la sua lezione, con lo specifico sapere critico che la contraddistingue, da tempo propone una più complessa visione della corporeità nella sua dimensione profondamente storica e quindi nel rapporto con il potere e i mondi sociali, che, così configurata, può aiutare non solo a rileggere malattie e processi di cura, ma può influire sul piano della pratica e dell'intervento, diventando pienamente politica (LOCK, NGUYEN 2010; INHORN, WENTZELL 2012) come mostrano chiaramente i contributi dell'effervescente<sup>3</sup> Convegno del 2018 e la pubblicazione dei relativi nove preziosi monografici, cui si aggiunge il già citato numero di *AM* contenente le relazioni di apertura.

### *Salute sessuale e riproduttiva*

Andando in ordine cronologico di pubblicazione tra i primi contributi apparsi ci sono quelli che componevano il panel *Salute sessuale e riproduttiva* del Convegno e che sono stati raccolti in una sezione omonima, a cura di Gianfranca Ranisio, pubblicata su *EtnoAntropologia*, Vol. 7, n. 1, anno 2019. La curatrice stessa, nel presentarla, tiene a precisare che in questa parte monografica sono stati inseriti una serie di articoli elaborati a partire da alcune delle questioni e dei temi più interessanti emersi durante il panel tenuto a Perugia, ma che ovviamente tali articoli possono rendere conto solo

parzialmente dell'ampiezza delle problematiche introdotte e della profondità della successiva discussione lì prodottasi (RANISIO 2019). Tale sezione, ricca e articolata per la varietà di tematiche proposte, da un lato offre un significativo contributo al dibattito contemporaneo sulle questioni relative alla "salute sessuale e riproduttiva" (SSR), dall'altro stimola a pensare e produrre nuove analisi e ricerche su tale delicato tema (BALDI, ZITO 2019). Ad aprire la sezione monografica vi è il saggio introduttivo di Gianfranca Ranisio nel quale viene sottolineato che, ripercorrendo le fasi dello sviluppo dell'antropologia medica negli ultimi cinquant'anni, sia possibile rilevare il dato che questo settore si è intersecato non solo con altre discipline più o meno contigue per oggetti di interesse o per prospettive, ma anche con i movimenti degli attivisti. Le tematiche relative al genere e alla sessualità, infatti, sono tra quelle in cui è stato più evidente il ruolo svolto dall'antropologia medica critica, la quale ha intrecciato collegamenti con i movimenti femministi, poi con quelli contro l'AIDS, successivamente con quelli per la salute riproduttiva e più recentemente dei diritti sessuali. In tale saggio introduttivo, partendo proprio dalla definizione di SSR, viene riesaminato e discusso in modo ampio, problematico e critico tale complesso concetto, venticinque anni dopo la sua introduzione, in relazione allo sviluppo delle teorie e delle ricerche antropologiche (RANISIO 2019). Inoltre si ribadisce come un'analisi attenta e critica di queste tematiche, basata su ricerche condotte in contesti specifici, si riveli di grande interesse, poiché permette di porre in evidenza come le logiche e i discorsi del potere passino attraverso la gestione e il controllo dei corpi, in particolare delle donne, sia che si tratti di considerare la maternità nelle migrazioni transnazionali, che la medicalizzazione della salute femminile e le tecnologie riproduttive o la più recente categoria di violenza ostetrica. A tale introduzione seguono sei saggi di ricerca.

Nel primo, intitolato *Concetti globali per categorie socialmente impreviste: le politiche di «salute sessuale e riproduttiva» rivolte alle madri non sposate in Marocco*, Irene Capelli, attraverso un'etnografia condotta a Casablanca in Marocco su gravidanze extra-matrimoniali e iniziative non-governative rivolte alle madri non sposate, considerate soggetti vulnerabili, analizza il nesso fra salute, genere, sessualità, riproduzione e diritti, mostrando come le politiche di SSR rischino di oggettivare la vulnerabilità dei soggetti a cui sono rivolte, naturalizzandola come dato strutturale da esse incorporato. In questo modo la possibilità di accedere transitoriamente a cure, risorse e servizi è determinata non per un riconoscimento del diritto alla salute, né dei diritti sessuali e riproduttivi, così come definiti dal concetto di SSR, ma in

virtù dell'iscrizione in una o più categorie di persone vulnerabili e dunque oggetto di stigma.

Nel suo saggio *Legami in diaspora: madri, figli e genere nelle famiglie transnazionali. Alcune riflessioni sulla migrazione delle donne rumene in Italia*, Donatella Cozzi si sofferma poi su un aspetto particolare della SSR relativo alla condizione di salute delle donne rumene migranti in Italia che hanno lasciato i figli in patria, rompendone il legame, per analizzare come tale distanza influisca pesantemente sia su di esse come madri che sui propri figli, con il rischio di una conseguente patologizzazione e medicalizzazione di una situazione derivante dall'incertezza economica che spinge alla migrazione. Infatti, lo stato di sofferenza psichica che deriva da questa situazione è stato riconosciuto in Romania come una patologia specifica definita "Sindrome Italia". Di questo processo di patologizzazione della sofferenza materna l'autrice propone una lettura critica, rilevando che viene vissuta come un'auto-punizione per la mancanza verso i propri figli.

Fiorella Giacalone, nel suo contributo *La fabbricazione del figlio tra genetica e diritto: il corpo femminile quale laboratorio biopolitico*, riflette invece spostandosi sulle complesse problematiche connesse allo sviluppo della biomedicina della fertilità con la procreazione medicalmente assistita, toccando questioni di grande rilevanza per l'antropologia e la bioetica rispetto a nuove soggettività e identità, desideri di maternità, scienza, tecnologia, relazioni ed emozioni. Le nuove frontiere aperte dalla medicina rispetto al percorso nascita, con la biomedicina della fertilità, producono, inoltre, anche una legittimazione sociale alla pluralità di attori introdotti sulla scena riproduttiva. Emerge così il rischio dell'antico sogno maschile di liberarsi della madre, delegando interamente i corpi alle tecnologie, in favore di un sistema riproduttivo impersonale che prescinde da relazioni ed emozioni.

Milena Greco, nel suo articolo di ricerca dal titolo *Percorsi di salute e maternità fra immigrate filippine e ucraine. Reti, possibilità e barriere*, discute di alcune problematiche relative alla salute connessa alla riproduzione e alla maternità di donne di nazionalità ucraina e filippina migranti in Italia, analizzandone in particolare i rapporti con i servizi sanitari di Napoli e Pisa, due città diverse per politiche socio-sanitarie e gestione dei servizi stessi, evidenziando infine il significativo ruolo svolto dalle reti sociali. A partire dalle voci, dalle storie e dalle esperienze delle donne intervistate l'autrice sottolinea, infatti, come il ruolo delle reti sociali sia estremamente significativo per entrambe le collettività analizzate, pur avendo tali network una diversa influenza e differenti caratteristiche.

Claudia Mattalucci, poi, focalizzandosi sull'esperienza delle coppie che hanno perduto un figlio in gravidanza, studiata in uno specifico spazio di cura costituito da gruppi di auto-aiuto, analizza nel suo contributo intitolato *Riannodare le fila del tempo: l'attesa, la perdita e il lutto* la relazione tra perdite perinatali e temporalità, interrogandosi su come dare un senso a tale lutto all'interno del contesto occidentale, in cui la morte/non nascita di un bambino è vissuta come anomala. L'autrice analizza, in particolare, anche proprio il ruolo che i gruppi di auto-aiuto svolgono, all'interno dei quali le coppie imparano a raccontare il proprio dolore, nell'intento di costruire una nuova normalità. Mattalucci contribuisce così a una più generale riflessione dell'antropologia sull'inizio e la fine della vita e sull'esperienza del tempo in queste circostanze, a partire dalla ricerca di senso rispetto al trauma.

Infine, Patrizia Quattrocchi, partendo dalla sua lunga esperienza di ricerca sul campo in America Latina, affronta nel suo saggio dal titolo *Violenza ostetrica. Le potenzialità politico-formative di un concetto innovativo* la questione della violenza ostetrica, tematica che negli ultimi anni ha avuto una certa diffusione in Venezuela, Argentina, Messico, Brasile e Uruguay, entrando a far parte del quadro giuridico con la conseguente emanazione di specifiche leggi proprio contro essa, quella di genere e più in generale la violazione dei diritti umani. Quattrocchi mostra inoltre come di contro, in Europa, tale dibattito sia ancora piuttosto debole per diversi motivi di ordine politico e sociale, che includono anche il potere che la classe medica esercita nella società. Nel contributo sono presentati i risultati di un progetto di ricerca antropologica finanziato dal programma europeo Marie Curie 2016-2018, il cui obiettivo è stato quello di trasferire nei Paesi europei la conoscenza delle esperienze implementate in America Latina per fronteggiare la violenza ostetrica.

Dalla lettura complessiva dei vari contributi pubblicati in questo monografico emerge un panorama decisamente ricco che può fornire un apporto significativo, anche se certamente non esaustivo, al dibattito contemporaneo sul tema della SSR. Quest'ultimo costituisce infatti un concetto fondamentale rispetto al quale, come attentamente sottolinea Ranisio (2019), è opportuno continuare a produrre analisi e ricerche antropologiche per verificarne le ricadute e monitorarne l'applicabilità su scala locale.

### *Usi sociali dell'antropologia medica*

I contributi che componevano il panel *Usi sociali dell'antropologia* sono stati raccolti in una sezione decisamente corposa, rinominata *Usi sociali dell'antropologia medica*, a cura di Massimiliano Minelli e Giovanni Piza, pubblicata su *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n. 47-48, anno 2019. Partendo dalla precisa elaborazione e definizione dell'importante questione "dell'uso sociale dell'antropologia" da parte di Tullio Seppilli, i curatori di questo monografico sottolineano il fatto che tale espressione definisca a tutt'oggi un'area concettuale e operativa di rilevanza strategica per l'antropologia medica contemporanea. Inoltre, seguendone filologicamente il percorso teorico ma anche l'impegno etico e politico, essi riflettono su tale nozione lungo i tre assi strategici di una visione complessiva del mutamento storico, considerata come imprescindibile per coniugare l'analisi dei rapporti di forza e le strategie di intervento sociale; di un'attenzione antropologica specifica sulla complessità dei processi di salute e malattia, osservati nell'interazione tra pratica e teoria per una conoscenza da cui agire efficacemente; di un monitoraggio riflessivo dei rapporti sociali e di potere, in base a cui si riproduce la conoscenza antropologica interagendo con le istituzioni per proposte operative sulla relazione tra livelli di salute, ineguaglianze e ingiustizia sociale (MINELLI, PIZZA 2019: 17). Coniugare impegno etico e politico con una concreta e operativa capacità di incidere sul reale comporta per gli antropologi il dover condurre studi e ricerche analitici, in cui esaminare con rigore contesti, situazioni, significati e rapporti di forza per mantenere così alta la specificità di una serrata critica atta a contrastare efficacemente quegli approcci che tendono invece alla naturalizzazione dei problemi nel campo della salute. In tale quadro di complessità così attentamente delineato dai curatori si collocano i nove saggi che compongono questo monografico e che si caratterizzano tutti per un densa esperienza etnografica e per la capacità, attraverso essa, di fornire stimolanti analisi, riflessioni e interpretazioni sui possibili e specifici usi sociali dell'antropologia medica.

Nel primo contributo della sezione, intitolato *Usi sociali dell'antropologia tra clinica ed etnografia. Per una comparazione critica del disagio mentale tra i Minori stranieri non accompagnati*, Fabio Fichera e Silvia Pitzalis dialogano in merito alle loro esperienze lavorative ed etnografiche relativamente ad alcune attività di monitoraggio e presa in carico del disagio mentale tra i minori stranieri non accompagnati, restituendo due casi emblematici di quello che può essere inteso l'uso sociale dell'antropologia. Con un approccio

comparativo gli autori riflettono più in dettaglio sulle complesse dinamiche che interconnettono nei contesti studiati pratiche cliniche, definizioni di protocolli medici e procedure operative standard, mostrando concretamente l'importanza del coinvolgimento dell'antropologo in questi percorsi per assicurare la necessità di approcci complessi e letture contestualizzanti più profonde e ampie. Viene così sostenuta e dimostrata, con evidenza etnografica, la rilevanza dell'antropologia quale necessario sapere teorico e pratico/professionale nel campo dell'accoglienza con particolare riferimento al delicato processo di presa in carico di giovani richiedenti asilo da parte dei servizi pubblici di salute mentale, senza tralasciare infine uno sguardo critico più generale rivolto a tutti i connessi limiti dei sistemi di *welfare*.

Nel loro contributo intitolato *Tentativi di evasione* Katia Bellucci e Simone Spensieri mostrano invece come una relazione terapeutica costruita sui presupposti dell'antropologia possa determinare percorsi innovativi all'interno del *setting* terapeutico, sia nei termini di nuovi processi di soggettivazione, sia di modalità altre di presa in carico del paziente, a partire da una ridefinizione del campo di intervento, introducendo sguardi diversi all'interno dell'istituzione stessa. Il caso clinico narrato vede intrecciate le dimensioni della devianza e della sofferenza, dello spaccio e della tossicodipendenza, e la conseguente azione delle istituzioni del penale e della cura con riferimento a contesti complessi come, da un lato, il carcere con tutto il suo portato di alienazione e, dall'altro, la comunità terapeutica. I riferimenti a Ernesto de Martino come costanti interrogativi posti alla *presenza*, mai definitivamente garantita, sono tra gli strumenti antropologici messi alla prova nel complesso terreno istituzionale attraversato.

Valentina Porcellana nel suo contributo *Incontri. Dall'ethos compassionevole alla giustizia sociale nei servizi per il contrasto dell'homelessness* riflette poi su come alcuni incontri con persone "senza dimora" abbiano prodotto in lei, nel corso di una decennale ricerca sul campo sui servizi a contrasto dell'*homelessness* a Torino, il passaggio da un approccio "compassionevole" a interventi basati su un'analisi critica e attenta ai diritti. Superando l'impulso a intervenire in modo estemporaneo e volontaristico legato all'emergenza di specifiche situazioni, l'impegno scientifico condiviso dall'autrice con un gruppo di lavoro multidisciplinare ha portato a un'ampia progettazione partecipata e al ripensamento dell'intero sistema dei servizi cittadini su richiesta dell'amministrazione pubblica. Viene così mostrato, tra riflessioni che intrecciano intervento sociale e trasformazioni personali, quanto la riflessività costituisca un aspetto cruciale della ricerca e dell'in-

tervento sul campo, comportando specifiche scelte di posizionamento e auto-osservazione.

Nel suo contributo dal titolo *Situare la disabilità. L'“interpretazione efficace” come possibile terreno operativo dell'antropologia nei contesti sanitari* Francesca Pistone ritorna sull'accostamento, problematico e non scontato, tra disabilità e antropologia medica. La ricerca presentata mira all'analisi degli atti descrittivi e performativi nell'esperienza quotidiana di un Servizio Disabili ASL di Roma. Tale analisi si situa nell'intersezione dell'azione etnografica col processo di costruzione della disabilità. Con una prospettiva critico-riflessiva l'autrice si concentra così, in particolare, sull'uso sociale che questa ricerca dovrebbe produrre, collegando le “persone con disabilità” all'orizzonte epistemologico e storico dei dispositivi terapeutici e riabilitativi propri delle pratiche corporee della sanità territoriale.

Giovanni Gaiera nel contributo dal titolo *Le case del tempo sospeso. Un viaggio nelle interpretazioni del tempo di ospiti e operatori delle Case Alloggio per persone con infezione da HIV/AIDS in Italia* riporta una ricerca antropologica svolta nelle Case Alloggio per persone con HIV/AIDS, spazi domestici che vanno configurandosi come luoghi di sospensione della memoria. Nate alla fine degli anni Ottanta del Novecento per accompagnare alla morte le persone con infezione da HIV/AIDS, le Case Alloggio si sono trasformate via via in spazi di vita, in cui la dimensione del tempo è diventata una sfida complessa per ospiti e operatori. Premessa a tale riflessione è infatti il preoccupante silenzio calato in anni recenti in Occidente sull'AIDS, sia come esperienza che come dimensione sociale della malattia, per la disponibilità di farmaci più efficaci che hanno radicalmente modificato in modo favorevole l'equazione infezione = morte. A partire dalla Lombardia e attraverso un'indagine che ha riguardato undici Case distribuite in totale su sette diverse regioni italiane l'autore offre interessanti interpretazioni in merito a come è vissuto e riletto il tempo in questi spazi.

Nel suo contributo *‘Aree interne’: dalla Strategia nazionale al Sud-Ovest dell'Umbria*, partendo dal dato che le “aree interne” interessano il 60% della superficie dell'Italia, 14 milioni di residenti e sono caratterizzate da scarse accessibilità ai servizi di istruzione, mobilità, “assistenza alla salute” e da marginalizzazione, Enrico Petrangeli propone una lettura etnografica dei documenti costitutivi della Strategia Nazionale delle Aree Interne e di alcune fasi del processo attuativo che si è realizzato in Umbria, evidenziando in modo critico la “costruzione” burocratica dell’“area interna”. L'autore si trova così a indagare potenziali e prospettive di resilienze comunitarie in

situazioni di mobilitazione civica a fronte di rischi di dissesto idrogeologico, occasioni in cui le istanze relative alla salute delle popolazioni entrano fra i temi di discussione sulle politiche di sviluppo delle “aree interne”, che si trovano al centro di un acceso dibattito sulla valutazione di investimenti e sull’allocazione delle risorse pubbliche in contesti territoriali marginali e difficili.

Fabrizio Loce-Mandes, nel suo contributo intitolato *Visioni corporee e rappresentazioni dell’esperienza medica. Per un uso sociale dei materiali visuali prodotti in una ricerca antropologica sulla sordità*, partendo da alcuni spunti del dibattito che ruota intorno all’Antropologia Medica e Visuale, come quelli che hanno sottolineato la capacità comunicativa dei materiali visuali specie se prodotti in collaborazione con gli attori sociali, si focalizza sul possibile legame fra rappresentazioni dell’esperienza medica e produzione plurisensoriale e multimediale nell’etnografia. Attraverso l’esplorazione etnografica e un approccio basato principalmente su un uso sociale dell’antropologia, l’autore analizza la sua personale collaborazione come antropologo con un artista sordo, esplorando le modalità con cui tale metodologia può incrementare lo studio sociale in ambito sanitario e la produzione artistica finalizzata alla stimolazione di un dibattito nella sfera pubblica. Questo contributo ci mostra così il valore della cooperazione tra antropologi, attivisti, operatori socio-sanitari e amministratori pubblici.

Nel contributo dal titolo «*Dove tutta la luce si nasconde*». *Analisi e uso sociale di un laboratorio di scrittura per pazienti onco-ginecologiche* Gaia Giovagnoli percorre invece le trame di incontri e narrazioni di un laboratorio di scrittura creativa realizzato insieme a pazienti oncologiche con la Onlus G.O. for Life (BO), entro cui emergono storie di incomunicabilità ed esclusione sociale, così come tracce di reificazione e alienazione sperimentate anche all’interno del sistema sanitario. Come l’autrice mostra, tale laboratorio, tramite narrazioni multiformi, agisce dialetticamente sul binomio malattia/salute sia per una trasformazione dell’esperienza del paziente resa così meno drammatica, attraverso il gesto della scrittura e la consuetudine della lettura in comune, che per un miglioramento dell’efficienza sanitaria.

La corposa sezione si chiude con il saggio di Anna Cappelletti dal titolo *Con il corpo e con la scrittura: l’autobiografia come risorsa per la ricerca, il riconoscimento della complessità e il rilancio di processi di consapevolezza condivisa* in cui ci si focalizza sull’importanza di lavorare sulle *illness narratives*, sempre più affermatesi come importante metodologia per indagare l’esperienza umana di malattia. L’autrice riflette sul fatto che se è vero che questo tipo di narra-

zione ha il merito di portare l'attenzione sullo statuto del soggetto, tuttavia contiene anche alcuni rischi come quello di concentrarsi sul solo aspetto esperienziale della malattia. L'ascolto di numerosi racconti autobiografici e soprattutto l'esperienza recente di laboratori di pratica autobiografica all'interno del Laboratorio di Ecologia della Salute dell'Associazione italiana di epistemologia e metodologie sistemiche, realizzati utilizzando come dispositivi il corpo e la scrittura, sostengono l'ipotesi che l'autobiografia possa essere una grande risorsa per la ricerca antropologica, aprendo la possibilità di accedere a memorie che attivano *narrazioni di salute* in una più ampia prospettiva ecologica.

Gli articoli appena discussi, pur nella molteplicità di temi e prospettive, restituiscono nell'insieme, come Minelli e Pizza (2019) fortemente rimarcano, la complessità e l'interesse della ricerca antropologico-medica contemporanea, in grado di indicare campi di azione e importanti trasformazioni sociali possibili, tenendo così fede alla lezione seppilliana sulla vocazione operativa dell'impegno dell'antropologia nella sfera pubblica.

### *Il contributo dell'antropologia alla riconfigurazione delle pratiche mediche*

Alcuni dei lavori più rilevanti presentati nell'ambito del panel *Il contributo dell'antropologia alla riconfigurazione delle pratiche mediche* sono stati pubblicati come numero monografico, conservando lo stesso titolo, a cura di Erica Eugeni e Alessandro Lupo, su *L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo*, Vol. 9, n. 1, anno 2019. Si tratta di una sezione in cui sono confluiti una serie di saggi che, nella varietà delle diverse tematiche trattate, forniscono una rappresentativa panoramica dei settori delle istituzioni sanitarie cui l'antropologia può offrire il proprio apporto conoscitivo e analitico (EUGENI, LUPO 2019). Tali contributi evidenziano bene le notevoli criticità del lavoro nei contesti sanitari, ma anche ricchezza, varietà e produttività delle diverse forme di possibili collaborazioni tra antropologi e istituzioni sanitarie sul comune obiettivo di una più ampia e completa tutela della salute. Dagli articoli emerge sia la necessaria disponibilità dei ricercatori a fare concretamente i conti con le esigenze di enti e istituzioni con cui collaborano, senza rinunciare ai presupposti epistemologici e all'approccio metodologico specifici dell'antropologia, sia la loro capacità di costruire con i propri interlocutori itinerari di ricerca e proposte operative flessibili, innovative e originali. Dalla lettura dei contributi si evidenziano infatti le

notevoli abilità negoziali degli antropologi, basate, nei casi presentati, proprio sull'elevata qualità delle evidenze etnografiche raccolte e sulla loro forza argomentativa. In merito a ciò come Eugeni e Lupo chiariscono:

le probabilità che l'antropologo ha di venire ascoltato e di incidere in qualche misura sulle prospettive, gli atteggiamenti e le azioni dei soggetti con cui interagisce e collabora variano in ragione di quanto rigidamente strutturata e gerarchica è l'istituzione cui questi appartengono, del grado in cui le procedure che ne orientano l'azione sono regolate da norme difficilmente eludibili, oltre che del margine di manovra concesso ai diversi attori presenti sulla scena. Eppure, quand'anche al prezzo di compromessi (quasi sempre sui tempi d'indagine, ma anche su aspetti metodologici), di rinunce e faticose contrattazioni, la potenzialità esplicativa dello strumentario antropologico non manca di dare i suoi frutti. Esso infatti può innanzitutto contribuire a mostrare quanto spesso gli specialismi disciplinari dei diversi operatori limitino la percezione della complessità dei fenomeni, dandone una conoscenza riduzionistica e per ciò stesso limitando la capacità di incidere efficacemente sulla realtà (2019: 18).

Proprio attraverso lo stretto lavoro con le istituzioni sanitarie è possibile notare quella distanza epistemologica tra l'impronta umanistica del sapere antropologico strettamente legato a un'analisi di contesti, relazioni, simboli e significati e quella della biomedicina, centrata piuttosto su evidenze quantitative e sistematizzazioni generalizzanti, e quindi a partire da queste riflettere poi sulle opportune strategie pratiche per colmarla.

I cinque casi presentati negli articoli ospitati in questa sezione fanno riferimento in prevalenza a contesti italiani relativamente alle Regioni di Piemonte, Toscana, Umbria e Campania, oltre a un esempio che rimanda al continente africano e in particolare all'Etiopia, e pur riguardando questioni e tematiche teoriche molto varie, tali contributi, adesso che quella di antropologo non si configura più solo come una qualifica accademica, ma anche come una possibile professione in grado di contribuire alla riconfigurazione delle pratiche mediche, testimoniano che i tempi sono maturi per forme sempre più strutturate di collaborazione e per un reclutamento degli antropologi stessi nelle istituzioni sanitarie (LUPO, PALAGIANO 2015; EUGENI, LUPO 2019).

Partendo dal contesto africano, nell'articolo intitolato *Ricerca antropologica e cooperazione sanitaria internazionale. Caso studio di un progetto di salute materna nella zona del Bale (Regione Oromia, sud Etiopia)*, Virginia de Silva con Stefano Bolzonello, Micol Fascendini e Alessia Villanucci riflettono sul rapporto e sulle possibili collaborazioni tra antropologia e cooperazione sanitaria internazionale, partendo dal caso di studio di una ricerca

antropologica svolta tra marzo e giugno 2017 nell'ambito di un progetto triennale sulla salute materna nel Bale, realizzato dalla ONG Comitato Collaborazione Medica. La co-disciplinarietà evidente in questo caso ha dato adito a confronti tra approcci e linguaggi differenti: quello dell'antropologia medica, quello della biomedicina e quello dello "sviluppo", mettendo in luce criticità e spazi di negoziazione e riconfigurazioni reciproche, quali la necessità di adattare una metodologia etnografica "classica" ai limiti di tempo e di restituzione imposti da un progetto di cooperazione e la difficoltà di far percepire agli informatori il lavoro di campo come "ricerca" e non come semplice "valutazione". L'obiettivo era di gettare uno sguardo profondo sulle relazioni tra comunità locale e attività progettuali per formulare opportune proposte operative per il futuro, mostrando così il contributo dell'antropologia in progetti di cooperazione sanitaria.

Nel suo saggio intitolato *Il 'caso' delle opposizioni alla donazione di organi e tessuti in Toscana: fare ricerca etnoantropologica in équipe* Caterina di Pasquale si concentra, basandosi su un percorso di ricerca interdisciplinare e applicata, sul contributo che l'antropologia culturale può offrire alla comprensione di un contesto complesso quale quello relativo alla donazione di organi e tessuti in Toscana. Questo si caratterizza per dispositivi normativi stratificati, sistemi valoriali, immaginari, culture del lavoro, prassi consolidate, linguaggi e saperi, ruoli e status, all'interno dei quali si muovono molteplici soggetti sociali: da una parte le équipes sanitarie, dall'altra pazienti e familiari. I primi agiscono in cornici spazio-temporali connotate dalla quotidianità e dall'abitudine del tempo lavorativo, caratterizzato da conoscenze, linguaggi e tecniche specialistiche; i secondi invece dall'urgenza e dall'eccezionalità di una malattia, di un ricovero, di un decesso e di un lutto. Viene così discusso il ruolo che in tale contesto di ricerca l'antropologia culturale può avere dialogando con altri saperi e metodi.

Sabrina Flamini e Maya Pellicciari nel contributo dal titolo *Difficoltà di apprendimento e pratiche di medicalizzazione. Una ricerca antropologica sulla questione dei Disturbi Specifici dell'Apprendimento (Dsa)*, a partire dagli esiti di una ricerca etnografica svolta in Umbria nel 2014 sulla questione della medicalizzazione dell'apprendimento, propongono alcune riflessioni sulla rimodulazione del rapporto tra normale e patologico introdotta dall'affermarsi in ambito scolastico di modelli formativi e sistemi di valutazione standardizzati e orientati da uno sguardo clinico-medico. Le famiglie di alunni in qualche misura "non conformi" vengono sempre più indirizzate verso i servizi sanitari, innescando un processo di delega che costituisce una rinuncia alla gestione pedagogica della relazione con il discente. In campo sani-

tario, tale processo, sancito dalla L. 170/2010, che introduce nuove norme per la presa in carico dei soggetti con DSA, ha determinato diversi problemi di carattere gestionale come sovraccarico di richieste e accessi impropri, aprendo un fronte di conflittualità con istituzioni scolastiche e famiglie.

Nel suo contributo dal titolo *La cartella etnografica in ambito medico. Un percorso sperimentale di antropologia applicata alla cura di pazienti stranieri nell'ambulatorio MISA dell'Ospedale Amedeo di Savoia di Torino* Fabio Pettirino ci mostra quanto la cartella etnografica costituisca uno strumento pratico e metodologico introdotto dall'ambulatorio Migrazioni e Salute dell'Ospedale Amedeo di Savoia utile a fornire attenzione medica a pazienti stranieri. Tale strumento è stato ideato per limitare l'atto di potere insito nel riduzionismo biomedico che esclude la corporeità vissuta dall'indagine della malattia, privilegiando le dimensioni biologiche. La sintesi del vissuto di malattia diviene dunque strumento operativo in grado di collocare i dati della cartella clinica in un orizzonte di senso maggiormente attento alle variabili storiche, sociali e culturali. La sua inclusione nella pratica ambulatoriale consente peraltro di evitare di ridurre le incomprensioni, o la mancata aderenza ai trattamenti terapeutici, a mere carenze comunicative tra medico e paziente, permettendo di collocare nella giusta dimensione le variabili culturali che plasmano l'esperienza di malattia.

Infine nel suo contributo intitolato *Osservare per apprendere: l'antropologia medica nella (tras)formazione degli infermieri pediatrici*, ultimo di questa sezione tematica, Eugenio Zito discute della sua esperienza di insegnamento in Discipline demo-etno-antropologiche (M-DEA/01) presso il Corso di Laurea in Scienze Infermieristiche Pediatriche della Scuola di Medicina e Chirurgia dell'Università degli Studi di Napoli Federico II. L'obiettivo è di mostrare quanto il contributo dell'antropologia medica possa essere utile per un reale processo trasformativo dei futuri infermieri in termini di umanizzazione. Con una metodologia etnografica applicata alla pratica di tirocinio in reparto e il ricorso a teorie e concetti dell'antropologia medica, l'autore mostra quanto sia possibile, analizzando criticamente alcuni aspetti del modello biomedico, potenziare le loro capacità umane, relazionali e di cura, pur con alcuni limiti. Sul piano pratico gli studenti sono invitati a osservare come etnografi alcune interazioni cliniche e a trascriverle in protocolli narrativi, discussi poi in aula. Sono così stimolati a riflettere sulla propria dimensione corporea implicita nelle relazioni con i pazienti per una ricomposizione del dualismo mente/corpo del modello biomedico e il recupero delle dimensioni storiche, sociali, politiche e culturali della

malattia. La metodologia proposta promuove un “saper essere” che va a integrare i loro “saperè” e “saper fare” biomedici.

### *Corpo, salute, impegno pubblico: alcune prospettive di antropologia medica*

Alcuni tra i contributi che componevano i panel *Salute, ambiente e rischio e Agency, soggettività, violenza* sono confluiti in un dossier monografico dal titolo *Corpo, salute, impegno pubblico: alcune prospettive di antropologia medica* curato da Andrea F. Ravenda e pubblicato su *Antropologia Pubblica*, Vol. 5, n. 2, anno 2019. Come il curatore chiarisce nel suo saggio introduttivo i lavori ospitati in questa sezione contribuiscono al dibattito, pur nella loro diversità argomentativa, offrendo utili spunti comuni rispetto alle scelte dei campi su cui indagare, orientando lo sguardo antropologico verso l'intreccio tra corpo, salute e impegno pubblico nella specificità di due macro-aree tematiche di interesse contemporaneo: le questioni di genere nei processi di incorporazione e di salute come negli articoli di Desirè Adami e Marzia Mauriello e i nodi causali tra inquinamento, ambiente e salute in aree industriali nel caso proposto da Irene Falconieri (RAVENDA 2019).

In particolare nel saggio *Il corpo del successo. Sessualità, riproduzione e plasmazione di soggettività femminili moderne nelle scuole di Mekelle (Tigray-Etiopia)* Désirée Adami si occupa delle retoriche e delle pratiche di soggettivazione attivate nelle scuole superiori di Mekelle rispetto al tema della gravidanza e della salute riproduttiva in un contesto pubblico dove il legame inversamente proporzionale tra istruzione e gravidanza riceve grande attenzione. Adami mostra come, se da un lato la scuola rappresenti un percorso privilegiato per uscire dalla povertà, fornendo quella conoscenza tecnico-scientifica che trasforma le donne da “vittime della tradizione” a soggetti autonomi e razionali che partoriscono per scelta, dall'altro l'istruzione formale allontana le donne urbane ed “educate” dalle “certezze tradizionali” verso un futuro sì più moderno, eppure decisamente incerto.

In linea di continuità rispetto alle complesse dinamiche di relazione tra corpo e genere il saggio di Marzia Mauriello intitolato *Transgender Beauty. Soggettività, genere e corpo nell'esperienza trans a Napoli* si riferisce a una ricerca condotta presso la comunità *transgender mtf* di Napoli in rapporto alla specifica esperienza dell'autrice come giudice in alcuni concorsi di bellezza per donne trans. Se le conoscenze e i poteri che hanno creato e regolato la condizione trans negli ultimi anni hanno fatto il loro percorso nella

direzione di una maggiore acquisizione di diritti per le persone transgender, il processo di auto-riconoscimento per le donne trans che partecipano ai concorsi di bellezza sembra essere strettamente legato alla costruzione di un organismo “normativo” conforme, ma allo stesso tempo “bellissimo”, idealizzato sul piano estetico. In questo senso, sottolinea Mauriello, tali concorsi sono un’utile occasione per esplorare come e quanto un determinato ideale corporeo ed estetico, che spesso si trasforma attraverso i dispositivi egemoni delle classificazioni corporee in un femminile ipertrofico e trasgressivo, sia percepito come strumento di riconoscimento, realizzazione e accettazione sociale.

Con un tema e un contesto di ricerca differente, il saggio di Irene Falconieri dal titolo *Corpi ‘in prova’. Petrolio, salute e ambiente nelle indagini della Procura di Siracusa* che conclude questa sezione, resta focalizzato sulle complesse dinamiche proprie dei processi di incorporazione riflettendo sulle connessioni tra attivismo ambientalista e rischio sanitario nel perimetro industriale di Augusta, Priolo e Melilli nella provincia di Siracusa. In un’area Sito di interesse nazionale per le bonifiche la ricerca si concentra sull’analisi di alcuni procedimenti penali avviati dalla locale Procura della Repubblica esplorando i modi in cui, a partire dagli anni Novanta del Novecento, i corpi “malati di inquinamento” siano stati sottoposti a un doppio processo di socializzazione. Da un lato, immessi all’interno di inchieste giudiziarie sono stati oggettivati e valutati per diventare prove materialmente utili per dimostrare l’impatto industriale sull’ambiente e la salute con le condotte illecite attribuite alle industrie petrolchimiche del territorio. Al contempo, nonostante nell’area indagata non si sia creato un attivismo di natura squisitamente giuridica, tali questioni hanno fortemente incentivato l’emersione di una coscienza pubblica sui rischi ambientali e sanitari connessi allo sviluppo industriale. Secondo Falconieri, gli individui e i loro “corpi malati” si sono così trasformati in “corpi sociali” in grado di dar vita a nuove forme di cittadinanza e di partecipazione politica.

Nel suo saggio introduttivo Ravenda (2019) precisa inoltre che di questa sezione avrebbe dovuto fare parte anche il contributo di Francesco Bachis dal titolo *Sano, sicuro, pulito. Dismissioni industriali e bonifiche nelle aree minerarie del Sulcis-iglesiente*, in cui, a partire da una pluriennale ricerca etnografica nella Sardegna meridionale, l’autore avrebbe riflettuto su come i progetti di bonifica dei siti industriali e minerari producano frizioni e negoziazioni tra le diverse soggettività coinvolte. Per problemi organizzativi della curatela questo contributo, che avrebbe certamente equilibrato le

aree tematiche della sezione riferite alle questioni di genere-corpo-salute e di inquinamento-ambiente-salute, è stato rimandato ad altro numero.

In conclusione le ricercatrici ospitate in questa sezione monografica, pur nell'eterogeneità dei contesti studiati e dei paradigmi teorico-metodologici utilizzati, sono tutte pienamente coinvolte nei processi indagati, contribuendo alla riconfigurazione dei problemi affrontati per mostrare così una funzione pubblica e operativa rispetto alle complesse relazioni che connettono il corpo e la salute con i determinanti e le variabili socio-culturali e politico-economiche (RAVENDA 2019). Si tratta pertanto di interessanti esempi di un'antropologia pubblica della salute, che intercetta le istanze di partecipazione politica "dal basso" e di democratizzazione dei saperi scientifici per la costruzione di nuove strategie per la salute (PIZZA, RAVENDA 2016), promuovendo così processi di trasformazione e cambiamento di valore.

### *Antropologia medica nella crisi ambientale*

Altri tra i contributi più rilevanti presentati nell'ambito del panel *Salute, ambiente e rischio* sono confluiti in un dossier monografico intitolato *Antropologia medica nella crisi ambientale*, curato sempre da Andrea F. Ravenda in collaborazione con Elisa Pasquarelli e pubblicato su *Archivio Antropologico Mediterraneo*, Vol. 23, n. 22(1), 2020. I saggi presenti in tale monografico offrono una preziosa occasione di confronto sulla tematica dell'inquinamento con un focus principale sull'Italia e, in modo particolare, sui processi di industrializzazione che, tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio degli anni Sessanta del Novecento, hanno interessato molte aree del Paese e in particolare nel Mezzogiorno. Tali processi hanno determinato trasformazioni negli equilibri sociodemografici, ambigualmente ricollegabili, da un lato, a progettualità di sviluppo dei territori e, dall'altro, ad attività di sfruttamento intensivo, incidendo sull'ambiente e sulla salute delle persone. Complessivamente i contributi di questo dossier monografico mettono in luce che nei contesti studiati il diritto alla salute è stato sistematicamente eroso, costituendosi come spazio di una continua rivendicazione fisico-politica in cui la quantificazione del danno biologico subito dagli ambienti e dai corpi insieme alla ricerca di prove diventano fattori costitutivi, spesso conflittuali, di nuove strategie per la salute e di nuove forme di cittadinanza e partecipazione politica.

Pasquarelli e Ravenda (2020) nel loro saggio introduttivo al dossier, in cui nel discutere di antropologia medica nella crisi ambientale si focalizzano in modo particolare su determinanti biosociali, politica e campi di causalizzazione della medesima crisi, ricordano che comune cornice del Convegno del 2018 è stata proprio la lezione di Tullio Seppilli. Questi, già negli anni Sessanta del secolo scorso, in continuità con la tradizione storicista gramsciana e demartiniana, sottolineava nella condizione umana l'intersezione dei processi biologici e di quelli sociali (SEPPILLI 1968). Tale concetto è stato per altro da tempo recepito dall'antropologia medica contemporanea internazionale, nella cui epistemologia appare centrale il riconoscimento del carattere storico-politico dei processi corporei. In particolare Pasquarelli e Ravenda (2020) fanno notare che i contributi di questa sezione monografica dimostrano, a fronte di ricerche etnografiche di lungo periodo, questioni cruciali che investono i rapporti tra agenti patogeni, modelli di rischio e salute/malattia, sistemi normativi e pluralismo legale in relazione al diritto alla salute, valutazione del danno ambientale, autorità scientifica, movimenti per la giustizia ambientale e azione politica. Elemento di connessione di tutte queste componenti co-agenti dei campi di forza coinvolti è l'intersezione tra determinanti biologiche e quelle storiche, socioculturali e politiche dell'esperienza vissuta che si intrecciano in modo molto complesso. Infatti i saggi che compongono il dossier affrontano, da diverse prospettive interpretative e in riferimento a contesti plurali, il rapporto tra ambiente e tutela della salute laddove la presenza di fattori di rischio ambientale/industriale attiva risposte, spesso conflittuali, da parte di attori sociali con interessi diversificati.

Nel suo contributo dal titolo *Il monitoraggio ambientale come 'dispositivo' politico e 'costrutto' socioculturale. Una proposta interpretativa e operativa a partire dalla città di Taranto* Enzo V. Alliegro riflette sul complesso sistema di produzione e diffusione dei dati scientifici e di monitoraggio delle emissioni inquinanti in contesti a forte presenza industriale. La ricerca si concentra sul caso paradigmatico della città di Taranto dove il più grande stabilimento siderurgico a ciclo continuo d'Europa, attivo già dai primi anni Sessanta del secolo scorso, con un impatto ambientale che risulta ai massimi livelli di rischio sanitario, rappresenta un contesto privilegiato per osservare le dinamiche conflittuali del rapporto tra inquinamento industriale e diffusione di patologie. L'approccio di carattere storico-antropologico consente di cogliere la dimensione mutevole della percezione della crisi ambientale quale costrutto socioculturale, che risente dello sviluppo dei sistemi

normativo-giuridici, scientifico-tecnologici nonché degli assetti culturali, sociali e politico-economici.

Per restare nel Mezzogiorno, come dimostra il caso di Viggiano (Basilicata) interessato dall'attività di estrazione di idrocarburi e studiato da Maria Luisa Matera nel suo saggio *Nuove forme di 'angoscia territoriale': il caso Viggiano. Strategie culturali di un territorio in crisi*, la presenza industriale può trasformare la percezione della popolazione locale relativamente al proprio rapporto con il territorio. L'analisi etnografica si è soffermata in questo caso sulla criticità di un legame in crisi, nella sua ri-articolazione nei contenuti e nei significati dei concetti di salute/malattia e "normalità" a livello individuale e socioculturale. Le posizioni e le opinioni di diversi attori sociali quali esperti, militanti, *opinion leaders*, e la stessa popolazione, agiscono su tali definizioni esponendo le categorie di rischio, salute, malattia a molteplici declinazioni. Così, per esempio, la malattia cancro diventa la presentificazione di una catastrofe che la comunità non accetta, e la salute dominio esclusivamente individuale, sottratto a ogni gestione collettiva.

Francesco Danesi nel suo contributo intitolato *'Dimmi di che morte dobbiamo morire': dinamiche di persuasione strutturale nel post-terremoto del Centro Italia (2016-2017)* offre poi una declinazione ulteriore delle dinamiche del rapporto tra rischio ambientale, territorio, salute, focalizzandosi sulle conseguenze politico-economiche, con i loro risvolti sociali e individuali, nelle aree terremotate del Centro Italia. La presenza-assenza dello Stato nella fase emergenziale, con le sue retoriche e narrative, si esplicita in spazi in cui i programmi istituzionali di assistenza e intervento non sempre rispondono alle esigenze reali della popolazione, che piuttosto subisce e denuncia una "strategia dell'abbandono". Qui si apre una zona grigia in cui il rapporto tra le persone e l'ambiente assume connotati tecno-centrici e l'esercizio del potere grava soprattutto sulle frange più vulnerabili delle popolazioni locali con dei processi di plasmazione e riformulazione della memoria locale che occultano gli interessi politico-economici delle strategie della ricostruzione.

Agata Mazzeo, a fronte di un'etnografia di lungo periodo svolta in Italia e in Brasile, affronta nel suo contributo *Il corpo nelle esperienze di disastro e attivismo in siti contaminati dall'amianto* il tema dell'attivismo e dei disastri connessi al mercato globale dell'amianto a partire dal ruolo che in queste dinamiche ha il corpo delle persone. Si tratta di un corpo che non può essere inteso solo come il luogo in cui si mostra l'impatto del disastro amianto-correlato, ma come una più complessa realtà capace di esprimere

la propria *agency* in un uso politico strategico da parte degli attivisti. Questi ultimi, infatti, usano il corpo quale sede di sapere e memoria per negoziare la tutela della salute pubblica e contrastare le dinamiche globali e i processi socioculturali e politico-economici visti come forme di ingiustizia sociale.

Andrea F. Ravenda nel suo contributo dall'eloquente titolo *Frizioni familiari. Lavoratori, salute e conflitti in un'area industriale siciliana* conclude il dossier concentrandosi sull'analisi dei conflitti locali connessi alla presenza di un impianto di raffinazione di petrolio a Milazzo, nella Sicilia nord-occidentale. A partire da un'esperienza etnografica condotta a stretto contatto con alcuni lavoratori della raffineria e con militanti dei movimenti per la giustizia ambientale, il contributo evidenzia come le valutazioni pubbliche sull'intreccio tra presenza industriale, ambiente e salute che si definiscono all'interno di conflittuali "campi di causazione" producano vere e proprie frizioni nelle famiglie dei lavoratori. Queste ultime e le stesse biografie dei lavoratori rappresentano spazi di attrito utili per comprendere il più complesso sistema che connette le istanze globali del rischio ambientale con le specificità locali e con le esperienze delle persone.

### *Corpo, potere, diritti*

Alcuni dei contributi del panel *Cittadinanza, corpo e Stato* sono stati pubblicati come numero monografico dal titolo *Corpo, potere, diritti* a cura di Antonio L. Palmisano, Ivo Quaranta e Pino Schirripa, su *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*, speciale n. 2, anno 2020. Questo corposo numero monografico che si compone di ben dodici saggi, estremamente vari per tematiche affrontate e approcci teorico-metodologici utilizzati, mostrando inoltre il grosso lavoro di coordinamento svolto dai curatori, mira a indagare, nella sua molteplicità di voci, in che modo le pratiche culturali, concentrandosi sul corpo, implicino più ampie questioni socio-politiche. Proprio i curatori ricordano che lo stesso Csordas (1999: 157) ha posto un'importante e ancora attuale questione, quella relativa all'interrogativo se la fenomenologia, oltre ad offrire una possibilità di comprensione dell'incorporazione a livello della microanalisi dell'esperienza individuale, possa ugualmente aiutare a comprendere temi globali come le politiche culturali e i processi storici. È in questa prospettiva critica che gli autori del monografico, a partire da molteplici ambiti disciplinari, tematizzano il corpo come terreno tutto da problematizzare attraverso l'analisi delle dinamiche che partecipano della sua costruzione/costrizione, de-costru-

zione/de-costrizione, creando le basi per una lettura e un approccio critico e consapevole del presente (PALMISANO, QUARANTA, SCHIRRIPIA 2020).

Nel suo contributo dal titolo *The Politics of Adherence to Antiretroviral Therapy: Between Ancestral Conflicts and Drug Resistance* Francesca Cancelliere studia l'implementazione della terapia antiretrovirale per l'Aids a Maputo in Mozambico. In primo luogo, l'autrice esamina le procedure di arruolamento dei medici nei centri sanitari, destinati a "produrre" pazienti aderenti. In secondo luogo, attraverso il caso di studio di Joana, una giovane paziente e della sua famiglia, Cancelliere esplora la zona di abbandono sociale dove i soggetti vulnerabili rimangono ingabbiati, lasciando poche speranze per l'adesione alla terapia o ad altre strategie di sopravvivenza. Intrappolata tra le carenze del sistema sanitario e un contesto familiare violento, il corpo di Joana diviene un campo di battaglia per accesi conflitti, ma anche un chiaro esempio di fallimento medico.

Nel suo saggio *Corpi ibridi nel Giappone pre-moderno: uno studio attraverso le fonti letterarie e i bestiari* Diego Cucinelli si concentra sulla categoria del corpo ibrido che costituisce un tema estremamente popolare nella letteratura e nelle arti visive giapponesi, e più in generale in tutta la storia culturale del Paese. Viene così evidenziato che alcuni ibridi derivano dal contesto culturale dell'Asia continentale, mentre altri dalla cultura indigena. Viene anche chiarito che esiste un enorme numero di tipologie, dagli ibridi uomo/animale e uomo/vegetale ad altri che includono elementi non organici. Nel saggio l'autore fornisce, nell'insieme, un approfondimento su tale ampio patrimonio culturale, concentrandosi sulle rappresentazioni di corpi ibridi attraverso fonti letterarie e pittoriche del Giappone premoderno.

Nel contributo dal titolo *La geometria dello stigma: Hiv e biosocialità nel contesto dell'Emilia-Romagna* Alice Gattari ripercorre le evidenze di una ricerca etnografica condotta in Emilia-Romagna nel 2017. In particolare l'autrice esplora e analizza criticamente il fenomeno dello stigma correlato all'Hiv. L'esperienza della sieropositività fa emergere le complesse stratificazioni biomediche, politiche e sociali che minano e plasmano le rappresentazioni e le narrazioni collettive della malattia. Lo stigma emerge come centro gravitazionale delle storie di molte persone sieropositive, le cui figure (esplicito/implicito, reale/percepito) richiamano l'azione di un dispositivo, che può essere sia narrativo, dal punto di vista istituzionale, sia socializzante dal punto di vista dell'esperienza soggettiva. Di conseguenza, l'incarnazione di queste dinamiche genera l'esigenza di un'identità sieropositiva visibile, legata a una nuova e contraddittoria forma di relazionalità che

evoca il concetto di biosocialità, con il risultato che lo stigma resta categoria dominante.

Nel loro saggio *Genitalia out of Scope. Riflessioni intorno a pratiche di cura e cittadinanza trans nelle sentenze di rettifica di attribuzione di sesso* Simonetta Grilli e Maria Carolina Vesce riflettono sul fatto che le sentenze dei tribunali, chiamate ad affrontare diversi aspetti delle esperienze trans, sono oggetti chiave attraverso i quali si possono inquadrare i rapporti tra genere e legge, mostrando come le forme egemoniche dell'eteronormatività siano alla base delle costruzioni di cittadinanza. Osservando attentamente il procedimento, si evidenzia che, fino a tempi recenti, la tendenza persistente era quella di considerare i genitali come la legittima manifestazione dell'identità di genere, affidando ad essi la funzione simbolica di rappresentare e certificare il genere. Inoltre, tale funzione veniva legittimata dall'adattamento della loro forma, piuttosto che dalla loro utilità, spesso parziale. La legge e di fatto la pratica medica, infatti, tendono a conformare la condizione trans all'ordine binario di genere, trasmettendo la convinzione che il genere abbia origine dal sesso.

Nel suo saggio dal titolo *Mizuko kuyō, o il transito della presenza* Nicola Martellozzo evidenzia quanto dagli anni Ottanta del Novecento il *Mizuko kuyō* sia diventato uno dei rituali più diffusi in Giappone. Eseguito da donne che, dopo l'aborto, cercano di relazionarsi con lo spirito vendicativo del feto, questo rituale è un fenomeno molto recente, tuttavia storicamente radicato e integrato nel buddismo giapponese. Il concetto di *presenza* elaborato da Ernesto de Martino e il paradigma dell'*incorporazione* permettono di riflettere sul *Mizuko kuyō* come momento critico per la maternità e la costruzione culturale della persona. In particolare la prima parte dell'articolo descrive una panoramica della ritualità giapponese, evidenziando le relazioni tra biopolitica e dinamiche di genere, insieme alle principali coordinate storiche e religiose della società. La seconda parte analizza il legame strutturale e trasformativo tra l'aborto, la sofferenza incarnata e il rituale.

Pasquale Menditto nel suo saggio «*Come farsi un corpo [...] Analisi dei processi di produzione dei corpi migranti*» parte dall'esperienza del Centro umanitario Paris-Nord inaugurato nel 2016 con l'obiettivo di affrontare l'emergenza dei richiedenti asilo nella capitale francese. Nella sua prima concezione il Centro avrebbe dovuto limitarsi a fornire assistenza materiale alle persone in attesa per la richiesta di asilo. Tuttavia, a pochi mesi dalla sua apertura, il sistema si è progressivamente spostato verso la funzione di selezione delle

soggettività migranti, considerate legittime dalle istituzioni francesi. Il concetto di vulnerabilità viene così visto come discriminatorio all'interno del processo di riconoscimento degli individui bisognosi di cure, liberandoli dalla precarietà della vita di strada.

Nel suo contributo dal titolo *Bodymodifications, Performative Saying and Politics: From the Veritas Objectionum to the Veritas Rerum* Raffaella S. Palmisano ci ricorda che in quanto corpi viviamo tutti costantemente coinvolti nella rappresentazione della corporeità. Nella società contemporanea questo coinvolgimento è amplificato dalla televisione, dai social network, dai social media, da rappresentazioni di ogni tipo che ricordano la corporeità. Tali rappresentazioni testimoniano un cambiamento continuo della sua concezione in connessione con le trasformazioni socio-politiche, culturali ed economiche. Il corpo, influenzante e influenzato da una complessa rete di relazioni, è quindi oggi più che mai esso stesso espressione dell'immaginario e quindi campo di sperimentazione e di continui cambiamenti. In particolare il rapporto tra scienza, politica e modificazioni del corpo si esprime poi nel *cyborg*, nel mutante e nell'immaginario politico ad essi connesso.

Nel loro contributo dal titolo *Modificazioni genitali, diritto di asilo e pratiche di cittadinanza. Note antropologiche su un'esperienza di mediazione nei servizi* Maya Pellicciari e Sabrina Flamini utilizzano i dati etnografici raccolti durante incontri di consulenza e di mediazione interculturale con donne inserite nel Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati (SPRAR) per proporre alcune riflessioni antropologiche sulle pratiche di cittadinanza e sugli effetti di "rimodellamento" che queste producono sui cittadini. Le cosiddette Mutilazioni genitali femminili (MGF) sono oggi rilevanti per ottenere lo status di protezione internazionale e rappresentano per le donne uno dei pochi canali legali per accedere all'Europa. Tale accesso è condizionato alla loro capacità di utilizzare il codice della vittimizzazione e del trauma offerto dalla "logica umanitaria". Ciò conferma le MGF come dispositivo dinamico e polivalente, in grado di produrre nuove soggettività, ma anche ulteriori assoggettamenti.

Nel suo saggio *Anticorpi di stato. Da figli di 'ndrangheta a buoni cittadini* Marta Quagliuolo presenta alcune considerazioni a partire dall'etnografia di un provvedimento giudiziario. In particolare la ricerca analizza le modalità di promulgazione dei decreti giudiziari, dettati dal Tribunale per i minorenni di Reggio Calabria, volti a trasformare i giovani della 'ndrangheta in buoni cittadini. Lo Stato interviene con l'obiettivo di "rieducare" i minorenni

dal punto di vista psico-socio-culturale per trasformarli in cittadini desiderabili. L'autrice sostiene che questo cambiamento avviene però attraverso un processo psicologizzante.

Nel suo saggio intitolato *Tropico del cancro. Governo dei margini e margini della storia a Nord del Marocco* Federico Reginato, esplorando i risultati del suo lavoro di campo sulle dimensioni storiche e politiche della patologia del cancro nel Rif marocchino, suggerisce di prendere in considerazione "l'istituzione immaginaria della società" di cui parla Cornelius Castoriadis. In questa zona del Mediterraneo il cancro emerge come eredità storica e come segno distintivo dell'ambiente locale, esito di anni di miseria economica, abbandono infrastrutturale e sanitario e avvelenamento del territorio. Seguendo la profonda rete di relazioni cancerogene attraverso la politica sanitaria e la storia, il cancro si configura quindi come malattia biologica, elemento socialmente stigmatizzato, ma anche come linguaggio storico che traduce il rapporto violento e controverso degli abitanti con la regione stessa del Rif.

Nel loro saggio *Prendersi cura di sé e degli altri. Politiche della salute, migrazioni e bio-legittimità in Italia* Veronica Redini e Francesca A. Vianello, sulla base di una ricerca etnografica svolta a Padova, esaminano i problemi di salute legati al lavoro e l'accesso all'assistenza sanitaria degli operatori sanitari domiciliari migranti. L'analisi si concentra in particolare sui rapporti di scambio tra datori di lavoro e servizi sanitari, mostrando come questi intervengano nel favorire o inibire il diritto fondamentale alla salute. In conclusione le autrici mostrano chiaramente quanto i diritti di cittadinanza incidano sulla possibilità di prendersi cura di sé e degli altri alla luce delle politiche di *welfare* e del riconoscimento sociale del lavoro di cura oggi in Italia.

Infine, nel suo saggio intitolato *La libertà come incapacità? Note sulla riabilitazione come esercizio spirituale* Lorenzo Urbano, rileggendo il Manuale Diagnostico Statistico, l'autorità in materia di disturbi psichiatrici, prova a tracciare una traiettoria molto chiara della rappresentazione e concettualizzazione della dipendenza come disturbo mentale, verso l'esclusione di parametri sociali e culturali e il consolidamento di una prospettiva strettamente neurobiologica. Gli interventi terapeutici, però, come quelli nelle comunità residenziali per tossicodipendenti, attribuiscono ancora grande importanza alla dimensione sociale, relazionale e personale della dipendenza. Attingendo al proprio lavoro etnografico in una di queste comunità, Urbano esplora attentamente l'articolazione delle pratiche

terapeutiche, per riflettere sul processo di riabilitazione come un modo di rifare la propria soggettività.

### *Il buon uso sociale dell'antropologia medica*

Una parte significativa dei contributi presentati nel panel *Teoria e metodi della ricerca* sono confluiti nel monografico intitolato *Il buon uso sociale dell'antropologia medica* curato da Donatella Cozzi e Fabio Dei, pubblicato su *Errefe. La ricerca folklorica*, n. 75, anno 2020. Il tema di tale monografico, pur nella diversità e varierà dei singoli contributi accolti, riprende quello discusso nel monografico curato da Minelli e Pizza (2019) su *AM*, prima analizzato, dimostrando la notevole rilevanza e attualità della questione relativa all'“uso sociale dell'antropologia”. A proposito di quest'ultima espressione presente anche nel titolo di questo monografico, i curatori, per chiarirne ulteriormente il significato, citano Tullio Seppilli che scriveva:

La funzione sociale dell'antropologia culturale, e il rapporto tra momento della ricerca scientifica e momento delle scelte di valore e della responsabilità sociale dell'antropologo culturale, si articolano perciò a tre livelli: a) individuazione (scelta) delle situazioni problematiche che vanno poste come campi prioritari di ricerca, come oggetto di interpretazione scientifica; b) diffusione dei risultati della ricerca come contributo alla consapevolezza sociale; c) presa di posizione rispetto alle possibili utilizzazioni operative dei risultati della ricerca e collaborazione ai programmi di intervento coerenti con tali obiettivi attraverso la partecipazione alla precisazione dei fini e degli strumenti dell'intervento, alla previsione dei suoi effetti, al suo svolgimento, e al controllo dei suoi risultati (SEPPILLI in COZZI, DEI 2020: 4).

Cozzi e Dei (2020), riportando e commentando tale citazione, sottolineano come impegnarsi nell'“uso sociale della ricerca sociale”, significhi quindi per gli antropologi tenere sempre in conto, sul terreno etico-politico, che l'uso delle conoscenze emerse dalla ricerca sociale si determinano entro precisi quadri di egemonia e potere; essere consapevoli di tali dinamiche; saperle leggere nel presente; non essere neutrali.

La sezione monografica si apre con il contributo intitolato *Un ricordo di Tullio*, scritto appositamente per questo numero da Paola Falteri. Con la stima di chi lo ha accompagnato lungo cinquanta anni di vita accademica, l'autrice ci presenta il ricordo del magistero di Seppilli a Firenze, dove venne chiamato nel 1966, quando l'autrice desiderava ancora proseguire il proprio percorso nella ricerca storica. La lezione di Seppilli e l'antropo-

logia culturale a Perugia spinsero però Falteri a trasferirsi qui e cambiare vita. Del fervore di quel periodo viene inoltre ricordato il Movimento di cooperazione educativa, all'avanguardia sul fronte educativo e pedagogico, che avviò a Perugia l'impegno verso l'antropologia dell'educazione con il coinvolgimento di studiosi come Paolo Bartoli e Riccardo Romizi, a cui Seppilli affidò per un lungo periodo i corsi di educazione sanitaria nell'ambito della pionieristica difesa dell'insegnamento delle discipline antropologiche in contesti sanitari.

Il contributo di Roberto Malighetti, coordinatore insieme a Fabio Dei dell'originaria sessione del Convegno perugino da cui è derivato il monografico in discussione, intitolato *Anthropology and the Integration of the Sciences. Some Reflections on Tullio Seppilli's Legacy*, prende spunto dalle riflessioni di Tullio Seppilli sulla necessità di integrazione delle scienze umane/sociali con quelle fisiche/naturali. Questo tema costituì un punto centrale della critica teorica di Seppilli e della sua comprensione di quello che egli definì "il ruolo sociale dell'antropologo". Il suo impegno trans-scientifico fu caratterizzato da un'efficace "antropologia della prassi" di matrice gramsciana che ne attraversò l'esistenza e fondò la sua straordinaria e ineguagliabile capacità di coniugare gli sforzi teorici con quelli etico-politici e sociali. Il saggio di Malighetti offre un contributo che, pur allontanandosi dalle prospettive sviluppate da Seppilli, tenta di dialogare con le sue indicazioni e suggerimenti. Adottando un approccio ermeneutico estraneo alle prospettive di Seppilli, l'articolo condivide con esse il tentativo di conferire alla disciplina dell'antropologia il compito di perseguire un progetto trans-scientifico basato su possibili forme di integrazione tra le scienze, utilizzando il concetto di oggettivazione, cioè caratterizzando tutte le scienze attraverso le procedure di costruzione dei loro oggetti.

Il saggio di Chiara Quagliariello dal titolo *Genere, migrazioni e nascite de-territorializzate. Uno studio del parto a Lampedusa*, è l'unico intervento in questo monografico che proviene da un'altra sessione del Convegno, ovvero quella intitolata *Salute sessuale e riproduttiva* e di cui si è già in precedenza discusso. Il ritardo nella consegna a *EtnoAntropologia* ha consentito ai curatori di questa sezione di includerlo in essa, come ulteriore arricchimento delle tematiche dell'antropologia medica. Quagliariello nel suo articolo si concentra sulla storia del parto in una terra di confine quale è l'isola di Lampedusa in Sicilia. Nella prima parte vengono così descritti i principali cambiamenti avvenuti nell'assistenza al parto dall'inizio del XX secolo ad oggi, ovvero la sua medicalizzazione. L'autrice sottolinea come, per le donne lampedusane, a questo cambiamento storico si aggiunge la necessità di

cercare nuovi luoghi dove partorire, non essendo disponibile un'assistenza ospedaliera sull'isola. Nella seconda parte vengono evidenziate alcune delle conseguenze sociali, economiche e sanitarie legate alla necessità di partorire altrove. Infine, ci si concentra sulla popolazione delle migranti incinte che sbarcano a Lampedusa dopo un viaggio attraverso il Mediterraneo. Mediante uno studio comparativo, vengono infine analizzati come il sentimento di competizione che le donne autoctone provano nei confronti delle immigrate offuschi il dato che entrambe vivano ingiustizie riproduttive in relazione all'assistenza al parto.

Il contributo di Pier L. Mannella dal titolo *Toccati dalle donni. Patogenesi preternaturali e mediatori terapeutici in Sicilia*, completa la ricognizione in ambito folklorico siciliano presentata dall'autore al Convegno perugino e relativa al concetto di patologia e ai percorsi terapeutici emergenti da documentazioni giudiziarie, etnografiche e letterarie. Mannella si avvale di dati emersi dalle indagini condotte presso l'*Archivo Histórico Nacional* di Madrid, dove sono conservate le *relaciones* ai processi celebrati a Palermo nei confronti di *nigromanti*, *hechiceras* e *donas de fuera*. Ad esse si affianca il lavoro sul campo, con le interviste a operatrici di "fatture", *magare*, alcune delle quali si definiscono ancora oggi *donni di notti*, *donni di fora*. Il contributo difende la necessità di una visione multi-prospettica nell'interpretazione delle etnopathie, mediante una valutazione transdisciplinare, diacronica anche per definire realtà contemporanee, apparentemente indipendenti dal passato, ma che rivelano meccanismi di rifunzionalizzazione e risemantizzazione.

Elisa Pasquarelli, nel suo saggio intitolato *Osservazioni negoziate. Prospettive e implicazioni metodologiche dell'etnografia dell'ospedale*, ripercorre le tappe dell'etnografia dell'ospedale, ambito di ricerca dal considerevole potenziale euristico nello scenario epistemologico dell'antropologia medica contemporanea, ma con una tradizione di studi relativamente giovane, ricordando come il rinnovato interesse per esso sia legato alla riflessione sul posizionamento del ricercatore. Infatti, spesso ostacolato nell'ingresso al campo, privo di un ruolo istituzionale, con un comportamento che si presta a equivoci, limitato negli spazi e negli orari di osservazione, il ricercatore viene facilmente percepito come fonte di disturbo. Vengono così discusse le opzioni di posizionamento più diffuse per sottolineare l'importanza di entrare nell'istituzione vestendo i propri panni di antropologo, negoziando durante il percorso spazi, diritto di parola, tempi e ruoli, con la consapevolezza che ogni posizionamento implica possibilità e limiti.

Fausto Barlocco, nel suo contributo intitolato *Un antropologo in ambulatorio: dell'interazione tra diversi paradigmi – esperienze e riflessioni*, presenta la propria riflessione di antropologo impiegato presso l'Unità di cardiologia dell'Ospedale Careggi di Firenze. In tale ambito, il lavoro di gestione di progetti si affianca alla raccolta di materiale etnografico e a interviste sul rapporto medico-paziente e sul funzionamento dell'ambulatorio. Tra opportunità, come l'attenzione verso le dinamiche della comunicazione interculturale e ostacoli, quali la visione dell'antropologia culturale come ancillare rispetto alla biomedicina, l'autore si sofferma sul confronto tra i differenti paradigmi di antropologia e biomedicina soprattutto in ambito ospedaliero. Si tratta di paradigmi incommensurabili, che pongono l'antropologo medico davanti all'esigenza di mettere in luce il continuo divenire di pratiche e interazioni che coinvolgono diversi individui in costante rielaborazione delle loro posizioni.

Chiara Dolce nel suo contributo *Per un'antropologia della persona. Fondamenti teorico-metodologici nella nozione seppilliana di male-malessere-malattia e ripensamento critico della scienza antropologica* riprende il richiamo biografico alla duplice formazione, umanistica e scientifica, di Tullio Seppilli. L'espressione triadica "male-malessere-malattia", coniata da quest'ultimo per affrontare più ampiamente il problema antropologico della malattia umana, al di là delle implicazioni storico-culturali strettamente legate alla specificità della patologia e della sofferenza, sembra manifestare importanti spunti epistemici capaci di "rinforzare" la teoria e la pratica antropologica su due aspetti fondamentali. Uno è legato al rapporto vita/valore, con il peso che la corporeità deve avere negli studi antropologici. L'altro attiene al rapporto tra la singolarità del fenomeno culturale e l'universalità della permanente condizione umana. Questi aspetti, che impongono di ripensare criticamente la metodologia della ricerca umana, non possono essere separati dall'antropologia di Ernesto de Martino, di cui Tullio Seppilli ha saputo raccogliergli l'importante eredità.

Nel suo saggio dal titolo *Far fare foto. L'antropologia visiva con soggetti fragili* Manuela Vinai indaga l'emergenza abitativa a Biella utilizzando la foto-elicitazione, una delle tecniche audiovisuali che negli ultimi decenni si è aggiunta sempre di più allo strumentario etnografico. Tullio Seppilli stesso ha affrontato in più scritti l'impiego della fotografia come strumento di documentazione nella ricerca antropologica. La descrizione di un caso studio nel contesto dell'emergenza abitativa è l'occasione per Vinai di evidenziare l'importanza della scelta del metodo per il raggiungimento degli obiettivi della ricerca. In particolare, la metodologia della foto-eli-

citazione viene indagata come tecnica privilegiata per entrare in dialogo con quella specifica fascia di popolazione caratterizzata da fragilità sociale. Ciò fornisce un modo per relazionarsi con gli individui in un rapporto di fiducia tra ricercatori e intervistati, con l'obiettivo di indagare visioni del mondo.

Annamaria Fantauzzi nel suo saggio dal titolo *Etnografie della sofferenza: etica, responsabilità e riflessività dell'antropologo sul campo*, conduce un'efficace riflessione sulla complessità delle posizioni etiche in antropologia medica, a partire da due esperienze di ricerca: la prima in un reparto di oncologia al fianco di pazienti terminali e dei loro *caregivers* e la seconda con donne straniere vittime di violenza incontrate durante visite ginecologiche in ospedale. Entrambe queste esperienze mettono a confronto con forme di estrema sofferenza. Interpretare e rappresentare la sofferenza dell'altro non esime l'antropologo dal sentirsene coinvolto e invaso, dal ricercare il duplice senso, delle pratiche di ricerca e insieme della sofferenza inscritta nei corpi delle persone che incontra. L'autrice, interrogandosi criticamente su come riportare la sofferenza dell'altro senza cancellarne la voce o sostituirsi ad essa e su come riuscire a costruire una postura tra vicinanza e distacco, individua nella riflessività antropologica lo strumento principale per poterlo fare.

### *Agency, soggettività, violenza: vite di traverso, figure del riscatto*

Quattro tra i contributi che componevano l'ampio panel *Agency, soggettività e violenza* sono stati pubblicati, a cura di Roberto Beneduce e Simona Taliani, in una sezione rinominata *Agency, soggettività, violenza: vite di traverso, figure del riscatto* apparsa su *Antropologia*, Vol. 8, n. 1, anno 2021. Gli stessi curatori chiariscono inoltre che altri contributi del panel da loro organizzato hanno trovato spazio, come si è già visto, su *Antropologia pubblica* (2019) in un monografico a cura di Andrea F. Ravenda e, come dopo vedremo, su *Anuac* (2021) in un altro monografico a cura loro. Il panel di partenza era stato decisamente ampio e vivace, accogliendo oltre venti contributi suddivisi in quattro sezioni tematiche. I quattro contributi che compongono il numero monografico pubblicato su *Antropologia* (2021), erano confluiti in due delle quattro sezioni disponibili, intitolate *Costruirsi, narrarsi e luoghi di cura: genere, generazione, identità* (Angelo Miramonti, Federica Rainelli) e *Migrazione: politiche della diagnosi, della cura e della morte* (Miriam Castaldo e Marco Tosi, Osvaldo Costantini).

Nel loro saggio introduttivo Benduce e Taliani (2021a), nel delineare il tema del monografico, sottolineano chiaramente come il dibattito e la riflessione antropologica insistano da tempo sull'importanza del riconoscimento del rapporto tra le relazioni sociali, i contesti di dominio e le forme di soggettivazione. In proposito viene da essi fatto notare che il ricorso al repertorio concettuale della teoria critica si riveli molto produttivo, sebbene termini come quello di *agency* siano spesso stati abusati, per altro in molti casi in assenza di un'adeguata analisi etnografica e storica. Tutta la sezione monografica costituisce, nelle parole dei curatori, un'utile occasione per pensare i contesti concreti entro cui i rapporti di dominio costituiscono e trasformano i soggetti, i modi cioè attraverso i quali forme della soggettività vengono generate all'interno di quelle situazioni caratterizzate da meccanismi di assoggettamento simbolico, economico, culturale e politico. L'assunto esplicitato da Benduce e Taliani (2021a) è di concepire come radicalmente sociali le forme dello psichismo e i profili dell'individuo, misurando al tempo stesso il contributo critico delle scienze medico-antropologiche ed etno-psichiatriche in particolare in relazione alle contemporanee figure della crisi psichica, politica e culturale.

Nel suo contributo dal titolo *Amina: ritratto di una donna abitata dagli spiriti ancestrali (Senegal)* Angelo Miramonti presenta i risultati di una ricerca etnografica condotta in Senegal intorno alla vicenda di Amina, una donna di etnia *Lebu* posseduta dagli spiriti del suo lignaggio. La sua storia mostra le lacerazioni della protagonista che abita contemporaneamente due mondi: la cultura tradizionale *lebu* e quella occidentale. Quando gli spiriti si manifestano nella sua vita, Amina è costretta a scegliere tra due diverse interpretazioni della sua sofferenza: quella tradizionale e quella psicopatologica occidentale. Sceglie di restare fedele all'interpretazione tradizionale, ma di rifiutare i guaritori che la sua famiglia le impone e di rivolgersi a un sacerdote di sua scelta, dimostratosi sensibile alle sue esigenze di individuazione della cura. Amina manipola strategicamente la plasticità del sistema di credenze tradizionali senza abbandonarlo, ma piegandolo alla sua tenace soggettività di persona liminale, che abita e ridisegna il confine tra due mondi.

Federica Rainelli, invece, nel suo contributo dal titolo «*Non ti devo niente*». *Stregoneria e terapie rituali nella società otomì contemporanea* propone una riflessione sulle logiche e le retoriche che circondano e sostengono i rituali terapeutici realizzati dagli *Otomì* della Sierra Madre orientale in Messico. L'autrice riflette così, più in particolare, sul ruolo giocato dalle pratiche

stregonesche in rapporto alla terapia rituale, non solo in quanto antecedente, ma come parte integrante della stessa. In questo contesto è possibile distinguere tra forme di violenza intese come prevaricazione e, in quanto tali, condannate, e forme di violenza “reattiva” o “di difesa”, largamente tollerate. L'autrice enfatizza così la dimensione sociale della pratica terapeutica rituale, entro rapporti di potere, intesa quale luogo di negoziazione e produzione di significati, e quindi spazio d'azione e ristrutturazione della soggettività.

Nel loro contributo intitolato *Testimonianze cristiane e richieste di cura. Prove pratiche di negoziazione e resistenza diagnostica delle persone rifugiate cinesi* Miriam Castaldo e Marco Tosi ci ricordano che negli ultimi anni numerosi cittadini cinesi hanno fatto domanda di protezione internazionale per motivi religiosi in alcune città italiane. Presso l'Istituto Nazionale Migrazioni e Povertà, ente pubblico del Servizio Sanitario Nazionale, molti di loro hanno richiesto cure e una certificazione clinica che potesse documentare le tracce delle violenze subite in Cina perché cristiani. Un'equipe del poliambulatorio romano formata da un'antropologa, uno psichiatra, psicologhe e mediatori linguistico-culturali ha avviato con loro percorsi di cura per circa due anni, caratterizzati dapprima dalla richiesta di un supporto di tipo psicologico e da un certificato, poi dalla brusca interruzione di ogni relazione con l'equipe, diventata a un tratto produttrice della “depressione”.

Infine Osvaldo Costantini, nel suo contributo dal titolo *Ammalarsi nell'accoglienza. Il disagio mentale in un centro di transito nel Sud della Sicilia* descrive un'interessante esperienza lavorativa come antropologo/mediatore culturale in un centro di accoglienza svolta nel 2015, anno precedente all'istituzione dell'approccio *hotspot*. Discute in questa cornice del caso etnografico di una donna gambiana con diagnosi di disturbi affettivi, mettendo in luce alcuni aspetti dell'ambiguità della categoria di “persona vulnerabile” e gli intrecci tra il sistema di accoglienza, i vissuti personali dei migranti con i loro orizzonti di aspettative e le condizioni lavorative degli operatori. Costantini riflette così, da un lato, sul fatto che la generalizzazione della categoria di “vulnerabile” renda poi impossibile distinguere i vari tipi di vulnerabilità e la loro presa in carico particolare, e, dall'altro lato, sull'ambivalenza dello stesso antropologo nei contesti di accoglienza, figura inserita in dinamiche lavorative, strutturali e personali che ne limitano la possibilità di azione.

Come Beneduce e Taliani (2021a) chiariscono gli interventi di Angelo Miramonti e di Federica Rainelli nell'insieme esplorano in profondità, pure con il ricorso a metodologie e stili diversi, il senso del male all'interno dei saperi locali che guardano alla persecuzione e alla minaccia in una prospettiva sempre intersoggettiva e relazionale, consentendo di capire meglio come si manifesta la capacità di agire dei protagonisti delle loro ricerche in termini di scelte e traiettorie di vita. Gli articoli di Castaldo, Tosi e di Costantini guardano invece alle politiche migratorie negli spazi di cura in Italia, tentando di mostrare i nodi, le responsabilità e le contraddizioni del sapere antropologico, che da subalterno si fa quasi protagonista rispetto alle altre competenze implicate nei processi analizzati.

Nelle parole di Beneduce e Taliani questo numero monografico «vuole esplorare alcune traiettorie del sapere antropologico quando tenta di aprirsi un varco per significare altrimenti il dolore, lo spaesamento, l'angoscia delle persone incontrate» (2021a: 9). Pertanto se i primi due contributi testimoniano l'esercizio forte di chi come ricercatore costruisce una relazione etnografica per capire smarrimento o malattia dell'altro; nel caso delle esperienze condotte in Italia si intravede il profilo di antropologi che hanno colto la sfida dell'agire dentro luoghi dove fare ricerca è già impegnarsi a cambiare lo stato delle cose. Infine intendere l'*agency*, su cui Beneduce e Taliani (2021a) offrono una ricca ed esaustiva analisi dei relativi più recenti studi intorno ai processi di comprensione del mondo e di quanto ci accade, come una categoria relazionale, è il comune denominatore dei quattro saggi discussi.

### *Rethinking Agency: Cultural Trauma and Political Violence*

Altri tra i contributi presentati nell'ambito del panel *Agency, soggettività, violenza* sono stati pubblicati sempre a cura di Roberto Beneduce e Simona Taliani in un monografico intitolato *Rethinking Agency: Cultural Trauma and Political Violence* apparso su *Anuac*, Vol. 10, n. 1, anno 2021. I curatori, nell'introdurre la sezione, sottolineano che continuare a guardare all'*agency* come a un costrutto buono per pensare i rapporti tra l'individuo e le strutture sociali, è necessario a una condizione, cioè quella di "differenza" costitutiva dei soggetti con i quali si fa ricerca, immersi nella negatività e nella vulnerabilità, appartenenti a classi sociali subordinate e/o a gruppi non protetti, che permette di intercettare *agencies* inedite. Il riferimento specifico è a quelle strategie volte a ridare valore alla vita in contesti

in cui essa sembra non averne, con riferimento a soggetti che tentano di “esistere” nonostante tutto per andare oltre l'unico ruolo che la storia sembra loro offrire. Ed è proprio da questo desiderio di vedere riconosciuta la propria esistenza sociale che si deve partire per comprendere antropologicamente l'*agency* come un progetto volto ad affermare il proprio Sé in quanto Sé sociale, nella sua complessità e contraddittorietà, nella totalità di persona intera. Così Beneduce e Taliani stessi scrivono più precisamente in merito al rilevante tema della loro sessione:

L'impegno che ci siamo assunti, seguendo la lezione che da Tullio Seppilli ci ha ricondotti a Ernesto De Martino, è stato quello di proporre una riflessione sull'*agency* che – a partire dalle ricerche realizzate in campi etnografici difficili – ha evitato di ridurla ad uno dei tanti concetti neoliberali che rischiano di intossicare il nostro immaginario disciplinare (sfogliando il motore di ricerca JSTOR e inserendo la parola “agency”, compaiono oltre un milione di occorrenze), rischiando di banalizzare con un termine abusato la lotta di quanti devono fare affidamento solo su di sé nel confronto quotidiano con la minaccia, il terrore, il silenzio (o con un potere che, anche quando non assoluto, rischia di annichilire comunque) (2021b: 51).

I quattro contributi che compongono questo monografico erano stati discussi in due sessioni tematiche del panel da loro coordinato a Perugia: *Conflitto, memorie traumatiche, istituzioni del controllo* (Lorenzo D'Orsi, Chiara Magliacane, Sara Rawash) e *Migrazione: politiche della diagnosi, della cura e della morte* (Nicola Manghi). Da tutti e quattro appare che l'*agency*, forza che si attiva spesso proprio a seguito di una perdita, possa condurre poi a forme di riappropriazione dei propri Sé sociali quando è concepita come progetto capace di agire sui mondi culturali e ricomporre i frammenti.

In particolare il saggio di Lorenzo D'Orsi dal titolo *Soffrire per non dimenticare. Agency, nostalgia e lutto nella sinistra in Turchia*, basato su un'etnografia condotta a Istanbul, analizza la nostalgia e la perpetuazione del lutto tra gli ex militanti di sinistra delle organizzazioni rivoluzionarie, i principali obiettivi della repressione politica in seguito al colpo di stato del 1980-1983 in Turchia. L'autore mostra come questi sentimenti non isolino gli individui, ma siano pratiche emotive con un certo grado di azione. Tali pratiche vengono eseguite non sulla base della loro efficacia nell'arena pubblica, ma piuttosto perché in grado di rigenerare i valori del martirio marxista, rafforzare i legami generazionali facendo comunità. L'analisi di commemorazioni funebri, anniversari e raduni illustra come l'attaccamento nostalgico e la perpetuazione del lutto coinvolgano il livello delle tattiche politiche e l'io interiore degli ex militanti. In questa prospettiva il concetto

di *agency* mette in discussione la capacità di agire, ma anche quella di costruire soggettività.

Nel suo articolo *Struggling Lives and Symbolic Boundaries. Violence, Young People and Trauma in Post-Conflict Belfast* Chiara Magliacane prende in considerazione sia le dinamiche post-belliche che le questioni contemporanee a Belfast, concentrandosi in particolare sui giovani. Qui, infatti, nonostante tutti conoscano la data convenzionale che pose fine al conflitto nordirlandese, molte persone ne soffrono ancora le eredità. L'autrice, attingendo a concetti antropologici come quello di violenza strutturale, fornisce alcune interessanti riflessioni sulla relazione tra violenza e trauma in questo contesto con l'analisi dei dati etnografici raccolti in un centro giovanile. L'intervento costituisce un utile contributo al più ampio dibattito nella letteratura sull'antropologia del trauma e sulle etnografie della violenza, ma anche relativamente alla complessa questione della trasmissione del disagio mentale intergenerazionale.

Nicola Manghi nel suo articolo intitolato *Self-Harm in Turin's Centre for Undocumented Migrants (CPR): The Camp, Agency, and Subjectivation* si concentra invece sul tema dell'autolesionismo, unanimemente segnalato come un fenomeno molto frequente nei centri di detenzione italiani per migranti privi di documenti (Centri di Permanenza per il Rimpatrio). L'obiettivo dell'autore è di ricercare le condizioni in cui le condotte autolesionistiche possono essere smascherate nella loro piena dimensione politica. Tali condizioni vengono delineate, da un lato, attraverso l'analisi del sistema CPR, dall'altro, attraverso un esame critico dei concetti di "campo" e "agency", con riferimento al lavoro di Agamben e Foucault. Se questi luoghi "d'eccezione" sembrano restringere l'agire dei detenuti fino ad abolire il campo della politica, le condotte autolesionistiche rivelano il nucleo biopolitico di queste istituzioni.

Nel suo articolo *Not Even A Word: Politics of Speech and Silence in Palestinian Memories* Sara Rawash chiude questo monografico esplorando le memorie delle ex prigioniere politiche palestinesi, attraverso un ripensamento del momento dell'interrogatorio come spazio liminale. Tale complessa arena rivela e innesca processi produttivi di riconoscimento di sé e dell'altro, di costruzione di significato e di strategie di resistenza, riproducendo una modalità di ricordo che può trascendere il giogo della "vittimizzazione" e della sconfitta. L'obiettivo dell'autrice è riconoscere la terminologia che i detenuti usano o rifiutano per descrivere se stessi, esplorando l'ampio spettro di significati coinvolti. In questo contesto il

silenzio (*sumud*), il non confessare durante l'interrogatorio, può essere letto come un microcosmo di valori non riducibile a discorsi traumatici, una categorizzazione che rischia di oscurare il quadro sociale, culturale e politico in cui si plasma.

Per concludere appare utile ricordare ancora le significative parole di Beneduce e Taliani:

La sfida di questi lavori, là dove aderiscono alle parole, ai corpi e ai sentimenti dei soggetti incontrati, è far immaginare un uso non routinario della nozione di *agency* e forme di soggettività non sottomesse: che non si piega né alla violenza dello Stato né alle tragiche ipocrisie del neoliberalismo (2021b: 62).

## Note

<sup>(1)</sup> Durante il Convegno, al termine della seconda giornata, è stato anche proiettato un emozionante documentario dedicato alla vita e all'opera di Tullio Seppilli, intitolato *Il sofà con Tullio Seppilli. Il fondatore dell'Antropologia medica italiana*, realizzato da Josep J. Comelles e Isabella Riccò della Universitat Rovira i Virgili di Tarragona, visionabile sul sito di AM al link <https://www.amantropologiamedica.unipg.it/index.php/am/announcement/view/3>.

<sup>(2)</sup> Altri contributi, tra quelli presentati al Convegno di Perugia del 2018, sono probabilmente stati pubblicati in questi anni come singoli articoli in riviste o come capitoli di libri, ma in questo lavoro si è scelto di concentrarsi solo sui nove numeri monografici direttamente derivati dai sette panel.

<sup>(3)</sup> Giova ricordare che la stessa effervescenza del Convegno di Perugia del 2018 è stata da più parti riscontrata ed evidenziata anche in occasione del Quarto Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Medica tenutosi a Napoli nei giorni 26-28 gennaio 2023, prima grande occasione scientifica in presenza per gli antropologi medici italiani dopo le misure di distanziamento sociale indotte dalla pandemia di Covid-19, e intitolato *Fini del Mondo. Fine dei mondi. Re-immaginare le comunità*, caratterizzato da una notevole ricchezza e qualità dei numerosi contributi presentati sempre nel segno dell'ancora fertile e viva lezione di Tullio Seppilli.

## Bibliografia

BALDI A., ZITO E. (2019), *Editoriale n. 1 2019*, "EtnoAntropologia", Vol. 7(1): 3-6.

BENEDUCE R., TALIANI S. (a cura di) (2021a), *Special Focus. Agency, soggettività violenza: vite di traverso, figure del riscatto*, "Antropologia", Vol. 8(1): 7-98.

BENEDUCE R., TALIANI S. (2021a), *Agency, soggettività violenza: vite di traverso, figure del riscatto*, "Antropologia", Vol. 8(1): 7-25.

- BENEDUCE R., TALIANI S. (a cura di) (2021b), *Thematic Section. Rethinking Agency: Cultural Trauma and Political Violence*, "Anuac", Vol. 10(1): 49-159.
- BENEDUCE R., TALIANI S. (2021b), *Il corpo intimo dell'agency*, "Anuac", Vol. 10(1): 49-65.
- COZZI D., DEI F. (a cura di) (2020), *Il buon uso sociale dell'antropologia medica*, "Erreffe. La ricerca folklorica", n. 75: 3-117.
- COZZI D., DEI F. (2020), *Il buon uso sociale dell'antropologia medica. Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*, "Erreffe. La ricerca folklorica", n. 75: 3-9.
- CSORDAS T.J. (1999), *Embodiment and Cultural Phenomenology*, pp. 143-162, in WEISS G., HABER H.F. (a cura di), *Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*, Routledge, New York.
- EUGENI E., LUPO A. (a cura di) (2019), *Sezione monografica: Il contributo dell'antropologia alla riconfigurazione delle pratiche mediche*, "L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo", Vol. IX(1): 11-141.
- EUGENI E., LUPO A. (2019), *Introduzione. Il contributo dell'antropologia alla riconfigurazione delle pratiche mediche*, "L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo", Vol. IX (1): 11-23.
- INHORN M.C., WENTZELL E.A. (2012), *Introduction. Medical Anthropology at the Intersections*, pp. 1-20, in INHORN M.C., WENTZELL E.A. (a cura di), *Medical Anthropology at the Intersections. Histories, Activisms, and Futures*, Duke University Press, Durham-London.
- LOCK M., NGUYEN V.K. (2010), *An Anthropology of Biomedicine*, Wiley-Blackwell, London.
- LUPO A. (2020), *La lezione di Tullio Seppilli*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 21(49): 33-52.
- LUPO A., PALAGIANO C. (2015), *Antropologi medici e geografi medici: le figure mancanti*, pp. 509-514, in CALAMO SPECCHIA F. (a cura di), *Manuale critico di sanità pubblica*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna (RN).
- MINELLI M., PIZZA G. (a cura di) (2019), *Usi sociali dell'antropologia medica*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 20(47-48): 13-301.
- MINELLI M., PIZZA G. (2019), *Presentazione. Usi sociali dell'antropologia medica*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 20 (47-48): 13-30.
- PALMISANO A.L., QUARANTA I., SCHIRRIPIA P. (a cura di) (2020), *Corpo, potere, diritti*, "Dada. Rivista di Antropologia post-globale", speciale n. 2: 7-310.
- PALMISANO A.L., QUARANTA I., SCHIRRIPIA P. (2020), *Introduzione*, "Dada. Rivista di Antropologia post-globale", speciale n. 2: 7-12.
- PAPA C. (2020), *Tullio Seppilli: «Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi»*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 21(49): 17-32.
- PASQUARELLI E., RAVENDA A.F. (a cura di) (2020), *Antropologia medica nella crisi ambientale*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Vol. 23 (22/1).
- PASQUARELLI E., RAVENDA A.F. (2020), *Antropologia medica nella crisi ambientale. Determinanti biosociali, politica e campi di causazione*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Vol. 23 (22/1).
- PIZZA G. (2017), *Tullio Seppilli*, "Erreffe. La ricerca folklorica", n. 72: 299-302.
- PIZZA G. (2019), *AM 2019. Editoriale*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 20(47-48): 9-12.
- PIZZA G. (2020), *La nuova AM. Editoriale*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 21(49): 9-11.

- PIZZA G., RAVENDA A.F. (2016), *Esperienze dell'attesa e retoriche del tempo. L'impegno dell'antropologia nel campo sanitario – Introduzione*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(1): 29-46.
- RANISIO G. (a cura di) (2019), *Salute sessuale e riproduttiva*, "EtnoAntropologia", Vol. 7(1): 9-148.
- RANISIO G. (2019), *Salute sessuale e riproduttiva: un concetto da rivedere?*, "EtnoAntropologia", Vol. 7(1): 9-18.
- RAVENDA A.F. (a cura di) (2019), *Corpo, salute, impegno pubblico. Alcune prospettive di antropologia medica*, "Antropologia Pubblica", Vol. 5(2): 23-96.
- RAVENDA A.F. (2019), *Presentazione. Corpo, salute, impegno pubblico. Alcune prospettive di antropologia medica*, "Antropologia Pubblica", Vol. 5(2): 23-31.
- SEPPILLI, T. (1968), *Intervento*, pp. 240-243, in AA.VV, *La medicina e la società contemporanea*, Editori Riuniti, Roma.
- SEPPILLI T. (1996), *Antropologia Medica: fondamenti per una strategia*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 1(1-2): 7- 22.
- SEPPILLI, T. (2008 [1979]), *Neutralità e oggettività nelle scienze sociali. Linee per una riflessione critica sul rapporto tra conoscenza e prassi*, pp. 105-125, in MINELLI M., PAPA C. (a cura di), *Scritti di Antropologia Culturale I. I problemi teorici, gli incontri di culture, il mondo contadino*, Leo S. Olschki, Firenze.
- SEPPILLI T. (2014a), *Antropologia medica e strategie per la salute*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 16(37): 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(2): 67-84.

## Scheda sull'Autore

Eugenio Zito è professore associato di Discipline Demo-Etno-Antropologiche (SSD M-DEA/01) presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, dove è Delegato Erasmus e Internazionalizzazione e dove insegna Metodi di Ricerca Antropologica, Etnologia e Antropologia della Rete. Insegna anche Antropologia Medica presso la Scuola di Medicina e Chirurgia della stessa Università. Dal 2020 dirige la "Missione Etnologica Italiana in Marocco" riconosciuta dal Ministero degli Affari Esteri e della Cooperazione Internazionale (MAECI). È stato *Visiting Scholar* e *Visiting Professor* presso l'Escuela Nacional de Antropología e Historia in Messico, le Università Hassan II e Cadi Ayyad in Marocco, l'ISCTE in Portogallo, l'Università An-Najah in Palestina, l'Università di Rijeka in Croazia, l'Università di Malmö in Svezia, l'Università di Malta, l'Università de La Laguna in Spagna, l'Università Panteion in Grecia e l'Università di Latvia. Membro ordinario dell'European Association of Social Anthropologists (EASA), della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC) e membro del Consiglio Direttivo della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) è autore di diversi lavori sui temi di salute e malattia, corpo e genere, vulnerabilità sociale.

## Riassunto

### *L'antropologia medica italiana e la lezione di Tullio Seppilli*

L'articolo prova a fare una sintesi ragionata e commentata, organizzata secondo il criterio cronologico di apparizione, dei nove dossier monografici pubblicati tra il 2019 e il 2021 su riviste italiane del settore M-DEA/01 contenenti molti dei contributi derivati dalle relazioni presentate entro le sette sezioni tematiche del Secondo Convegno Nazionale SIAM intitolato «*Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*». La lezione di Tullio Seppilli (Perugia, 14-16 giugno 2018). L'ampia e variegata produzione di contributi distribuiti sulle nove riviste, raccolti in sezioni monografiche curate dai coordinatori dei panel del Convegno, mostra quanto la lezione di Tullio Seppilli – convinto assertore di un uso sociale, consapevole e critico dell'antropologia – sia profonda e ancora estremamente viva, non solo recepita teoricamente da tanti antropologhe e antropologi, ma da essi concretamente assunta e agita in una pratica di ricerca e professionale di grande impegno.

*Parole chiave:* antropologia medica, Tullio Seppilli, SIAM, riviste, antropologia critica

## Resumen

### *La antropología médica italiana y la lección de Tullio Seppilli*

El artículo intenta hacer un resumen razonado y comentado, organizado según el criterio cronológico de aparición, de los nueve dossiers monográficos publicados entre 2019 y 2021 en revistas italianas del sector M-DEA/01 que contienen muchas de las contribuciones derivadas de los informes presentados dentro las siete secciones temáticas del Segundo Congreso Nacional SIAM titulado «*Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*». La lezione di Tullio Seppilli (Perugia, 14-16 de junio de 2018). La amplia y variada producción de contribuciones distribuidas en las nueve revistas, recogidas en secciones monográficas comisariadas por los coordinadores de los paneles del Congreso, muestra cómo la lección de Tullio Seppilli – convencido defensor de un uso social, consciente y crítico de la antropología – es profunda y aún extremadamente viva, no sólo aceptada teóricamente por muchos antropólogos, sino por ellos concretamente asumidos y puestos en práctica en investigaciones y prácticas profesionales de alta exigencia.

*Palabras clave:* antropología médica, Tullio Seppilli, SIAM, revistas, antropología crítica

## Résumé

### *L'anthropologie médicale italienne et la leçon de Tullio Seppilli*

L'article tente de faire un résumé raisonné et commenté, organisé selon le critère chronologique d'apparition, des neuf dossiers monographiques publiés entre 2019 et 2021 dans des revues italiennes du secteur M-DEA/01 contenant de nombreuses contributions dérivées des rapports présenté dans les sept sections thématiques de la

Deuxième Conférence Nationale du SIAM intitulée «*Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*». *La lezione di Tullio Seppilli* (Perugia, 14-16 juin 2018). La production large et variée de contributions réparties dans les neuf revues, rassemblées dans des sections monographiques organisées par les coordinateurs des panels de la Conférence, montre à quel point la leçon de Tullio Seppilli – défenseur convaincu d'un usage social, conscient et critique de l'anthropologie – est profonde et toujours extrêmement vivante, non seulement théoriquement acceptée par de nombreux anthropologues, mais concrètement assumée et mise en œuvre dans une recherche et une pratique professionnelle très exigeantes.

*Mots-clés*: anthropologie médicale, Tullio Seppilli, SIAM, revues, anthropologie critique



## *Trapianti, spiriti, possessioni*

*I “fenomeni post-trapiantali” alla luce dell’etnopsichiatria e dell’antropologia medica*

Chiara Legnaro

Studiosa indipendente, Trento  
[chiara.legnaro@gmail.com]

### *Abstract*

*Transplants, Spirits, Possessions. “Post-Transplant Phenomena” in the Light of Ethnopsychiatric and Medical Anthropology*

“Post-transplant phenomena” constitute a set of personality changes involving the recipient patient following a heart transplant. The main explanatory hypotheses offered in the medical literature can be traced back to the biomedical paradigm and, in a final analysis, to a “one-universe” ontology. The purpose of the present analysis is to offer instead an explanatory possibility from a “multiple universe” ontological dimension, from the theoretical tools of critical-interpretive medical anthropology and ethnopsychiatry. The anthropological category of “spirit possession” thus becomes central to reinterpreting these clinical episodes by reformulating the bond between donor and recipient through the formula of “mimetic empathy”.

*Keywords:* transplant, post-transplant phenomena, ethnomedicine, spirit possession, cultural leverage

### *Introduzione*

Quando l’invisibile abbandona il mondo quotidiano (come fece con Giobbe, lasciandolo afflitto da ogni sorta di disgrazie fisiche e materiali), allora il mondo visibile non può più alimentare la vita, perché la vita non ha più il suo sostegno invisibile. Allora il mondo ti dilania. Non è forse questo che ci insegnano la decadenza e la rovina delle culture tribali, una volta derubate dei loro spiriti in cambio di beni di consumo? (HILLMAN 1997: 146).

La credenza che un trapianto d’organo possa conferire al paziente ricevente alcune caratteristiche del donatore ha da sempre dominato gli immaginari socio-culturali legati alla pratica medica (SANNER 2003: 395).

Influenze di tipo religioso, culturale ed etnico hanno di fatto contribuito a sedimentare nelle pratiche etnomediche specifici approcci riguardo ai trapianti promuovendo, anche sul piano sociale, una maggiore o minore attitudine alla donazione di organi (OLIVER *et al.* 2011).

Tale credenza si intensifica poi se l'organo trapiantato costituisce un importante elemento nel quadro simbolico-culturale del contesto di riferimento: un esempio è dato dal cuore, e dalla convinzione diffusa tra i pazienti in lista d'attesa che un simile trapianto possa conferire al ricevente alcune caratteristiche fondamentali del donatore (INSPECTOR 2004).

Dall'inizio della storia dei trapianti non sono mancati però episodi clinici che hanno permesso di confermare empiricamente, almeno in apparenza, tali convinzioni. Tali episodi possono essere ricondotti alla denominazione univoca di "fenomeni post-trapiantali", e si strutturano come una serie di casi clinici per i quali il paziente ricevente manifesta, in seguito al trapianto cardiaco<sup>1</sup>, un mutamento di alcuni tratti di personalità<sup>2</sup> riconducibile a quelli del proprio donatore.

Se il primo caso documentato risale al 1968 (LUNDE 1969), bisogna aspettare altri trent'anni affinché il tema degli episodi post-trapiantali venga esaminato attraverso una metodologia strutturata. È il 1992 infatti quando un gruppo di ricerca del Dipartimento di Medicina di Vienna conduce un'indagine qualitativa intervistando 47 pazienti trapiantati di cuore, riscontrando all'interno del campione tre casi di fenomeni post-trapiantali (BUNZEL 1992). Di questi tre pazienti il primo dichiarava di aver manifestato un cambio di atteggiamento caratteriale in seguito al trapianto, divenendo all'improvviso molto più calmo e sereno. Il secondo, un uomo di 45 anni, testimoniava come tutto ad un tratto amasse ascoltare la musica con le cuffiette ad alto volume, cosa che prima di allora non aveva mai fatto. Il suo donatore era un ragazzo di 17 anni. Il terzo paziente, infine, si comportava come se il donatore fosse ancora vivo dentro di lui:

So the patient felt as if he was living two lives. When we asked how he was, he used to say "WE are ok". In the interview he pointed out: "actually my wife and I, we could get married in church now. Because I'm no longer the one she originally married. I'll write to the Pope..." (BUNZEL 1992: 253).

Successivamente, nel 1999 un gruppo di ricerca americano presenta alla comunità scientifica dieci casi clinici di fenomeni post-trapiantali, mostrando come questi cambiamenti di personalità precedevano ogni contatto tra il paziente ricevente e la famiglia del donatore e come nessuno dei dieci pazienti avesse ricevuto diagnosi psichiatriche (PEARSALL *et al.* 2000: 71).

Se le prime interpretazioni psicologiche di questi fenomeni si basano prevalentemente sulla letteratura psicoanalitica, incardinandosi attorno ai concetti di “incorporazione delle fantasie” (CASTELNUOVO-TEDESCO 1973) e “pensiero magico” (INSPECTOR 2004), le più recenti ipotesi si strutturano invece attorno alla teoria della “memoria cellulare”, che include tra le possibili varianti la memoria epigenetica, genetica, dell’RNA, proteica, neurocardiologica ed energetica (LIESTER 2020: 2). La teoria della memoria cellulare sostiene che la facoltà della mente di «ricordare ed imparare» non sia limitata alle sinapsi cerebrali ma costituisca una proprietà di tutte le cellule del corpo umano (VERNY 2021: 34). Le differenti varianti della teoria della memoria cellulare presuppongono tuttavia un quadro ontologico ed epistemologico di riferimento non esplicitamente dichiarato, riconducibile all’interno del paradigma della biomedicina e, nello specifico, all’interno della dimensione definita da Tobie Nathan a «universo unico» (NATHAN 1996: 18).

Le società a “universo unico” condividono alcuni fondamentali presupposti impliciti, come la convinzione che l’essere umano sia essenzialmente “solo” e l’idea che la malattia risieda nel soggetto, nella sua psiche, nella sua biologia, nelle sedimentazioni della sua storia individuale o, ancora, nelle ripercussioni della sua educazione (*ibidem*). La biomedicina rappresenta il risultato di tali aspetti culturali più o meno inconsci: concependo il corpo ed il sé come entità distinte e separabili, essa colloca la malattia nel corpo o nella mente, disconoscendo al contrario il valore delle relazioni sociali nello sviluppo della malattia e della successiva cura (QUARANTA 2006: x).

Attraverso la prospettiva ad universo unico la causa esplicativa dei fenomeni post-trapiantali viene ricercata nel *microcosmo* e, nello specifico, nell’insieme di processi fisiologici e cellulari distribuiti in tutto il corpo a partire dai quali la mente e la coscienza emergono e si strutturano. Si può dunque ricondurre questi episodi clinici ad alcune peculiarità del cuore o del sistema immunitario, quali la presenza di neuroni intracardiaci nel primo caso o la capacità delle cellule immunitarie di serbare memoria nel secondo caso. Se da un lato queste ipotesi sfidano l’assunto della filosofia della mente propria della biomedicina, che riconduce i processi mentali ai processi cerebrali (NANNINI 2002), dall’altro lato esse rientrano ancora in un quadro materialista e razionale all’interno del quale ogni influenza metafisica *invisibile*<sup>3</sup> è esclusa.

Questa esclusione è frutto secondo James Hillman di un «progressivo venir meno del nostro interesse verso le cose che la coscienza razionale chiama

magiche, mistiche e mitiche», per cui «l'invisibile diventa "l'alieno", ancora più pauroso e distante» (HILLMAN 1997: 143).

E così, è tale alienazione che porta Jean-Luc Nancy a definire il suo cuore trapiantato come un "intruso" (NANCY 2006), un agente sconosciuto che si insinua tra le pieghe dell'identità, incontrollabile e pertanto spaventoso, secondo il dettame per cui «ciò che non riesco a vedere non posso conoscerlo; ciò che non conosco lo temo; ciò che temo lo odio; ciò che odio lo voglio distruggere» (HILLMAN 1997: 143).

Come ricomporre allora una visione dei fenomeni post-trapiantali, testimonianza di una presenza ancora viva nel cuore del paziente ricevente, secondo un ordine metafisico capace di includere anche l'invisibile? Affinché esso sia presente, almeno sul piano speculativo, è necessario partire da un'ontologia definita da Nathan a "universi multipli", che sappia ricomprendere al proprio interno l'esistenza e l'influenza di forze metafisiche quali l'anima, gli spiriti, i *djinn*, i santi, ecc (NATHAN 1996: 19).

Se il riconoscimento di tali entità nei differenti contesti religiosi e sociali costituisce uno dei compiti dell'antropologia culturale, lo studio del loro rapporto con i processi di salute e di malattia all'interno della comunità diviene invece oggetto dell'antropologia medica.

Per tale ragione, la presente ricerca si apre con un preliminare cenno all'evoluzione di quest'ultima disciplina, dalle origini sino allo specifico apporto dell'approccio critico-interpretativo di Margaret Lock e Nancy Scheper-Hughes. La scelta di appoggiarsi a questo modello di antropologia medica deriva innanzitutto dalla necessità di riconoscere il corpo umano come un prodotto e agente sociale, i cui confini, potenzialità e rapporti con la mente costituiscono anche elementi socio-culturalmente determinati. Diviene così centrale in relazione all'ontologia a universi multipli la nozione di corpo dai confini "permeabili" e "flessibili", in grado di essere sensibile e aperto alle influenze esterne, comprese le entità metafisiche invisibili proprie della cultura di riferimento.

La possibilità che la salute dell'individuo sia influenzata anche da tali entità estranee al mondo materiale appare perciò esclusa dall'orizzonte epistemico della biomedicina e richiede pertanto per essere esplorata attraverso un decentramento dalla prospettiva biomedica e materialista culturalmente assimilata.

A tale fine si è scelto di presentare il *case-report* di Dombà, membro della popolazione indigena dei Suyá, come testimonianza di un paziente tra-

piantato radicata in un'ontologia ad universi multipli e dunque come collocata all'interno di una prospettiva emica differente. La testimonianza diretta di un membro Suyá, ricostruita attraverso le fonti etnografiche di Lock e Schepher-Hughes (2003), ha permesso di esplorare i concetti «vicini all'esperienza» (GEERTZ 1988: 73) che consentono a Dombà di descrivere nel suo linguaggio l'esperienza di un trapianto. Successivamente tali concetti sono stati affiancati ed integrati da concetti «lontani dall'esperienza» (*ibidem*)<sup>4</sup>, quali “possessione spiritica” e “morto senziente”, attraverso i quali si è potuta delineare un'ipotesi interpretativa dei fenomeni post-trapiantali a partire da uno sguardo ad universi multipli.

L'utilizzo combinato di strumentazioni etnografiche e di concetti “lontani dall'esperienza” costituisce uno dei possibili modi di rispondere al problema antropologico sollevato da Malinowski nel suo *Diario* e riportato a più riprese anche da Clifford Geertz, ovvero quello di «comprendere come sia possibile la conoscenza antropologica di come i nativi sentono e percepiscono» o, in altre parole, comprendere «cosa accade al *Verstehen* quando l'*Einfühlen* scompare» (ivi: 72).

La tematica si declina quindi attorno alla questione di “come vedono i nativi” e necessita pertanto di un approccio delicato e consapevole dei limiti metodologici, strumentali, e soprattutto epistemologici della ricerca in atto.

Cogliere concetti che, per altre popolazioni, sono vicini all'esperienza, e farlo sufficientemente bene da collocarli in connessioni illuminati con concetti distanti dall'esperienza che i teorici hanno costruito per cogliere le caratteristiche generali della vita sociale, è un compito per lo meno delicato, anche se un po' meno magico del mettersi nella pelle dell'altro (ivi: 74).

Ed è verso tale “delicato compito” che l'obiettivo della presente ricerca converge. Come leggere allora i fenomeni post-trapiantali a partire da un'ontologia ad universi multipli? Come cogliere l'esperienza ermeneutica di un soggetto trapiantato inserito in un contesto etnomedico differente da quello biomedico?

Da un lato il risultato più significativo di questa indagine si presenta nell'elaborazione della tesi per cui, a partire da una specifica etnomedicina collocata in un'ontologia a universi multipli, i fenomeni post-trapiantali possono essere spiegati attraverso il concetto di “possessione spiritica” del paziente ricevente da parte del suo donatore. Dall'altro lato, l'assenza di letteratura medica e antropologica sul tema dell'interpretazione culturalmente determinata di tali episodi ha reso necessario basare la ricerca su

una fonte etnografica, la storia di Dombà, che descrive il processo ed il vissuto di un trapianto di rene, ed esclude con ciò una diretta comparazione con i trapianti di cuore.

Il limite principale del presente lavoro consiste pertanto nel suo carattere congetturale e deduttivo. Dato l'interesse dell'argomento si raccomandano pertanto ulteriori ricerche volte a raccogliere dati sulla percezione culturale di questi fenomeni a partire da gruppi etnici differenti.

### *Dalla biomedicina all'etnomedicina*

Una tecnica non s'interpreta. Chi sono dunque questi stolti che, senza aver mai incontrato un paziente la cui patologia è strutturata secondo modalità culturali, senza aver mai partecipato a una seduta terapeutica di un guaritore, enunciano dall'alto del loro sapere [...] le interpretazioni di questa o quella eziologia tradizionale? (NATHAN 1994: 63)

A partire dagli anni '80 le indagini etnopsichiatriche di Arthur Kleinman hanno indirizzato l'attenzione verso la *natura culturale* della biomedicina, sottolineando come essa rappresenti, in modo analogo ai sistemi medici non occidentali, un'*etnomedicina* culturalmente determinata (KLEINMAN 1973; KLEINMAN, EISENBERG, GOOD 1978; KLEINMAN 1980). L'ampliamento del campo d'indagine alla medicina occidentale, «esaminata al pari di ogni altro sistema medico come prodotto storico radicato in una concreta e specifica tipologia di società e cultura», ha costituito per la ricerca antropologica un vero e proprio salto di qualità, sancendo la definitiva nascita dell'antropologia medica (SEPPILLI 2006-2008: 58).

Nello specifico, significativo è stato il contributo di Kleinman nell'implementare la visione della medicina quale «impresa sociale e culturale», rispetto a cui il sistema medico costituisce «un sistema ordinato, un coerente corpo di idee, valori e pratiche radicate in un dato contesto culturale dal quale deriva le sue significazioni» (KLEINMAN 1973: 208). In questo modo i pazienti, le figure curanti e l'esperienza della malattia (*illness*) e della guarigione sono incorporati in una specifica configurazione culturale di significato, a partire dalla quale articolano le loro esperienze e attività (KLEINMAN 1980: 25).

All'interno della ricerca antropologico-medica, rinnovata nella sua essenza e liberata dall'equivoco per il quale «il pensiero e le categorie diagnostico-terapeutiche della biomedicina sono libere da connotazioni culturali» (QUARANTA 2012: 264), assume un ruolo centrale l'esperienza interpretati-

va ed ermeneutica dei soggetti coinvolti, rispetto alla quale il medico opera un'attività di traduzione del sapere dell'Altro (QUARANTA, RICCA 2012: 12), negoziando attraverso il processo diagnostico le realtà e le simbologie proprie dei pazienti (KLEINMAN 1973: 254).

La distinzione tra *illness* e *disease*<sup>5</sup>, operata inizialmente da Eisenberg, quali differenti “modelli esplicativi” (EISENBERG 1977: 18) volti a descrivere la malattia permette di riabilitare i contenuti ermeneutico-esistenziali dell'esperienza soggettiva del paziente, conferendo piena dignità alla dimensione del *sensu* all'interno della pratica medica<sup>6</sup>. Sul piano diagnostico, la dimensione del senso permette di tradurre il linguaggio clinico ed organico in «parole comprensibili per l'anima del paziente» (JASPERS 1991: 50). Tuttavia, definendo la malattia *disease* come «processo naturale» (KLEINMAN 1973: 209), le prime ricerche nell'ambito dell'antropologia medica non giungono a «problematizzare la natura della *disease*, ovvero le radici corporee della malattia» (QUARANTA 2006: XVI) ma riconducono la dimensione corporea, affettiva ed emozionale ad un insieme di «stati psicofisiologici universali e, dunque, naturali» (ivi: XIII).

A mettere in luce la necessità di tematizzare invece proprio la dimensione corporea, è l'antropologia medica critico-interpretativa che, attraverso le ricerche di Margaret Lock e Nancy Scheper-Hughes, riconosce il carattere culturalmente informato della corporeità, la quale va intesa come «as simultaneously a physical and symbolic artifact, as both naturally and culturally produced, and as securely anchored in a particular historical moment» (SCHEPER-HUGHES, LOCK 1987: 7). Anche il dualismo cartesiano viene così inquadrato all'interno di una “etnopsicofisiologia” specifica, quale uno dei possibili sistemi di conoscenza delle relazioni tra il corpo, la mente, la cultura, la natura e la società (ivi: 11). Combinando una prospettiva fenomenologica con un approccio simbolico, le Autrici descrivono lo scopo dell'antropologia critico-interpretativa:

Il compito di un'antropologia medica critico-interpretativa è, prima di tutto, descrivere la varietà delle concezioni metaforiche (conscie e inconscie) relative al corpo con le relative narrazioni e quindi mostrare gli usi sociali, politici e individuali cui queste concezioni vengono applicate nella pratica. [...] La conoscenza medica non è concepita come un corpo autonomo ma come radicata nelle pratiche e continuamente modificata da esse e dal cambiamento sociale e politico (LOCK, SCHEPER-HUGHES 2006: 153).

Lo stretto legame tra le pratiche mediche ed il cambiamento socio-politico permette alle teoriche dell'antropologia critico-interpretativa di riconoscere come lo stesso corpo fisico non possa essere ricondotto ad un'unica entità

indivisa ma debba essere invece riconosciuto nella sua multidimensionalità, individuale, sociale e politica. Nello specifico, la distinzione concettuale dei “tre corpi” permette di articolare l’indagine fenomenologica secondo una più adatta razionalità, congruente all’esigenza di intersecare nella ricerca medica i processi di sviluppo socio-culturali entro i quali questa si sviluppa<sup>7</sup>.

La distinzione tra individuo e società, radicata in un concetto di “persona” che Geertz definisce come «un universo motivazionale e cognitivo limitato, unico, integrato, un centro dinamico di consapevolezza, emozione, giudizio e azione» (GEERTZ 1988: 76), risulta così sfumata e articolata in differenti dimensioni interconnesse tra di loro.

Se il corpo fisico quale “entità indivisa” rifletteva un’etnopsicofisiologia di derivazione cartesiana, e in particolare una concezione dell’identità individuale attinente alla definizione di persona quale «*substantia rationalis individua*» (MAUSS 1985: 20), la teoria dei tre corpi permette di riconoscere invece la compenetrazione tra le sfere sociali, culturali e politiche e la sfera corporea-individuale sancita, sul piano teorico, dalla nozione di «personalità incorporata» (TURNER 1986: 2).

Il tema dell’incorporazione, centrale nella metodologia dell’antropologia critico-interpretativa, permette di legare con un doppio filo la corporeità con gli assetti culturali entro i quali essa è interpretata, riconoscendo nelle rappresentazioni culturali vere e proprie azioni sul corpo in grado di plasmare la corporeità e la malattia come forma di esperienza sociale (QUARANTA 2006: XVIII). Lo stesso biologismo tipico della tradizione biomedica si configura pertanto come uno dei simbolismi culturalmente determinati attraverso il quale leggere, interpretare e significare i processi corporei individuali, sociali e politici, come testimoniano altresì le differenti indagini di natura *etnoanatomica* (SCHEPER-HUGHES, LOCK 1987: 13).

La nozione di incorporazione, così come elaborata dagli studi di Lock e Schepers-Huges, permette di ampliare ed approfondire il concetto di “corpo vivo” e incarnato, integrando ad una ricerca fenomenologica incentrata sulla soggettività ed il valore dell’esperienza soggettiva (*illness*) del paziente una speculare indagine volta a collocare tale soggettività entro un contesto culturale ben specifico. Il disagio esistenziale ed individuale attribuito alla malattia può essere così inquadrato all’interno di un contesto ambientale e culturalmente informato all’interno del quale il corpo assume forme, strutture ed “etnopsicofisiologie” non universalizzabili, divenendo al tempo stesso «*subject of culture or in other words existential ground of culture*» (CSORDAS 1990: 5).

Il contributo dell'antropologia medica critico-interpretativa permette di esplorare un'ulteriore prospettiva nella lettura dei fenomeni post-trapiantali che tiene conto, in aggiunta, delle elaborazioni culturali delle immagini corporee.

Il corpo vivo diviene così permeabile e sensibile alle reti culturali, politiche ed esistenziali entro le quali è inserito nonché, accanto ad esse, alle dimensioni "invisibili" proprie di tali reti.

### *Sabbia, spiriti e conchiglie: dalla diagnosi alla divinazione*

Un malato è come un ciottolo. A prima vista appare monolitico, intero, perfettamente liscio. Del resto, non ha forse imparato a lasciarsi levigare dalle erosioni? Ma interroghi ciò che è nascosto, e lo vedrà spaccarsi secondo le sue linee di frattura (NATHAN, STENGERS 1996: 29).

La distinzione concettuale tra società a "universo unico" e società a "universi multipli" appare primariamente nei lavori psicoanalitici e antropologico-comparativi dell'etnopsichiatra Tobie Nathan. Una prima, importante, distinzione tra le due visioni socio-culturali è data innanzitutto dall'assunto che, nelle società a universi multipli la realtà sia caratterizzata da diverse dimensioni, integrate tra di loro, distinte in maniera dicotomica tra ciò che si può vedere, sentire, toccare e *tutto il resto*. In questo mondo «le linee di separazione essenziali tra *visibile* e *invisibile* si espandono fino a divenire estese superfici di contatto e di interazione, al cui attraversamento sono destinati particolari esseri umani e non umani (guaritori, spiriti, oggetti rituali)» (ivi: 11).

L'analisi etnopsichiatrica di Nathan suggerisce una sospensione del giudizio sui metodi e le forme di pensiero definite "primitive", allo scopo di focalizzare l'indagine sulla *validità funzionale*, ossia sugli effetti concreti, di ogni azione culturalmente definita, come un rito, un sacrificio, un'offerta o una richiesta di protezione (ivi: 46). Pur non condividendo il principio di falsificabilità del pensiero scientifico, il pensiero selvaggio si caratterizza per un'intrinseca razionalità, costruita a partire dall'applicazione metodica di specifici interventi successivamente validati dall'esperienza<sup>8</sup>.

Nel caso delle società a universi multipli l'adozione di precisi metodi terapeutici, preventivi e apotropaici, contribuisce ad articolare una specifica interpretazione dei fenomeni fisiopatologici. Un esempio riportato da Nathan tratta il caso dello svenimento di una donna: per la psicoanalisi ed in generale la psicopatologia, riferite ad un universo unico, la donna soffrirà

di un disturbo appartenente al mondo conoscibile, ad esempio l'isteria e, il ruolo di «detentore del sapere razionale» sarà affidato allo scienziato, che avrà il compito di aiutare la paziente a smascherare le sue strategie inconse, elaborando una più definita strategia esistenziale (ivi: 18).

Al contrario, nell'interpretare lo stesso fenomeno la soluzione proposta dalle società a universi multipli consisterà nel «postulare che uno spirito si è impadronito di lei», suggerendo con ciò la necessità di affidarsi a «colui che conosce gli spiriti» (ivi: 19). Di conseguenza, il ruolo della donna muterà inevitabilmente rispetto al primo caso, in cui viene descritta come un «personaggio semplificato»: essa diviene ora «l'informatrice inconsapevole su un mondo invisibile che è bene conoscere» (*ibidem*). Rispetto a questo mondo invisibile il disturbo può essere letto come «un nodo di comunicazione, un incrocio delle vie, là dove, precisamente, gli universi si sovrappongono» (ivi: 24), ed acquisisce un carattere fondamentale per la collettività, costituendo una possibilità per tutto il gruppo di riferimento di acquisire informazioni sul «mondo invisibile» (ivi: 19).

Il passaggio concettuale dall'individuo alla collettività, caratteristico delle società a universi multipli è coerente con un sistema etnomedico in cui la distinzione logica tra corpo, mente e sé non sussiste e, pertanto, non è possibile *collocare* precisamente la malattia in una di queste frammentazioni. Nei sistemi etnomedici non biomedici dunque:

Le relazioni sociali sono anche intese come un contributo chiave alla salute e alla malattia individuabili. In sintesi, il corpo è concepito come un'entità unitaria e integrata del sé e delle relazioni sociali. Esso dipende da sensazioni, desideri e azioni degli altri, inclusi spiriti e antenati morti, e rispetto a ciò è vulnerabile. Il corpo non è inteso come una macchina complessa ma piuttosto come un microcosmo dell'universo (QUARANTA 2006: 173).

Per questa ragione nelle società a universi multipli l'attenzione viene spesso spostata verso i gruppi e le dinamiche familiari o collettive, piuttosto che esclusivamente sulle istanze individuali. Ad esempio, il rito *Ndoep* diffuso tra i Lebu e i Wolof in Senegal consiste in un'azione terapeutica realizzata nel corso di un complesso rituale caratterizzato da danze e musica, le quali costituiscono le «metafore eccellenti di quello sforzo di fusione e reintegrazione diretto a cancellare le solitudini individuali, spingendole a confondersi in un turbinio di corpo o, meglio, in un corpo comune e comunitario» (BENEDUCE 2007: 162).

Contestualmente, all'interno di queste società la *divinazione* prende il posto del metodo diagnostico: ad essere interrogato non è più il malato, quanto

gli oggetti che rinviano a un mondo nascosto, quali sabbia, conchiglie o il rosario di noci di palma; sottoposto ad un'indagine divinatoria, il sintomo diviene un *segno* del mondo invisibile, che può essere interpretato secondo specifiche metodologie (NATHAN, STENGERS 1996: 24). Come portatore di questo segno rivelatore il malato assume un ruolo strutturalmente opposto rispetto a quello assunto nelle società a universo unico: da veicolo di malattia, egli diviene un "esperto" da interrogare anche attraverso la divinazione, un ponte di comunicazione attraverso il quale il medico, ora "detentore del sapere nascosto", può stabilire un contatto con l'universo invisibile, attraverso un processo di negoziazione con il paziente (ivi: 29).

Nel processo di diagnosi-divinazione, «l'attribuzione di intenzionalità all'invisibile» (ivi: 56) permette in primo luogo di dissociare il sintomo dalla persona, ricollocando quest'ultima entro una specifica affiliazione sociale preesistente, come ad esempio il "gruppo dei gemelli" o il "gruppo dei posseduti" (ivi: 62). Rispetto alla biomedicina "dei bianchi", che tende ad isolare il malato rafforzando il gruppo degli esperti (i medici), l'etnomedicina non biomedica tende invece a «rafforzare il gruppo dei malati e, per una specie di necessità intrinseca, isolare il tecnico» (ivi: 63).

Con società a universi multipli si intende dunque un tipo di sistema sociale e di conseguenza un tipo di sistema medico che riconosce l'esistenza di mondi invisibili in grado di influenzare la realtà tangibile. Se la domanda «esistono gli spiriti?» appare con ciò un'idea assurda nel mondo a universo unico, in particolar modo all'interno di una cultura che «emargina l'invisibile» (HILLMAN 1997: 233), diversa è la questione per i sistemi culturali ad universi multipli, in cui il fatto in sé che gli spiriti possono essere evocati, costituisce «il decreto di esistenza dell'universo secondo» (ivi: 28). Nathan individua cinque grandi categorie entro le quali collocare la fenomenologia delle entità soprannaturali: il Dio dei monoteismi, le divinità delle etnie politeiste, gli spiriti, i grandi principi (morte, rispetto, l'unità della famiglia) e gli organi (es. il cuore nella medicina araba) (ivi: 69). Le rappresentazioni sociali delle entità soprannaturali permettono così di rendere «qualcosa di non familiare, familiare» (MOSCOVICI 1984: 24) assumendo una precisa influenza sul soggetto, sulla malattia e sul suo percorso terapeutico. La cura attraverso la divinazione, l'affiliazione del paziente e l'interrogazione dell'invisibile può avere successo in quanto è realizzata secondo tempi, metodologie, gesti e linguaggi familiari al paziente, rispetto ai quali egli può appropriarsene (BENEDEUCE 2007: 149).

In questo modo, i valori etnici, religiosi e culturali contribuiscono a determinare specifiche rappresentazioni del corpo e della mente umana, consentendo alle persone di inscrivere la propria interpretazione simbolica ed esistenziale dei vissuti interiori, all'interno di un mondo materiale e sociale culturalmente informato (LAURI 2009: 649), e rendendo lo stesso processo di guarigione, un processo di «negoziazione di significati» (MARCUS, FISCHER 1998: 63).

### *Etnografie dei trapianti d'organo: la storia di Dombà*

I went to sleep and my heart was pounding very fast. I had another dream about the operation. It is a dream I now have often. I am on my way to the hospital where all these doctors in white want to swap my body parts. But I know that I will be alright because I see my brother-in-law [as a magical bird] perched on the doctor's shoulders, looking down at me. And I know that *Kakwaik-wapama*, our Creator God, is overlooking us all. So why should I be afraid? (SCHEPER-HUGHES, FERREIRA 2003: 145).

Gli studi etnografici di Scheper-Hughes (SCHEPER-HUGHES, FERREIRA 2003) costituiscono nell'ambito dell'antropologia medica uno sguardo innovativo, che ha permesso di comprendere come la concezione culturale del corpo riferita ad una data società possa determinare le rappresentazioni sociali, culturali e antropologiche sui trapianti d'organo. Esempio è in questo contesto la testimonianza riportata dall'autrice di Dombà, membro della popolazione indigena del Brasile centrale dei Suyá, intervistato dopo aver ricevuto un trapianto di rene.

Per la popolazione Suyá il mondo è implicitamente «multiplo e fluido, un mondo in cui umani e animali, spirito e materia, sogno e realtà, si fondono gli uni sugli altri» (ivi: 136), la forte presenza sciamanica (*pajes*), unita alle usanze divinatorie e allo stretto rapporto tra uomini e spiriti, rendono la popolazione Suyá un caso esemplare di società a universi multipli. Questa peculiare ed articolata cosmogonia emerge nei racconti di Dombà in cui tutti gli eventi, naturali e soprannaturali, «vengono trattati allo stesso modo e con la stessa imparzialità, e rappresentano così una realtà in cui il visibile/invisibile coesistono comodamente» (ivi: 138).

La biomedicina è vista dalla popolazione indigena come nient'altro che «un complemento alle pratiche sciamaniche» (ivi: 137) ma, anche quando un Suyá si rivolge alle pratiche biomediche, «i successi o i fallimenti sono invariabilmente attribuiti al potere (o alla sua assenza) degli sciamani e di altre creature soprannaturali» (*ibidem*). Nel caso di Dombà gli sciamani si

presentano in ospedale numerose volte per accompagnarlo e seguirlo nelle varie fasi del trapianto sotto forma di *xexéu*, piccoli uccelli magici, come riportato nella sua testimonianza (ivi: 138):

I was lying in my hospital bed, high up on the tenth floor, half awake, half asleep the night after my surgery when I heard a tap-tapping on the window. Spirit birds were asking to be let into the room. [...] The two *pajes* [shamans] wanted to have a closer look at the operation, to probe the hole where my sick kidney was taken out that afternoon, and to blow tobacco smoke into the place where the new kidney was put inside me (ivi: 139).

L'influenza sciamanica traccia tutto il percorso terapeutico del paziente. L'insorgere della sua malattia, definita dal padre *doença de branco*, una "malattia dei bianchi", è attribuito al rifiuto del figlio di bucarsi il labbro, ed indossare un disco labiale «come ogni vero essere Suyá fa» (ivi: 137). Al contrario, il successo del trapianto renale è ricondotto al fatto che Dombà accetti l'aiuto degli stessi sciamani che avevano tentato di convincerlo ad indossare il disco labiale, riconoscendo in seguito al successo del trapianto «il potere dello sciamanismo, senza il quale non avrebbe potuto sopravvivere all'operazione nell'ospedale di San Paolo» (*ibidem*).

Anche le aspettative inerenti all'esito dell'operazione sono profondamente influenzate dalla visione etnico-culturale e cosmogonica dei Suyá, come riporta la testimonianza del padre di Dombà prima dell'intervento:

"A new one?" my father asked me. 'How can you get a new body and be the same person? You are your body, you are your heart, your liver, your stomach, and your throat. A new body is not my son, a new kidney is not my son, and I want my own son, not someone else's son'. [...] If you change your body, and if you take inside yourself a white man's kidney, your spirit will never be the same. You will share the other person's blood, you will share his feelings (ivi: 141).

Tra i Suyá è diffusa la convinzione che un trapianto possa permettere di acquisire la forza del donatore, influenzando non solo l'individuo ma tutta la sua "parentela". Il concetto di "parentela" tra questa popolazione indigena non riguarda solo il lignaggio, bensì si basa sulla convinzione che la condivisione di sostanze corporee, come il latte, il sangue o il sudore, estenda la famiglia naturale a tutto il gruppo coinvolto in questa condivisione, il quale viene a definirsi "gruppo sostanziale", ed i cui membri sono socialmente, fisicamente ed emozionalmente connessi gli uni agli altri (ivi: 146). Analogamente al rito *Ndoep* dei Lebu e Wolof senegalesi, ed in generale con le usanze antropologiche delle società a universi multipli, anche tra i Suyá la malattia assume una dimensione collettiva. Se il corpo è "corpo sociale",

cosa significa allora un trapianto d'organo per il suo gruppo sostanziale? Inizialmente, questa stretta connessione fisico-spirituale si traduce, in un sogno di Dombà, con il timore di essere disconosciuto ed escluso dalla sua "parentela":

Now I am white, too! In my dream I was walking among my people, and they didn't recognize me. They were all walking around me, staring at me, staring at my belly, amazed. They want to find out who was in that body, because it was so confusing! Was it a Suyá or a *caraiba*, a white man? (ivi: 144).

Al rientro a casa, tale preoccupazione si concretizza nelle reazioni della sua famiglia: tutti continuano a chiedergli se «è ancora sé stesso» in quanto, avendo uno *iturubo* [rene] sconosciuto dentro di sé, nessuno sembra riconoscerlo più (ivi: 149). Tuttavia ciò viene superato nel momento in cui anche il resto del gruppo accetta di aiutare, integrando il nuovo organo, la guarigione di Dombà. Dopo l'intervento i suoi membri «accettano nei loro corpi e nei loro sé una nuova persona psicologica e sociale, divenendo tutti quanti "in parte bianchi"» (ivi: 147). Questo aspetto si traduce in gesti concreti, ad esempio attraverso la cura da parte del gruppo di non mangiare peperoni rossi, in quanto dannosi per il nuovo rene, o di attenersi alle raccomandazioni mediche prescritte; per tale ragione, è possibile secondo Schepher-Hughes parlare di «comunità trapiantata» (ivi: 153).

Ad essere in pericolo con l'operazione non è quindi solo il corpo di Dombà, quanto il suo stesso spirito. Secondo i Suyá la "perdita dello spirito" o dell'anima può derivare da un sortilegio lanciato da una strega o, in alternativa, da una forte malattia o disabilità: durante la sua prolungata degenza, il paziente corre il rischio «che il suo spirito lasci permanentemente il corpo, e si insedi in un'altra forma materiale, umana o non umana, come una pianta, una roccia o un animale» (SEEGER 1985: 197). Per evitare questo, è necessario l'intervento di Intoni, lo sciamano di Dombà, il quale durante le operazioni chirurgiche si occupa di «controllare la sua anima» (SCHEPER-HUGHES, FERREIRA 2003: 151).

Oltre alla "forza del donatore", una potenziale conseguenza del trapianto consiste nel rischio che, aprendo una parte del corpo, forze demoniache originate dalle streghe di Xingu, possano intromettersi all'interno di esso, portando alla morte del paziente (ivi: 149). Per proteggersi da questo rischio, la sera prima di una biopsia di controllo Dombà chiede aiuto a suo fratello sciamano, il quale ritorna in ospedale sotto forma di *xéxéu*, un uccello magico, chiedendogli di descrivere il suo ultimo sogno:

I had only dreamed of the doctors with white masks and whit clothes, with knives in their hands, operating on the dead fellow that gave me his kidney. I tried to see the dead man's face, but he had no face, and when I look hard enough, I could see that it was me! So I knew for certain that the dead man has transformed himself into me and he no longer exists as himself (*ibidem*).

Il mattino seguente la biopsia dà ottimi risultati ed il pericolo di rigetto è scongiurato. La storia di Dombà rappresenta una preziosa testimonianza di una delle possibili prospettive emiche, e dunque locali, sui trapianti d'organo. Tali prospettive si strutturano attorno a dei precisi assi culturali che determinano di conseguenza adeguati modelli di intervento terapeutico volti a risolvere i problemi del paziente. Più volte è ribadita, nella testimonianza riportata, il ruolo centrale degli sciamani del villaggio, senza i quali Dombà non avrebbe potuto sopravvivere alle diverse operazioni. Anche la presenza degli spiriti costituisce un elemento fondamentale in tutta la narrazione: la preoccupazione che spiriti maligni possano "possedere il suo corpo" mentre è esposto durante l'operazione, si traduce nella pratica con il ricorso a strategie terapeutiche preventive, volte a scongiurare questa fatale possibilità. Analogamente, lo "spirito del donatore bianco" rappresenta un ulteriore elemento centrale nella vicenda, in quanto diviene anch'esso a tutti gli effetti, parte della "comunità trapiantata", permettendo ai membri di tale comunità di acquisirne determinate caratteristiche.

Nel caso di Dombà, è riconosciuta tuttavia una stretta e fruttuosa collaborazione tra la biomedicina e l'intervento sciamanico, come riporta la testimonianza di Intoni:

But do the *caraiba* really know what they are doing? That's what worried the people the most because the *caraiba* know how to operate, but they don't understand anything about the soul or the spirit. They always say things like: '*Spirits don't exist!*'. At their hospital there is nobody there to talk to the patient's soul. All there are injections, pills, medicine to spread on the skin. And machines, lots of machines. So the *agatonkere* [shamans] will help (ivi: 151).

### *Spiriti e defunti: una forma di possessione?*

Ours is a Way of Life. We believe that all living things are spiritual beings. Spirits can be expressed as energy forms manifested in matter. A blade of grass is an energy form manifested into matter—grass matter. The spirit of the grass is that unseen force that produces the species of grass, and it is manifest to us in the form of real grass (MOHAWK 1978: 85).

Tutta la vicenda illustrata rientra a pieno titolo nella logica delle società a universi multipli descritte da Tobie Nathan, società per le quali la malattia

può essere considerata anche come una forma di intrusione dall'esterno, una forma di "possessione", che può essere debellata con gli opportuni strumenti divinatori. La visione della malattia come "intrusione nel corpo" da parte di un agente esterno, non è tuttavia un'esclusiva delle società a universi multipli, ma ricorre invece in quasi tutte le culture, compresa quella biomedica, che può intendere l'agente intruso come un batterio o un virus patogeno (JANZEN 2002: 193). A caratterizzare invece la malattia nelle società a universi multipli è la possibilità che essa appartenga ad un ordine metafisico differente e coesistente a quello materiale, di natura "invisibile" e spirituale.

La testimonianza di Dombà rappresenta una prospettiva etnomedica complessa, fondata su un'ontologia ed un'epistemologia all'interno delle quali l'esperienza umana può essere compresa solo «includendo lo spirito e le esperienze spirituali» (STIENSTRA, ASHCROFT 2010: 191). L'elemento spirituale rappresenta un preciso *gap* ontologico tra l'esperienza nativa e aborigena, e l'esperienza biomedica occidentale, e consente di comprendere la disabilità e l'umanità secondo interpretazioni e modelli culturalmente determinati (ivi: 192).

In questa forma di ontologia "indigena" l'identità individuale è connessa ad una rete ecologica spirituale, in un processo di continua negoziazione con gli spiriti del mondo materiale (KELLER 2022: 198). In questo modo, la materialità e l'essere umano si riconfigurano come «non autonomi, energetici, ecologicamente integrati, emergenti e coadattivi e perciò mosse dagli spiriti del mondo materiale» (ivi: 201).

Ad esempio, tra gli aborigeni o i Nativi Americani la vita è concepita come «una serie di cerchi concentrici, come le increspature di un lago. Questi cerchi della vita esistono nelle persone, attorno a loro, e costituiscono la base delle relazioni» (STIENSTRA, ASHCROFT 2010: 194). L'armonia tra questi cerchi è data dall'armonia mente-corpo-spirito e la disabilità e la malattia sono attribuite ad una disarmonia dell'individuo rispetto all'universo. Analogamente all'interpretazione cosmogonica dei Suyá, queste concezioni ontologiche suggeriscono la necessità di concepire l'*embodiment* di un individuo, come un *embodiment collettivo*, includendo in questa collettività anche esseri spirituali differenti dagli umani (ivi: 195).

Dalla letteratura antropologica ed etnografica emergono almeno tre modi di intendere lo "spirito": come un aspetto separato e accessorio dell'essere umano, come un aspetto importante dell'esperienza umana (in questo

caso si parla di “spiritualità”) ed infine come un aspetto intersoggettivo ed interdipendente della vita umana (*ibidem*).

This final cluster of understanding spirit and spirituality suggests that spirit is seen to be an integral part of the human self and spirituality and relations with the spirit are interdependent and emerging components of the world and cosmos within which we live (ivi: 199).

Se nel primo caso ci si riferisce dunque ad una parte spirituale del singolo individuo, e nel secondo caso ad un modo di intendere la relazione tra l'individuo e la spiritualità, nell'ultimo caso lo “spirito” può assumere uno statuto autonomo e allo stesso tempo interdipendente dall'essere umano, come avviene nelle società che concepiscono nel loro universo l'esistenza degli spiriti. In quest'ultimo caso, l'essere umano è ontologicamente relazionale, in quanto viene costantemente definito, nella sua identità e nelle sue esperienze, attraverso le sue relazioni con gli animali, gli organismi viventi, gli spiriti e i defunti (ivi: 200). Tra i differenti elementi fondamentali per discernere i due modelli sociali proposti da Nathan, quello di “possessione spiritica” può aiutare a distinguere le società a universi multipli.

Come potrebbero essere interpretati allora i fenomeni post-trapiantali dal punto di vista di queste società? Se da un lato sono disponibili differenti studi comparativi volti a definire le principali reazioni ai trapianti d'organo in funzione dei diversi contesti culturali, antropologici e religiosi (OLIVER *et al.* 2011), dall'altro lato non sembrano essere disponibili analisi volte ad esaminare le possibili interpretazioni di questi episodi clinici alla luce delle categorie culturalmente determinate.

L'ipotesi esplorata in questa sede è che la categoria antropologica di possessione spiritica, unita alla categoria sociologica di morto senziente, possa fornire uno strumento interpretativo utile a comprendere i fenomeni post-trapiantali dal punto di vista delle società a universi multipli, essendo queste ultime proprio basate sull'idea di una stretta interconnessione tra esseri umani, spiriti e defunti.

Di recente, gli studi antropologici sulle possessioni hanno contribuito a riequilibrarne la definizione secondo parametri volti a valorizzare gli aspetti culturali ed emici, piuttosto che a classificarli secondo lo sguardo occidentale (ZEMPLÉNI 2022: 12). Il concetto di possessione costituisce tuttavia una delle categorie più fragili nell'ambito di ricerca, in quanto include una serie di fenomeni tra di loro eterogenei e diffusi nella maggior parte delle regioni del mondo, con profonde differenze relative alla cultura di riferimento (KEENER 2010: 218). Tuttavia, nessuna società sembra trovarsi

impreparata di fronte alla possessione e all'interno dell'ordinamento di una società, un culto di possessione può assolvere le più varie funzioni (PAULON 2019: 8). In molte culture tali esperienze ritualizzate sono infatti «attivamente ricercate e apprezzate in tutto il mondo come preziosa forma di esperienza religiosa e pratiche terapeutiche» (QUARANTA 2006: 167).

Riconoscendo i molteplici tentativi atti a spiegare questa categoria antropologica, Janice Boddy propone una definizione generica allo scopo di inquadrare il più possibile questo insieme eterogeneo di fenomeni:

Possession [...] is a broad term referring to an integration of spirit and matter, force or power and corporeal reality, in a cosmos where the boundaries between an individual and her environment are acknowledged to be permeable, flexibly drawn, or at least negotiable (SMITH 2006: 407).

Vari livelli sono coinvolti in questa definizione. In primo luogo, l'integrazione tra spirito e materia inquadra il fenomeno della possessione all'interno di un contesto socio-culturale ad universi multipli, caratterizzato dall'esistenza di un mondo invisibile riconducibile ad un piano metafisico differente. In secondo luogo il corpo del posseduto costituisce un ulteriore elemento centrale nella possessione: la "forza" o la "potenza" che lo abita influisce ed esercita degli effetti tangibili nella corporeità del soggetto, compresa la sua salute. Infine, l'ultimo elemento è dato dai confini tra l'individuo ed il suo ambiente, confini definiti come "permeabili" o "flessibili". Quest'ultimo aspetto è di particolare rilevanza perché suggerisce la possibilità di condurre una riflessione attorno alla concezione dell'identità del soggetto proprio a partire dalla constatazione che i suoi "confini" non sono così invalicabili. Su questa scia, l'antropologo Paul Christopher Johnson sostiene come la stessa nozione di possessione sia culturalmente informata, e sia emersa nel diciassettesimo secolo in contrapposizione alla nozione liberal-filosofica di "autonomia individuale" (ZEMPLÉNI 2022: 11).

Via the labor of the negative, "spirit possession" defined the rational, autonomous, self-possessed individual imagined as the foundation of the modern state, in canonical texts from Hobbes, Jean Bodin, Locke, Charles De Brosses, Hume, Kant, and many others, as those texts constructed the free individual and citizen against a backdrop of colonial horizons and slavery (JOHNSON 2011: 398).

Per tale ragione, l'antropologia commette un errore nell'attribuire al concetto di possessione spiritica l'attributo di "categoria primitiva", in quanto disconosce l'origine propriamente strumentale e dialettica di questo concetto (ZEMPLÉNI 2022: 12). Tuttavia, nonostante la costruzione del concetto sia sorta da motivazioni anche strumentali, il tema dell'identità e dei confi-

ni identitari rimane centrale anche nella definizione di Boddy, suggerendo come proprio tale definizione possa offrire una differente chiave di interpretazione nella percezione emica dei trapianti d'organo.

Accanto alla possessione spiritica, il concetto di morto senziente costituisce una categoria analitica dal valore transculturale e sociale (SHARP 2018: 387). Nello specifico esso può essere definito come «essere socializzato che interagisce con i viventi secondo modalità codificate e riconosciute dallo specifico ambiente culturale» (*ibidem*).

Nelle sue ricerche Lesley Sharp individua un parallelismo tra due fenomeni etnografici apparentemente disgiunti tra di loro: la possessione dei *medium* nel nord Madagascar da parte degli spiriti *tromba*, e le testimonianze riportate dai parenti di un defunto donatore di organi. Per questi ultimi, la presenza del “fantasma” del donatore sembra essere una costante:

even though they may report privately and cautiously that their lives are populated by the ghosts of the dead, experiences they embrace as evidence that deceased donors can remain active social beings (*ibidem*).

I fenomeni di possessione dei *tromba* e le esperienze dei familiari dei donatori, sono caratterizzate innanzitutto da una vicinanza linguistica, attraverso la quale il processo di “incarnazione condivisa”, tra il proprio sé e lo spirito, o tra il proprio sé e l'organo trapianto, viene descritto in modo analogo in tutti e due i casi (ivi: 390).

Nel caso dei parenti dei donatori le ricerche condotte hanno evidenziato come pur provenendo da differenti background culturali, i familiari intervistati riferivano «frequenti incontri con i donatori deceduti», incontri che secondo Sharp non possono essere ridotti ad “allucinazioni” o “eventi spaventosi” ma che segnalano piuttosto la possibilità che il donatore possa raggiungere i suoi cari ancora in vita per confortarli (ivi: 391).

Kin rarely talk about donors' bodies or their funerals, except in those instances where something unusual happened that signaled the donor's ghostly presence: a stray dog placing its head on someone's lap during an outdoor funeral service; a strange mist that suddenly appeared around a gravesite and just as quickly dissipated; or toys that shifted their positions seemingly on their own in a house while the inhabitants were away running errands (*ibidem*).

Secondo l'Autrice, queste esperienze derivano da una «peculiare forma di possessione facilitata dalla medicina tecnocratica, analoga agli episodi medianici con i *tromba*, per la quale il corpo del destinatario dell'organo

ospita l'essenza di un altro, ed i riceventi spesso parlano di loro stessi come i custodi o i guardiani del donatore deceduto» (ivi: 392).

In parallelo con le possessioni da parte dei *tromba*, questi spiriti si manifestano in seguito a circostanze *traumatiche*, quali morti premature, violente o improvvise. La vivida presenza dei “morti senzienti” nella vita dei pazienti riceventi, dei familiari donatori, come dei *medium* del Madagascar, suggerisce come la «materializzazione di questi morti non riguardi semplicemente avvistamenti, suoni o episodi inquietanti» (ivi: 393) ma si strutturi come una presenza in grado di aiutare il vivente nel riconfigurare la lettura del proprio passato e la realizzazione del proprio futuro, rappresentando così un valido supporto per il superamento del trauma.

In un sistema medico e sociale ad universi multipli i fenomeni post-trapiantali possono essere interpretati come una forma di possessione spiritica da parte del defunto, il morto senziente che continua a rilevare la sua presenza tra i vivi. Il paziente ricevente assume in questo contesto un ruolo analogo a quello del *medium*. Come descritto da Nathan, il paziente nelle società a universi multipli diviene il protagonista, l'esperto da interrogare per costruire e comprendere un ponte tra il mondo visibile ed il mondo invisibile. Il legame tra il ricevente e lo spirito del defunto donatore può essere descritto in modo analogo al legame tra un *medium* e lo spirito interrogato, nella forma di “empatia mimetica” (WILLERSLEV 2007: 106).

The medium does not necessarily enter into a trance or act as possessed by the spirit, nor does she try to imitate or copy a specific kind of behaviour based on her knowledge of the departed or the spirit guide. Rather, mimetic empathy implies that the medium identifies with the spirit or the client in a way that allows her to take on the other's experience as if were her own (FAINZANG, HAXAIRE 2011: 91).

L'empatia mimetica costituisce il *modus* di questo legame donatore-ricevente, e permette di assottigliare il confine identitario tra *medium* e “spirito”, preservando allo stesso tempo l'identità del paziente ricevente. Il ruolo medianico di Dombà si manifesta inoltre negli effetti sociali del suo trapianto, attraverso il quale tutto il gruppo familiare diventa partecipe sia della terapia e delle prescrizioni alimentari, sia degli effetti “energetici” dell'intervento, quali l'acquisizione della forza *caraiaba*.

Le sensazioni, i ricordi, ed i vissuti emotivi riconducibili al donatore che alcuni pazienti sperimentano in seguito ad un trapianto sono con ciò rilette come sintomo della viva presenza del defunto donatore, ora facente parte di un mondo invisibile connesso, attraverso l'organo trapiantato, a quello visibile.

### *Il Sé culturale: identità ed alterità in medicina*

Se il sintomo parla una certa lingua e il clinico un'altra, la relazione terapeutica è annullata ancora prima di instaurarsi (NATHAN 1985: 74).

La testimonianza di Dombà rappresenta un'interessante prospettiva etnomedica sui trapianti d'organo per gli indigeni Suyá. Il valore culturale delle narrazioni di Dombà non deve limitarsi tuttavia ad una fascinazione esotica verso un "mondo altro", ma costituisce un importante spunto di riflessione a partire dal quale riflettere attorno all'apertura transculturale della biomedicina.

La comprensione dei presupposti culturali del paziente può avere effetti significativi in termini di aderenza (*compliance*), cura del paziente e risultati clinici (JUCKETT 2005: 2268). Nel caso del medico, si parla di *competenza culturale* quando il professionista «riesce ad ottenere rispettosamente le informazioni necessarie dai pazienti di differenti culture al fine di svolgere un'adeguata diagnosi e negoziare un trattamento accettabile per entrambi» (KAGAWA-SINGER, KASSIM-LAKHA 2003: 578). Il processo di negoziazione implica il distacco da una prospettiva etnocentrica e biomedica, in favore di una maggiore apertura verso la "mappa culturale" del paziente. Tale apertura si rivela tanto più necessaria quanto la distanza culturale tra il medico ed il paziente è evidente: la percezione del paziente circa la competenza culturale del medico costituisce un fattore rilevante nell'aderenza terapeutica al punto che, tanto maggiore è la distanza percepita, tanto minore può divenire il livello di *compliance* alle terapie prescritte (OHANA, MASH 2015: 932).

Sul piano del trattamento la competenza culturale implica anche un'apertura ed un riconoscimento verso le terapie culturali-specifiche del paziente. Nel caso dei "medici bianchi" che conducono l'intervento chirurgico su Dombà, tale competenza non è pienamente sviluppata, come testimoniato dagli stessi medici che, andando a prendere il paziente nella riserva di Xingu per condurlo in ospedale, gli riferiscono di come ora necessiti di un «vero dottore» (SCHEPER-HUGHES, FERREIRA 2003: 140), disconoscendo il ruolo ed il valore degli sciamani per Dombà.

Tuttavia, non si tratta di "assecondare le fantasie" del paziente, quanto piuttosto di riconoscere il valore della sua mappa esistenziale e culturale nei processi di cura. Un esempio di questa metodologia applicata viene da un caso di consulenza psicologica tra Fatima, una ragazza araba che attribuisce a un *djinn*<sup>19</sup> la causa del suo malessere, ed un terapeuta italiano:

L'ipotesi della presenza del *djinn* [...], dopo essere stata pulita da quell'aurea di "credenza" a causa della quale, forse, Fatima temeva di esporsi, si è rivelata "strategicamente" corretta come dispositivo comunicativo, in quanto essenza necessaria per chiarire i confini, i termini del discorso sul malessere di Fatima. Ciò naturalmente non significa guardare il *djinn* come uno strumento tecnico comunicativo, ma piuttosto risuona come un invito ad ospitare nei mondi che costruiamo col paziente entità a noi sconosciute (SPENSIERI 2006: 805).

In questa testimonianza, l'Autore non "crede" nel *djinn*, né tantomeno abdica alla propria epistemologia, ma «accoglie con cura quella categoria attraverso la quale la sofferenza può finalmente essere pensata e nominata» (BENEDUCE 2007: 274). Si tratta, pertanto, di «adottare un quadro terapeutico nel quale anche il *djinn* sia incluso» (ivi: 275). Questa tecnica terapeutica si caratterizza dunque come una disponibilità che «evita il rischio di mummificare una categoria culturale trattandola alla stregua di una superstizione, un sintomo o una rappresentazione ingenua e fa sì che nella paziente si possa pensare la propria esperienza, la propria sofferenza, dentro un nuovo ordine di significati, valori e relazioni» (ivi: 276).

Per tale ragione, l'etnopsichiatria di Nathan e Devereux riconosce il valore del concetto di "leva culturale", con il quale intende sottolineare come «l'appartenenza culturale deve essere esplorata e dissodata allo scopo di reperirvi quegli elementi fondamentali senza i quali non sarebbe possibile un atto interpretativo o un intervento terapeutico efficace» (ivi: 270).

Come il paziente è inserito in un contesto culturale, dal quale può trarre simbologie e segni specifici consci o inconsci, e allo stesso tempo non è riducibile ad esso, così il curante stesso struttura il suo sguardo medico come uno sguardo culturale, i cui nuclei inconsci possono contribuire a «*deformare* la realtà osservata e la sua interpretazione» (ivi: 127).

In psicopatologia, forse più che in ogni altra disciplina delle scienze umane, lo sguardo dell'osservatore ha influenza sulla natura stessa dell'oggetto descritto. Quando un clinico è del tutto ignorante delle osservazioni etnopsichiatriche ha certo la tendenza a descrivere ciò che osserva nei termini della psichiatria occidentale [...]. Egli tratterà la stregoneria africana come se fosse un delirio di persecuzione, il sortilegio e i fenomeni di possessione come un'isteria di conversione, le visioni iniziatiche come delle autentiche psicosi allucinatorie (NATHAN 1985: 74).

Il processo terapeutico transculturale si articola come un delicato equilibrio tra il «non infrangersi nell'illusione etnica (ricondurre tutto alla cultura di appartenenza)» e negare il ruolo delle radici culturali, interpretando «il materiale culturale in accordo alle sole categorie della psicopatologia»

(BENEDUCE 2007: 277). Da un punto di vista generale, è utile riconoscere l'esistenza di almeno tre modelli primari di salute, entro i quali l'eziologia della malattia o del disturbo può essere inscritta: il *modello magico-religioso*, per il quale il mondo è un'arena in cui si scontrano forze soprannaturali; il *modello biomedico*, per il quale la vita è controllata da una serie di forze fisiche e biochimiche; e il *modello olistico*, per cui le forze della natura devono rimanere in equilibrio (GALANTI 2015: 27).

In relazione alle prospettive culturali del paziente, il trattamento sarà tanto più adeguato quanto più rispondente al modello di riferimento:

if germs cause disease, kill the germs. If the body is out of balance, restore balance. If the soul is gone, retrieve it. If a spirit has taken over the body, exorcise it. If a rule has been violated, do penance. If an object has entered the body, remove it. All these remedies are perfectly logical. Whether these etiologies are the true cause of the disease is irrelevant. A patient who believes he or she is ill because of soul loss will not be completely cured by any amount of antibiotics. The mind is very powerful, as the placebo effect demonstrates. The patient's beliefs, as well as body, must be treated (ivi: 29).

La personale visione del mondo, accanto ai presupposti religiosi, influisce su come lo stesso paziente interpreta l'origine della propria malattia, determinando così la possibilità di negoziare specifici interventi culturalmente determinati (JUCKETT 2005: 2267), interventi che prevedono se necessario anche una collaborazione tra i guaritori tradizionali e i "medici bianchi". Il trattamento deve essere appropriato alla causa individuata dal paziente, o questi non percepirà sé stesso come curato (GALANTI 2015: 6).

I trapianti d'organo ed i fenomeni post-trapiantali costituiscono un interessante e fecondo ambito di studi interdisciplinare, che può ampliarsi anche all'ambito etnologico, antropologico ed etnopsichiatrico. Il trapianto costituisce infatti la più "sociale" tra tutte le pratiche mediche e chirurgiche, in quanto fa affidamento sulla buona volontà di un defunto sconosciuto disposto a condividere i propri organi (SCHEPER-HUGHES, FERREIRA 2003: 128). Questa pratica contribuisce inoltre ad introdurre una nuova, e spesso aliena, concezione del corpo come "corpo divisibile", non presente né diffusa in tutte le culture (*ibidem*).

Allo stesso tempo, la visione dei trapianti d'organo dal punto di vista di una specifica cultura rappresenta uno specchio del modello antropologico e ontologico entro il quale tale cultura si determina. Per tale ragione, la concezione del corpo, del suo rapporto con la mente e con lo spirito, unita alla specifica interpretazione dell'anima dopo la morte, può influire notevolmente sull'accettazione o meno di un intervento di trapianto. Ana-

logamente, l'aderenza ad un modello a universi multipli che presuppone nella sua ontologia anche l'esistenza degli spiriti, tra cui quello del defunto donatore, può rendere possibile concepire i fenomeni post-trapiantali in termini di possessione spiritica, intesa come un rapporto di empatia mimetica tra donatore e ricevente.

Tali fenomeni esaminati derivano tuttavia da testimonianze raccolte in ambito statunitense ed europeo, a partire da pazienti occidentali; anche le interpretazioni date dai ricercatori, come l'ipotesi della memoria cellulare o l'ipotesi neuro-cardiologica, si inseriscono infatti in un quadro culturale essenzialmente biomedico, che per sua natura non tiene conto della possibilità di considerare gli universi multipli e con essi la presenza di entità invisibili in grado di influenzare il mondo visibile.

### *Conclusioni*

La riflessione etnomedica e medico-antropologica costituisce uno sguardo innovativo attraverso cui riconsiderare i fenomeni post-trapiantali. Si è provato in questa sede ad assumere una prospettiva emica differente, decontestualizzata dal modello biomedico, al fine di relativizzare le interpretazioni precedenti dei fenomeni post-trapiantali entro un'etnomedicina specifica, utilizzando il *case-report* di Dombà come testimonianza radicata in una mappa culturale ad universi multipli.

Ne è emersa un'interpretazione centrata sul concetto di possessione spiritica e, con esso, sulla permeabilità di corpo fisico alle influenze visibili e invisibili del mondo esterno. Tali considerazioni si collocano in linea con la lettura critico-interpretativa dell'antropologia medica di Lock e Scheper-Hughes, attraverso cui le due Autrici sottolineano la necessità di ripensare allo stesso corpo fisico come un artefatto simultaneamente fisico e simbolico, intessuto delle stesse trame dell'ordine e ordito sociale, culturale e politico entro il quale si colloca.

Ecco allora che lo stesso concetto di possessione non appartiene più solo alla letteratura attraverso cui gli antropologici descrivono le "superstizioni" dei "primitivi", ma rientra altresì all'interno della stessa ontologia a universo unico, nella forma di possessione sociale, culturale o politica<sup>10</sup>. È lo stesso Hillman a sottolineare come «viviamo circondati da una folla di Invisibili che ci danno continuamente ordini: i Valori della famiglia, lo Sviluppo dell'Individualità, i Rapporti umani...» (HILLMAN 1997: 127), che può avere effetti tangibili, e talvolta deleteri, sulla salute della vita umana.

Specie dove tali Invisibili confliggono, per appartenenze culturali ed ontologiche differenti, diviene allora necessario individuare in un contesto di cura i bisogni culturali e religiosi del paziente, arricchendo così la sua mappa esistenziale attraverso specifiche rappresentazioni sociali e reti simboliche, ed accogliendo allo stesso tempo «la sfida che proviene da altre epistemologie e altre ontologie» (BENEDEUCE 2007: 278). In questa dimensione la medicina narrativa si caratterizza come uno strumento terapeutico in grado di far emergere le semantiche della malattia come *illness* senza ridurre né semplificare la stessa a variabili culturali, ma riconoscendone l'intrinseco valore nei processi di espressione e determinazione all'interno del contesto etnografico dell'esperienza<sup>11</sup>. Tradurre queste semantiche costituisce l'ultimo atto ermeneutico dell'analisi culturale e non, come può avvenire in psicologia o in psichiatria, il primo passo; tale processo interpretativo diviene così essenziale al fine di non rimanere confinati all'interno di un "solipsismo culturale", riconoscendo e valorizzando invece, quanto più possibile, proprio il «radicamento culturale dell'esperienza» (QUARANTA 2006: 226).

## Note

<sup>(1)</sup> La scelta di focalizzarsi sui trapianti cardiaci deriva da un'oggettiva carenza di letteratura medica analoga per gli altri organi: La ricerca "personality" AND/OR "identity" "changes" AND/OR "disrupting" AND ("lung" OR "liver" OR "pancreas" OR "kidneys" ecc.) all'interno dei principali database medico-scientifici non produce risultati significativi tali da tematizzare i fenomeni post trapiantali. Certo sono indagate le principali difficoltà psicologiche e psichiatriche post-operatorie ma nulla nello specifico tanto evidente quanto i casi di fenomeni post trapiantali. Lasciamo da parte le speculazioni inerenti ai trapianti di testa e/o cervello data la mancanza di dati sul tema. Per il trapianto del microbiota sono stati invece rilevati significativi miglioramenti psichiatrici in pazienti affetti da ansia e/o depressione, ma non tali da suggerire una correlazione più forte tra il donatore ed il ricevente. Per questo ultimo punto, cfr. CHINNA MEYAPPAN *et al.* 2020.

<sup>(2)</sup> Il termine "personalità" è utilizzato in questo contesto in modo aspecifico, per sintetizzare un insieme di tratti riconducibili a quattro tipologie dedotte e astratte dalla letteratura medica: preferenze (musicali, alimentari, artistiche, sessuali); tratti emozionali e/o comportamentali; tratti dell'identità del donatore e memorie del donatore. Cfr. LIESTER 2020.

<sup>(3)</sup> James Hillman definisce l'invisibile come «un'idea che turba molto il senso comune americano e la psicologia americana, il cui principio dominante afferma che tutto ciò che esiste esiste in una certa quantità e dunque può essere misurato»; per tale ragione, prosegue «la scienza della psicologia continua ad essere motivata da una smania di ingabbiare l'invisibile con metodi visibili» (HILLMAN 1997: 123).

<sup>(4)</sup> Scrive Geertz: «un concetto vicino all'esperienza è, sommariamente, un concetto che chiunque – un paziente, un soggetto, nel nostro caso un informatore – può utilizzare naturalmente e senza sforzo per definire ciò che lui e i suoi colleghi vedono, sentono, pensano, immaginano e così via, e che comprenderebbe prontamente quando utilizzato in modo simile da altri. Un concetto distante dall'esperienza è un concetto che uno specialista qualsiasi – un analista, uno sperimentatore, un etnografo, persino un prete o un ideologo – utilizzano per fare avanzare i loro obiettivi scientifici, filosofici o pratici» (GEERTZ 1988: 73).

<sup>(5)</sup> Cfr. Eisenberg: «To state it flatly, patients suffer 'illnesses'; physicians diagnose and treat "diseases". Let me make clear the distinction I intend: illnesses are *experiences* of disvalued changes in states of being and in social function; diseases, in the scientific paradigm of modern medicine, are *abnormalities* in the *structure* and *function* of body organs and systems» (EISENBERG 1977: 11).

<sup>(6)</sup> Si vedano in tal senso: JASPERS 1991; GADAMER 1994.

<sup>(7)</sup> Cfr. SCHEPER-HUGHES, LOCK: «At the first and perhaps most self-evident level is the individual body, understood in the phenomenological sense of the lived experience of the body-self. [...] At the second level of analysis is the social body, referring to the representational uses of the body as a natural symbol with which to think about nature, society, and culture, as Mary Douglas (1970) suggested. [...] At the third level of analysis is the body politic, referring to the regulation, surveillance, and control of bodies (individual and collective) in reproduction and sexuality, in work and in leisure, in sickness and other forms of deviance and human difference» (SCHEPER-HUGHES, LOCK 1987: 7-8).

<sup>(8)</sup> La non applicazione del principio di falsificabilità all'interno del pensiero selvaggio rende tuttavia impossibile distinguere tra le validazioni "reali" e quelle "apparenti". Secondo Nathan, non è corretto dire che i Boscimani Kung *credono* che la danza della pioggia provochi la pioggia, in quanto il rito costituisce «una negoziazione con delle potenze, con dei *non umani*. Contiene in sé stesso una teoria del mondo e un'azione sul mondo»; il concetto di "credenza" va pertanto abbandonato, e sostituito con un postulato più ragionevole: «ogni azione culturalmente definita, un rito, un sacrificio, un'offerta, una protezione: 1) è proprio ciò che pretende di essere; 2) è in genere efficace per quanto concerne la sua propria definizione (ad esempio: un rito della pioggia è destinato a entrare in relazione con le potenze della pioggia. E in genere ci riesce!)». Accettando questo postulato, l'azione non ha più bisogno di interpretazione e all'osservatore basta ricostruire l'insieme del pensiero all'origine dell'azione culturalmente definita, anche se si tratta di un pensiero non analitico, di un pensiero agito. Cfr. NATHAN, STENGERS 1996: 45-46.

<sup>(9)</sup> Nella tradizione Araba musulmana, i *jinn* non sono le anime dei morti, fantasmi che vagano per la terra, né tanto meno rappresentano delle 'forze del male' che combattono contro le forze del bene. Come spiega Amira El-Zein, i *jinn* «sono esseri intelligenti e sottili, dotati di un libero arbitrio che determina le loro attività, per il quale sono responsabili davanti a Dio delle loro stesse azioni» (Cfr. EL-ZEIN 2009: xv).

<sup>(10)</sup> Si vedano a riguardo i lavori di Aihwa Ong sulle possessioni spiritiche nelle giovani donne operaie malesi nelle fabbriche multinazionali. Cfr. ONG 1988.

<sup>(11)</sup> Non è possibile sviluppare in questa sede il complesso ed articolato tema della medicina narrativa. Si rimanda pertanto ai lavori di Rita Charon (2001a; 2001b), Arthur Frank (2022) e S. K. Toombs (2001; 2013).

## Bibliografia

- BENEDEUCE R. (2007), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma.
- BUNZEL B., SCHMIDL-MOHL B., GRUNDBÖCK A., WOLLENEK G. (1992), *Does Changing the Heart Mean Changing Personality? A Retrospective Inquiry on 47 Heart Transplant Patients*, "Quality of life research", Vol. 1(4): 251-256.
- CASTELNUOVO-TEDESCO P. (1973), *Organ Transplant, Body Image, Psychosis*, "The Psychoanalytic Quarterly", Vol. 42: 349-363.
- CHARON R. (2001a), *Narrative Medicine: a Model for Empathy, Reflection, Profession, and Trust*, "JAMA", Vol. 286(15): 1897-1902.
- CHARON R. (2001b), *Narrative Medicine: Form, Function and Ethics*, "Annals of Internal Medicine", Vol. 134(1): 83-87.
- CHINNA MEYYAPPAN A., FORTH E., WALLACE C.J.K., MILEV R. (2020), *Effect of Fecal Microbiota Transplant on Symptoms of Psychiatric Disorders: a Systematic Review*, "BMC psychiatry", Vol. 20(1): 1-19.
- CSORDAS T. (1990), *Embodiment as a Paradigm for Anthropology*, "Ethos", Vol. 18(1): 5-47.
- EL-ZEIN A. (2009), *Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn*, Syracuse University Press, New York.
- EISENBERG L. (1977), *Disease and Illness Distinctions Between Professional and Popular Ideas of Sickness*, "Culture, Medicine & Psychiatry", Vol. 1(1): 9-23.
- FAINZANG S., HAXAIRE C. (2011), *Of Bodies and Symptoms: Anthropological Perspectives on their Social and Medical Treatment*, URV Publications, Tarragona.
- FRANK A. W. (2022) [1995], *Il narratore ferito. Corpo, malattia, etica*, Einaudi, Torino.
- GADAMER H.G. (1994) [1993], *Dove si nasconde la salute*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- GALANTI G. (2015), *Caring for Patients from Different Cultures*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- GEERTZ C. (1988) [1983], *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna.
- HILLMAN J. (1997), *Il codice dell'anima. Carattere, vocazione, destino*, Adelphi, Milano.
- INSPECTOR K. I., DAVID D. (2004), *Another Person's Heart: Magical and Rational Thinking in the Psychological Adaptation to Heart Transplantation*, "Israel Journal of Psychiatry and Related Sciences", Vol. 41(3): 161-173.
- JANZEN J. M (2002), *The Social Fabric of Health: An Introduction to Medical Anthropology*, McGraw-Hill, Boston.
- JASPERS K. (1991) [1986], *Il medico nell'età della tecnica: con un saggio introduttivo di Umberto Galimberti*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- JOHNSON P.C. (2011), *An Atlantic Genealogy of "Spirit Possession"*, "Comparative Studies in Society and History", Vol. 53(2): 393-425.

- JUCKETT G. (2005), *Cross-Cultural Medicine*, "American Family Physician", Vol. 72(11): 2267-2274.
- KAGAWA-SINGER M., KASSIM-LAKHA S. (2003), *A Strategy to Reduce Cross-Cultural Miscommunication and Increase the Likelihood of Improving Health Outcomes*, "Academic Medicine", Vol. 78(6): 577-587.
- KEENER C. S. (2010), *Spirit Possession as a Cross-Cultural Experience*, "Bulletin for Biblical Research", Vol. 20(2): 215-235.
- KELLER M. L. (2022), *The Indigeneity of Spirit Possession. A Contribution to Comparative Theory*, pp. 193-211, in POCS E., ZÉMPLENI A. (a cura di), *Spirit Possession. Multidisciplinary Approaches to a Worldwide Phenomenon*, CEU Press, Budapest-Vienna-New York.
- KLEINMAN A. (1973), *Medicine's symbolic reality*, "Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy", Vol. 16(1-4): 206-213.
- KLEINMAN A. (1980), *Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine, and Psychiatry*, University of California Press, Berkeley.
- KLEINMAN A., EISENBERG L., GOOD, B. (1978), *Culture, Illness And Care. Clinical Lessons from Anthropologic And Cross-Cultural Research*, "Annals of Internal Medicine", Vol. 88: 251-258.
- LAURI M. (2009), *Metaphors of Organ Donation, Social Representations of the Body and the Opt-Out System*, "British Journal of Health Psychology", Vol. 14(4): 647-666.
- LIESTER M. B. (2020), *Personality Changes Following Heart Transplantation: The Role of Cellular Memory*, "Medical hypotheses", Vol. 135: 109468.
- LOCK M., SCHERPER-HUGHES N. (2006), *Un approccio critico-interpretativo in antropologia medica. Rituali e pratiche disciplinari e di protesta*, pp. 149-194, in QUARANTA I. (a cura di), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- LUNDE D. T. (1969), *Psychiatric Complications of Heart Transplants*, "AORN Journal", Vol. 10(6): 86-91.
- MARCUS G., FISCHER M. (1998) [1986], *Antropologia come critica culturale*, Meltemi Editore, Roma.
- MAUSS M. (1985), *Category of the Human Mind: the Notion of Person; the notion of Self*, pp. 1-25, in CARRITHERS M., COLLINS S., LUKES S. (a cura di), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MOHAWK J. (1978), *Basic Call to Consciousness*, Native Voice, Summertown, Tennessee.
- MOSCOVICI S. (1984), *The Phenomenon of Social Representations*, pp. 3-69, in FARR R. M., MOSCOVICI S. (a cura di), *Social Representations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NANCY J. L. (2006) [2000], *L'intruso*, Cronopio, Napoli.
- NANNINI S. (2002), *L'anima e il corpo: un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari.
- NATHAN T. (1985), *Aménagements Techniques de la Psychanalyse en fonction de l'appartenance culturelle*, "Psichiatria e Psicoterapia Analitica", Vol. 4(2): 67-90.
- NATHAN T. (1994), *L'influence qui guerit*, Odile Jacob, Paris.
- NATHAN T., STENGERS I. (1996) [1995], *Medici e Stregoni. Manifesto per una psicopatologia scientifica. Il medico e il ciarlatano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- OHANA S., MASH R. (2015), *Physician and Patient Perceptions of Cultural Competency and Medical Compliance*, "Health Education Research", Vol. 30(6): 923-934.
- OLIVER M., WOYWODT A., AHMED A., SAIF I. (2011), *Organ Donation, Transplantation and Religion*, "Nephrology Dialysis Transplantation", Vol. 26 (2): 437-444.

- ONG A. (1988), *The Production of Possession: Spirits and the Multinational Corporation in Malaysia*, "American Ethnologist", Vol. 15(1): 28-42.
- PAULON M. (2019), *Introduzione. Sulla possessione spiritica*, pp. 7-11, in PAULON M., (a cura di), *Il diavolo in corpo. Sulla possessione spiritica. Scritti di Aihwa Ong, Jean-Pierre Olivier de Sardon e Janet McIntosh*, Meltemi, Milano.
- PEARSALL P., SCHWARTZ G. E., RUSSEK L. G. (2000), *Changes in heart transplant recipients that parallel the personalities of their donors*, "Integrative Medicine", Vol. 2(2-3): 65-72.
- QUARANTA I. (2006), *Antropologia medica. I testi fondamentali*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- QUARANTA I. (2012), *La trasformazione dell'esperienza. Antropologia e processi di cura*, "Antropologia e Teatro", Vol. 3(3): 265-290.
- QUARANTA I., RICCA M. (2012), *Malati fuori luogo. Medicina interculturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- SANNER M. A. (2003), *Transplant Recipients' Conceptions of Three Key Phenomena in Transplantation: the Organ Donation, the Organ Donor, and the Organ Transplant*, "Clinical transplantation", Vol. 17(4): 391-400.
- SCHEPER-HUGHES N., FERREIRA M.L. (2003), *Domba's Spirit Kidney—Transplant Medicine and Suya Indian Cosmology*, "Folk: Journal of the Danish Ethnographic Society", Vol. 45: 125-157.
- SCHEPER-HUGHES N., LOCK M. (1987), *The Mindful Body: A Prolegomenon To Future Work In Medical Anthropology*, "Medical Anthropology Quarterly", Vol. 1(1): 6-41.
- SEEGER A. (1985), *Nature and Society in Central Brazil. The Suya Indians of Mato Grosso*, Harvard University Press, Cambridge.
- SEPPILLI T. (2006-2008), *Etnomedicina e antropologia medica: un approccio storico-critico*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 11(21-26): 53-80.
- SHARP L. A. (2018), *The Talking Dead in Organ Donation*, pp. 385-395, in MOREMAN C.M. (a cura di), *The Routledge Companion to Death and Dying*, Routledge, London & New York.
- SMITH F. M. (2006), *The Self Possessed: Deity and Spirit Possession in South Asian Literature and Civilization*, Columbia University Press, New York.
- SPENSIERI S. (2006), *Il caso Suaed-Knata*, "Psicoterapia e Scienze umane", Vol. 4: 801-806.
- STIENSTRA D., ASHCROFT T., *Voyaging on the Seas of Spirit: An Ongoing Journey Towards Understanding Disability and Humanity*, "Disability & Society", Vol. 25(2): 191-203.
- TOOMBS, S.K. (a cura di) (2001), *Handbook of Phenomenology and Medicine (Vol. 68)*, Springer, Dordrecht.
- Turner B. (1986), *Personhood and Citizenship*, "Theory, Culture & Society", Vol. 3(1): 1-16.
- VERNY T. R. (2021), *The Embodied Mind: Understanding the Mysteries of Cellular Memory, Consciousness, and Our Bodies*, Pegasus Books, New York & London.
- WILLERSLEV R. (2007), *Soul hunters. Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, University of California Press, Berkeley.
- ZEMPLÉNI A. (2022), *Discerning Spirit Possession: An Introduction*, pp. 1-50, in POCS E., ZÉMPLENI A. (a cura di), *Spirit Possession. Multidisciplinary Approaches to a Worldwide Phenomenon*, CEU Press, Budapest-Vienna-New York.

## Scheda sull'Autrice

Chiara Legnaro è una neolaureata magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Trento. Di origini rodigine, ha compiuto il suo intero percorso universitario nella città tridentina, studiando Filosofia e, per un anno, Studi Internazionali. Appassionata di bioetica, medicina umanistica e filosofia della medicina, ha condotto due tirocini curriculari presso le Aziende Sanitarie del Trentino Alto-Adige, pubblicando nella rivista "The Future of Science and Ethics" il resoconto dell'esperienza alto-atesina. Nel 2022 ha partecipato alla creazione del gruppo di ricerca "Kairos", dedicato alla riflessione sulla tematica della maternità all'interno della Facoltà di Medicina e Chirurgia di Trento. Si è laureata nel 2023 con il massimo dei voti e una tesi dedicata allo studio filosofico dei fenomeni post-trapiantali e al rapporto tra il cuore e la coscienza umana.

## Riassunto

*Trapianti, spiriti, possessioni. I fenomeni post-trapiantali alla luce dell'etnopsichiatria e dell'antropologia medica*

I "fenomeni post-trapiantali" costituiscono un insieme di mutamenti di personalità che coinvolge il paziente ricevente in seguito ad un trapianto cardiaco. Le principali ipotesi esplicative offerte dalla letteratura medica sono riconducibili al paradigma biomedico e, in un'ultima analisi, ad un'ontologia a "universo unico". Scopo della presente analisi è offrire invece una possibilità esplicativa a partire da una dimensione ontologica a "universi multipli", attraverso gli strumenti teorici dell'antropologia medica critico-interpretativa e dell'etnopsichiatria. La categoria antropologica di "possessione spiritica" diviene così fondamentale per reinterpretare questi episodi clinici riformulando il legame tra donatore e ricevente attraverso la formula di "em-patia mimetica".

*Parole chiave:* trapianto, fenomeni post-trapiantali, etnomedicina, possessione spiritica, leva culturale

## Resumen

*Trasplantes, espíritus, posesiones. Los "fenómenos postrasplante" a la luz de la etnopsiquiatría y la antropología médica*

Los "fenómenos postrasplante" constituyen un conjunto de cambios de personalidad que afectan al paciente receptor tras un trasplante de corazón. Las principales hipótesis explicativas que ofrece la literatura médica se remontan al paradigma biomédico y, en última instancia, a una ontología de "universo único". El objetivo del presente análisis, sin embargo, es ofrecer una posibilidad explicativa desde una dimensión ontológica de "universo múltiple", basada en las herramientas teóricas de la antropología médica crítico-interpretativa y la etnopsiquiatría. La categoría antropológica de "po-

sesión del espíritu” se convierte así en fundamental para reinterpretar estos episodios clínicos reformulando el vínculo entre donante y receptor mediante la fórmula de la “empatía mimética”.

*Palabras clave:* trasplante, fenómenos postrasplante, etnomedicina, posesión espiritual, palanca cultural

## Résumé

*Transplantations, esprits, possessions. Les “phénomènes post-transplantation” à la lumière de l’ethnopsychiatrie et de l’anthropologie médicale*

Les “phénomènes post-transplantation” constituent un ensemble de modifications de la personnalité du patient receveur à la suite d’une transplantation cardiaque. Les principales hypothèses explicatives proposées par la littérature médicale peuvent être rattachées au paradigme biomédical et, en fin de compte, à l’ontologie de l’univers unique. L’objectif de la présente analyse est toutefois d’offrir une possibilité d’explication à partir d’une dimension ontologique à “univers multiples”, basée sur les outils théoriques de l’anthropologie médicale critique-interprétative et de l’ethnopsychiatrie. La catégorie anthropologique de “possession spirituelle” devient ainsi fondamentale pour réinterpréter ces épisodes cliniques en reformulant le lien entre donneur et receveur à travers la formule de “l’empathie mimétique”.

*Mots-clés:* transplantation, phénomènes post-transplantation, ethnomédecine, possession spirite, levier culturel



# *Trance-Formative Therapeutic Experiences*

## *Moving and Being Moved by Spiritual Healing*

### *Across the Atlantic*

Emily Pierini

Sapienza Università di Roma  
[emily.pierini@uniroma1.it]

#### *Riassunto*

*Esperienze terapeutiche trance-formative. Muoversi e essere mossi dalla cura spirituale attraverso l'Atlantico*

La medianità e la possessione sono state spesso concettualizzate come fenomeni psichici individuali o pratiche marginali appartenenti a qualche alterità distante, o persino ridotte a qualche tipo di categoria patologica. Tuttavia, mentre si diffondono attraverso le religioni transnazionali si inseriscono in una rete crescente di pratiche terapeutiche che operano al di fuori del campo biomedico. Ne è esempio la diffusione transnazionale dello spiritualismo cristiano brasiliano del Vale do Amanhecer (Valle dell'Aurora) con lo sviluppo di ciò che i medium descrivono come "trance medianica". Esaminerò le esperienze di coloro che apprendono la medianità attraverso l'Atlantico tra Brasile, Stati Uniti ed Europa per trattare malattie croniche e ansia. Mostrerò come le narrazioni dei medium relative ai loro percorsi terapeutici evidenzino un duplice movimento: attraverso diversi domini terapeutici e attraverso la fenomenologia della trance medianica – un movimento più sensoriale, immaginale e affettivo – generando immagini terapeutiche multisensoriali che emergono da tale esperienza. Propongo quindi la nozione di "esperienze terapeutiche trance-formative" per analizzare come la trance medianica venga appresa per scopi terapeutici promuovendo una trasformazione.

*Parole chiave:* trance medianica, cura, transnazionalismo, immagini terapeutiche, Vale do Amanhecer

Therapeutic trajectories often unfold across different approaches to well-being posing new challenges to patients, healers and medical professionals. The World Psychiatric Association's (WPA) Statement released in 2015 recognises the increasing scholarly awareness of the relevance and implications of religion and spirituality for health issues in terms of diagnosis,

treatment, outcome, prevention, quality of life and wellbeing (MOREIRA-ALMEIDA *et al.* 2015). In the US this reflects in 84 out of 126 accredited medical schools holding courses in Spirituality in Medicine (MOREIRA-ALMEIDA, LOTUFO NETO, KOENIG 2006). The WPA also expresses the need for more research covering different cultural contexts in this field (MOREIRA-ALMEIDA *et al.* 2015).

The growing presence of complementary and alternative medicine (CAM) along with the global mobility of therapeutic practices has fostered once more the debate on “medical pluralism” (PENKALA-GAWĘCKA, RAJTAR 2016; HÖRBST, GERRETS, SCHIRRIPIA 2017) with varying focuses and subsequent criticism to the original notion implying coexisting bounded systems (LESLIE 1980). Most interestingly, this debate highlights a) the diversity, situatedness and unboundedness of therapeutic practices, including biomedicine (PARKIN 2013; HSU 2018); and b) the need to privilege patients’ perspectives rather than the professionals’ ones (PENKALA-GAWĘCKA, RAJTAR 2016). Scholars have shown that the quest for complementary approaches to wellbeing is a phenomenon growing along with the practices of faith healing particularly in contexts such as Spiritualist, Pentecostal and Charismatic Churches in Brazil and transnationally (CSORDAS 1983, 2009; RABELO 2007; ROCHA 2017).

From the standpoint of transnationalism, studies have approached religion and globalization looking at how discourses, practices and objects circulate transnationally and are transformed in new contexts, and how they travel with migrants to develop cultural heritage in Europe and elsewhere through multidirectional religious flows (CSORDAS 2009; HÜWELMEIER, KRAUSE 2009; SARRÓ, BLANES 2009; ROCHA, VÁSQUEZ 2013; VAN DE KAMP 2016).

This article examines healing practices in a transnational perspective by combining the analysis of therapeutic trajectories with a focus upon the process of learning spiritual trance. Shamanism, possession and mediumistic trance are in fact relevantly present in our societies reshaping healing practices; they «expand and circulate in networks of migration and in transitional media networks», bringing along new subjectivities and the “return of the religious” at a global level (ZILLINGER, BEHREND, DRESCHKE 2014). Rather than hidden, they are overtly expressed in the people’s narratives about their therapeutic experiences. Current research needs to tackle these relevant aspects of human experience rather than bracketing them out as belonging to some kind of marginalized, subaltern or distant oth-

erness (BOWIE 2013), understanding their therapeutic uses and the place they occupy in contemporary societies. In considering these practices in a transnational perspective, this article seeks to broaden the perspective beyond the idea of diaspora with migrants re-territorializing their healing practices in other lands, by examining how these practices actively involve locals in their settling and development in new contexts, changing the grammar of bodies and selves, the approach to illness and health, and the patterns of religious belonging.

In terms of spiritual healing, the scholarly attention has addressed the social aspects of the patients' demand of complementary healing as related to religious mobility exploring the dynamics of social inclusion, religious consumption and the pragmatic aspects of religious choices (RABELO 1993; GREENFIELD 2008) as well as patterns of participation to different healing systems, and its results on the clinical level. Yet, a little attention has been paid to those patients who chose to undertake a training within a religious or spiritual group for therapeutic purposes. By addressing the therapeutic aspects of the process of learning to master different states of consciousness in a spiritual healing practice, I adopt an approach which flips the classical representational and pathologizing paradigms that have marked the field of studies on spirit possession and trance, especially beyond anthropology, such as in clinical studies. This stance unsettles those pathological reductions so as to consider how these experiences are rather used in people's therapeutic trajectories transnationally. Indeed, I rather look at the phenomenon of mediumistic trance in relation to healing, at how it shapes therapeutic experiences, whilst being shaped by culture and a specific learning process. Therefore, I propose the concept of "trance-formative therapeutic experiences" to understand how mediumistic trance is learned for therapeutic purposes fostering a transformation.

My use of the term "mediumistic trance" refers to an ethnographic category in use in Brazilian Spiritualist practices, both in Brazil and beyond. Rather than considering mediumistic trance states as "altered states of consciousness", I approach them in terms of "different modalities of experiencing" (CARDEÑA 2009) as scholars have stressed that trance states are far from being fixed and unchangeable but they contextually present their internal variability (FRIGERIO 1989; HALPERIN 1995). More specifically, I am going to address mediumistic trance as practiced in the rituals of the Spiritualist Christian Order Vale do Amanhecer (Valley of the Dawn). The Order was founded in Brasília in the 1960s and is now spreading transnationally, hence, I am looking particularly at how the development of mediumship is

used for therapeutic purposes in its temples in Brazil, Portugal, Italy, and the US.

Firstly, I will explore this phenomenon in terms of transnational movement showing how besides spreading through transnational religions these practices are increasingly embedded in a growing network of therapeutic practices operating besides the biomedical field.

Then, I will compare the experiences of people with chronic diseases and anxiety who have learned spirit mediumship across the Atlantic between Brazil, the US, and Europe. The mediums' narratives of their therapeutic itineraries highlight a two-fold movement: through different therapeutic domains; and through the phenomenology of mediumistic trance, which is more sensorial, imaginal, and affective, thus, entailing multi-sensory therapeutic images arising from the movement between states mobilizing transformative experiences.

### *Transnational Movement across Therapeutic Cultures*

The Vale do Amanhecer was founded in 1959 by Neiva Chaves Zelaya, the first woman driving a truck in Brazil during the construction of the new capital who then, through spontaneous mediumistic phenomena, became known as the clairvoyant Tia Neiva (Aunt Neiva). The Vale do Amanhecer itself became a renown spiritualist town near Brasília, counting other 1200 temples in Brazil and around the world. In the last two decades, the Vale has experienced a transnational spread beyond Brazil featuring the growth of many temples throughout the Americas and across the Atlantic, namely in Brazil, Bolivia, Guyana, Trinidad and Tobago, Guinea-Bissau, Japan, the United States, Portugal, the United Kingdom, Germany, Switzerland, Italy, and Spain.

Working as “spiritual emergency units”, the temples of the Amanhecer offer a great variety of healing rituals free of charge that are conceived as complementary to biomedical treatments, and often involve learning mediumistic trance and spiritual healing as part of the therapeutic treatment. Mediums volunteer in their mediumistic practice to help spirits entrapped on earth after death affecting humans, to move on to the spirit worlds. And they do so through the help of spirit guides such as *pretos velhos* (African slaves), *caboclos* (Amerindians), *médicos de cura* (doctors), gypsies, ministers, princesses, knights, among others. Since mediumistic practice is understood as a voluntary charitable work it is kept separate from the profession-

al life that mediums carry out besides the Vale, which is as heterogeneous as it is the social composition of members of each temple. Patients arrive from the many walks of life, in search for assistance for health, emotional, or material matters, and participate in a series of rituals. Some patients are advised about the need to develop their mediumship, and those who decide to do so, undergo a training known as “mediumistic development”, in which they learn to become aware of and control mediumistic phenomena, and eventually become initiated.

In the temples in Brazil, most of my interlocutors’ narratives, seemed to show a trajectory through different religions before arriving in the Vale and developing mediumship—such as Catholicism or other mediumistic religions (Afro-Brazilian and Kardecist Spiritism)—in search of healing or a closer and unmediated encounter with the divine, God, or spirits.

In the temples in Europe, rituals are performed and attended mostly by local mediums and patients rather than Brazilians migrated abroad. Their experiences are primarily marked by a movement in search of healing across a network of holistic therapies.

In Portugal, there are 16 temples, with the first one founded in Porto in year 2000. The temples in Lisbon have Brazilian leaders who settled in Portugal for over a decade, whilst most members and visitors are Portuguese, with some Brazilians occasionally participating while temporarily residing in the capital. Most temples in Portugal, however, are lead and attended by Portuguese mediums and patients. The largest one, the Temple Juaçã do Amanhecer in Porto, counts 2.500 people who developed their mediumship there with 1.400 mediums participating in the temple more or less regularly. With rituals held three times a week, this temple may be attended by an average of 70 mediums and 50 patients per day. As the temple president notes, the number of new patients increased particularly after the pandemic closures of 2020-2021.

In a doctrine founded by a Brazilian woman, Tia Neiva, in which temple leaders are male mediums, interestingly, the Vale do Amanhecer arrived in Portugal through another woman known as Lindinha. Lindinha, a Portuguese healer who travelled to Brazil in 2000, became initiated in the Vale do Amanhecer and when back in Porto she prepared local practitioners in her home, who then became leaders of the main temples in Porto, from which the other temples originated. Her experience echoes that of Portuguese women who had a key role in the spread of Afro-Brazilian religions in Portugal since civil and religious freedom in 1974 by migrating to Brazil

to be initiated and assisting people upon return opening the first *terreiros* (SARAIVA 2011: 58). Thus, the Vale do Amanhecer and Afro-Brazilian religions share this gender peculiarity in their transnational movement along with the increased emphasis on the therapeutic aspects that these practices have acquired in Portugal. In fact, Saraiva notes how those who approached Afro-Brazilian religious in Portugal by means of new alternative therapies were attracted by new forms of perceiving the body that encompass the connection with the supernatural (SARAIVA 2011: 71). In the Vale do Amanhecer the emphasis on the therapeutic aspects is strengthened also by the incorporation of a particular category of spirits. Indeed, among the many categories of spirit guides manifesting in the Vale's rituals in the temples of Portugal, the only spirits manifesting as Portuguese are those of local doctors renowned in Portuguese culture for their miracles, or contribution to social medicine and charitable work, such as: Dr José Tomás de Sousa Martins (1843-1897), Dr Alfredo da Costa (1859-1910), and the Nobel Prize neurosurgeon Dr António Egas Moniz (1874-1955). According to the Adjunto Juaçã Mestre Alexandre, president of the temple of Porto, when they began to hold rituals people had a sort of apprehension over a Brazilian doctrine, whereas talking about complementary therapies has recently become more accepted with the hospital in Porto experimenting with complementary reiki sessions. Therefore, it is not unusual to find medical professionals among the members of the temple. Among the three temples in which I conducted fieldwork in Portugal, it became clear that the idea of the Vale as complementary therapy proposed by Tia Neiva, has taken a further configuration as a "therapeutic extension", or in the mediums' words: «where medicine does not reach, spiritual healing enters». Those patients who arrived in the temples in Portugal presenting cases of illness, anxiety, mental disorders, and then decided to develop their mediumship in the Vale, still continue their treatment in biomedicine. Mediums described both trance and healing as shared processes between humans and spirits. Healing, as pointed out by the Adjunto Onan Mestre Hugo, an instructor in the mediumistic development, depends 50% on the spiritual intervention and 50% on the disposition to be healed: «we don't heal anyone here, we promote self-healing. What does self-healing mean? It's when you find yourself». Trance is also described as a collaborative process between medium and spirit: the medium has to trigger movement, so that the energy can then move the medium.

In Italy, there are three temples both led and attended by Italians in the local language. They are located in the North, Centre, and South of the

country, with plans to open other two in other regions to cater those mediums who are travelling weekly the one in Veneto. The temple in Veneto was indeed the first one to be founded in the country in 2016 by an Italian practitioner who was initiated in Brazil. With the help of mediums travelling from Brazil, he prepared Italian practitioners to develop mediumistic trance and conduct healing rituals for local attendees. Between 2017 and 2022 over 150 Italian mediums from the three temples had been initiated. Among these, some were connected through Catholic pilgrimages to Medjugorje, or spiritual journeys to Brazil. Since the Vale doesn't allow mediums proselytizing, many arrived by word of mouth of friends who attended rituals either through their therapeutic trajectories or as practitioners in the network of holistic therapies, or energy healing, such as: reiki, pranic healing, biotransenergetics, shiatsu, naturopathy, counselling, hypnotic regressions, or shamanic retreats. It is indeed not infrequent that practitioners in these fields may suggest to their patients to go and get a spiritual cleansing in the Vale do Amanhecer. Even the mediums' narratives of their past experiences often show shared references of key practitioners in these therapies (for instance, by having attended the same workshops), whose names are also renowned among practitioners of Afro-Brazilian religions in Italy, configuring this network as a common ground for the spread of transnational Brazilian religions in the country.

In the United States, there are five temples of the Amanhecer: in Atlanta GE—where the first temple was founded in 2000—Framingham MA, Royalston MA, Newark NJ, and Miami FL. After the one in Atlanta, the temple in Framingham, which was founded in 2010, was key to the development of other temples, with small groups of its members moving to other localities and developing new mediums: firstly in Royalston, then in Newark in 2021 and Miami in 2022. I have conducted fieldwork in the temples of Framingham and Newark that are set in Brazilian neighbourhoods, and—consistently with what Vásquez and Alves (2013) encountered in the temple in Atlanta, Georgia—are attended by the Brazilian immigrant community. Thus, rituals are held in Portuguese and are attended by around 40 Brazilian mediums with around 10 patients per day some of which are Americans. Differently from the temples Europe that are set in industrial or residential areas in the outskirts of towns, these temples are visible along commercial streets in town centres besides Brazilian shops and restaurants. Two factors are determining whether the temple members abroad are Brazilian migrants or locals: the use of local language in rituals and the role of presidents of the temple as cultural and linguistic mediators. Whilst the

language used in rituals may represent a barrier according to American patients, Brazilian mediums think there is also a cultural barrier that prevent Americans to begin the mediumistic development: firstly, the difficulty in incorporating spirits that manifest with Brazilian cultural traits (*pretos velhos* and *caboclos*); and secondly, the idea of committing oneself to a single spiritual practice, and so interrupting their movement across different spiritual groups. As the Adjunto Arajá, president of the temple of Framingham noted, however, Americans seems to be less interested in the translation of a message by a spirit guide than they are in the sensation of balance they may achieve in rituals, «what matters to them is feeling».

Most Brazilian mediums in these temples have encountered the Vale do Amanhecer and developed their mediumship in the US. In Newark in particular, the Brazilian mediums I spoke with had a background in Kardecist Spiritism and attended local centres in the area, then came to know the temple in Framingham by word of mouth of relatives or friends. These two temples are in fact situated in contexts of co-presence with other Brazilian religions, such as Umbanda, Kardecism, and Brazilian Evangelical Churches. The temple of Newark, is a peculiar case as it was opened in a building that hosts also an Evangelical Church and a Spiritist Centre that offers meetings, passes, and spiritual surgeries. The mediums tell that the building was a former brothel, and the Temple of the Vale is set in its former gambling room. Thus, they associate the presence of multiple spiritual centres, to the spiritual evolution of the place through the release of disincarnated spirits inhabiting the premises. This co-presence has triggered a form of healing cooperation with patients and spirits moving from one centre to the other. Indeed, according to mediums, patients attending the meetings of the Kardecist centre, may then enter the temple of the Vale and pass in rituals, as much as spirits that cannot be released by the Church or the Kardecist practice of *mesa branca*, may be incorporated by mediums in the Vale and released in specific rituals of disobsession such as the *mesa evangélica*. Similarly, to the temples in Italy and Portugal, also in the US the motivations that lead people to attend spiritual healing rituals besides relational matters include anxiety, depression, abuse, and addictions, as it will be discussed through the cases presented in the next section. The purpose here has been to focus on how this transnational movement of people and practices of the Vale do Amanhecer is shaping new geographies and configurations of spiritual healing: whether through an understanding of spiritual healing in the Vale as a therapeutic extension in the case of Portugal; or as inserted in a network of holistic therapies in Italy; or in a context of

healing cooperation in the US. Therefore, my point is that the transnationalization of the Vale do Amanhecer, should be analysed not only in terms of religious pluralism, but also in relation to the therapeutic cultures that circulate in other countries in which the Vale is expanding.

### *Being moved by Spiritual Healing: Multi-sensory Therapeutic Images and the Phenomenology of Mediumistic Trance*

My second purpose is to deepen the aspect of the phenomenology of trance, and its therapeutic relevance. Therefore, along with moving transnationally and between different therapeutic domains, I am going to delve into another kind of movement in the therapeutic itinerary, which is sensorial, imaginal, and affective in the sense of being moved by spirits, and is the outcome of the experience of learning the practice of mediumistic trance. The participants' narratives of their experiences emphasised the importance of the concepts of "movement" and "substance" in articulating experiences of illness and healing, and a prevalence of multi-sensory images in their experiences of mediumistic trance that were deemed to be relevant by participants in their therapeutic processes.

As an ethnographic category in use in the Vale do Amanhecer and shared with other Brazilian mediumistic religions, the term "trance" is used by mediums to describe a mediumistic state of consciousness that may involve different gradients of awareness in the communication with spirits. The Vale develops two types of mediumistic trance: conscious and semi-conscious trance, with the latter entailing the incorporation of spirits. These states of awareness, although variable in their intensity even within the single trance event in ritual, are commonly used to define the type of mediumship one could develop in the Vale. That of *apará*, the medium incorporating spirits in a "semi-conscious trance", and the *doutrinador*, a state of full awareness described as an "expanded consciousness" that allows the medium to control and indoctrinate the spirits incorporated by the medium *apará*.

Mediumship in the Vale differs in many ways from the European or Anglo-Saxon manifestations of mediumship as "speaking with the dead" or "psychic phenomena", so as to embrace the dimension of healing. Brazilians understand their practice in other countries, also as a way to reframe the concept of mediumship and the role of a medium in terms of healing, spiritual evolution and free service to others. Mediumship is also conceived

not as a property of particularly gifted individuals but as being a substance produced by the human body, and so it could be potentially developed by anyone. When this substance is produced in excess it may cause disturbances, unbalance, illness, or attract obsessing disincarnated spirits that may affect the person. Therefore “disobsessive healing” as practiced in the Vale restores balance by releasing these spirits to the spirit worlds, cleansing the body in its different dimensions.

Elsewhere (PIERINI 2016a, 2020), I have argued that these mediumistic states of consciousness are learned in the Vale through an education of perception, an “enskillment” (INGOLD 2000) that draws upon sensing and feeling. In other words, mediumistic development entails learning a specific mode of knowing in which the cognitive, the bodily and the affective dimensions interweave (PIERINI 2016b). For the purpose of this discussion, I will now explore the role of multi-sensory images spontaneously arising from mediumistic trance states in a medium in development for therapeutic purposes. And so, through a comparison with other mediums’ experiences I will unpack my proposal of the use of term “trance-formative therapeutic experiences” in the light of a sensory ethnography of healing.

Mila, is the pseudonym I use for an Italian woman who was in the process of developing her mediumship in a temple of the Vale in Italy and was then initiated. She decided to attend rituals as a patient following what she described as a “cosmic cry” that she felt within as a result of a combination of health conditions, such as a diagnosed “chronic cystitis”, an early menopause, and an intense and debilitating fatigue with diffused pains, which did not find a medical diagnosis. Whilst these conditions were affecting her daily life, at night her sleep would be regularly interrupted by nightmares. After several types of treatments through biomedicine, as well as homeopathy and acupuncture, she attended rituals as a patient in a temple of the Vale. The spirit guides pointed to an unbalance in her mediumship—that is, she was producing mediumistic force in excess—and thus she needed to develop her mediumship. She took the advice and immediately began the process of mediumistic development, as a medium *apará* learning to incorporate spirits in a semiconscious trance.

The idea of movement permeates the mediums’ descriptions of incorporations, in terms of a collaborative co-production of movement between spirit and medium. In Mila’s words, she felt:

... this sensation of a pillar of fire rising from the low abdomen to the head, and to feel that you are not acting on your own will, it’s beautiful! In those

moments, you feel a particular transportation that can be made of emotion, made of a precise sensation, but in those moments you feel that it isn't you who is doing it voluntarily, but you are in the middle of a collaborative play between yourself and the entity that is acting... Certainly the more you work and the more this thing comes out, [...] there are moments in which you feel... as something is happening: a movement, heat, a force, a vision is happening, any message, let's say, that is no longer voluntary. There are precise moments in which this is strongly perceived.

She felt this heat arising from the lower abdomen, a part she identified as the site of her "targeted" organs. Then she described the images she saw while incorporating her spirit guide in trance, working in a ritual with another medium: a rose, water, and a road. The first image, a pink rose with many petals—she said—was an element manifesting several times as an identification of her spirit guide, as she often sees her spirit guide in a pink dress. In her words:

Then a very crystalline form of water arrived, I saw it flowing sideways, as if it had a very lateral perspective, a very particular thing because I saw the channels intersecting, like seeing just water flowing into other water. As the third next image, it came a very linear country road with a couple of turns, however, it was a very graphic image, with this sand, with very small pebbles, a sand that was not pure white but a cream colour... These images [...] continued to be inside me in a very clear form for days and days... and reappeared to me all the time. One very particular thing, is that I knew that they had a sense of position, that is: the rose that appeared first was on my right side, the water was central and the road was on the left.

She then interpreted the fact that two days later her period reappeared after two years of menopause as the action of these images that «have moved something within» her body. This occurrence coincided with the day of Yemanjá, the Brazilian deity of the waters. She understood waters and flow in relation to what she called her «pathology of stagnating waters», namely early menopause and chronic cystitis, a condition that she associated to the difficulty in maintaining the right balance between oneself and the others, without overstepping boundaries, and so to the need to become aware of one's individuality. Water was then linked to letting everything flow, without judgement or self-judgement. She envisioned a therapy, that moved beyond both the mental and unconscious structures, that draws upon energy, entailing flowing without fear of change. But what distinguishes healing in the Vale from other medical, energetic or holistic therapies that she had experienced before? «They all offered a space where one feels she is being taken care»—she said—«we need physicality, connection through the body, through images, through sounds, but in the Vale you are not dealing

with a therapist with whom you can exchange experiences and knowledge; the fact of being able to speak directly with a higher entity, that gives you a personal message, is something incredibly powerful».

The value of the presence of spirit guides was also remarked by other mediums transversally between Europe, the US, Brazil. It is their tangible, physical experience, the way they gain form through incorporation that grants the spirits' presence in one's therapeutic process. In observing how the Brazilian mediums visiting the temples in Italy were incorporating spiritual entities Mila said that «it is as if in each of their cells there were movement, they don't have any kind of judgement or shame in expressing what moves through within. It's a movement of the whole body, the voice, the whole being, it becomes pure heat that is expressed».

Another woman in Italy, Anna (pseudonym), suffered of anxiety after a period of crisis in her job. When she began to develop her mediumship, she was learning to incorporate her spirit guide, a *preta velha*, and while in a mediumistic trance the image of a light feather emerged to her "inner eye" prompting a feeling of peace and lightness. According to Anna, this image corresponded both to a manifestation of her *preta velha*, and to her own need of letting go of the tensions in a moment of crises and letting life flow with lightness.

Carla (pseudonym), a Brazilian woman who moved to the US fifteen years earlier, suffered from depression and anxiety following abuses. She experienced different therapies such as psychotherapy, parapsychology, psychodrama, and she attended Catholic groups. Later on, in the US, she encountered the temple of the Vale. When she began to develop her mediumship, she trusted her phenomenon of incorporation as she felt a transformation in her bodily feelings, posture and voice that led her to distinguish herself from spirits. In particular, she was able to release the excessive tensions during the incorporation of suffering spirits dismantling layers of heaviness, breaking a shell, so she could discern and know her self. She then wondered if the suicidal thoughts she had in the past had been hers or those of a spirit attached to her. Meanwhile she had been working parallelly with a Brazilian psychotherapist with whom she could discuss also Spiritist matters, as he was open to an approach that encompassed psychological and spiritual treatments. Through psychotherapy she could work on herself "as a person in relation to society" and discern this person from the child she was when she went through traumatic experiences. Through her mediumship she had learned to discern herself from suffering spirits

that may affect her emotions and thoughts, gaining clarity and certainty in her thoughts and decisions. She understood these treatments to be distinct in their effects yet complementary in their purpose. Discernment in her case, allowed for a multi-perspective forging of the self as emplaced. While she regularly continues her practice in the Vale do Amanhecer in the US, she occasionally travels to Brazil to participate in major ritual in temples of the Vale near her place of birth.

Cleide (pseudonym), a woman who was developing mediumship in Brazil, arrived in the Vale with breathing problems due to tuberculosis, which had left her six months in bed with a lung injury, and she was in a waiting list for a major surgery. She also suffered from anxiety accompanied by tachycardia following an abusive relationship. While being under biomedical treatment she also sought support in meditation practices such as the Hawaiian Ho'oponopono and techniques of Harmonic Resonance taught by Hélio Couto. Although her background was Catholic, before her illness she had no experience of spiritual or even Spiritist practices. When sought assistance in the Vale she has chosen to develop her mediumship. While learning mediumistic trance she felt «an opening, as if it were an emotion of fulfilment... pleasure... expansion» and though this opening she was able to see lights and images, and to hear a voice, not through her eyes or ears but as an emotion, and so she let this emotion and images guide her. She said that through learning to “*entregar-se*”, that is to yield or give herself in to her spirit guides as an instrument for spirits to heal the others, she felt peace, release, and eventually experienced healing as her breathing improved and her pneumologist suspended both her operation and the treatment with inhalers. She eventually moved to live in the main temple in Brasília with her children who also began to develop their mediumship.

This transnational comparison of therapeutic experiences shows how the mediumistic practice of the Vale do Amanhecer may be considered to some extent to be a “portable practice” with a “transposable message” in Csordas’ sense, consisting of «rites that can be easily learned and require a little esoteric knowledge» (CSORDAS 2009: 4). However, differently from the feature of a portable practice as described by Csordas—namely, “that can be performed without commitment to an elaborate and or institutional apparatus» (*ibidem*)—these experiences implied a long-term commitment cultivated through a learning process that eventually led these mediums to an initiation.

### *Trance-Formative Therapeutic Experience*

Going back to Mila's training in learning mediumistic trance, she said: «we can experience mediumistic development classes as words that flow, or as formative experiences». I therefore use the term “trance-formative therapeutic experiences” to address the therapeutic aspects of learning trance, tackling the processual character of these experiences; treating them not as a one-off event, but in a broader perspective of a practice in development, implying long-term commitment and responsibility, growing into something along time, re-shaping bodies and selves, the effect of which expands beyond the single occurrence of a mediumistic trance state in a ritual. I am pointing to a process which is “incremental”, in the sense that Csordas intended as a re-orientation of somatic attention (CSORDAS 1994: 67) and therefore differs, as noted by Strathern and Stewart, from what may be called “miraculous healing” (STRATHERN, STEWART 1999: 130).

An illness that according to the patient seems to still be invisible to biomedicine—such as Mila's chronic disease—is made visible by spirits by being acknowledged and providing a spiritual aetiology for that illness (that is, being due to the action of a spirit or an undeveloped mediumship). Then, multi-sensory images in trance (like the waters, the feather, and so on) are considered by these mediums to evoke a therapeutic pathway. These images, although sudden in their manifestation to the medium's awareness, are said to continue to work within the body as multi-sensory images. Which brings me again to the idea of “imaginal performances” in charismatic ritual healing proposed by Csordas, and how these sequences of revelatory images, or diagnostic images, may enhance the patients' disposition to be healed (ivi: 103): «imaginal performance is a bodily practice insofar as it engages multiple sensory modalities» that constitutes healing as real (*ibid.*: 141).

The images emerging from these mediums' experiences are not just visual, but they are corporeal in that they are accompanied by emotions, feelings and sensations. They do not just represent movement, as they are images in motion rather than static; they arise from movement between states and they continue to move through the body even after the mediumistic event mobilizing somatic transformative experiences, shifting the somatic attention and the sense of self, and so they may be conceived as therapeutic.

Roger Canals proposes a perspective that prioritizes a performative over a representational paradigm when addressing images (CANALS 2023).

He refers to a project on “therapeutic images” designed for neurostimulation by a company in Barcelona to address cognitive disorders and mobility problems. These therapeutic images, used in several health centres, are projected in the room of patients offering an immersive sensory and emotional experience. Examining their therapeutic action, he emphasizes their transformative action—similarly to religious images—for their «ability of intervening in the world and altering it by producing a sense of presence» (*ibid.*: 258). Whereas, the representational paradigm is driven by referentiality and mimesis, creating a separation between images and the world.

Images, as “vital signs” (MITCHELL 2004: 6), do not reflect the world but form a part of it and transform it. The representative function that certain images bear is inseparable from their value as social agents. The case of these therapeutic images is an extreme example of the performative dimension of images and the limitations of the representational paradigm to which I refer here. It is clear that the objective of this program of visual experiences is not to denote the “real” world but to intervene in it... Therapeutic images are actions, not representations (CANALS 2023: 253).

In a similar vein, although from a somatically-oriented perspective, Paola Esposito (forthcoming) moves away from the idea of “representation” in addressing the images, or «“imaginary constructions” of the body emerged through a butoh style somatic attention». In learning Butoh dance—a Japanese genre practiced transnationally—she cultivated the skills of “somatic attentiveness” that she used to manage chronic pain. Differently from the therapeutic images designed for patients and projected in health centres discussed above, these images are yielded by kinaesthesia and appear from the inside to her “mind eye” not only releasing tensions but also replacing the “diseased images of the body”:

This process, that I named somatic morphogenesis, coincides with a re-imagining the body “from the inside”, whereby spontaneous images were not anchored onto optical visibility, as with mirror images, but emerged through reflexive engagement with its somatic unfolding, as mediated by proprioceptively and interoceptively inflected kinaesthesia. In my auto-praxeographic account, these were experiential, multimodal images that brought the world back into the body interior (ESPOSITO, forthcoming).

These images engendered by skilled somatic attentiveness speak directly to what I am describing. In the case of dance, the somatic dimension permeates the studies in this field. In the case of approaches to spirit possession, however, classical psychological anthropology and more recent cognitive approaches have disentangled conceptual categories from the perceptual dimension (ESPÍRITO SANTO, HALLOY 2010) often resulting in interpreta-

tions of these phenomena as projections, representations, or mirrors, of desires not recognized by the individual or even psychopathologies (PRESSEL 1974; BOURGUIGNON 1989) as if these phenomena were to involve a disembodied mind while the body is taken over by a spirit. It is indeed the mind-body divide that has driven such interpretations. A shift from a representational to a performative paradigm may, thus, be particularly productive in this field, for accounts of mediumistic trance are deeply sensorial, grounded in bodily feelings intertwined with imagination that shape therapeutic experiences.

Alternative and complementary therapies, have been approached by Ruth Barcan as “sensual practices” that may focus on particular senses—touch for massage; smell for aromatherapy...—or on intersensory or synaesthetic experience: «sensory experience is conceived of as a pathway to self-knowledge, and the senses frequently operate as “ways into” different aspects of the body and emotional life, opening up new ways of knowing the body. Practitioners see with their hands, feel with their eyes, listen with their intuition» (BARCAN 2011: ch. 5).

Similarly, mediums in the Vale learn mediumistic ways of knowing. While learning is multisensorial, synaesthetic sensory experiences underpin mediums narratives of trance. Mila’s narrative describes an interplay between thermoception (the feeling of heat in her body) and extended vision (images of colours). She considered the predominance of vision in her experience to be related to her work as a skilled graphic designer. Moreover, these images are shared, they are intersubjectively constituted, they may be engendered or apply to both the medium and the patient, and as such, they may be equally interpreted by both. What these experiences tell us, however, is that we cannot consider just the single senses. Spiritual healing—as Barcan reminds us—is a form of «embodied knowing, irreducible to vision, or even vision supplemented or accompanied by other senses», it is inter-sensoriality, despite our awareness of it (BARCAN 2011: ch. 2). In Mila’s narrative images of waters acted in moving the substances perceived as being stagnant in her body. Developing mediumship is a way to put substances into motion, to regulate their production and balance. Here, balance should be intended in the terms advocated by Elisabeth Hsu, when she examines notions of the body in balance, in practices of humoral medicine, namely, not as *equilibrium* but in a sense of «everchanging fluid interdependencies», «in the sense of moderation (as opposed to an oscillation between extremes)» (HSU 2013). Therefore, mediums’ experiences mobilize ideas of lightness, letting go, balance, presence, movement, and

mostly the idea of “*entregar-se*”, that is “yielding”, or “giving oneself”. Mediumistic development implies learning to yield to spirits while controlling them. Yet, there is also a sort of resistance of non-Brazilian mediums in development to yield, as they may excessively hold on to conscious control over the phenomenon; hence, balance again plays a key role in a co-production of movement.

Moving through and between therapies already puts something into motion, but being moved from within—be it through emotions, sensations or multisensory images—is linked to experiences of surrendering and letting go that trigger openness to transformation. In other words, moving mediumistic substances, moving bodily fluids, having ones’ body moved by spirits and multisensory images, is attuning oneself to a new rhythm of life, as a reaction to the stagnation caused by, or even causing illness; opening up possibilities of change, of transformation, and in this case by means of trance, through a particular formative process, or trance-formation.

Spirit mediumship and possession are then something more than marginal practices depicted by the literature as some kind of pathology, representation of something else, or as phenomena belonging to some distant otherness. They are rather increasingly transnational, and so they should be considered along with contemporary therapeutic practices operating besides the biomedical field, in relation to both spiritual and therapeutic networks.

### *Acknowledgements*

The research upon which this article is based is part of the Marie Skłodowska-Curie project *THE TRANCE-Transnational Healing: Therapeutic Trajectories in Spiritual Trance* undertaken between Sapienza University of Rome, Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS-UFSC), the School of Anthropology and Museum Ethnography at the University of Oxford, and CRIA/ISCTE Lisbon. This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 895395. I thank Pino Schirripa, Alessandro Lupo, Alberto Groisman, Vânia Zikan Cardoso, Ramon Sarró, Elisabeth Hsu, Paola Esposito, Eugenia Roussou, and Roger Canals. I thank the presidents and mediums of the temples of the Vale do Amanhecer for their contribution to this research. Earlier versions of this article have been presented at the EASA 2022 Conference in Belfast, the seminar of the Network for the Anthropology of Religion (CRIA), and the Brazil Seminar at Columbia University, New York.

## Bibliography

- BARCAN R. (2011), *Complementary and Alternative Medicine: Bodies, Therapies, Senses*, Berg, London & New York, eBook.
- BOURGUIGNON E. (1989), *Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind*, "Ethos", Vol. 17(3): 371-384.
- BOWIE F. (2013), *Building Bridges, Crossing Boundaries: Towards a Methodology for the Study of the After-life, Mediumship, and Spiritual Beings*, "Journal of the American Academy of Religion", Vol. 81(3): 698-733.
- CARDEÑA E. (2009), *Beyond Plato? Toward a Science of Alterations of Consciousness*, pp. 305-322, in ROE C. A., KRAMER W., COLY L. (Eds.), *Utrecht II: Charting the Future of Parapsychology*, Parapsychology Foundation, New York.
- CANALS R. (2023), *Epilogue. Healing, Images, and Trust*, pp. 250-267, in PIERINI E., GROISMAN A., ESPÍRITO SANTO D. (Eds.), *Other Worlds, Other Bodies: Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing*, Berghahn, New York & Oxford.
- CSORDAS T. J. (1983), *The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing*, "Culture, Medicine and Psychiatry" Vol. 7: 333-375.
- CSORDAS T. J. (1994), *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- CSORDAS T. J. (ed) (2009), *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, University of California Press, Berkeley and London.
- ESPÍRITO SANTO D., HALLOY A., LIÉNARD P., COHEN E. (2010), *Around The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition by Emma Cohen*, "Religion and Society: Advances in Research", Vol. 1: 164-176.
- ESPOSITO P. (forthcoming), *Reimagining the Body-With-Chronic Pain Through an 'Anthropology with Butoh Dance': From Bodily Hylomorphism to Somatic Morphogenesis*, in GATT C., LOOVERS P. (Eds.) *Beyond Perception: Correspondences with the work of Tim Ingold*, Routledge, London.
- FRIGERIO A. (1989), *Levels of Possession Awareness in Afro-Brazilian Religions*, "AASC Quarterly", Vol. 5(2-3): 5-12.
- GREENFIELD S. M. (2008), *Spirits with Scalpels: The Cultural Biology of Religious Healing in Brazil*, Left Coast Press, Walnut Creek.
- HALPERIN D. (1995), *Memory and "Consciousness" in an Evolving Brazilian Possession Religion*, "Anthropology of Consciousness", Vol. 6(4): 1-17.
- HÖRST V., GERRETS R., SCHIRRIPIA P. (2017), *Revisiting Medical Pluralism*, "L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo", Vol. 1: 7-26.
- HSU E. (2008), *Medical Pluralism*, pp. 316-321, in HEGGENHOUGEN K., QUAH S. (Eds.), *International Encyclopaedia of Public Health*, Academic Press, San Diego.
- HSU E. (2013), *What Next? Balance in Medical Practice and the Medico-moral Nexus of Moderation*, pp. 259-280, in HORDEN P., HSU E. (Eds.), *The Body in Balance: Humoral Medicines in Balance*, Berghahn, New York & Oxford.
- HÜWELMEIER G., KRAUSE K. (Eds.) (2009), *Traveling Spirits: Migrants, Markets and Mobilities*, Routledge, London.
- INGOLD T. (2000), *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Routledge, London.

- LESLIE C. (1980), *Medical Pluralism in World Perspective*, "Social Science and Medicine", Vol. 14: 191-195.
- MITCHELL W. J. T. (2004), *What Do Pictures Want?: The Lives and Loves of Images*, University of Chicago Press, Chicago.
- MOREIRA-ALMEIDA A., LOTUFO NETO F., KOENIG H. G. (2006), *Religiousness and Mental Health: A Review*, "Revista Brasileira de Psiquiatria", Vol. 28(3): 242-250.
- MOREIRA-ALMEIDA A., SHARMA A., VAN RENSBURG B. J., VERHAGEN P. J., COOK C. H. (2015), *WPA Position Statement on Spirituality and Religion in Psychiatry*, World Psychiatric Association.
- PARKIN D. (2013), *Medical Crises and Therapeutic Talk*, "Anthropology & Medicine", Vol. 20(2): 124-141.
- PENKALA-GAWĘCKA D., RAJTAR M. (2016), *Introduction to the Special Issue 'Medical Pluralism and Beyond'*, "Anthropology & Medicine", Vol. 23(2): 129-134.
- PIERINI E. (2016a), *Becoming a Spirit Mediums: Initiatory Learning and the Self in the Vale do Amanhecer*, "Ethnos: Journal of Anthropology", Vol. 81(2): 290-314.
- PIERINI E. (2016b), *Embodied Encounters: Ethnographic Knowledge, Emotion and Senses in the Vale do Amanhecer's Spirit Mediumship*, "Journal for the Study of Religious Experience", Vol. 2: 25-49.
- PIERINI E. (2020), *Jaguars of the Dawn: Spirit Mediumship in the Brazilian Vale do Amanhecer*, Berghahn, New York & Oxford.
- PIERINI E., GROISMAN A., ESPÍRITO SANTO D. (2023), *Other Worlds, Other Bodies: Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing*, Berghahn, New York & Oxford.
- PRESSEL E. (1974), *Umbanda, Trance and Possession in São Paulo, Brazil*, pp. 113-126, in GOODMAN, F., HENNY J. H., PRESSEL E. (Eds.), *Trance, Healing and Hallucination: Three Fields of Studies in Religious Experience*, John Wiley & Sons, New York.
- RABELO M. (1993), *Religião e Cura: Algumas Reflexões sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas*, "Caderno de Saúde Pública", Vol. 9(3): 316-325.
- RABELO M. (2007), *Religião e a Transformação da Experiência: Notas sobre o Estudo das Práticas Terapêuticas nos Espaços Religiosos*, "Ilha: Revista de Antropologia", Vol. 7: 125-145.
- ROCHA C. (2017), *John of God: The Globalization of Brazilian Faith Healing*, Oxford University Press, Oxford.
- ROCHA C., VÁSQUEZ M. (Eds.) (2013), *The Diaspora of Brazilian Religions*, Brill, Leiden.
- STRATHERN A., STEWART P. (1999), *Curing and Healing: Medical Anthropology in Global Perspective*, Carolina Academic Press, Durham, N.C.
- SARAIVA C. (2011), *Energias e Curas: Umbanda em Portugal*, "Revista Pós Ciências Sociais", Vol. 8(16): 55-76.
- SARRÓ R., BLANES R. (2009), *Prophetic Diasporas: Moving Religion across the Lusophone Atlantic*, "African Diaspora", Vol. 2(1): 52-72.
- VAN DE KAMP L. (2016), *Introduction. Religious Circulation in Transatlantic Africa-Special Issue*, "African Diaspora", Vol. 9: 1-13.
- VÁSQUEZ M. A., ALVES J. C. S. (2013), *The Valley of Dawn in Atlanta, Georgia: Negotiating Incorporation and Gender Identity in the Diaspora*, pp. 313-37, in ROCHA C., VÁSQUEZ M. A. (Eds.), *The Diaspora of Brazilian Religions*, Brill, Leiden.
- ZILLINGER M., BEHREND H., DRESCHKE A. (Eds.) (2014), *Trance Mediums and New Media: Spirit Possession in the Age of Technical Reproduction*, Fordham University Press, New York.

## Scheda sull'Autrice

Emily Pierini, born in Rome, PhD University of Bristol, is Assistant Professor (RTD-B) in Anthropology and Marie Skłodowska-Curie Global Fellow at Sapienza University of Rome, Italy. She has researched spirit mediumship in Brazil, Europe, and the US, focussing on embodied knowledge and learning, body and self, spirituality and biomedicine, and transnational healing. She is the author of the book *Jaguars of the Dawn: Spirit Mediumship in the Brazilian Vale do Amanhecer* (2020, Berghahn) and co-editor of the volume *Other Worlds, Other Bodies: Embodied Epistemologies and Ethnographies of Healing* (2023, Berghahn), and she has published several chapters and journal articles including in *Ethnos* and *Social Compass*. She is the coordinator of the HEAL Network for the Ethnography of Healing.

## Abstract

*Trance-formative therapeutic experiences. Moving and being moved by spiritual healing across the Atlantic*

Spirit mediumship and possession are often conceptualized as being individual psychic phenomena or marginal practices belonging to some distant otherness, or even reduced to some kinds of pathological categories. However, besides spreading through transnational religions they are increasingly embedded in a growing network of therapeutic practices operating besides the biomedical field. One of such instances is the transnational spread of the Brazilian Christian Spiritualism of the Vale do Amanhecer (Valley of the Dawn) and the development of what mediums describe as “mediumistic trance”. By examining the experiences of people with chronic disease and anxiety learning spirit mediumship across the Atlantic between Brazil, the US, and Europe, I will show how the mediums’ narratives of their therapeutic itineraries highlight a two-fold movement: through different therapeutic domains; and through the phenomenology of mediumistic trance, which is more sensorial, imaginal, and affective engendering multi-sensory therapeutic images arising from this experience. I therefore propose the notion of “trance-formative therapeutic experiences” to analyse how mediumistic trance is learned for therapeutic purposes fostering a transformation.

*Keywords:* mediumistic trance, healing, transnationalism, therapeutic images, Valley of the Dawn

## Resumen

*Experiencias terapéuticas trance-formativas. Moverse y ser movido por la sanación espiritual a través del Atlántico*

La mediumnidad y la posesión han sido conceptualizadas como fenómenos psíquicos individuales o prácticas marginales pertenecientes a alguna otredad distante, o reducidas a algún tipo de categoría patológica. Sin embargo, además de difundirse a través

de religiones transnacionales, están cada vez más integrados en una creciente red de prácticas terapéuticas que operan fuera del campo biomédico. Un ejemplo de ello es la difusión transnacional del espiritualismo cristiano brasileño del Vale do Amanhecer (Valle del Amanecer) y el desarrollo de lo que los médiums describen como un “trance mediúmnico”. Al examinar las experiencias de personas con enfermedades crónicas y ansiedad que aprenden la mediumnidad espiritual a través del Atlántico entre Brasil, Estados Unidos y Europa, mostraré cómo las narrativas de los médiums relacionadas con sus trayectorias terapéuticas resaltan un movimiento dual: a través de diferentes dominios terapéuticos y a través de la fenomenología del trance mediúmnico más sensorial, imaginal y afectivo – generando imágenes terapéuticas multisensoriales que emergen de tal experiencia. Por lo tanto, propongo la noción de “Experiencias terapéuticas trance-formativas” para analizar cómo se aprende el trance mediúmnico con fines terapéuticos que promueven una transformación.

*Palabras clave:* trance mediúmnico, cuidado, transnacionalismo, imágenes terapéuticas, Vale do Amanhecer

## Résumé

*Expériences thérapeutiques transe-formatrices. Bouger et être ému par la guérison spirituelle outre-Atlantique*

La médiumnité et la possession sont souvent conceptualisées comme des phénomènes psychiques individuels ou des pratiques marginales appartenant à une altérité lointaine, voire réduites à une sorte de catégorie pathologique. Cependant, en plus de se propager à travers les religions transnationales, elles sont de plus en plus intégrées dans un réseau croissant de pratiques thérapeutiques qui opèrent en dehors du domaine biomédical. Un tel exemple est la diffusion transnationale du spiritisme chrétien brésilien de la Vale do Amanhecer (Vallée de l’Aube) et le développement de ce que les médiums décrivent comme une « transe moyenne ». En examinant les expériences de personnes souffrant de maladies chroniques et d’anxiété apprenant la médiumnité spirituelle outre-Atlantique entre le Brésil, les États-Unis et l’Europe, je montrerai comment les récits de médiums liés à leurs parcours thérapeutiques mettent en évidence un double mouvement: à travers différents domaines thérapeutiques et à travers la phénoménologie de la transe médiumnique – plus sensorielle, imaginaire et affective – générant des images thérapeutiques multisensorielles qui émergent d’une telle expérience. Je propose donc la notion de “expériences thérapeutiques transe-formatrices” pour analyser comment la transe médiumnique est apprise à des fins thérapeutiques favorisant une transformation.

*Mots-clés:* transe médiumnique, soins, transnationalisme, images thérapeutiques, Vallée de l’Aube



## *Ontologia di una svolta*

### *Una nuova postura filosofico-antropologica*

Alberto Simonetti

Ricercatore indipendente, Perugia  
[alberto86simonetti@gmail.com]

#### *Abstract*

*Ontology of a Turn. A New Philosophical-Anthropological Posture*

The focus of this paper is on the perspectives and new interpretations that emerge from the “ontological turn”. The idea of a transversal interdisciplinarity is central and also the attempt to overcome the old dichotomies between natural sciences and spiritual sciences. The new anthropological practice dialogues with philosophy which does not remain enclosed in Platonic and Cartesian dualisms, but wants to explore multiple worlds, plural figures, Others in the authentic sense. The deconstruction of the subject and the birth of the category of “singularity” are fundamental to understanding this turning point.

*Keywords:* ontology, turning, singularity, multiplicity, plurality

Il dibattito contemporaneo si alimenta di fughe, ritorni, accomodamenti, deviazioni. E anche di svolte. È il caso della cosiddetta *svolta ontologica* che concerne nuove figure, metodologie e assetti, di tipo problematizzante e non univoco, entro il rapporto tra filosofia e antropologia. Con brevità, è utile chiarire il significato di tale categoria il cui riferimento immediato, soprattutto in filosofia, richiama Martin Heidegger e quella particolare transizione ad un elitarismo concettuale e, in ogni caso, metafisico, coincidente con l’adesione al nazismo e alle sue logiche repressive e deliranti in merito alla sovranità tedesca sull’Europa e sul mondo. Siamo nel 1933. Heidegger, sin da *Essere e tempo* (1927) insiste sulla nozione di *differenza ontologica* al fine di sottolineare il mutato rapporto tra ente e Essere, passando ad una metafisica oggettiva, un’attesa di dischiusura intravedibile a sprazzi tra le fronde della radura (*Lichtung*). Facendo un passo indietro, nell’antichità, la parola “ontologia” rimanda inequivocabilmente a “ciò che è”, quanto Aristotele esplicava come ὄντος, l’“essente”.

Parlare dell'essente nella storia del pensiero, pertanto, ha assunto la figura di un dirimente *quid* della riflessione nonché di una domanda radicale e universale. Rispetto al mondo antico che ne concepiva, sin da Parmenide, il nucleo fisso e fondativo, attraversando la mutazione nel discrimine *Creator-creatura* nell'universo medievale, la modernità ha, in particolar modo con René Descartes, delineato un netto *limen* tra soggettività e oggettività, tra pensiero ed estensione, insomma un *dualismo ontologico*. Il percorso successivo ha ricalcato, per la maggior parte, questo assetto sia in termini contenutistici che metodologici; la regola del "due" ha sancito una sorta di storia maggioritaria dell'Occidente lungo il cui filo si sono dipanati spiritualismi, metafisiche personaliste, idealismi, nazionalismi e manicheismi vari. A fronte di questa presenza preponderante ricamata da rapporti diretti con le strutture verticali di potere (in stretta analogia strutturale), vi è un'ontologia sommersa facente capo ad un filone minoritario che ha combattuto l'esizialità di tale metafisica dualistica. Il materialismo, l'immanentismo, la logica plurale, la categoria di molteplicità ne caratterizzano le espressioni interne (il materialismo antico, Spinoza, Bruno, Diderot e gli illuministi, Marx, Nietzsche, Freud fino al pensiero francese del '900).

Questo magma sotterraneo critico-filosofico si dipana lungo una tessitura ontologica pluralista nel cui raggio di ridondanza l'antropologia trova affinità a partire dalle categorie di *esteriorità* e *alterità*. Per quanto riguarda la nozione di *esteriorità* è utile affermare che il volgersi ad un'*ermeneutica del Fuori* (si rammenti il "pensiero del Fuori" di Michel Foucault) ha la sua linfa euristica ed epistemologica nella commistione tra territorialità differenti, tra discipline multi-composite; si tratta di una *consilienza* come nuova figura dell'interdisciplinarietà, il senso profondo di un approccio che rifiuti ogni purezza di idealità e solipsismo dell'interiorità. Il dualismo ontologico classico con la sua logica binaria fa dell'esteriore un campo di arbitrario utilizzo mentre tale riduzione è nociva per la medesima costruzione di una analisi concreta del "ciò che è", ovvero l'ente. Sulla scorta di Friedrich Nietzsche, il ribaltamento totale di quest'ottica dualistico-manichea apre le porte alla realizzazione effettiva del concetto di *prospettivismo*. Con "prospettivismo" si indica la capacità del soggetto conoscente-agente di perlustrare orizzontalmente le varieguate rifrazioni dell'empirico, del reale, ampliando le compromissioni metodologico-contenutistiche con elementi, in apparenza, non direttamente legati alla finalità conoscitiva. L'indagine prospettivista, nella comune visione filosofico-antropologica, coincide con il deviare il punto di vista della singolarità cognitiva facendone un aspetto *tra* gli altri e non separato in senso privilegiato; il ricercatore prospettivista

è parte del campo che indaga e, già per questo aspetto, si sottrae alle morse dualiste (che nel mondo della ricerca ricadono sulla chiusura iperspecialistica così nociva per il mondo accademico). Eduardo Viveiros de Castro, tra gli artefici della svolta ontologica, riassume questo mutamento di itinerario con l'espressione "equivocità controllata" (associata giustamente da Benedetto all'opera di Gilles Deleuze e Félix Guattari, antesignani dell'armamentario filosofico-antropologico da cui attinge de Castro); la metafisica si fa "cannibale" non perché ha un regresso evolutivo né perché si concentra etnologicamente su alcune specifiche tribù ma, al contrario, perché cessa di essere pura, quindi duale. Quando Deleuze e Guattari parlano delle "nozze tra due reami" (DELEUZE, GUATTARI 2006; DELEUZE, PARNET 2011) intendono proprio l'equivocità cercata dal pensiero per "farsi selvaggio" laddove i plurali incontri filosofico-etnografici possono risultare anche "paradossali" come ricorda De Martino (DE MARTINO 2019).

Da qui l'altra nozione, quella di *alterità*. I mondi dischiusi dalla svolta ontologica segnano una ritmica gnoseologica ricadente sempre su note molteplici e condensati da una sostanziale *posizione decolonizzante* rispetto all'approccio culturale generale. Come emerge da un volume dirimente edito nel 2021 a cura di Fabio Dei e Luigigiovanni Quarta dal titolo *Sulla svolta ontologica* (a seguito di un convegno tenuto a Pisa nel dicembre 2019) l'orientamento antidualistico si snoda entro un continuo rimando ad Altro e non solo all'Altro quale insuperabile dimensione oggettiva della ricerca: «[...] quindi il prospettivismo non è una rappresentazione – un'immagine del mondo o un punto di vista – ma in sé l'assunzione dello statuto di soggetto. Il che vuol dire, come sostiene Deleuze, che in una concezione non essenzialista del mondo, ma fenomenica, "il soggetto diviene avvenimento"» (DEI, QUARTA 2021: 35-36). La rottura dell'essenzialismo decretata dalla svolta ontologica permette al mondo occidentale, al suo sistema delle scienze, di penetrare quella "differenza assoluta" con la quale è stata da sempre etichettata l'alterità; lo stesso Viveiros de Castro mutua e rielabora da Deleuze e Guattari le peculiari funzioni della macchina barbarica, quella serie di concatenamenti desideranti (anche disgiuntivi) teorizzati ne *L'anti-Edipo* del 1972 (DELEUZE, GUATTARI 2002).

Va chiarito come una simile posizione filosofico-antropologica (peraltro estendibile alle altre discipline dell'ambito delle scienze umane e anche ad un nuovo ipotetico approccio delle scienze fisico-matematiche) non va confusa con un relativismo di fondo. Infatti, il prospettivismo è radicalmente incompatibile con il relativismo poiché se il primo delinea un'apertura pluralista a partire dall'immanenza e una tensione verso un'affermazione

costruttiva libera, critica e non dualistica dove la soggettività è un divenire molecolare come i campi nei quali è immersa e che studia, il secondo uniforma tutti i settori facendone una *reductio* per cui la distinguibilità e gli stessi criteri di evidenza gnoseologica svaniscono (si mostra l'inconsistenza di ogni tentativo di critica da posizioni spiritualiste in generale). In antropologia (e non solo) l'idea della presenzialità prende corpo in tutta la sua frammentarietà e inquietudine: «L'idea di andare sul campo è da prendere sul serio [...] l'antropologo va sul campo, attraverso dei confini» (DEI, QUARTA 2021: 97). I *limes* sono una ricchezza. Da essi cartografare *Altro* come territorio deterritorializzato e deterritorializzante vuol dire decolonizzare *realiter* e rendere ragione del pianeta per mezzo di un'ecosofia globale.

Questo *new model metaphysics* argomentato dall'*ontological turn*, oltre a Viveiros de Castro, si esplica anche negli scritti di Bruno Latour e Philippe Descola nell'alveo storico-critico che da Nietzsche attraverso la "scuola del sospetto" (Marx, Freud e lo stesso pensatore dello *Zarathustra*) arriva all'animalità e alla nozione di "selvaggio" proprio di autori come Pierre Clastres, Jacques Derrida, gli stessi Deleuze e Guattari fino a Tim Ingold.

La categoria di "mondo chiuso" viene obliata dall'attivismo decostruttivo della svolta ontologica dal momento che il margine, la *bordure*, diviene nucleo conoscitivo e affermazione politica libertaria. L'ibridazione, la commistione, la differenza, rappresentano altrettanti poli metodologici e conoscitivi tali da irrompere conflittualmente rispetto alle visioni dualistico-statiche della tradizione che da Platone salgono fino al Medioevo per attraversare Cartesio, Kant e l'idealismo tedesco fino allo spiritualismo di ogni sorta. Non si tratta, lo ribadiamo, di un'ennesima "moda", ma di un vero e proprio cambio di rotta sancito dal nuovo resistente-consiliante legame tra antropologia e filosofia. Il risvolto politico evoca la necessità di leggere qualsivoglia concezione "primitiva" in qualità di prospettiva minoritaria dotata di potenza liberante (come la metafisica amerindia in Viveiros de Castro). Pierre Clastres ne segna l'utilità per il marxismo: «[...] il marxismo, come teoria della storia fondata sulla tendenza delle forze produttive a svilupparsi, deve dotarsi come base di appoggio di una sorta di grado zero delle forze produttive» (CLASTRES 2021: 54).

Fra l'altro, è noto che proprio il postmodernismo antropologico (e il relativismo culturale che gli si accompagna) sarà uno dei principali bersagli polemici dell'*ontological turn* [...] Questo [...] non si identifica affatto col relativismo culturale caro all'antropologia, ma corrisponde a un radicale rifiuto del razionalismo, a un'interpretazione puramente costruttivista della conoscenza scientifica (DEI, QUARTA 2021: 131).

Nessuna vena priva di fondamenta filosofiche e antropologiche. Nessuna immediatezza puramente retorica o addirittura eristica. Nessuna superfezione d'accatto. La svolta ontologica cambia marcia e sgretola lo schematicismo binario dell'ala maggioritaria delle scienze dell'Occidente aprendo una dimensione tensivo-critica a partire dalla forza *minoritaire* delle potenze fisico-cognitive puramente immanenti. Parlare di "violenza", seguendo Clastres, implica estendere la dinamica semiotica del termine spezzando la cornice da senso comune e buon senso intessuta dal moralismo borghese; infatti, la potenza del "violare" coincide con una forza di rovesciamento culturale e politico del pianeta nell'atto di determinare una teoria della complessità fondata sulla dispersione e la discontinuità. Per pervenire all'esteriorità e a quell'Altro reale (non *quid* ideale e pertanto vuoto), il corpo del filosofo-antropologo, del ricercatore della svolta ontologica, deve uscire dai canoni della propria disciplina, debordare e smarginare lo specialismo perlustrando territori non usuali, interconnettendone le facoltà, universalizzando in senso orizzontale, l'unico modo direttamente democratico di fare ricerca.

Sulla scorta di Deleuze e Guattari, Viveiros de Castro (su tutti) e gli altri autori vicini all'*ontological turn* contrappongono l'unità trascendente del dualismo di Stato all'immanentismo materialista-vitalista delle forze primitive e selvagge. Il nomadismo è un valore concreto per i ricercatori di questa svolta per il fatto che la stanzialità funge da archivio di registrazione di alterità che nel cammino (che è sempre esiliato, sradicato) si trasforma in affermazione di un differente modo di vita, di cultura, di euristica. Il nomade è l'atto di accusa contro la dittatura del Due (SIMONETTI 2022). La *schizoanalisi* tra etnografia e critica filosofica consiste nell'accettare il limite e la consistenza nomadica della vita in quanto tale, così come nell'affermare entro questa nomadologia un avvenire differente contro le triangolazioni del Padre, di Dio, di Edipo, del colonialismo di ogni sorta. Edipo è un *etnocidio universale*. Il molteplice cartografa, al contrario, lo *spatium* del pensiero-materia depotenziando Edipo (il sistema del Due, il vecchio ontologismo) riponendo nella violenza primitiva quel fulcro di radicalità che forma un flusso rivoluzionario. Si badi che il primitivo non ha niente a che vedere con un romanticismo atavico per il pre-moderno, anzi vi è grande analogia tra il senso e le plurali direzionalità di questo "primitivismo" con la contemporaneità fluida del *cyborg*, della cibernetica, della raffinatezza intellettuale di teorizzare nuove dimensioni di collettività libera, contro l'Impero e per la costruzione del Comune.

Scrivono gli autori de *L'anti-Edipo*:

In seno alla società primitiva si resta sempre a  $4 + n$ , nel sistema degli antenati e degli alleati. Ben lungi dal poter pretendere che qui Edipo non la finisca mai di esistere, bisogna dire piuttosto che non riesce a cominciare; si è sempre fermati ben prima del  $3 + 1$ , e se c'è un Edipo primitivo, è un neg-Edipo, nel senso di una neg-entropia [...] Edipo non è mai causa, ma dipende da un investimento sociale preliminare d'un certo tipo, atto a ripiegarsi sulle determinazioni di famiglia [...] Edipo è un effetto proprio perché forma un insieme d'arrivo (la famiglia diventa microcosmo) sul quale si piegano la produzione e la riproduzione capitalistica i cui organi e agenti non passano più assolutamente per una codificazione dei flussi decodificati. La formazione di sovranità capitalistica ha quindi bisogno d'una formazione coloniale intima che le faccia riscontro, su cui si applichi, perché senza di essa non avrebbe presa sulle produzioni dell'inconscio (DELEUZE, GUATTARI 2002: 199-201).

Il familismo è sempre stato in alleanza con la struttura capitalistico-religiosa e con la metafisica binaria, l'ontologia del Due; i "fatti" antropologici, etnologici, filosofici hanno uno statuto commensurabile soltanto alla pluralità e, pertanto, all'emersione del *verum* indiscutibile del pianeta sintetizzato dall'unicità immanente costituita dal Molteplice. Ecco la forza del *punto di vista del nativo*, come ricorda Viveiros de Castro, laddove lungi dall'essere confinato in un cerchio mitico-magico senza presa sul reale, esso mostra la possibilità tangibile di percorrere la pluralità, di spostarsi lungo il pluriasse nomadologico nonché di indagare le genealogie multiformi. Questo viaggio è estensivo-intensivo al contempo. Ancora nel volume curato da Dei e Quarta si riflette intorno ad un capovolgimento:

Si tratta quindi, di procedere a un ripensamento complessivo per comprendere cosa resiste a quest'impresa di smobilitazione radicale di un campo disciplinare e che tipo di possibilità vengano aperte nella consapevolezza e nella rilettura che noi possiamo produrre del nostro mondo e di mondi altri. In altre parole, vuol dire ragionare sul rapporto di verità che lega un soggetto alle forme di discorso con cui egli si relaziona al mondo (DEI, QUARTA 2021: 161).

Una pratica-teorica e una teoria-pratica, dunque. Non una semplice inversione per percorrere a ritroso un sentiero già battuto in quanto si tratterebbe di avere le stesse caratteristiche seppur rovesciate; ma, al contrario, una via "altra", non una terziaria forma da compromesso, ma un *novum* che agisce dal bordo, che realizza quella peculiare conricerca che è, nel medesimo gesto, interdisciplinarietà, consilienza, resistenza.

L'ontologia resta un discorso omnicomprensivo. Per tale motivo, il coinvolgimento dell'intero spettro delle scienze umane (e non solo) resta centrale. L'aspetto "cannibalico" sottolineato da Viveiros de Castro esplica qui le sue

ragioni ponendosi come un itinerario plurimo, etnocritico e decentrato in quanto esprime nella stessa indagine euristica le determinazioni attive di *esodo* e *diserzione*. In merito all'esodo, la capacità di divergere dall'itinerario ordinario (molto spesso mistificato da specialismo) è indubbiamente cruciale; la traiettoria congiuntiva tra filosofia e antropologia connette reami semiotici differenti, prassi euristiche ed ermeneutiche, seppur simili, a volte divergenti. Tuttavia, tale diversione è un'altra congiunzione.

L'*habitus* della presenza, come ricorda l'ultimo de Martino ne *La fine del mondo* (1977), va ben oltre il nucleo della differenza ontologica di stampo heideggeriano poiché l'ente non risulta mero "uditore" quasi misteriosofico di un'apertura del *Sein* (HEIDEGGER 1968) ma, al contrario, si muove nell'immanenza pura delle relazioni, dei rapporti tra viventi, tra cose, tra situazioni. L'impersonale diventa qui ricchezza filosofica e antropologica. Infatti, sulla scorta di Deleuze, il "c'è" del reale rende concreta la forma di coniugazione con Altro, quindi la possibilità di un'ontologia che "svolta" rispetto alla tradizione metafisica occidentale sino a Heidegger sia in chiave concettuale che metodologica; l'antropologia filosofica e la filosofia antropologica di Viveiros de Castro ne sanciscono l'espressione estendendone le peculiarità ai modi di vivere la nozione di "cultura" nell'autenticità della sua consistenza, ovvero quella della costruzione differenziale-prospettica. Viveiros de Castro, come inquadrato teoricamente da Quarta, sovverte le logiche identitarie producendo il proprio esodo dalla tassonomia teologico-politica occidentale e, altro punto nevralgico, edificando una traiettoria di *diserzione* rispetto al posto che si imponeva dover essere occupato dall'antropologia. "Disertare" il medesimo significa creare resistenza e consilienza, sfuggire attraverso un rigoroso *studium* interdisciplinare alla miseria dell'univocità. Leggiamo Quarta:

La cultura, nella sua prospettiva, non può essere considerata né un'essenza trascendente né un piano trascendentale. Essa, invece, sarebbe il contenuto specifico che si manifesta e si attualizza all'interno di un insieme articolato e complesso di relazioni. Al variare delle relazioni variano i contenuti, quindi varia la cultura. D'altra parte, non esistono relazioni fisse che si riempiono di contenuti differenti: il variare delle relazioni (e non primariamente del loro contenuto) implica l'emergere di uno spazio di differenza all'interno dello stesso contesto culturale. Di fronte a una serie di queste variazioni, l'attore sociale, antropologo o nativo che sia, si confronta con il cambiamento dell'intero sistema (DEI, QUARTA 2021: 167).

Non si cada nel tranello del relativismo poiché qui si tratta di una diffusa, articolata e complessa affermazione filosofico-antropologica. La svolta ontologica si regge su un empirismo irrinunciabile al cui fondo si ravvisa

quella storia del sottosuolo occidentale (e non solo) che dal materialismo di Democrito e Lucrezio attraversa Giordano Bruno e Machiavelli, Spinoza, Hume e gli illuministi fino a Marx, Nietzsche e Sartre; il cartesianesimo si sbriciola qui, la sua ontologia si mostra per ciò che è, ovvero una logica di dominio trainata dal dualismo, dal manicheismo, dal potere della binarietà.

L'implicatura della svolta ontologica riporta, con pertinenza e qualità, il pensiero alla sua tendenza agonistica, greca. Infatti, la metafisica cannibalico-amerindia di de Castro determina nelle variazioni delle relazioni e nella relazione come concetto di variabilità il punto focale della svolta ontologica concentrando l'attenzione sui movimenti nello spazio della riflessione teorico-pratica intesi come *conricerca*. L'unità dell'aspetto concettuale con quello della *praxis* alimenta l'*ontologia della molteplicità* che, potremmo a rigore spingerci a dire, rappresenta un'altra denominazione di "svolta ontologica"; infatti, non si tratta di una frammentazione etnografica regionalistica, oppure di uno specialismo pseudo-culturale che si intrattiene con "ritagli di mondo". Al contrario, il punto di vista definito dall'ontologia della svolta segna il passaggio ad una soggettività differente, la cui matrice storico-culturale deriva dalle critiche al soggettivismo inteso come a priori (in particolar modo in riferimento alla fase del cosiddetto *fundamentum inconcussum* da Cartesio a Hegel), aprendo il campo ad un *subiectum ex post*, ad una soggettività che è epifenomeno costruito dalle infinite relazioni con il caosmo e con gli altri viventi. Sulla scia decostruzionista e post-strutturalista, Viveiros de Castro intende oltrepassare il dualismo soggetto-oggetto alla luce di un *modus subiecti* caratterizzato dalla pluralità, dal divenire, dalla commistione: «Per Viveiros de Castro, invece, sembra che la questione dell'adeguatezza delle conoscenze come processo di appropriazione dell'oggetto da parte del soggetto sia superabile, attraverso la lezione del prospettivismo amerindiano, in favore di una partecipazione di enti in mondi cangianti» (ivi: 173).

Questa mutevolezza è il cuore dell'*ontological turn*. L'insistenza sugli enti come modi materiali-cognitivi conferma quanto Deleuze scrisse nel suo studio su Leibniz del 1988, precisando che il punto di vista risiede nella corporeità, il corpo è il motore agentivo dell'esistere; la *curvatura* è la problematica centrale nella modifica metodologica e sostanziale intrapresa dalla svolta ontologica, il cui indice di definizione si instaura, facendo un parallelo con la matematica, all'altezza di flessioni intese come altrettante variabili. La ricerca etnografica effetto di tale svolta diventa studio, osservazione, esperienza e sperimentazione di una perlustrazione epistemolo-

gica tra gli eventi, nelle faglie di convergenza e divergenza che emergono nel sintomale delle culture del pianeta; l'antropologia guarda al molteplice realmente, produce discorsi e tendenze critiche da un sostrato di fecondità genetica determinato a frantumare le gabbie dualistiche. Comprendere tutto ciò significa rendere intellegibile i concatenamenti macchinici materiali e puramente immanente che, universalmente, reggono il caosmo e, in secondo luogo, portare a chiarezza il fatto che la pluralità è e deve essere la categoria e la veste trasversale nella ricerca, una *consilienza* che si fa *resistenza*. Esplicando ancora questa linea di pensiero attraverso Gilles Deleuze:

Partendo da un ramo dell'inflessione, determiniamo un punto che non è quello che percorre l'inflessione, né il punto stesso d'inflessione, ma quello dove si incontrano le perpendicolari alle tangenti in uno stato della variazione. Non è esattamente un punto, ma un luogo, una posizione, un sito, un "fuoco lineare", linea proveniente da linee. Lo si chiama *punto di vista* in quanto rappresenta la variazione o l'inflessione. Ed è questo il fondamento del prospettivismo. Prospettivismo non significa dipendenza da un soggetto definito già da prima: al contrario, sarà soggetto solo ciò che viene al punto di vista, o, piuttosto, ciò che permane nel punto di vista (DELEUZE 2004: 31-32).

Come ho già ricordato in un mio più diffuso studio (SIMONETTI 2019), parlare dopo Nietzsche di "prospettivismo" vuol dire prendere coscienza della consistenza conflittuale dei soggetti in relazione rispetto alla conoscibilità del mondo; *cum-fligo* spiega il "percuotere" e il "far collidere insieme" delle cose, ma simile urto non è un respingimento tra nemici anzi, al contrario, è un non-sottrarsi alla gnoseologia, ovvero alla vocazione conoscitiva di *una vita*.

La speculazione intorno alla nozione di "punto di vista" alimenta l'asse filosofico-antropologico inerendo proprio al corpo quale *dimensione molteplice*. Infatti, un *embodiment* genealogico, un corpo ricettivo-agentivo come piano unico di attraversamenti connettivi (anche nel loro aspetto disgiuntivo), condensa in sé tale *point de vue*, aspetto costitutivo dell'opera di Viveiros de Castro: «Che cos'è un punto di vista infatti? Per l'antropologo brasiliano esso sembra coincidere sostanzialmente con il corpo» (DEI, QUARTA 2021: 209). Su un'orizzontalità siffatta si giocano i segni o, per usare una espressione di Remo Bodei, le "cicatrici della crescita" (BODEI 2016). Se la natura come vitalità materiale è unica, la sua costituzione è fatta da relazioni, ovvero da molteplicità e nei loro passaggi la soglia dualistica Natura-Cultura evapora in una prospezione multicomposita.

Il grande tema del *multiculturalismo* viene rovesciato e, come l'ontologia *tout court*, subisce una svolta; dal momento che tale categoria appare nella sua funzionalità di riconoscimento distaccato dell'alterità (soprattutto in relazione all'Occidente), chiusa nella normatività della rappresentazione del soggetto come egologia e personalismo, la prospettiva di Viveiros de Castro respinge radicalmente tale impalcatura proponendo una proliferazione di mondi, ovvero una disseminazione di variabili e multipli di multipli tesi ad enucleare una genealogia asimmetrica di corpi viventi. Il corpo vivente, cioè il "punto di vista", è il creatore di una nuova epistemologia che fa da sostrato ad una nuova metodologia di ricerca caratterizzata dalla molteplicità. La conricerca consiliante incardina qui i suoi valori, sia concettuali che operativi. La metafisica indigeno-amerindia di de Castro prende una postura *multinaturalista* a fronte del ben più pubblicizzato multiculturalismo, velo di Maya delle ipocrisie eurocentriche: «L'elemento al centro di questo multiculturalismo, abbiamo visto, è il corpo. Diversi corpi non implicano una sola natura comune e una pluralità di punti di vista su di essa; diversi corpi implicano, al contrario, una cultura per la quale esistono diverse nature, diversi mondi» (DEI, QUARTA 2021: 222). Con questo capovolgimento de Castro, sulla scia deleuziana, intende al contempo confermare il piano di immanenza lungo la cui superficie si dà lo spazio di connessione tra alterità, tra corpi *in fieri*, ma anche aprire all'evidenza della pluralità, inaggirabile, non obliabile dei variegati e variabili modi di configurazione fisico-cognitiva.

Lo sguardo antropologico e filosofico ha in sé la potenzialità di coglimento intensiva ed estensiva relata all'alterità-pluralità. All'apertura di tale *Alia* fa *pendant* il dischiudersi di una *processualità etnosofica* differente in quanto, oltre i giochi di parole, guarda alla *differenza* ovvero a quel *differo* che implica un portare e un portarsi da un'altra parte. Nessuna snaturalizzazione o eclettismo d'accatto, ma la peculiarità del rigore metodologico acquisito nei lunghi anni di apprendistato teorico-pratico accanto alla *curiositas* che intende mettere in circolo i saperi, farli comunicare, renderli, appunto, consilienti e creati conricerca.

Il passaggio all'*anthropologie d'autrui* non indica semplicemente l'alterità in quanto tale, ma un vero e proprio concetto di *alterazione*. Chiarendo, la metafisica vitalistico-immanentista di de Castro procede ad alterare il vecchio sistema ontologico del razionalismo (da Platone a Hegel, diremmo anche fino a Heidegger) che aveva a suo fondamento un nucleo personologico, antropocentrico. Al contrario, sulla scorta di Deleuze e Guattari nella sintesi concettuale delle "nozze tra due reami", la svolta ontologica concerne

qualsivoglia entità con la quale si possa entrare in una significativa variazione d'intensità. Da Cartesio, potremmo dire, si passa a Spinoza, a quei *modi* che definiscono altrettante possibilità di mutamento e conoscenza. «Il concetto deleuziano di Altri (*Autrui*) presiede allora all'intensificarsi di queste stesse attitudini, collocandosi irrimediabilmente al di qua dei problemi suscitati dagli incontri contingenti con gli altri (*les autres*)» (ivi: 248). Nelle dinamiche metodologico-categoriali della svolta ontologica il concetto di "Altri" non è più declinato in termini esclusivamente personalistici come *les autres*, ma ampliato e pluralizzato alle singolarità presenti *in fieri* nel caosmo, ovvero *Autrui*. La molteplicità si irroria in queste nuove forme del concatenamento le quali, connesse e coniugate al panorama della cultura, producono una sorta di internazionalizzazione interdisciplinare tra saperi dove, mantenendo peculiarità precipue, si può esercitare una volontà di dialogo trasformativo avente cura della chiarezza e dell'evidenza, perno del filosofare sul quale l'antropologia avvita per prima il proprio senso.

In sintesi, il prospettivismo di Viveiros de Castro, motore della svolta ontologica, racchiude il suo operato nella nozione di "corpo" quale unica superficie vitalista-materiale attraversata da molteplicità; il rovesciamento della logica binaria della tradizione ontologico-metafisica si instaura nel primato del plurale (declinato come *punto di vista* cannibalico, amerindio, nativo) ed è capace di sovvertire la chiusura iperspecialistica tra i saperi. Nel ridonare all'interdisciplinarietà il proprio ruolo guida la svolta ontologica, rifacendosi al pensiero di Gilles Deleuze e Félix Guattari, dipana e piega la sua metodologia mantenendo le capacità particolari all'interno di una rinnovata circolarità (la *conricerca consiliente*) tra campi della conoscenza; così, la gnoseologia diventa un fattore universalmente riconosciuto e praticato senza i riduzionismi ipocriti dello specialismo settoriale. Questa è la sfida filosofico-antropologica del nuovo sguardo ermeneutico sul mondo globalizzato, una nuova narrazione plurima: «Vedete come il privilegio accordato alla posizione narratrice si sdoppia: non è soltanto quello del beneficiario dei circuiti di racconti, ma quello dell'iniziatore della loro circolazione» (LYOTARD 2012: 50). Essere spettatori non fa ricerca, alternare ascolto e attività intrecciandone tensioni e critica rappresenta, per inverso, il senso di quell'antichissima azione chiamata "domanda". In fondo, come ricorda Bataille, «[...] bisogna mettersi alla finestra e guardare passare gli sconosciuti» (BATAILLE 1998: 63). Dialogarci, confliggervi, conoscerli è il passo successivo.

## Bibliografia

- BATAILLE G. (1998 [1971-1976-1990]), *Conferenze sul non-sapere e altri saggi*, Costa & Nolan, Milano.
- BODEI R. (2016 [1997]), *La filosofia nel Novecento*, Feltrinelli, Milano.
- CLASTRES P. (2021 [1980]), *L'anarchia selvaggia*, Elèuthera, Milano.
- DE MARTINO E. (2019 [1977]), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- DEI F.-QUARTA L. (a cura di) (2021), *Sulla svolta ontologica*, Meltemi, Milano.
- DELEUZE G. (2004 [1988]), *La piega. Leibniz e il barocco*, Einaudi, Torino.
- DELEUZE G.-GUATTARI F. (2006 [1980]), *MILLE PIANI*, CASTELVECCHI, ROMA.
- DELEUZE G.-GUATTARI F. (2002 [1972]), *L'anti Edipo*, Einaudi, Torino.
- DELEUZE G.-PARNET C. (2011 [1977]), *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona.
- HEIDEGGER M. (1968 [1950]), *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze.
- LYOTARD J.F. (2012 [1977]), *Istruzioni pagane*, Mimesis, Milano.
- SIMONETTI A. (2022), *La talea della terra. Deleuze tra nomadologia e antropologia*, Morlacchi, Perugia.
- SIMONETTI A. (2019), *Il penultimo del pensiero. Gilles Deleuze storico della filosofia*, Mimesis, Milano.

## Scheda sull'Autore

Alberto Simonetti è nato a Perugia nel 1986. È PhD in Filosofia e Scienze Umane (titolo conseguito all'Università di Urbino nel 2018), ha studiato all'Università di Perugia con una tesi triennale su Adorno e con una laurea magistrale sul rapporto tra filosofia e politica nell'orizzonte antipsichiatrico. Nel 2020 ha conseguito un master in *Etica, economia e management* presso l'Università di Perugia. Dopo essersi perfezionato in filosofia ed epistemologia all'Università di Firenze con un lavoro sulla linguistica di De Saussure, ha poi insegnato nelle scuole superiori. Tra le pubblicazioni: *Follia e politica. Itinerari di antipsichiatria* (deComporre, Gaeta 2014), *L'insavio. Smarginature dell'esistenza tra Kant e Deleuze* (Morlacchi, Perugia 2016), *La filosofia di Proust. Dalla parte di Deleuze* (Mimesis, Milano 2018), *Il penultimo del pensiero. Gilles Deleuze storico della filosofia* (Mimesis, Milano 2019), *La talea della terra. Deleuze tra nomadologia e antropologia* (Morlacchi, Perugia 2022). Ha scritto numerosi articoli di vari argomenti pubblicati in varie riviste filosofiche e culturali nazionali e internazionali attraversando letteratura, arte, poesia e filosofia in un vasto campo di ricerca interdisciplinare. Tra i vari assi di ricerca, vi è un particolare interesse per il rapporto teorico tra antropologia e filosofia. È membro del comitato di redazione della rivista *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, nonché della Società filosofica italiana e di *Sasl* (Storia, antropologia e scienze del linguaggio). Ha partecipato a numerosi convegni in Italia e all'estero di vario tema filosofico, culturale e legato al vasto ambito delle scienze umane.

## Riassunto

*Ontologia di una svolta. Una nuova postura filosofico-antropologica*

Il focus di questo contributo è sulle prospettive e le nuove interpretazioni che emergono dalla “svolta ontologica”. Centrale è l’idea di una interdisciplinarietà trasversale nonché il tentativo di superare le vecchie dicotomie tra scienze della natura e scienze dello spirito. La nuova pratica antropologica dialoga con la filosofia che non resta chiusa nei dualismi platonici e cartesiani, ma vuole esplorare mondi molteplici, figure plurali, *Altri* in senso autentico. La decostruzione del soggetto e la nascita della categoria di “singolarità” sono fondamentali per comprendere questa svolta.

*Parole chiave:* ontologia, svolta, singolarità, molteplicità, pluralità

## Resumen

*Ontología de un punto de inflexión. Una nueva postura filosófico-antropológica*

El enfoque de este artículo está en las perspectivas y nuevas interpretaciones que emergen del “giro ontológico”. La idea de una interdisciplinariedad transversal es central y también el intento de superar las viejas dicotomías entre las ciencias naturales y las ciencias espirituales. La nueva práctica antropológica dialoga con la filosofía que no se encierra en los dualismos platónico y cartesiano, sino que quiere explorar mundos múltiples, figuras plurales, Otros en sentido auténtico. La deconstrucción del sujeto y el nacimiento de la categoría de “singularidad” son fundamentales para entender este punto de inflexión.

*Palabras clave:* ontología, punto de inflexión, singularidad, multiplicidad, pluralidad

## Résumé

*Ontologie d'un tournant. Une nouvelle posture philosophico-anthropologique*

L'accent de cette contribution est mis sur les perspectives et les nouvelles interprétations qui émergent du “tournant ontologique”. Au centre se trouve l'idée d'une interdisciplinarité transversale ainsi que la tentative de dépasser les anciennes dichotomies entre sciences naturelles et sciences spirituelles. La nouvelle pratique anthropologique dialogue avec la philosophie qui ne reste pas enfermée dans les dualismes platoniciens et cartésiens, mais veut explorer des mondes multiples, des figures plurielles, des Autres au sens authentique. La déconstruction du sujet et la naissance de la catégorie de “singularité” sont fondamentales pour comprendre ce tournant.

*Mots-clés:* ontologie, tournant, singularité, multiplicité, pluralité



## *Dialoghi sull'etica*

### *Discorsi e pratiche della ricerca in antropologia*

Corinna S. Guerzoni, Viviana L. Toro Matuk

Alma Mater Studiorum, Università di Bologna;  
Università della Valle d'Aosta, Ludes Lugano Campus  
[corinna.guerzoni@unibo.it; viviana.toromatuk@univda.it]

#### *Introduzione*

L'esigenza di un approfondimento sull'etica in antropologia medica sorge dalla percezione di attriti, controversie e resistenze rispetto ai dilemmi imposti da nuove leggi e orientamenti normativi che interrogano la pratica della ricerca antropologica oggi. Come ha già fatto notare Veena Das in una sua conferenza (2013) «l'etica sorge nella frizione, nella relazione con l'altro che non è immediata e necessita di un aggiustamento».

Ora questa frizione in antropologia medica è centrale date le esperienze etnografiche nei campi della sofferenza e del dolore derivanti dai processi di salute/malattia, dove è sempre più richiesto un parere etico, ma lo è per l'intera disciplina.

L'antropologia medica – con la sua attenzione alla vulnerabilità, alla sofferenza, ai vissuti soggettivi, alla centralità della relazione, alla creazione di alleanza tra medico e paziente – è un luogo privilegiato per un discorso etico che possa aspirare sia a partecipare al dibattito bioetico contemporaneo sia a ripensare alle proprie pratiche. In *Etica e antropologia medica. Tullio Seppilli e la moralità della scienza*, un articolo pubblicato in questa stessa rivista, Fabio Dei mostra come già Seppilli si fosse dimostrato sensibile al problema (bio)etico che però «non si presenta mai come un problema separato. È invece possibile scorgerlo proprio nel quadro della sua complessiva sistematizzazione dell'antropologia medica; nell'intreccio, diciamo, fra le dimensioni epistemologica, storica-sociale e politica [...]» (DEI 2020: 117). Si può così ben evidenziare la necessaria continuità tra etica ed epistemologia.

Del resto, la qualità dialogica dell'etica non si esaurisce nel rapporto tra antropologia medica e antropologia in generale, ma si evidenzia in un processo che necessita di un gruppo per poterlo fare. La Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM), la Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC), la Società Italiana Antropologia Applicata (SIAA) e tutte le altre associazioni italiane di antropologia risultano connesse dalla etica. In questa direzione volta all'alimentazione di dibattiti attorno a questioni etiche, nel 2021 abbiamo proposto *Una rivoluzione etica ci salverà: cantieri metodologici ed epistemologici*, un panel accolto all'interno III Convegno della SIAC, dedicato al tema del futuro: *Antropologie del futuro, futuro dell'antropologia*<sup>1</sup>. In questo numero, presenteremo alcune riflessioni la cui necessità è sorta durante l'incontro e il dialogo con alcuni colleghi.

Come avremo modo di esplorare in questa sezione monografica della rivista, lo stato dell'arte relativo all'etica in ambito italiano verte prevalentemente su tre dimensioni attorno alle quali si sviluppano, a loro volta, una serie di altri dibattiti interconnessi.

La prima dimensione fa appello a questioni teoriche, epistemologiche e metodologiche delle ricerche etnografiche (DEI 1992; SIMONICCA 1992; BISCALDI 2016a; GROTTI, BRIGHTMAN 2019; URBANO 2020). In *Etiche della ricerca in antropologia applicata* (2016a), un monografico della rivista *Antropologia Pubblica* curato da Angela Biscaldi, sono presenti numerosi contributi che riflettono sulla centralità della dimensione etica nel lavoro etnografico, con particolare riferimento alla dimensione applicata della disciplina. Quelli che si sono occupati di questioni più metodologiche, epistemologiche e metodologiche hanno evidenziato la necessità di mantenere vivo il dibattito sulle questioni etiche in antropologia.

Biscaldi sottolinea la necessità di una presenza maggiore del discorso etico in antropologia, anche nell'insegnamento, ed elenca alcune tensioni mai risolte che caratterizzano nello specifico la disciplina antropologica. Nel lavoro etnografico convivono una serie di istanze e volontà opposte che possono essere sintetizzate nel desiderio classificatorio, conoscitivo e oggettivante da una parte e dall'altra nel rispetto dell'alterità dei soggetti coinvolti nelle ricerche (BISCALDI 2016a). Tali opposte e compresenti aspirazioni incarnano i fondamenti epistemologici stessi di una disciplina in cui sono necessarie sia l'osservazione sia la partecipazione. La dimensione della relazione, centrale nelle nostre pratiche, è il luogo stesso dell'etica, secondo quanto suggerito da Ferdinando Fava. Nel contributo *Il gesto antropologico come fonte della dimensione etica* (2016), Fava indica la relazione

come il punto di partenza per riflessioni epistemologiche e metodologiche. L'antropologo fa riferimento alla «possibilità di ripensare un'etica non più solo della ricerca ma nella ricerca stessa, generata nella pratica stessa, in eccesso e a fondamento di quell'etica dell'obbligazione, necessaria ma non sufficiente, che è oggi divenuta la volgata che regge la maggior parte dei codici di condotta professionali» (FAVA 2016: 151).

La seconda dimensione del dibattito italiano in ambito antropologico è relativa agli aspetti più pratici relativi a revisioni etiche e alla burocratizzazione delle ricerche. Sempre più presenti sul territorio nazionale, comitati etici e bioetici di differenti istituzioni richiedono di vagliare ricerche seguendo spesso modelli prestabiliti (GUERZONI 2016; RAFFAETÀ 2021). Guerzoni e Raffaetà hanno mostrato gli sforzi intellettuali, le lunghe negoziazioni messe in atto e le soluzioni creative proposte per produrre una documentazione che possa essere approvata dai comitati evitando, al contempo, di accettare aprioristicamente una standardizzazione della revisione etica. Le loro riflessioni pongono l'accento sull'assenza di una formazione etica per quanto concerne la revisione etica in ambito antropologico e sull'urgenza di riflettere collettivamente su questo aspetto.

La terza dimensione concerne le questioni legislative legate alle conseguenze dell'applicazione del *General Data Protection Regulation* (GDPR) sulla ricerca (DECLICH 2021; BOUGLEUX 2021; BOUGLEUX, DECLICH, BARRERA 2021). Dopo l'entrata in vigore in Italia nel 2018 del GDPR sul trattamento dei dati, si è acceso un dibattito intra-disciplinare attorno alle peculiarità della ricerca etnografica. Una serie di interventi in riviste di settore ha alimentato la discussione attorno alle implicazioni dell'applicazione della legge in merito al consenso informato (PIASERE 2020, DECHLICH 2021; BOUGLEUX, DECLICH, BARRERA 2021; TUMIDEI 2022), al trattamento dei dati e al loro utilizzo ai fini della restituzione etnografica.

In questo numero ci soffermiamo maggiormente sui primi due aspetti, in un dialogo tra questioni teorico-metodologiche e revisioni etiche. A differenza di una legge come il GDPR, il cui rispetto è necessario e il gioco di negoziazione può svilupparsi solo a livello della interpretazione della legge, i comitati etici sono aperti al dialogo e alla differenza di razionalità etiche. Nel caso di revisione etiche, anche se sovente si ha l'impressione di non avere spazio per un dialogo, dall'altra parte esiste una posizione di apertura al dialogo. I modelli prestabiliti offerti dai comitati etici sono spesso percepiti come molto rigidi, ma prevedono, nei fatti, un margine di negoziazione. I comitati etici universitari – che forniscono pareri di tipo

orientativo e non funzionano allo stesso modo del GDPR, che è appunto una legge – si sono costituiti su modelli, linguaggi e codici, che hanno trovato nutrimento nelle riflessioni sorte, come vedremo, attorno alla medicina e alla ricerca biomedica.

L'antropologia medica, nei suoi aspetti applicativi e con la necessità che spesso ha di entrare in contatto con istituzioni governative e private (ospedali, cliniche ecc.) che seguono protocolli dell'etica medica, è la branca disciplinare che ha forse avuto più contatti con i linguaggi che hanno ispirato il discorso bioetico contemporaneo. Per questa ragione le riflessioni attorno all'etica in antropologia spesso sorgono nel contesto di ricerche che si inseriscono in questo ambito o in terreni di frontiera.

Gli antropologi medici, forse più di altri, si trovano a confronto con tematiche etiche, bioetiche e con comitati etici, sia per gli oggetti delle ricerche (salute/malattia, riproduzione, sofferenza, morte ecc.) sia per gli spazi attraversati (ospedali, cliniche, ambulatori ecc.). Sono molti gli antropologi medici che hanno preso in considerazione problemi moralmente significativi che toccano questioni etiche, tra cui, solo per citarne alcuni esempi, l'abuso sui minori (SCHEPER-HUGHES 1987), il traffico di organi (SCHEPER-HUGHES 2002), etica e antropologia della riproduzione (GUERZONI 2016, 2020; MATTALUCCI 2015; QUATTROCCHI 2018) e le recenti ricerche sulla salute globale (FASSIN 2012; FARMER *et al.* 2013; QUARANTA 2014) che indagano il principio di giustizia nell'amministrazione internazionale della salute<sup>2</sup>. Queste indagini evidenziano quanto la disciplina possa offrire un contributo importante al campo dell'etica, in particolare attraverso lo studio comparato degli aspetti morali delle norme mediche e della costruzione culturale delle credenze sulla salute e sulla malattia, sui diversi approcci al corpo. A livello disciplinare l'antropologia medica è da considerarsi un terreno ponte in cui, a nostro modo di vedere, possono crescere i dialoghi sull'etica medica, come sostenuto dal bioeticista cileno Miguel Kottow, ma anche sulle sue applicazioni nella ricerca scientifica in generale, e sullo sviluppo di una prospettiva etica propria della disciplina antropologica. I temi che riguardano la formazione di un'etica biomedica sono oggetto di per sé dell'antropologia medica: questa disciplina descrive, nell'incontro tra medico e paziente in una condizione di vulnerabilità, gli attributi umani rilevanti e i valori che ne derivano, offrendo «un panorama descrittivo con cui la bioetica possa fare le sue proposte prescrittive» (KOTTOW 2005).

Per queste specificità, crediamo che l'antropologia medica possa essere un luogo di produzione di discorsi etici propri all'epistemologia disciplinare su almeno tre livelli.

In primo luogo, perché è una disciplina in grado di riconoscere gli attributi umani essenziali e le esperienze della sventura, che evidenzia la presenza contemporanea di tradizioni terapeutiche distinte alle quali generalmente i bioeticisti prestano meno attenzione. Si può pertanto contribuire alla formazione di un'etica medica che tenga in considerazione le profonde differenze morali che attraversano le diverse concezioni di salute e di malattia.

In secondo luogo, gli antropologi medici essendo avvezzi a linguaggi e a questioni che hanno caratterizzato lo sviluppo dell'etica medica, sulla quale si sono costituiti i comitati etici che operano anche per ricerche in ambito sociale, possono contribuire a sviluppare un approccio interdisciplinare che permetta di comunicare i limiti dell'applicazione acritica di un modello fondato su una sola epistemologia, quella biomedica, su varie forme di ricerca.

In terzo luogo, a partire da una riflessione interdisciplinare sulla base della conoscenza di confine dell'antropologia medica, appunto tra antropologia e biomedicina, è possibile argomentare le peculiarità disciplinari senza sbilanciarsi in un relativismo etico assoluto né, dall'altra parte, in un universalismo etico imposto dai valori incarnati dalla biomedicina e dalla filosofia occidentali.

### *La dimensione biomedica dell'etica della ricerca scientifica*

«L'etica, ovvero la costruzione culturale di un ordine morale, è costitutivamente legata alla medicina» (CORBELLINI, LALLI 2016: 9). Il primo e vero codice etico in medicina viene stampato nel 1803 ad opera di Thomas Percival, *Medical Ethics; Or a Code of Institutes and Precepts, Adapted to the Professional Conduct of Physicians and Surgeons*. Con gli sviluppi nel campo della medicina e la standardizzazione del metodo sperimentale si sono aperte una serie di sfide etiche ed epistemologiche. Progressivamente si è delineato un chiaro dilemma etico relativo alla sperimentazione su esseri umani che si è manifestato in maniera evidente all'indomani della Seconda guerra mondiale. I crimini compiuti dai medici nazisti che operarono sperimentazioni – in realtà omicidi e torture – indusse il tribunale di Norimberga a costituire un nuovo codice etico che regolasse la ricerca scientifica con esseri umani. Il Codice di Norimberga (1947) divenne un

riferimento internazionale per ogni sperimentazione clinica su e con esseri umani, stabilendo come principio cardine di qualsiasi sperimentazione il *consenso volontario* dei soggetti stessi. Nel 1964 ha avuto luogo la dichiarazione della *World Medical Association* dei principi guida della pratica e della ricerca biomedica, istituendo la necessità di vaglio delle ricerche a opera di comitati etici. Negli anni successivi, una serie di scandali negli Stati Uniti ha orientato il dibattito etico, sia pubblico sia specialistico, attorno a questioni biomediche. Nel 1966, il dottor Henry Beecher pubblicò un articolo sul prestigioso “*New England Journal of Medicine*” intitolato *Ethics and Clinical Research* (Etica e ricerca clinica). L'autore affermò che almeno dodici dei cento articoli pubblicati contenevano gravi violazioni etiche<sup>3</sup>. Un punto di svolta nello sviluppo di un'etica medica condivisa si è manifestato in occasione della scoperta degli esperimenti sulla sifilide svolti sulla popolazione nera di Tuskegee, in Alabama, da un gruppo di medici che per conoscere il decorso della malattia ha utilizzato persone malate, non informandole sulle conseguenze dell'esperimento e privandole della medicina necessaria, la Penicillina, che già esisteva. In questa circostanza, l'aspetto che ha destato maggiore malcontento nell'opinione pubblica è stata la dimensione dell'ingiustizia commessa nei confronti di un gruppo di persone storicamente marginalizzato. Il caso, reso pubblico nel 1972, ha spinto il Congresso degli Stati Uniti a creare una Commissione Nazionale per la Protezione dei Soggetti Umani nella Ricerca Biomedica e Comportamentale nel 1974. La commissione è stata incaricata di identificare i principi etici fondamentali che dovrebbero essere alla base della conduzione della ricerca biomedica e comportamentale che coinvolge soggetti umani e sviluppare linee guida che dovrebbero essere seguite per garantire che tale ricerca sia condotta in conformità con quei principi. La commissione ha identificato quattro principi fondamentali considerati rilevanti per l'etica della ricerca che coinvolge soggetti umani: i principi del rispetto [per] le persone, della beneficenza, della non maleficenza e della giustizia (NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH 1974).

L'etica biomedica ha assunto un orientamento che è stato chiamato “principialista” negli ultimi trenta anni; detto altrimenti, l'approccio dominante all'etica biomedica è stato quello proposto da Beauchamp e Childress nel loro classico libro, *Principles of Biomedical Ethics* (2001). Gli autori innanzitutto distinguono chiaramente i principi dalle regole: i primi sono in grado di fornire norme più generali e complete per guidare le singole azioni; le seconde hanno un contenuto più specifico e una portata più limitata.

Il loro approccio è noto come *principlismo*, o approccio dei quattro principi all'etica biomedica, e la maggior parte delle decisioni in ambito clinico e di ricerca possono essere analizzate sulla base dei principi descritti. Comitati etici, moduli di consenso, modelli di richiesta di parere etico e tutti i dispositivi legati all'etica della ricerca clinica sono stati costruiti a partire da questi quattro principi. Il discorso etico della medicina si è costituito in un continuo dialogo con la filosofia occidentale e con le sue maggiori correnti teoriche. I principi enunciati nel Rapporto di Belmont per essere applicati nei casi concreti possono essere sostenuti infatti da argomentazioni morali di tipo diverso: quella oggi maggiormente utilizzata è di tipo *conseguenzialista*, ovvero valutando la qualità morale delle azioni da intraprendere a partire dalle conseguenze, e più nello specifico *utilitarista*, fondata sul bilancio dell'utilità raggiunta a posteriori da un'azione in cui il piacere provocato è maggiore della sofferenza, come postulato da Jeremy Bentham in *Principles of Morals and Legislation* del 1780. A questo approccio può essere affiancato, o molte volte contrapposto, quello di stampo *deontologico*, un'etica dei doveri *ex-ante*, in cui la qualità dell'azione si valuta a priori secondo il principio kantiano di una razionalità comune impregnata di sentimento etico, fondamento dell'autonomia stessa dell'individuo e della sua libertà, quindi alla base della sua dignità umana fondamentale. Questa nozione è la premessa di un'idea iniziata a diffondersi alla fine del Settecento in Europa dalla dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti, nel 1776, a quella dei diritti dell'Uomo e del Cittadino, all'indomani della Rivoluzione francese 1789. L'etica per Kant è il luogo di espressione della "autonomia" di ciascuno, opposta all'eteronomia (ovvero l'agire governato da leggi che vengono da qualcosa di altro rispetto alla razionalità), il fondamento della libertà degli individui e della loro stessa dignità, che si manifesta attraverso l'attuazione della massima «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come uno scopo, e mai come un semplice mezzo» (KANT 1982: 126). Nella sua vocazione interdisciplinare, la storia dell'etica biomedica si è sovrapposta a quella della bioetica, una disciplina nata per fare da ponte tra scienze umane e biologiche (POTTER 1971), una comunicazione sempre più necessaria di fronte all'avanzare repentino di nuove introduzioni tecnologiche che stavano avvenendo negli anni Settanta del Novecento. Il suo ideatore, Van Rensselaer Potter, aspirava a creare una disciplina che combinasse la conoscenza biologica con quella dei sistemi di valori umani. Benché i termini vengano spesso usati come sinonimi, ci sono sostanziali differenze tra i concetti di "etica" e di "bioetica" – che

ci danno una misura delle difficoltà che la nostra disciplina ha avuto e ha nel confrontarsi con codici, terminologie e presupposti stabiliti nel campo della bioetica e della medicina.

I primi comitati etici sono dunque nati all'interno di dibattiti biomedici. Come vedremo nel prossimo paragrafo, il modello creato da numerosi dibattiti in seno alla medicina è stato acriticamente imposto ad altre discipline umanistiche, senza un adeguamento (FASSIN 2008; FLUEHR-LOBBAN 2002). Quali sono o dovrebbero essere gli adeguamenti? L'impianto bio-medico è un modello utile alle varie discipline compresa l'antropologia? Possiamo utilizzarne alcuni aspetti? Dovremmo forse proporre un modello specifico per le nostre pratiche? Per poterci orientare anche solo fra le priorità delle domande formulate bisogna conoscere il tema, entrando nei linguaggi e nei discorsi che hanno prodotto le pratiche e le leggi sull'etica della ricerca scientifica e deontologia professionale. Per domandarci quali sono le specificità della ricerca antropologica abbiamo iniziato a non darle per scontate e questo monografico ha, tra gli altri, anche l'obiettivo di indagare sugli elementi che per antropologi e antropologhe rappresentano tali peculiarità.

### *Etica in antropologia*

Storicamente, in filosofia, in medicina ma anche in antropologia, il dibattito etico tende ad accendersi a seguito di crisi morali o di scandali. Se i modelli e i comitati etici in ambito medico poggiano su riflessioni bioetiche scaturite da Norimberga nel 1946 e sviluppate nel corso degli anni Settanta negli Stati Uniti, anche la storia dell'etica in antropologia ha avuto un andamento dettato da scandali che hanno acceso, in momenti diversi, la sensibilità etica all'interno della disciplina stessa. Carolyn Fluehr-Lobban in *A Century of Ethics and Professional Anthropology* ripercorre tematicamente l'etica in antropologia, evidenziando le crisi periodiche avvenute dall'inizio del XX Secolo sino ai primi anni 2000. L'autrice indica Franz Boas come l'antropologo al centro di uno dei primi casi controversi legati all'etica professionale. Nel 1919 egli denunciò alcuni colleghi di spionaggio in tempo di guerra indirizzando una lettera al "The Nation" intitolata *Anthropologists as Spies*, datata 16 ottobre 1919. Questi antropologi, secondo il firmatario della lettera, avrebbero – come riporta l'Autrice – «prostituito la scienza per coprire le proprie attività come spie» (FLUEHR-LOBBAN 2002: 20)<sup>4</sup>. In quell'occasione, tuttavia, Boas è stato censurato perché la sua opi-

nione non è stata considerata rappresentativa dell'opinione della AAA<sup>5</sup>. Nel 1967, il Progetto Camelot ha rappresentato l'inizio dell'era "moderna" per l'etica e la responsabilità professionale in ambito antropologico (FLUEHR-LOBBAN 2002: 20) con la pubblicazione dello *AAA Statement on Problems of Anthropological Research and Ethics* che presupponeva il sostegno degli antropologi nelle attività di intelligence dell'esercito americano con le rivoluzioni interne in America Latina. In questa occasione, l'AAA si è dichiarata contraria ad accordi segreti con il governo a meno che non ci fosse una dichiarazione di guerra ufficiale da parte del Congresso. Successivamente, nel contesto della guerra del Vietnam, in risposta al fatto che alcuni antropologi avevano lavorato in Thailandia con obiettivi anti-insurrezionali, nel 1971 è stato pubblicato il primo codice etico della AAA, *The Principles of Professional Responsibility*, dove è messo in risalto che la prima responsabilità di un antropologo è quella nei confronti di coloro che studia: «quando c'è un conflitto di interessi, questi individui [i soggetti delle ricerche] devono avere la priorità» (FLUEHR-LOBBAN 2002: 20)<sup>6</sup>. Nel 1998 viene divulgato il *Code of Ethics* aggiornato e pensato come «strumento educativo» (FLUEHR-LOBBAN 2002: 20) e qui viene riconosciuto il principio secondo il quale «la ricerca è ricerca e le linee guida devono essere applicate al lavoro antropologico» (*Ibid.*)<sup>7</sup> e viene fatto riferimento al consenso informato, in forma orale, come elemento necessario, sebbene in evoluzione.

Nel 2007, all'École des Hautes Études en Sciences Sociales è stato tenuto un seminario intitolato "Quelle régulation éthique pour les sciences sociales?". Da questo incontro, Didier Fassin ha scritto un articolo intitolato *Extension du domaine de l'éthique*, in cui riflette sui possibili impatti e sviluppi derivanti dall'istituzionalizzazione delle revisioni etiche per le scienze sociali. Fassin parla di una «trilogia ereditata dalle scienze biomediche» (2008: 125) per indicare come il paradigma delle scienze biomediche sia stato trasferito al contesto sociale, delineando i principi che molti comitati etici richiedono per qualsiasi ricerca da essi valutata, indipendentemente dalla disciplina di provenienza. Secondo Fassin, questa trilogia comprende: 1) il beneficio per i partecipanti alla ricerca, 2) l'ottenimento di un consenso informato e 3) la protezione della privacy dei soggetti e la garanzia di equità nella selezione delle persone coinvolte nello studio. Come ha illustrato l'antropologo-medico, la vita può essere pensata in una semantica biologica (come avviene nel caso della medicina e delle biotecnologie) oppure biografica (nell'ambito delle scienze umane e sociali). Anche il principio di non malficenza, spesso assimilato a quello della beneficenza, risalta fra le eredità dell'etica biomedica nelle scienze sociali. La regola del *primum non nocere*,

frase attribuita al testo di Ippocrate *Sulle epidemie* e primo punto dello *Statement of Ethics* (2012) dell'American Anthropological Association, tradotto in "Do not harm", invita antropologi e antropologhe a domandarsi in che cosa il proprio lavoro possa essere foriero di danno: dal momento che con le nostre pratiche di rado interveniamo con il rischio di provocare la morte o il dolore fisico delle persone, il "non arrecare danno" deve essere contestualizzato nella semantica della vita intesa in senso biografico. Quanto messo in luce da Fassin è che per sviluppare principi etici si parta già da un'idea, o modello, di umanità. Il modello biomedico dominante dell'essere umano è quello cartesiano; il metodo si fonda su basi matematiche e sperimentali. La specificità dell'antropologia è invece di tipo epistemologico, e risponde diversamente alla domanda che cosa è un essere umano – nei termini di Fassin – una vita umana. Uno dei principali problemi relativi all'etica in antropologia è legato al fatto che «nelle università e altrove, i comitati di revisione istituzionale, o i comitati di ricerca su soggetti umani, possono presentare difficoltà per gli antropologi perché il loro quadro e le loro linee guida sono spesso basati su tipi di ricerca piuttosto diversi, come la sperimentazione psicologica e biomedica» (FLUEHR-LOBBAN 2002: 20)<sup>8</sup>. Il dibattito sulla applicabilità acritica di linee guida provenienti da ambiti biomedici è acceso: le peculiarità metodologiche della ricerca etnografica implicano una necessaria negoziazione del modulo di consenso informato rispetto alle scienze biomediche, dato che il metodo etnografico è epistemologicamente fondato sull'apertura del progetto di ricerca, in particolare nelle sue fasi iniziali, e non possono né essere definite a priori le finalità definitive dello studio, né descritte le modalità in cui si procede metodologicamente, e in cui avvengono le interviste, le domande e i temi.

Il nodo del dibattito non è solo la trasposizione di tali modelli in altre discipline, ma si orienta verso questioni cardine dell'antropologia stessa. Se nella medicina fondata sulla biologia, l'etica scaturisce dalle analogie, da principi trasversali che si sviluppano sulla base di una comune umanità da cui derivano diritti fondamentali, in antropologia il discorso etico mette in evidenza soprattutto le eccezioni e la diversità morale che attraversa le culture e le forme di vita che le animano. Dopo la svolta etica iniziata con James Laidlaw<sup>9</sup>, l'antropologia dell'etica (FAUBION 2011) e delle morali (HOWELL 1997) sono entrate negli interessi della disciplina. Michael Lambek è stato colpito dal fatto etnografico fondamentale dell'ubiquità dell'etico e cioè che le «persone abitualmente nella condotta quotidiana dirigono e valutano le proprie azioni alla luce delle idee del bene» (LAMBEEK 2000: 312)<sup>10</sup>. Il fatto che esista una condizione etica che accomuna l'umanità ha come

contraltare l'esistenza di etiche e morali diverse. La considerazione dell'altro come ontologicamente altro è forse una delle specificità dell'antropologia e questo assunto si opporrebbe a prima vista alla possibilità di formulare accordi con Comitati Etici e Bioetici di Atenei e committenti, per diverse ragioni: i soggetti delle ricerche sono certamente umani ma, secondo i principi della disciplina, devono essere rispettati nella loro ontologica diversità che corrisponde anche a un universo morale orientato secondo categorie e traiettorie diverse. Ne consegue che la nostra pratica più che guardare a principi etici universali da imporre sulle alterità, dovrebbe proporre una riflessione meta-etica, un pensiero precedente e successivo, che metta in luce i processi entro i quali sono emersi i principi etici condivisi in merito alla ricerca con e su soggetti umani, alla luce degli strumenti propri della disciplina. Alta dovrà essere l'attenzione verso l'analisi etnografica di contesti specifici in cui accadono scambi, lo studio e la decostruzione delle categorie sorte in contesti biomedici e utilizzate acriticamente sulle altre scienze umane; la messa in evidenza del potere coercitivo o performativo degli oggetti della burocrazia; l'esplicitazione delle peculiarità dei metodi di indagine dell'antropologia e delle sue implicazioni etiche.

Un ultimo punto che vogliamo toccare nell'introduzione di questo monografico dedicato all'etica è la burocratizzazione delle pratiche etiche. Michael Lambek ha attribuito il successo della burocratizzazione dell'etica al suo effetto deresponsabilizzante per le istituzioni: attraverso il consenso informato il committente pubblico o privato si deresponsabilizza con il ricercatore e quest'ultimo nei confronti dei soggetti coinvolti nelle ricerche (LAMBEEK 2015: 268). Anche più di recente, Michael Herzfeld (2023) evidenzia la necessità di liberare le revisioni etiche da approcci standardizzanti e universalistici, così come dall'esclusivo interesse di tutelare legalmente le istituzioni piuttosto che prendere in considerazione altri aspetti. Consapevoli di questa tendenza, siamo interessate a ragionare da una parte sui linguaggi e le pratiche attuali della ricerca e dall'altra su modalità di tutela che si estendano non solo ai partecipanti delle nostre ricerche, ma anche a ricercatori e ricercatrici impegnati in ricerche antropologiche.

### *I contributi in dialogo*

Sviluppandosi a partire da un ampio dialogo con la letteratura antropologica sull'etica, i contributi esaminano anche alcune delle questioni affrontate nel corso del panel SIAC, in cui è emerso come l'etica della ricerca non

possa che essere indagata all'interno di un dialogo tra "stranieri morali", secondo la definizione coniata dal bioeticista Hugo Tristram Engelhardt (1999: 66). I contributi che presentiamo non dialogano direttamente con il "legislatore" ma trattano, con un linguaggio propriamente antropologico ed esperienze classicamente etnografiche, configurazioni complesse in cui l'etica e le peculiarità epistemologiche e metodologiche si sovrappongono l'una sull'altra senza soluzione di continuità: l'incontro con le istituzioni nelle esperienze applicate dell'antropologia, gli effetti sociali dei dispositivi burocratici innescati da nuove necessità come il consenso informato, le diverse modalità di interpretazione dei comitati etici delle università sui progetti di ricercatori e ricercatrici, sulle caratteristiche epistemologiche di un sapere fondato sulla relazione e sulla dimensione dell'ascolto, come principio su cui ritrovare un equilibrio tra desiderio di oggettivazione e di apertura alla soggettività dell'altro.

Il saggio di Valentina Porcellana pone l'attenzione sull'etica nel delicato nesso tra individui e servizi. Come l'autrice riporta, infatti, «il rapporto tra controllo sociale, devianza, principi etici e lavoro sociali ha interessanti – ancorché drammatici sulla vita delle persone – risvolti teorici e applicativi» (PORCELLANA *infra*). Sono «regole impersonali» (DOUGLAS 1979 [1970]) quelle che attraverso la burocrazia vengono calate agli utenti del sistema di welfare, con un sostegno che li limita nella possibilità di fare scelte. L'autrice si concentra sull'analisi della violenza presente nei processi di burocratizzazione e standardizzazione dell'assistenza dei senza dimora "presi in carico" dalle istituzioni. L'inchiesta etnografica sulle criticità dei servizi di welfare mostra il processo di fragilizzazione che la presa in carico produce sui soggetti. La questione etica sollevata riguarda dunque, da una parte, la consapevolezza degli operatori e delle istituzioni riguardo al potere che essi sono in grado di esercitare sugli assistiti e, dall'altra, la capacità delle istituzioni stesse di ripensarsi in chiave anti-oppressiva, «ribaltando l'atteggiamento di controllo e di giudizio a favore del rispetto della libertà e dell'autodeterminazione delle persone» (PORCELLANA, *infra*). Il coinvolgimento individuale dei ricercatori come soggetti di riflessione e di azione etica emerge come elemento costante di tutti i contributi, mettendo in evidenza il carattere necessariamente tensivo, perché relazionale, dell'etica che si costituisce come lo spazio che intercorre tra il sé e il mondo, tra i propri interessi contingenti e il benessere sociale più ampio.

L'articolo di Viviana L. Toro Matuk analizza il consenso informato come un dispositivo utile a comprendere le dinamiche di uno specifico contesto di indagine, una comunità di recupero dalla dipendenza da sostanze. Toro

Matuk evidenzia un interrogativo etico cruciale nel suo contesto: come proporre e quali funzionalità può avere la somministrazione del consenso informato a soggetti che, in qualità di ospiti di una comunità di recupero, si vedono sospesa temporaneamente la propria autonomia? Toro Matuk fa emergere quanto sia cruciale osservare come questo strumento sia impiegato all'interno del contesto specifico in cui si opera. Nel caso esaminato, sembra che il modulo di consenso informato acquisisca una natura virtuosa e funzionale, diventando uno strumento per affermare la capacità decisionale degli individui e diventando parte integrante del processo di recupero e riabilitazione sociale delle ospiti della struttura. L'autrice chiarisce dunque come, per avvicinarci in modo critico all'etica della ricerca in antropologia, sia necessario far riferimento al campo della bioetica e a una "grammatica biomedica". Questo non deve essere necessariamente visto come un limite per la ricerca antropologica, anzi, dal momento che nel caso etnografico descritto dall'autrice, per esempio, una pratica vissuta spesso come uno scarico di responsabilità per la ricercatrice è risultata utile, sul campo, per permettere ai partecipanti alla ricerca di sentirsi riconosciuti nella loro piena autonomia, rafforzando e rendendo "produttiva" la relazione etnografica anziché indebolirla, come spesso si teme possa fare la somministrazione di moduli per il consenso informato.

Corinna S. Guerzoni apre l'articolo ripercorrendo il dibattito sull'etica della ricerca antropologica, partendo dai cambiamenti epistemologici in seno della disciplina che si sono verificati negli anni Sessanta, arrivando fino ai lavori più recenti in ambito italiano. L'autrice espone nel suo contributo le differenze e le criticità che hanno caratterizzato i processi di revisione etica cui i suoi lavori di ricerca sono stati sottoposti da parte dei comitati etici di un istituto privato negli Stati Uniti e di una istituzione pubblica in Italia, mostrando non solo le differenze tra i due casi, ma anche le frizioni tra le richieste di conformità etica delle ricerche, avanzate in maniera sempre più inderogabile da parte delle istituzioni che le promuovono e finanziano, e una metodologia che ancora manca di procedure condivise che definiscano a livello disciplinare quali sono i criteri che sanciscono la conformità etica di un lavoro etnografico. La mancanza di riferimenti disciplinari in questo senso, e di formazione in merito, ha costretto Guerzoni a procedere in maniera empirica e "per tentativi" a rispondere alle domande che di volta in volta le venivano proposte dai comitati. Il resoconto etnografico delle sue esperienze con i comitati etici permette poi a Guerzoni di individuare alcune delle rigidità (apparentemente insolubili) che caratterizzano il sistema per come è strutturato attualmente, mettendo in luce i casi e le circo-

stanze in cui diventa essenziale, per la ricerca etnografica e antropologica, avanzare modelli differenti rispetto a quello biomedico su cui il lavoro dei comitati etici prevalentemente si fonda.

L'articolo di Fava affronta il tema dell'etica dell'ascolto nella ricerca sul campo, mettendo in discussione il modo in cui si ascolta l'altro e le sue implicazioni nella costruzione della conoscenza antropologica. L'atto dell'ascolto non è considerato semplicemente una categoria strumentale utilizzata nelle interviste, ma, da una prospettiva epistemologica, come un atto influenzato da presupposti teorici, anche quelli non espliciti, da scopi e da aspetti impliciti legati al ruolo del ricercatore e alla sua relazione con l'interlocutore. A partire dall'analisi delle modalità di ascolto che emergono da due riferimenti classici della pratica etnografica, Bronislaw Malinowski e Gérard Althabe, Fava definisce l'ascolto come una «pratica teoreticamente orientata» (*infra*) – e cioè governata «da presupposti teorici, più o meno espliciti e consapevoli, che definiscono lo scopo di questo ascolto [e] regolano il ruolo del ricercatore ascoltante e la relazione tra quest'ultimo e l'interlocutore parlante» (*infra*). In quanto tale, l'ascolto diventa *medium* per condividere (e descrivere) mondi, fonda «la dimensione transitiva e intersoggettiva della ricerca antropologica» (*infra*) e sta dunque al cuore della «missione etica dell'antropologo» (*infra*), diventando l'esperienza dove prende forma l'elaborazione dell'intelligibilità del materiale etnografico raccolto. L'ascolto dell'antropologo non corrisponde semplicemente alle parole pronunciate dai suoi interlocutori, ma è un processo che contribuisce alla produzione di conoscenze critiche. In questo, oltre che nella «restituzione» pubblica di ciò che si è ascoltato, sta la portata etica di una buona parte dell'impresa etnografica. Come evitare che l'interpretazione del ricercatore non diventi parola *su*, se non *contro*, i soggetti della ricerca?

Nonostante la diversità tematica dei contributi è interessante notare come si articolino tutti sullo sfondo di temi, discorsi e categorie che hanno caratterizzato gli interessi dell'antropologia medica. Da questo punto di vista i contributi di Guerzoni e di Toro Matuk sono direttamente legati all'antropologia medica. Questi due saggi portano in luce, tra le altre cose, la costruzione dell'ingresso nel campo all'interno di strutture cliniche e riabilitative. Rispetto ad altri terreni che hanno spesso confini più porosi o più semplici da attraversare, la negoziazione del campo in spazi clinici è spesso direttamente connessa alla costruzione di un dialogo etico a diversi livelli. Questi articoli spingono a riflettere sulle risorse, anche sui limiti di modelli bioetici prestabiliti, ma soprattutto sulla necessità di proporre modelli di revisione etica alternativi da quelli presenti sulla scena nazionale e interna-

zionale che tengano conto delle specificità della ricerca etnografica. E in questa direzione, come sopra discusso, un dialogo con l'antropologia medica può essere estremamente fecondo.

Tuttavia, anche altri terreni entrano in contatto con diversi temi etici. In alcuni casi molto intrecciati a questioni cardine dell'antropologia medica, altre volte meno. Ad esempio, gli articoli di Fava e Porcellana dialogano con alcune categorie che trovano nell'antropologia medica il loro terreno di crescita, mostrando la necessità di un allargamento del dibattito proprio su tematiche che si sono costruite in dialogo con politiche, saperi e istituzioni della salute. Nel suo articolo, Porcellana esplora l'incontro tra ricerca applicata e sofferenza sociale soffermandosi sulla necessità di una maggiore riflessione etica in un welfare caratterizzato dalla discrezionalità di operatori spesso non sufficientemente formati in questo campo: operatori che hanno a che fare con disagi di vario genere che intrecciano questioni morali con la salute fisica o mentale dei soggetti, con pregiudizi culturali legati a forme di devianza, che sembrano articolarsi attorno a un idiosincratico principio di autonomia che trova un'enfatica espressione nel linguaggio della "presa in carico" (PORCELLANA, *infra*) dei soggetti devianti. Presa in carico, devianza, autonomia sono anche queste categorie che hanno informato l'approccio socio-antropologico alla medicina.

Il saggio di Fava tocca un tema centrale che accompagna la storia della medicina dai tempi di Galeno, il medico di Pergamo che nel secondo secolo aveva diffuso le conoscenze della medicina ippocratica a Roma, nella sua formulazione morale del medico come un depositario di conoscenze filosofiche, fisiche ed etiche, si soffermò sull'importanza, oltre allo sviluppo di un linguaggio specialistico della medicina, dell'abilità necessaria per un medico di conoscere anche il linguaggio ordinario per affinare l'ascolto (CHIARADONNA 2019: 60), considerata una qualità etica e professionale fondamentale del medico: comprendere le forme in cui il paziente sente il dolore, che non è ancora oggi misurabile e all'epoca di Galeno in cui gli strumenti diagnostici erano pochi, era ancor più fondamentale. L'ascolto è al cuore del contributo di Fava. In entrambi i casi, in medicina e in antropologia, l'ascolto ha una duplice funzione: la prima strettamente legata a ottenere informazioni utili al raggiungimento di una diagnosi, nel primo caso, o delle finalità della ricerca, nel secondo; la seconda è che l'ascolto rappresenta la condizione stessa della relazione che può formarsi con i pazienti e con gli interlocutori. In entrambi i casi, la riflessione si sviluppa non tanto sulla domanda *perché* ascoltare ma sul *come* farlo, sulle sue dimensioni pratiche. Il "buon" medico come l'antropologo si trova in uno spazio

affollato da linguaggi, tecnici e ordinari, specifiche pratiche disciplinari e regole che normano le istituzioni entro cui tali pratiche si attuano.

## Note

<sup>(1)</sup> Il Panel è stato proposto congiuntamente da Corinna Sabrina Guerzoni, Dario Nardini e Viviana Luz Toro Matuk.

<sup>(2)</sup> Tra le pubblicazioni dell'antropologa medica Nancy Scheper-Huges, ad esempio, possono vedersi gli intrecci tra oggetti di studio e questioni etiche. Per un approfondimento, rimandiamo, tra gli altri, ai testi dell'autrice: *The Last Commodity: Post-Human Ethics, Global (In)Justice, and the Traffic in Organs* ((2008), *The Ethics of Engaged Ethnography: Applying a Militant Anthropology to Organs Trafficking Research* (2009), *The Primacy of the Ethical* (2014). Per un approfondimento nel campo italiano rimandiamo a *Campi e politiche della ricerca: l'antropologia medica tra passato e futuro* (DE SILVA, PIZZA, SCHIRRIPIA 2023).

<sup>(3)</sup> Nel 1967, M.H. Papworth, in Inghilterra, fece importanti osservazioni in un libro intitolato *Human Guinea Pigs* (Cavie umane), riferendosi agli animali più tipici utilizzati nella sperimentazione biologica). Qualche anno prima era uscito un articolo sulla rivista americana *Life*, nel numero del 9 novembre 1962, con il titolo provocatorio *Decidono loro chi deve vivere e chi deve morire!* (ALEXANDER 1962) che raccontava la storia del Comitato di Seattle, un gruppo di persone che doveva decidere chi poteva accedere a all'emodialisi, un trattamento allora nuovo. Nel 1961, il dottor Scribner aveva raggiunto un importante traguardo tecnico inventando una cannula che collegava le persone a una macchina che sostituisce il rene nella sua funzione depurativa. La procedura eseguita dal rene artificiale è l'emodialisi.

<sup>(4)</sup> Traduzione delle Autrici.

<sup>(5)</sup> Ottantuno anni più tardi, nel novembre 2000, David Price denunciò le collaborazioni tra AAA e CIA sempre al "The Nation", con una lettera intitolata esattamente come quella di Boas. Nel 1941, dopo l'attacco a Pearl Harbor del 7 dicembre, l'AAA dichiara nella sua riunione annuale di mettersi al servizio della nazione per la buona riuscita della prosecuzione della guerra. Gregory Bateson, Margaret Mead e Ruth Benedict hanno lavorato per il *Council for Intercultural Relations*, contribuendo allo sforzo bellico americano. Per un approfondimento su questi eventi, rimandiamo all'articolo *A Century of Ethics and Professional Anthropology* (FLUEHR-LOBBAN C. 2002).

<sup>(6)</sup> Traduzione delle Autrici.

<sup>(7)</sup> Traduzione delle Autrici.

<sup>(8)</sup> Traduzione delle Autrici.

<sup>(9)</sup> Per un approfondimento del tema *cfr.* Urbano (2020).

<sup>(10)</sup> Traduzione delle Autrici.

## Bibliografia

- ALEXANDER S. (1962), *They Decide Who Lives, Who Dies*, "Life", November 9: 102-125.
- AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION (2012), *AAA Statement on Ethics. Principles of Professional Responsibility*, <https://americananthro.org/about/policies/statement-on-ethics/>, ultimo accesso 31/10/2023.
- BEAUCHAMP T.L., CHILDRESS J.F. (2001 [1979]), *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- BEECHER H.K. (1966), *Ethics and Clinical Research*, "New England Journal of Medicine", 274: 1354-1360.
- BENTHAM J. (1948 [1789]), *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Hafner Publishing Co., New York.
- BISCALDI A. (a cura di) (2016a), *Etiche della ricerca in antropologia applicata*, "Antropologia pubblica", Vol. 2(2).
- BISCALDI A. (2016b), *La responsabilità di esser-ci. I dilemmi etici della ricerca in antropologia applicata*, "Antropologia pubblica", Vol. 2(2): 27-40.
- BOAS F. (1919), *Anthropologists as Spies*, "The Nation", 20 dicembre 1919.
- BOUGLEUX B., (2021), *Un General Data Protection Regulation (GDPR) non molto general*, "Archivio antropologico mediterraneo", Vol. 23(1): 1-14.
- BOUGLEUX E., DECLICH F., BARRERA G. (2021), *GDPR tra protezione dei dati personali e privacy. Intervista a Giulia Barrera*, "Archivio antropologico mediterraneo", Vol. 23(1): 1-6.
- CHIARADONNA R. (2019), *Langage ordinaire et connaissance médicale selon Galien*, pp. 90-102, in CRIGNON C., LEFEBVRE D. (a cura di), *Médecins et philosophes : une histoire*, hal-03378244.
- COLAJANNI A. (2016), *L'etica e l'antropologia. Con particolare riferimento ai codici etici delle antropologie applicative*, "Antropologia pubblica", Vol. 2(2): 173-187.
- CORBELLINI G., LALLI C. (2016), *Bioetica per perplessi. Una guida ragionata*, Mondadori, Milano.
- DAS V. (2013), *Plenary Debate: "Humans Have no Nature, What They Have Is History"*, IUAES World Anthropology Congress, Manchester, 2013, [https://www.youtube.com/watch?v=Gh\\_fm9BtGT8](https://www.youtube.com/watch?v=Gh_fm9BtGT8), consultato il 31/10/2023.
- DECLICH F. (2021), *Protezione dei dati personali, etica, proprietà intellettuale e antropologia culturale e sociale in Italia*, "Archivio antropologico mediterraneo", Vol. 23(2): 1-28.
- DEI F. (1992), *Giudizio etico e diversità culturale nella riflessione antropologica*, pp. 53-79, in DE VITA R. (a cura di), *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare*, Università degli Studi di Siena, Siena.
- DEI F. (2020), *Etica e antropologia medica. Tullio Seppilli e la moralità della scienza*, "AM. Rivista della società italiana di antropologia medica", Vol. 49: 117-127.
- DE SILVA V., PIZZA G., SCHIRRIPIA P. (2023), *Campi e politiche della ricerca: l'antropologia medica italiana tra passato e futuro*, pp. 95-118, in GUERZONI C.S., TORO MATUK V.L. (a cura di), *Degni di umanità. Verso un'estetica antropologica*, Mimesis Edizioni, Sesto S. Giovanni.
- DOUGLAS M. (1979 [1970]), *I simboli naturali. Sistema cosmologico e struttura sociale. Esplorazioni in cosmologia*, Einaudi, Torino.
- ENGELHARDT H.T. (1999 [1991]), *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano.

- FARMER P., KIM J.Y., KLEINMAN A., BASILICO M. (2013), *Reimagining Global Health: An Introduction* (1<sup>st</sup> ed.), University of California Press, Berkeley.
- FASSIN D. (2008), *Extension du domaine de l'éthique*, "Mouvements", Vol. 3-4(55-56): 124-127.
- FASSIN D. (2012), *That Obscure Object of Global Health*, pp. 95-115, in INHORN M.C., WENTZELL E.A. (a cura di), *Medical Anthropology at the Intersections*, Duke University Press, Durham.
- FAUBION J.D. (2012), *An Anthropology of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FAVA F. (2016), *Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica. Note introduttive*, *Antropologia Pubblica*, Vol. 2(2): 147-157.
- FLUEHR-LOBBAN C. (2002), *A Century of Ethics and Professional Anthropology*, "AAA Anthropology News", Vol. 43(3): 20.
- GROTTI V., BRIGHTMAN M. (2019), *The Ethics of Anthropology*, pp. 1-18, in IPHOFEN R., *Handbook of Research Ethics and Scientific Integrity*, Springer Nature, Cham.
- GUERZONI C. S. (2016), *Etiche in campo e responsabilità: la costruzione di un'etnografia sull'omogenitorialità tra Italia e California*, Vol. 2(2): 75-90.
- GUERZONI C.S. (2020), *Sistemi procreativi. Etnografia dell'omogenitorialità in Italia*, Franco Angeli, Milano.
- HERZFELD M. (2023), *Ethnographic Responsibility. Can the Bureaucratization of Research Ethics be Ethical?*, "Anthropology Today", Vol. 39(3): 3-6.
- HOWELL S. (ed.) (1997), *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London.
- JACOB M.A., RILES A. (2007), *The New Bureaucracies of Virtue: Introduction*, "Political and Legal Anthropology Review", 30(2): 181-191.
- KANT E. (1982 [1936]), *Fondamenti della metafisica dei costumi*, trad. it. V. Mathieu, Rusconi, Milano.
- KOTTOW M. (2005), *Antropologia Medica come Propedeutica de la Bioetica: Una Propuesta Curricular*, "Rev. bras. educ. Med", Vol. 29(1): 40-47.
- LAMBEK M. (2000), *The Anthropology of Religion and the Quarrel between Poetry and Philosophy*, "Current Anthropology", Vol. 41(3): 309-320.
- LAMBEK M. (ed.) (2010), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, Fordham University Press, New York.
- LAMBEK M. (2015), *The Ethical Condition. Essays on Action, Person, and Value*, The University of Chicago Press, Chicago.
- MARSHALL P.A. (1992), *Anthropology and Bioethics*, "Medical Anthropology Quarterly", 6: 49-73.
- MATTALUCCI C. (2015), *Fabbricare l'umano prima della nascita*, pp. 47-74, in BARBERANI S., BORUTTI S., CALAME C., KILANI M., MATTALUCCI C., VANZAGO L. (a cura di), *Soggetto, persona e fabbricazione dell'identità. Casi antropologici e concetti filosofici*, Mimesis, Milano.
- NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMAN SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH (1974), *The Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, U.S. Department of Health and Human Services, Office for Human Research Protections. <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>, consultato il 31/10/2023.
- PAPWORTH (1967), *Human Guinea Pigs. Experimentation on Man*, Beacon Press, London.
- PIASERE L. (2020), *Le nuove sfide all'antropologia. L'etnografia nell'era del suo successo e del suo (quasi-)decesso*, "Antropologia Pubblica", Vol. 6(1): 171-186.

- POTTER R. VAN (2001 [1971]), *Bioetica. Ponte verso il futuro*, Sicania, Messina.
- PRICE D. (2000), *Anthropologists as spies*, "The Nation", 2 November.
- PUIG DE LA BELLACASA M. (2017), *Matters of Care: Speculative Ethics in More than Human Worlds*, University of Minnesota Press, Chicago.
- QUARANTA I. (2014), *Antropologia medica e salute globale*, "AM Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 16(37): 127-146.
- QUATTROCCHI P. (2018), *Oltre i luoghi comuni. Partorire e nascere a domicilio e in casa maternità*, Edit Press, Firenze.
- RAFFAETÀ R. (2021), *Etica e progettazione europea. Uno studio di caso*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", Vol. 23(1): 1-14.
- SCHEPER-HUGHES N. (1987), *Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment*, University of California, Berkeley.
- SCHEPER-HUGHES N. (2002), *The Ends of the Body: Commodity Fetishism and the Traffic in Human Organs*, "SAIS Review: Journal of International Affairs", Vol. 22(1): 61-80.
- SCHEPER-HUGHES N. (2008), *The Last Commodity: Post-Human Ethics, Global (In)Justice, and the Traffic in Organs*, Multiversity & Citizens International, Penang.
- SCHEPER-HUGHES N. (2009), *The Ethics of Engaged Ethnography: Applying a Militant Anthropology to Organs Trafficking Research*, "Anthropology News", 13-14.
- SCHEPER-HUGHES N. (2014), *The Primacy of the Ethical*, pp. 305-312, in FASSIN D., LEZE S. (a cura di), *Moral Anthropology: A Critical Reader*, Routledge, New York.
- SIMONICCA A. (1992), *Relativismo antropologico e problema etico*, pp. 81-97, in DE VITA R. (a cura di), *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare*, Università degli Studi di Siena, Siena.
- TORO MATUK V.L. (2022), *Estetica antropologica. Per una poetica dell'umano*, Mimesis, Milano.
- TUMIDEI C. (2022), *L'antropologia e il GDPR: vecchi dilemmi e nuove sfide per la ricerca etnografica*, "Antropologia e Teatro. Rivista Di Studi", Vol. 13(14): 19-46.
- URBANO L. (2020), *Una svolta etica? Prospettive e criticità dell'Ethical turn*, "Lares", Vol. 1: 107-136.



## *Libertà, scelta, rispetto. Dilemmi etici e antropologia applicata ai servizi sociali*

Valentina Porcellana

Università della Valle d'Aosta  
[v.porcellana@univda.it]

### *Abstract*

*Freedom, Choice, Respect. Ethical Dilemmas and Anthropology Applied to Social Services*

The article aims to highlight ethical issues inherent in the relationships between operators and users and their outcomes, from a decade of action-research activity within social services, intertwined with a more recent auto-ethnographic experience. The research confirms the need for “taking charge” pathways to be personalized and for services not to give up undertaking accompanying processes that enhance, rather than limit, people’s ability to imagine the future from their own capacities and aspirations. In particular, the auto-ethnographic approach shows the necessity to develop reflections on the situational and contextual dimensions that each person poses to practitioners as *per se* “ethical dilemma”.

*Keywords:* anthropology of services, anthropology of welfare, auto-ethnography, social services, ethics

### *Introduzione*

In questo saggio ho tentato di intrecciare la mia esperienza di antropologa *nei e dei* servizi per adulti senza dimora con quella personale di “utente” – *involuntary client* – dei servizi sociali. Dopo una lunga esperienza di lavoro sul campo all’interno di progetti interdisciplinari tra antropologia e design dedicati al ripensamento – architettonico e organizzativo – degli spazi di accoglienza per persone senza dimora a Torino e in altre città italiane (PORCELLANA 2016; PORCELLANA 2019a), ho avuto esperienza diretta di ciò che significano espressioni tipiche del linguaggio professionale all’interno dei servizi sociali come “presa in carico”, “cartella sociale”, “reinserimento sociale”, “autonomia”.

Dalle testimonianze che avevo raccolto negli anni di lavoro a stretto contatto con persone in condizione di disagio, così come dalle parole degli operatori con cui mi ero a lungo confrontata come ricercatrice, era emerso che il paradigma vigente all'interno dei servizi fosse quello della sottrazione, della limitazione, del controllo e del continuo richiamo a "modelli di umanità" a cui attenersi. Se i dati della ricerca-azione che avevo condotto all'interno di un'équipe multidisciplinare combaciavano con quelli emersi in altri contesti attraverso l'approccio etnografico (DUBOIS 2009; LEONARDI 2021), gli esiti della riflessione auto-etnografica hanno ulteriormente rafforzato la critica a un modo di "prendere in carico" la fascia adulta di coloro che si rivolgono – o sono costretti a farlo – ai servizi sociali che limita la libertà e rallenta, anziché favorire, le possibilità di cambiamento incidendo sulla condizione psicofisica delle persone. Alla luce di questa esperienza, peraltro non ancora conclusa, mi sono interrogata, dal punto di vista metodologico, su come sia possibile tenere insieme generale e particolare, individuale e collettivo. Questa tensione, che percorre da lungo tempo le riflessioni antropologiche, è alla base della definizione stessa di etica proposta, tra gli altri, da Edgar Morin (2004). Secondo Morin, infatti, l'etica, che designerebbe il punto di vista sopra o meta individuale, e la morale, situata a livello della decisione e dell'azione individuale, sono inseparabili all'interno di una visione complessa dell'esperienza umana. In un tempo di crisi del legame tra individuo, società, ambiente come quello attuale, la "relianza etica" – in cui il termine relianza indica tutto ciò che unisce e rende solidali e l'etica acquista un valore deontologico ed è l'atteggiamento che l'uomo dovrebbe avere nei confronti di sé stesso e degli altri – è indebolita, proprio come ho osservato in quei contesti che dovrebbero garantire il pieno rispetto della persona.

Per questo motivo, il lavoro sul campo in tema di *homelessness* non si è limitato all'osservazione, ma ha avuto come esito applicativo la creazione di un laboratorio permanente, una sorta di "palestra" creativa per allenare capacità e aspirazioni attraverso il "fare insieme" dei partecipanti con e senza dimora (PORCELLANA, CAMPAGNARO 2019). Oggi quell'esperienza è riletta con un nuovo filtro, dato dal mio essere "utente" dei servizi sociali. La proposta che emergeva da quella esperienza, ovvero di progettare gli interventi sociali nei termini della personalizzazione e del riconoscimento delle capacità e delle risorse delle persone anziché dall'idea di mancanza e di colpa, resta ampiamente valida. La domanda, che si impone in modo sempre più urgente e su cui si interroga anche Davide Scarscelli in un recente volume su controllo e autodeterminazione nel lavoro sociale (2022),

è quanta consapevolezza ci sia negli operatori e nelle istituzioni a cui appartengono rispetto al potere che esercitano sui loro assistiti e alla capacità delle organizzazioni di ripensarsi in ottica anti oppressiva, ribaltando l'atteggiamento di controllo e di giudizio a favore del rispetto della libertà e dell'autodeterminazione delle persone. Nonostante il riduzionismo che caratterizza il nostro tempo, sia in termini di pensiero sia di azione e di relazione, è necessario continuare a tendere alla complessità, intesa come un sistema «aperto, critico, multidimensionale e antidogmatico: un sapere, per meglio dire, che sa affrontare la pluralità delle esperienze in modo costruttivo, creativo, solidale e sa persino comprendere e contemplare l'errore e l'incertezza, quali componenti ineludibili della condizione umana» (GALLERANI 2021: 16-17).

### *Spazi di libertà*

Dal 2009 insieme a un'*équipe* multidisciplinare di antropologi e designer ho iniziato a interessarmi ai servizi di accoglienza diurna e notturna per persone senza dimora in diverse città italiane. Il progetto di ricerca-azione, che riguardava dapprima il ripensamento e la ristrutturazione degli spazi all'interno di processi di co-progettazione, ha portato a riflettere a lungo sul modello di umanità alla base di questi servizi e di entrare sempre più profondamente nella vita quotidiana, nella gestione e nell'organizzazione di questo genere di servizi. In particolare, dal 2014 abbiamo avviato a Torino un laboratorio permanente, che avevamo voluto chiamare non casualmente "Costruire bellezza" (CB), in cui sono coinvolti studenti universitari, ricercatori, operatori sociali e persone in condizione di "senza dimora" seguiti dal Servizio Adulti in difficoltà e senza dimora, una delle divisioni dei Servizi sociali della città.

Negli anni di lavoro a stretto contatto con adulti tra i 18 e i 65 anni ho ascoltato e raccolto numerose testimonianze del rapporto tra persone e istituzioni. Il senso di umiliazione che questi adulti provano nel momento in cui devono chiedere aiuto si basa sul fatto che la persona non può scegliere. Come scrive Sennett, «si ha umiliazione quando il soggetto forte non dà riconoscimento a quello debole» (SENNETT 2012: 170). Assistenti sociali assenti o che si trincerano dietro a procedure e pratiche burocratiche o che, ancora, costruiscono relazioni ambigue, basate su comando e obbedienza, minacce più o meno velate, senza dare alcuna spiegazione nonostante la "presa in carico" prevederebbe una condivisione di obiettivi, contribuisco-

no all'umiliazione della persona ridotta a utente passivo, a spettatore della propria vita. Il sistema tende a questo: a rendere docili le persone, passive e remissive di fronte a un sistema che non capiscono, non governano e a cui devono ubbidire senza repliche. In un saggio significativamente intitolato "Le persone non sono utenti", Sabrina Tosi Cambini sostiene che

si continua a ritenere che il Servizio/gli operatori posseggano le interpretazioni e le risposte più appropriate (o, almeno, migliori di quelle elaborabili dalla persona stessa) ai bisogni della persona "utente" (bisogni individuati dagli stessi operatori), ma tale modalità è nascosta da una retorica della condivisione, dell'autonomia e dei diritti per cui la narrazione del lavoro svolto avverrà attraverso il linguaggio proprio di quella retorica, senza che si sviluppi una visione critica di ciò che si sta facendo con l'utenza (TOSI CAMBINI 2011: 102).

È in questo senso di umiliazione che, sottolinea Sennett richiamando Elias, si produce il senso di vergogna. Quando la "presa in carico" è della persona e non del "caso" si dà, da parte di chi si trova in una condizione di difficoltà, il riconoscimento dell'altro come adulto-educatore (PORCELLANA 2019b).

Nel breve saggio *La libertà individuale come impegno sociale* (2007), Amartya Sen affronta due questioni che reputo centrali: da una parte l'individuo, riconosciuto come persona e come cittadino con dei diritti fondamentali, tra cui la libertà, appunto, e dall'altra la salvaguardia di tali diritti come impegno sociale, dunque, come dovere collettivo e politico. La libertà di scegliere (libertà positiva) e l'assenza di limitazioni imposte (libertà negativa) sono entrambe necessarie e, come scrive Sen, «l'impegno sociale nei confronti della libertà individuale deve riguardare *entrambe* le libertà, positiva e negativa, insieme alle loro estese relazioni reciproche» (SEN 2007: 13). In contesti di crisi, sempre più persone, non soltanto coloro che Sen fa rientrare nella categoria dei "poveri",

possono essere indotte a considerare il loro destino come praticamente inevitabile, da sopportarsi con rassegnazione e tranquillità. Esse imparano ad adattare di conseguenza i loro desideri e piaceri, perché non ha senso continuare a struggersi per quanto non sembra loro realizzabile e le cui aspettative essi non hanno mai avuto motivo di considerare attentamente (SEN 2007: 21).

Herbert Marcuse (2001) fa riferimento al principio di realtà che divora il principio di piacere: in questa prospettiva, prima ci si rassegna alla propria condizione, meglio è e le istituzioni sono pensate proprio per limitare possibili forme di ribellione. Si tratta di un modellamento antropo-poietico (REMOTTI 2013) in cui l'individuo, a cui sono imposte forme di limitazione fin dalla nascita, è portato a essere "re-azionario" anziché a indagare ed

esprimere la propria specificità. «Il principio della realtà si materializza in un sistema di istituzioni. E l'individuo che cresce nell'ambito di un sistema di questo genere sente le esigenze del principio della realtà come esigenze di legge e ordine, e le trasmette alla prossima generazione» (MARCUSE 2001: 62). Lo spazio della libertà sembra ridurre sempre più la propria portata. In questo contesto, dunque, che ruolo rivestono i servizi sociali che, secondo il codice deontologico della professione, dovrebbero «promuovere opportunità per il miglioramento delle condizioni di vita delle persone, delle famiglie, dei gruppi, delle comunità e delle loro diverse aggregazioni sociali» (Titolo II, 11)?<sup>1</sup>

Daniele Scarscelli descrive l'ambivalenza vissuta da parte di molti operatori e operatrici sociali rispetto al potere che hanno sulle persone e sugli spazi di immaginazione di sé – un elemento che rientra nella sfera del principio di piacere – che essi consentono ai loro assistiti. Coloro che sono disposti ad abbracciare un approccio critico del proprio lavoro vivono un forte conflitto, dovendo «da un lato, cercare di rispettare la libertà e l'autodeterminazione delle persone, dall'altro, tenere conto dei vincoli esterni e delle responsabilità istituzionali» (SCARSCELLI 2022: 13). Per come sono strutturati, nonostante le grandi e rapide trasformazioni sociali in atto, i servizi sociali restano istituzioni deputate a regolare la condotta del “deviante”, ovvero di «un attore sociale che viene rappresentato come un soggetto che ha violato determinate aspettative di ruolo ritenute vincolanti per la maggioranza dei membri di un gruppo sociale» (SCARSCELLI 2022: 13-14). È indubbio, dunque, che operatori sociali e assistenti sociali esercitino potere, consentendo o meno l'accesso a determinate risorse, controllandone l'uso, giudicando e facendo prevalere determinati modelli culturali, morali ed etici.

Il rapporto tra controllo sociale, devianza, principi etici e lavoro sociali ha interessanti – ancorché drammatici sulla vita delle persone – risvolti teorici e applicativi. A questo si aggiunge che molto spesso coloro che si rivolgono ai servizi sociali o sono costretti a farlo non sono “devianti”, ma persone che si trovano in una situazione contingente di disagio, fragilità materiale, familiare, emotiva e l'etichettamento che subiscono ha notevoli conseguenze, a vari livelli. Un esempio è quello di Mario, 44 anni, che ha perso il lavoro e che dopo la separazione della moglie non ha più una casa. La sua preoccupazione maggiore è riuscire a vedere regolarmente il figlio. Consigliato da un amico si rivolge ai servizi sociali, tacendo la questione del figlio per paura. Si sente dire che per lui non ci sono soluzioni alternative al dormitorio per persone “senza dimora”. Mario urla la sua disperazione di fronte alle

assistenti sociali che, in risposta, lo minacciano di chiamare la polizia. La paura, la rabbia e l'umiliazione subita sono forti, tanto da compromettere la fiducia in qualsiasi sostegno da parte delle istituzioni, vissute come minacciose. La sua reazione disperata è interpretata come una forma di violenza, il che pone Mario sotto un'ulteriore categoria – quella di uomo violento – che peserebbe non poco se venisse “preso in carico”. L'etichetta non è mai neutra per chi la impone, né neutro è il modo di viverla per chi la subisce.

In alcuni casi, all'interno del laboratorio CB, quando gli operatori sociali non soltanto si sono resi disponibili, ma si sono messi in gioco anche al di fuori del loro *setting* consueto, si sono seduti allo stesso tavolo dei loro assistiti, a pranzo o “facendo insieme”, la fiducia è cresciuta, così come la sensazione reciproca di essere presi sul serio. In questo modo è diminuito il senso di frustrazione da entrambe le parti, che sono diventate più consapevoli di agire nella stessa direzione, alleate in un percorso di crescita e non nemiche che si fronteggiano da una parte all'altra di una scrivania. Soltanto grazie a questo processo di riconoscimento reciproco, chi si trova in condizione di disagio riesce ad affidarsi e a iniziare a elaborare, insieme a chi lo sostiene, un progetto di vita per il proprio futuro. In un contesto diverso, come quello del laboratorio CB, con elementi di informalità, è possibile giocare ruoli diversi da quelli consueti, in cui anche lo scambio tra operatori e utenti può superare lo schema consolidato dalla prassi. Frequentando i servizi, infatti, con il passare del tempo – e la lunghezza degli interventi si amplia sempre di più per rallentamenti, lungaggini burocratiche, per mancanza di risorse, ma anche di coraggio e volontà – si impara a recitare il ruolo previsto e, anzi, richiesto: un progetto antropo-poietico preciso, che intende plasmare le persone secondo quanto richiesto dai protocolli, ma soprattutto dalle esigenze di tempo e di sopportazione degli operatori. Ho visto e ho vissuto l'atteggiamento di stanchezza o di esasperazione degli operatori che sperano che gli utenti siano il più possibile collaborativi e che premiano questo genere di comportamento. Se un utente vuole farsi le proprie ragioni, se esce dallo schema previsto non è ritenuto un “buon utente” e l'iter della sua pratica subirà inevitabilmente un percorso più lungo e tortuoso nel già difficile percorso burocratico. Un atteggiamento, questo, rilevato anche in altri contesti organizzativi, come quello scolastico osservato da Crivellaro e Tarabusi, il cui funzionamento si basa in gran parte sulla collaborazione del “buon utente”: «un buon genitore è anche colui/colei che permette al servizio di “funzionare bene” e al personale di svolgere senza eccessivi impedimenti e rallentamenti i propri compiti» (CRIVELLARO, TARABUSI 2021: 203). Lo stesso può dirsi per gli operatori,

spesso inseriti in contesti organizzativi che non li valorizzano e di cui non condividono scelte e richieste.

Nel nostro lavoro in laboratorio siamo stati richiamati spesso dagli operatori sociali – educatori professionali e assistenti sociali appartenenti sia a enti del privato sociale sia del servizio pubblico – a stare attenti a non “attivare” troppo il desiderio delle persone. Al di là del monito a non illuderle rispetto ad aspettative troppo alte, a raggiungere mete ritenute irraggiungibili, il sistema tendeva a tutelare sé stesso, costruendo un modello di utente che seguisse un percorso standardizzato, che facesse poche domande agli operatori, che seguisse le regole e che non desse fastidio (PORCELLANA 2016). Queste osservazioni sono avvenute molto tempo prima di trovarmi io stessa confrontata con il sistema di assistenza sociale e con queste stesse dinamiche che hanno confermato i dati emersi dalla lunga osservazione partecipante. Ogni possibile distanziamento dal modello è percepito come rischioso e il ruolo degli operatori – e la loro identità professionale – sembra messa in discussione. Lavorare con la diversità umana, che pure è una delle prerogative dell’intervento educativo, non sembra essere riconosciuto nella sua ricchezza, anzi. La standardizzazione delle risposte dei servizi sociali alla molteplicità delle vite umane limita fortemente la libertà degli individui e impoverisce l’intera società<sup>2</sup>. Le persone a cui viene impedito, in maniera più o meno diretta, di esercitare controllo reale sulla propria vita sono a rischio di gravi conseguenze rispetto a quella che viene definita carriera morale, ovvero «l’insieme dei mutamenti regolari nel sé e nell’immagine di sé di una persona, così come nel giudizio di sé e degli altri» (GOFFMAN 1968: 154).

Se il controllo sulle vite degli utenti – che passa attraverso imposizione di regole, tempi, luoghi, procedure, stili di vita e atteggiamenti, ma anche attraverso forme di persuasione e manipolazione (SCARCELLI 2022) – la libertà è sempre più compromessa. A fronte della perdita di un diritto, ma anche di un funzionamento, così importante, c’è da chiedersi se si sta agendo in modo etico, a favore della persona e del suo cosiddetto “reinserimento sociale”. «La libertà di condurre diversi tipi di vita si riflette nell’insieme delle combinazioni alternative di *functionings* tra le quali una persona può scegliere; questa può venire definita la “capacità” di una persona. La capacità di una persona dipende da una varietà di fattori, incluse le caratteristiche personali e gli assetti sociali» (SEN 2007: 29). Dovrebbe essere a partire da queste capacità, riconosciute e valorizzate, che si inizia a costruire insieme alla persona un percorso di vita buono per lei. «Un impegno sociale per la libertà dell’individuo – scrive ancora Sen – deve implicare che si at-

tribuisca importanza all'obiettivo di aumentare la capacità che diverse persone posseggono effettivamente, e la scelta tra diversi assetti sociali deve venire influenzata dalla loro attitudine a promuovere le capacità umane» (SEN 2007: 29-30). Dunque, conclude Sen, «aumentare le capacità umane deve costituire una parte importante della promozione della libertà individuale» (SEN 2007: 30), mentre il paradigma dell'attivazione richiesto agli utenti dei servizi sociali si fonda su ben altri presupposti, legati all'omologazione, all'obbedienza, al rispetto di tempi e regole imposte dall'esterno e per fini non sempre etici. In una società che pone al centro dei suoi valori morali e obiettivi sociali l'autonomia individuale, il paradosso sembra essere che, nell'osservazione delle pratiche, sia l'eteronomia a prevalere, con metodi più o meno apertamente coercitivi.

Ota de Leonardis, introducendo il volume di Appadurai *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, sottolinea che

un welfare degno di questo nome non (re)distribuisce beni ma produce capacità – con ciò ridistribuendo piuttosto poteri; che la capacità delle persone, capacità di essere e di fare, si esprimono e crescono con l'uso, in quanto cioè sono praticate per realizzarsi in e realizzare qualcosa; che le condizioni perché questo avvenga sono di natura squisitamente sociale (DE LEONARDIS 2011: xxiv).

In questo gli operatori dovrebbero essere alleati dei propri assistiti, incorporando alcuni elementi positivi che possono nutrire una relazione di fiducia, come essere «giusti, imparziali, onesti e rispettosi dell'utente» anziché agire forme di controllo, paternalismo, atteggiamenti infantilizzanti, rimproveri, forme di giudizio e sostituendosi alla persona che dovrebbero accompagnare (SCARSCELLI 2022: 52). La fiducia ha bisogno di cura, pazienza e tempo per maturare: «sono davvero numerosi gli ambiti in cui l'attenzione per la dignità dovrebbe ispirare le scelte politiche alla tutela al sostegno dell'agency, anziché scelte che infantilizzano le persone e le trattino come destinatari passivi di assistenza» (NUSSBAUM 2012: 37). Secondo Martha Nussbaum, sono almeno dieci le capacità centrali che un buon ordinamento politico – e dunque le sue strutture più vicine ai cittadini, come i servizi di welfare – dovrebbe garantire a tutti: la vita, l'integrità fisica, i sensi, l'immaginazione e il pensiero, i sentimenti, la ragion pratica, l'appartenenza, il vivere in relazione con le altre specie animali e vegetali, il gioco, il controllo del proprio ambiente politico e materiale. «C'è una grossa differenza» sostiene la filosofa «tra una politica pubblica che si preoccupa di assistere le persone e una politica pubblica che invece favorisce la loro possibilità di scelta» (NUSSBAUM 2012: 60).

Avevo conosciuto Renzo quando era stato “inviato” dai servizi sociali a svolgere un tirocinio socializzante in CB. Era un uomo di una quarantina d’anni, piuttosto schivo, che ti scrutava in silenzio con i suoi occhi chiari che riuscivano a metterti in soggezione. Dopo un paio d’anni che non ci vedevamo l’avevo incontrato a un evento pubblico organizzato negli spazi diurni di un dormitorio “di secondo livello” della città. Mi aveva raccontato del suo lavoro e del fatto che da diversi mesi era ospite di quella struttura, dove però non si trovava molto meglio rispetto al dormitorio di “bassa soglia”. Mentre parlavamo era passato accanto a noi uno dei referenti del Servizio Adulti in Difficoltà e Senza Dimora che seguiva il suo “caso”. Gli occhi di Renzo si erano fatti di fuoco. Avevano scambiato alcune battute: all’inizio non avevo capito se fosse serio o se stesse scherzando facendo dell’ironia e ringraziando l’operatore di quanto i servizi avessero fatto per lui negli ultimi tre anni. Ma Renzo non rideva affatto, anche se il suo volto era atteggiato in un sorriso forzato ripercorrendo gli anni che il sistema gli aveva “fatto perdere”. «Mi hanno umiliato, ingannato, illuso» aveva proseguito quando eravamo nuovamente rimasti soli. Mi aveva raccontato che l’assistente sociale che dovrebbe dovuto seguire il suo percorso gli aveva mentito riguardo all’avvio della richiesta di emergenza abitativa e che soltanto l’intervento di un educatore conosciuto durante il tirocinio in CB aveva impedito che tornasse in dormitorio. Mi aveva confidato di essersi sempre dato da fare per trovare corsi di formazione e ora aveva di nuovo un lavoro: «Al Comune ho chiesto solo un posto letto e invece mi hanno tenuto qui per tre anni». Anche la sistemazione attuale era per lui fonte di grande disagio: «Io non sono come questi qui, non sono matto. Qui sotto c’è anche un repartino», facendo riferimento ai posti in convenzione con il servizio psichiatrico della casa di ospitalità in cui era alloggiato. «Io non ho altri problemi oltre alla casa. Io voglio solo stare tranquillo con il mio cane».

I servizi di welfare dovrebbero essere basati sul riconoscimento della persona e sulla condivisione con essa delle potenzialità e delle aspirazioni. Sono le persone stesse a dover dare risposta a queste domande, senza che vengano sostituite in questo processo, né essere lasciate sole in caso di fragilità. D’altra parte, la stessa Nussbaum è consapevole dei limiti dei contesti in cui ci si trova ad agire e si domanda quali vere opportunità di agire e di scegliere offre la società. Anche se le risposte appaiono spesso deludenti, soprattutto in tempi di crisi economica, ma anche morale e valoriale, non è possibile rinunciare a sperare o a cercare risposte sempre inedite, anche attraversando in prima persona la sofferenza e confrontandosi direttamente

con i funzionamenti del sistema in cui viviamo. Non si tratta, infatti, di alimentare soltanto desideri individuali, ma di affermare diritti universali, sempre più frequentemente calpestati: «il terreno comune fra l'approccio delle capacità e gli approcci dei diritti umani sta nell'idea che tutte le persone abbiano alcuni diritti fondamentali semplicemente in virtù della loro umanità e che sia un dovere basilare delle società rispettare e sostenere tali diritti» (NUSSBAUM 2012: 66). L'idea alla base dell'approccio delle capacità è la dignità umana.

Un'ampia letteratura antropologica descrive come la burocrazia, nella sua forma esasperata di burocratizzazione, abbia invaso ampie sfere della nostra vita personale, professionale e sociale (GRAEBER 2013) e come forme di controllo e sanzione da parte dello Stato stiano via via sostituendo il sistema di protezione sociale (WACQUANT 2006; FASSIN 2018). Ciò comporta l'imposizione di regole e di norme impersonali che, a loro volta, hanno bisogno della minaccia della violenza per funzionare. Numerose e dettagliate sono le descrizioni di come la macchina burocratica, attraverso coloro che la mettono in pratica nei diversi contesti istituzionali, si trasformi in violenza che ricade sulle persone, in particolare su quelle che incarnano forme di alterità: dai richiedenti asilo costretti a ricostruire la propria vicenda e a raccontarla in maniera che venga riconosciuta "credibile" di fronte a una commissione giudicatrice, dovendone anche mostrare i segni sul corpo (RAVENDA 2009; GOZZI, SORGONI 2010; SBRICCOLI, PERUGINI 2012), alle madri e alle famiglie straniere allontanate dai figli perché incarnano un diverso modello di genitorialità non riconosciuto come adeguato (TOSI CAMBINI 2008; SALETTI SALZA 2014; TALIANI 2019).

Questa violenza prende corpo attraverso il comportamento discrezionale dei funzionari e degli operatori, «la cui mansione primaria è far sentire in colpa i poveri» (GRAEBER 2013: 40) e sanzionarli. "Povero" era l'antropologo statunitense quando cercava di far ottenere un sostegno sanitario alla madre anziana e gravemente malata; "povera", con pochi strumenti, indifesa, mi sono sentita io stessa, da utente, di fronte a un apparato respingente e giudicante.

### *Io non sono come loro*

Per anni ho ascoltato persone raccontare di quanta ansia e senso di sospensione potesse creare una telefonata promessa che non arrivava, di "cartelle sociali" che racchiudevano le storie delle persone e che si riempivano

di pagine compilate da soggetti diversi che parlavano tra loro di te, ma non con te. Anch'io mio malgrado da tre anni "sono una cartella sociale", aspetto le decisioni di altri e mi ribello come ho visto fare a tante persone prima di me. Io stessa ho gridato a gran voce la frase che ho sentito dire da tutti gli utenti dei servizi sociali all'inizio del percorso in una dolorosa rivendicazione di "presenza": «Io non sono come loro». Ma, come sostiene amaramente David Graeber (2013), più ci ribelliamo, più ne paghiamo le conseguenze. Mi è servito a ben poco conoscere – o credere di conoscere – le regole di funzionamento del sistema o di avere strumenti culturali e materiali. Anzi, proprio il mio atteggiamento di non rassegnazione e di aperta ribellione a ciò che stavo vivendo ha rallentato e reso molto doloroso l'intero percorso. Se non è possibile generalizzare rispetto agli esiti della relazione che si instaura all'interno dei servizi sociali tra operatori e utenti, certamente è da tenere conto quali elementi culturali e simbolici, oltre che materiali, possano essere utilizzati dagli utenti per negoziare la relazione terapeutica. Nonostante tutto, con il tempo ciascuno trova il proprio modo di "entrare" nel sistema, di comprenderne le regole, adattandosi per ottenere qualcosa di utile. La relazione è sempre un luogo di negoziazione, anche quando le forze in campo e il potere sono impari e le ambiguità, le ambivalenze di ogni parola e di ogni gesto minano continuamente il percorso che dovrebbe essere condiviso.

L'uso e l'accesso ai servizi non rappresenta soltanto un passaggio di soglia, un movimento da fuori a dentro. L'accesso è piuttosto uno spazio relazionale fra operatore e utente, uno spazio in cui il servizio (gli operatori, ciò che fanno o non fanno) e l'utente (il bisogno, la sua idea di bisogno) si confrontano, si attraggono, si respingono (TOGNETTI BORDOGNA 2004: 65).

Le differenze nell'interpretare il mandato del servizio, il proprio ruolo e la relazione con gli utenti danno vita a tanti "modelli di accoglienza" quanti sono gli operatori (LO PRESTI 2009; LEONARDI 2019). Il sovraccarico di lavoro unito alla complessificazione continua delle procedure fa sì che i tempi di risposta degli uffici si dilatino enormemente aumentando il malcontento e la sfiducia reciproca<sup>3</sup>. A tutto questo si unisce l'indubbia riduzione delle risorse che vengono allocate per i servizi sociali. Da parte loro, coloro che si rivolgono ai servizi hanno un rapporto ambivalente nei confronti degli uffici e dei loro funzionari con i quali in molti casi non riescono a costruire un progetto condiviso. L'atteggiamento e la rappresentazione che danno di sé dipende da coloro che hanno di fronte, dalla situazione, dallo specifico servizio, dai tempi di attesa che hanno dovuto sopportare, dalla propria storia personale e familiare, dagli obiettivi che intendono

raggiungere. Gli utenti dei servizi possono essere distinti rispetto al grado di libertà e di scelta – anche se il termine “scelta” è di difficile definizione – rispetto all’essere entrati in contatto con l’istituzione. Nella letteratura delle scienze sociali coloro che non hanno deciso di loro volontà di essere “presi in carico” e che non accettano la definizione che gli operatori danno della loro condizione e/o situazione sono definiti *involuntary clients*. Una definizione che interroga ulteriormente sul rapporto tra autorità vs libertà. Per tutti gli utenti, e io tra questi, l’impegno che richiede la relazione con i servizi sociali può essere paragonato a un vero e proprio “lavoro”, che impone di confrontarsi continuamente, e per lo più a conformarsi, non senza fatica e sofferenza, con il modello di umanità che viene loro richiesto di incarnare (BARONI, PETTI 2014).

### *Allenare la capacità di aspirare*

La mia esperienza personale, unita a quella di tante persone incontrate nel laboratorio CB e più in generale all’interno dei servizi sociali della mia città, mi ha fatto ripensare in modo critico alle riflessioni di Appadurai riguardo alla capacità di aspirare di cui parla a partire dall’esperienza dei poveri degli slum di Mumbai che, con il supporto di reti di attivisti, si organizzano e si mobilitano per affrontare i loro problemi, in particolare quelli abitativi. Grazie all’osservazione di questo movimento collettivo, l’antropologo sostiene che «le aspirazioni prendano forma e forza dentro i processi in cui i poveri perseguono obiettivi concreti, facendo l’esperienza del possibile, e rappresentandola e rappresentandosi come una possibilità reale» (DE LEONARDIS, DERIU 2012: XII). Esprimere e coltivare aspirazioni è innanzitutto una capacità culturale che, in una società che tende all’individualismo, alla responsabilizzazione, al principio di realtà anziché a quello di piacere, va allenata. È ciò che abbiamo tentato di fare all’interno del laboratorio CB, in cui le capacità delle persone non sono date, ma «praticate dai diretti interessati per esprimere ciò che sono e ciò che vogliono» (DE LEONARDIS 2011: XXIV). Il verbo praticare richiama anche il concetto di comunità di pratica teorizzato, tra gli altri, da Etienne Wenger (2006). All’interno della comunità di pratica tutti i partecipanti sono chiamati all’azione e sperimentano l’aumento delle competenze in un processo che de Leonardis (2011) definisce di “de-istituzionalizzazione”. La capacità di aspirare riguarda tutti, non soltanto chi parte da dotazioni di base carenti. Un processo capacitante di questo tipo ha bisogno di tempo per realizzarsi. Questo aspetto collettivo e collaborativo è ciò che mi è mancato nel

percorso all'interno dei servizi sociali insieme al riconoscimento della persona al di là dell'utente o dell'etichetta legata al mio "caso".

Le aspirazioni di cui parla Appadurai «hanno senza dubbio qualcosa a che vedere con i bisogni, le preferenze, le scelte e le previsioni», ma non si tratta di qualcosa che riguarda soltanto l'individuo e la sua singolarità. Le aspirazioni

prendono sempre forma in stretta connessione con la vita sociale [...] fanno parte di quei sistemi di idee [...] che le collegano all'interno di una rete più vasta di convinzioni e credenze locali sulla vita e sulla morte, la natura dei possedimenti terreni, il significato dei beni materiali rispetto alle relazioni sociali» (APPADURAI 2011: 19-20).

E, d'altra parte, i desideri che sembrano soltanto legati al sentire dell'individuo sono connessi a norme, presupposti che riguardano l'idea di vita migliore e della vita in generale (APPADURAI 2011). Secondo l'antropologo, maggiore è la ricchezza – in termini non solo economici, ma anche di potere, risorse culturali – maggiore sarà anche la consapevolezza dei nessi tra gli elementi e le reali possibilità di realizzare le aspirazioni. La mia esperienza diretta mi ha fatto comprendere quanto nessuno sia esente dal rischio di perdere la capacità di aspirare, al di là delle proprie risorse. Avere maggiore conoscenza della relazione tra aspirazioni e risultati non mette affatto al riparo dal rischio di solitudine, di perdita della fiducia in sé e delle proprie capacità, dai danni che la "macchina burocratica" e suoi ingranaggi possono provocare. Anzi, più strumenti si hanno come dotazioni iniziali, maggiore rischia di essere la frustrazione di vedere che le cose non funzionano, che i tempi si dilatano, che la tua "cartella" non ha niente a che fare con la tua vita e che sei considerato soltanto una pratica in più da sbrigare. Non per questo bisogna rinunciare ad allenare lo sguardo e a ragionare in termini di diritti. In questo senso il valore del laboratorio CB, pensato e realizzato come una palestra per mettere alla prova e rafforzare questa capacità, resta immutato poiché «la capacità di aspirare, come qualsiasi altra capacità culturale complessa, fiorisce e sopravvive solo se può essere praticata, utilizzata ripetutamente ed esplorata mediante l'elaborazione di ipotesi e contestazioni» (APPADURAI 2011: 23). Rafforzare la capacità di aspirare consente di elaborare in modo più complesso ciò che ci circonda, di fare i conti non solo con i nostri doveri di cittadinanza, ma anche con i nostri diritti, superando quella "lealtà" e quella "deferenza" rispetto al sistema che Appadurai individua nelle fasce più deboli della società, alimentando invece la capacità di protesta intesa come «capacità di discutere, contestare, interrogare e partecipare criticamente» (APPADURAI 2011: 24).

Ricordando le esperienze delle persone che ho incontrato in questi anni, molte hanno trovato la forza di risollevarsi, di trarre dal sistema qualche elemento utile per la propria vita e hanno ripreso il proprio cammino. Molte altre, invece, sono rimaste profondamente deluse, schiacciate e non ce l'hanno fatta – letteralmente – di fronte alla violenza istituzionale che accompagna certe pratiche che si definiscono di “accoglienza” o di “accompagnamento”. Ciò che fa la differenza, al di là della risposta istituzionale, è la rete sociale: sono i legami profondi, l'ampiezza e la forza della rete familiare e amicale che mette in campo le proprie risorse per garantire alla persona di non soccombere. Gli adulti che vivono la condizione di senza dimora hanno il grave svantaggio di non avere queste reti o di averle molto indebolite, di frequentare quasi esclusivamente luoghi e persone appartenenti allo stesso mondo di disagio ed emarginazione e ciò rende ancora più necessaria l'attenzione sociale alle difficoltà dei singoli. La proposta di Appadurai resta valida, politicamente forte, se gli individui non vengono lasciati soli nelle loro battaglie quotidiane, se le aspirazioni sono sostenute e condivise, se c'è il riconoscimento delle possibilità di ciascuno di andare al di là dell'esistente, soprattutto quando il presente è doloroso. L'isolamento, la solitudine, l'accusa di fallimento che ricadono come colpa rendono inermi e incapaci di risollevarsi. Appadurai suggerisce di contrapporre alla “strategia dell'emergenza” – che è quella che plasma i servizi sociali e determina continue politiche emergenziali – la “strategia della pazienza”. Ci vuole tempo, a ciascuno il proprio, perché le persone maturino consapevolezza, riscoprano capacità, tornino, nel caso che le abbiano perse, capacità di aspirare e desiderio. Nello stesso tempo ci vuole tempo e pazienza perché le strutture, i sistemi e le organizzazioni, che poggiano su abitudini consolidate, che appaiono “naturali” e dunque non trasformabili, possano modificarsi. È necessario continuare a crederci e a impegnarsi, nonostante il dolore e la delusione. O forse, proprio grazie a essi.

La prospettiva antropologica può accompagnare operatori e utenti a interrogarsi sul modello di umanità su cui si fondano i servizi, sul loro mandato, sulle idee di giustizia, etica, controllo, obbedienza, dipendenza, autonomia nell'ottica del rispetto della pluralità dei vissuti, dei punti di vista e delle aspirazioni. Basandosi sul pensiero etico di Morin, Manuela Gallerani sostiene che per favorire un'etica della comprensione è opportuno

sviluppare oltre all'introspezione (l'autoesame critico che consente di imparare a decentrarsi, riconoscendo il proprio egocentrismo fino a giungere alla consapevolezza che tutti abbiamo un profondo bisogno reciproco di comprensione) anche un “ben pensare” (GALLERANI 2021: 17).

Che significa tenere conto della complessità delle persone e dei contesti e della loro interazione, della multidimensionalità dei fenomeni e delle situazioni in cui si sviluppa il comportamento umano.

In altre parole – scrive ancora Gallerani – l’“etica della comprensione” richiede a ciascuna persona di sospendere il giudizio, per poter comprendere in prima istanza l’“incomprensione”. Si basa, nondimeno, sulla capacità di sviluppare un atteggiamento disinteressato e aperto, contemporaneamente, al saper argomentare e al saper ascoltare o confutare e dibattere in modo dialettico, senza alcuna pretesa di superiorità intellettuale o morale dell’uno sull’altro (GALLERANI 2021: 17).

Si tratta, dunque, come sostiene Morin, di umanizzare le relazioni umane e non soltanto di umanizzare le pratiche biomediche e di assistenza sociale a partire dal presupposto che ciascun individuo, per l’altro, rappresenta un “dilemma etico” a sé stante. Non vedere l’altro, non attribuirgli la dignità del riconoscimento umano, al di là della condizione in cui si trova a vivere, sono elementi di squalifica che hanno serie implicazioni sulla condizione psicofisica delle persone e che hanno ricadute a livello collettivo, non solo individuale. Il vero sviluppo non è quello che produce beni, ma benessere, salute, libertà: si tratta, secondo la lettura moreniana, di sostituire l’egemonia della quantità con l’egemonia della qualità delle relazioni e del rapporto con la natura, consapevoli di essere una “comunità di destino” dalla quale dipende la nostra stessa esistenza.

## Note

<sup>(1)</sup> <https://cnoas.org/wp-content/uploads/2020/03/Il-nuovo-codice-deontologico-della-assistente-sociale.pdf> (consultato il 7 gennaio 2023).

<sup>(2)</sup> Per un approccio di coprogettazione e capacitante dei servizi rivolti a persone con disabilità si veda Marchisio (2019).

<sup>(3)</sup> La pandemia di Covid-19 ha reso del tutto evidenti i limiti del sistema sociale e sanitario e le ricadute che questi limiti hanno su tutti i cittadini.

## Bibliografia

APPADURAI A. (2011), *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, et al./edizioni, Milano.

BARONI W., PETTI G. (2014), *Cultura della vulnerabilità: l’homelessness e i suoi territori*, Pearson, Milano & Torino.

CRIVELLARO F., TARABUSI F. (2021), *Madri d’altrove e welfare educativo per l’infanzia: alleanze ambivalenti fra spazi di cura e saperi materni*, “Antropologia”, Vol. 8(3): 187-207.

- DE LEONARDIS O. (2011), *E se parlassimo un po' di politica?*, pp. IX-XXXIX in APPADURAI A., *Le aspirazioni nutrono la democrazia*, Et al. edizioni, Milano.
- DE LEONARDIS O., DERIU M. (2012), *Introduzione. La capacità di aspirare come ponte tra quotidiano e futuro*, pp. XI-XXII, in DE LEONARDIS O., DERIU M. (a cura di), *Il futuro nel quotidiano. Studi sociologici sulla capacità di aspirare*, Egea, Milano.
- DUBOIS V. (2009), *Le trasformazioni dello stato sociale alla lente dell'etnografia. Le inchieste sul controllo degli assistiti sociali*, "Etnografia e ricerca qualitativa", Vol. 2: 163-187.
- FASSIN D. (2018), *Punire: una passione contemporanea*, Feltrinelli, Milano.
- GALLERANI M. (2021), *L'antropo-etica di Edgar Morin come postura per abitare la complessità*, "Studi sulla Formazione", Vol. 24: 11-19.
- GOFFMAN E. (1968), *Asylum*, Einaudi, Torino.
- GOZZI G., SORGONI B. (2010), *I confini dei diritti. Antropologia, politiche locali e rifugiati*, il Mulino, Bologna.
- GRAEBER D. (2013), *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, Elèuthera, Milano.
- LEONARDI D. (2019), *Etichettare, valutare, scegliere. Spazi discrezionali in un disegno di intervento istituzionale*, "Autonomie locali e servizi sociali", Vol. 2: 305-320.
- LEONARDI D. (2021), *La colpa di non avere un tetto: homelessness tra stigma e stereotipi*, Eris, Torino.
- LO PRESTI V. (2009), *Prospettive di analisi organizzativa. Metodi e pratiche per un approccio integrato*, FrancoAngeli, Milano.
- MARCHISIO C.M. (2019), *Percorsi di vita e disabilità: strumenti di coprogettazione*, Carocci, Roma.
- MARCUSE H. (2001), *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino.
- MORIN E. (2004), *La méthode. 6. Éthique*, Éditions du Soleil, Paris.
- MUTTI A. (1998), *Capitale sociale e sviluppo. La fiducia come risorsa*, il Mulino, Bologna.
- NUSSBAUM M. (2012), *Creare capacità. Liberarsi dalla dottrina del PIL*, il Mulino, Bologna.
- PORCELLANA V. (2016), *Dal bisogno al desiderio. Antropologia dei servizi per adulti in difficoltà e senza dimora a Torino*, FrancoAngeli, Milano.
- PORCELLANA V. (2019a), *Costruire bellezza. Antropologia di un progetto partecipativo*, Meltemi, Milano.
- PORCELLANA V. (2019b), *Incontri. Dall'ethos compassionevole alla giustizia sociale nei servizi per il contrasto dell'homelessness*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 20(47-48): 87-109.
- PORCELLANA V., CAMPAGNARO C. (2019), *Progettare insieme. Processi partecipativi a contrasto dell'homelessness tra antropologia e design*, in "Antropologia Pubblica", Vol. 5(1): 91-110.
- RAVENDA A. F. (2009), *Embodying Temporary Stay Centres. An ethnography of immigrants and institutions in the south-eastern border of Italy (Apulia)*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 27-28: 113-135.
- REMOTTI F. (2013), *Fare umanità: i drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Roma & Bari.
- SALETTI SALZA C. (2014), *Famiglie amputate: le adozioni dei minori dal punto di vista dei Rom*, CISU, Roma.
- SBRICCOLI T., PERUGINI N. (2012), *Dai paesi di origine alle Corti italiane. Campi, diritto e narrazioni nella costruzione della soggettività dei rifugiati*, "AM Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 33-34: 95-128.

- SCARSCELLI D. (2022), *Controllo e autodeterminazione nel lavoro sociale. Una prospettiva anti-oppressiva*, Meltemi, Milano.
- SEN A. (2007), *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma & Bari.
- SENNETT R. (2012), *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano.
- TALIANI S. (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, Ombre Corte, Verona.
- TOGNETTI BORDOGNA M. (2004), *I colori del welfare: servizi alla persona di fronte all'utenza che cambia*, FrancoAngeli, Milano.
- TOSI CAMBINI S. (2008), *La zingara rapitrice: racconti, denunce, sentenze (1986-2007)*, Cisu, Roma.
- TOSI CAMBINI S. (2011), *Le persone non sono utenti. L'originalità delle relazioni nella bassa soglia*, pp. 91-105, in BERTOLETTI S. et. al. (a cura di), *Terre di confine. Soggetti, modelli, esperienze dei servizi a bassa soglia*, Unicopli, Milano.
- WACQUANT L. (2006), *Punire i poveri, Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, DeriveApprodi, Roma.
- WENGER E. (2006), *Comunità di pratica: apprendimento, significato e identità*, Cortina, Milano.

## Scheda sull'Autrice

Valentina Porcellana (Canelli, 16 agosto 1976), PhD in Antropologia della complessità, è ricercatrice confermata con abilitazione a professoressa di seconda fascia presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università della Valle d'Aosta dove insegna Antropologia alpina e Antropologia del welfare. Si occupa di antropologia applicata ai sistemi socio-sanitari, di processi partecipativi e di attivazione di comunità in contesti urbani e montani e di valutazione qualitativa dei servizi sociali ed educativi. Tra le sue pubblicazioni: *In nome della lingua. Antropologia di una minoranza* (2008); *Sei mai stato in dormitorio?* (2011); *Dal bisogno al desiderio. Antropologia dei servizi per adulti in difficoltà e senza dimora a Torino* (2016); *Costruire bellezza. Antropologia di un progetto partecipativo* (2019); *Antropologia del welfare. La cultura dei diritti sociali in Italia* (2022).

## Riassunto

*Libertà, scelta, rispetto. Dilemmi etici e antropologia applicata ai servizi sociali*

Il contributo intende fare emergere questioni etiche inerenti ai rapporti tra operatori e utenti e ai loro esiti, a partire da una decennale attività di ricerca-azione all'interno dei servizi sociali, che si intreccia con una più recente esperienza auto-etnografica. La ricerca conferma l'esigenza che i percorsi di "presa in carico" siano personalizzati e che i servizi non rinuncino a intraprendere processi di accompagnamento che aumentino, anziché limitare, la capacità delle persone di immaginare il futuro a partire dalle proprie capacità e aspirazioni. In particolare, l'approccio auto-etnografico evidenzia la necessità di sviluppare riflessioni attorno alle dimensioni situazionali e contestuali che ogni persona pone agli operatori in quanto "dilemma etico" a se stante.

*Parole chiave:* antropologia dei servizi, antropologia del welfare, auto-etnografia, servizi sociali, etica

## Resumen

*Libertad, elección, respeto. Dilemas éticos y antropología aplicada a los servicios sociales*

A partir de una década de actividad de investigación-acción en los servicios sociales, que se entrelaza con una experiencia autoetnográfica más reciente, la contribución pretende poner de manifiesto las cuestiones éticas inherentes a las relaciones entre operadores y usuarios y sus resultados. La investigación confirma la necesidad de que los itinerarios para “tomar a cargo” sean personalizados y de que los servicios no renuncien a emprender procesos de acompañamiento que aumenten, en lugar de limitar, la capacidad de las personas para imaginar el futuro partiendo de sus propias capacidades y aspiraciones. En particular, el enfoque autoetnográfico pone de relieve la necesidad de desarrollar reflexiones en torno a las dimensiones situacionales y contextuales que cada persona plantea a los operadores como un “dilema ético” en si mismo.

*Palabras clave:* antropología de los servicios, antropología del bienestar, autoetnografía, servicios sociales, ética

## Résumé

*Liberté, choix, respect. Dilemmes éthiques et anthropologie appliquée aux services sociaux*

L'article entend faire ressortir les questions éthiques inhérentes aux relations entre opérateurs et usagers et à leurs résultats, à partir d'une décennie d'activité de recherche-action dans les services sociaux, qui se mêle à une expérience auto-ethnographique plus récente. La recherche confirme la nécessité de personnaliser les parcours de prise en charge et de faire en sorte que les services ne renoncent pas à entreprendre des processus d'accompagnement qui augmentent, plutôt que de limiter, la capacité des personnes à imaginer l'avenir à partir de leurs propres capacités et aspirations. En particulier, l'approche auto-ethnographique met en évidence la nécessité de développer des réflexions autour des dimensions situationnelles et contextuelles que chaque personne pose aux opérateurs comme un véritable “dilemme éthique”, en soi même.

*Mots-clés:* anthropologie des services, anthropologie de l'aide sociale, auto-ethnographie, services sociaux, éthique

## *Il “rito” del consenso informato e il principio di autonomia*

*Note di un accesso al campo in una comunità di recupero  
dalla dipendenza da sostanze*

Viviana L. Toro Matuk

Università della Valle d'Aosta  
Ludes Lugano Campus  
[viviana.toromatuk@univda.it]

### *Abstract*

*The “Ritual” of Informed Consent and the Principle of Autonomy. Notes from an Access to the Field in a Rehab Community*

The article explores the limits and the possibilities of informed consent in a substance dependency recovery context, exposing an ethical dilemma that has arisen over the principle of autonomy. Although principlalist bioethics, which inspires university ethics committees, is based on biomedical language that is difficult to translate into other methods and epistemologies, its increasing pervasiveness in research evaluation practices establishes a field of symbolically charged relationships. The description of access to the field shows how bioethical discourse is embedded, locally, in practices that go beyond mere bureaucracy, but function, in a ritualistic way, as tools for change.

*Keywords:* Informed consent, addiction, autonomy, principlalism, bioethics

### *Introduzione*

L'articolo intende presentare una riflessione sull'etica della ricerca in antropologia medica a partire dall'analisi dell'accesso al campo in una comunità terapeutica per la dipendenza da sostanze<sup>1</sup>. Mi soffermerò in particolare sul dispositivo del consenso informato e sul principio bioetico di autonomia. Dibattiti recenti in ambito disciplinare invitano a ripensare l'etica della ricerca a partire dalle specificità epistemologiche e metodologiche del lavoro etnografico mettendo in discussione il valore di molte procedure previste dai comitati etici universitari oltre che dalla legge, tra

cui anche quella del consenso informato. Nella prospettiva di una comunicazione sempre più necessaria tra etica della ricerca (anche antropologica) e biomedicina, utilizzo le lenti dell'antropologia in dialogo con le categorie della bioetica, evidenziando come procedure etiche formali, in alcune situazioni, possano produrre effetti sociali e personali importanti, a cui il ricercatore partecipa attivamente. I fatti bioetici, costituiti da principi, pratiche burocratiche e oggetti come i "consensi informati" sono anch'essi sociali e meritano di essere studiati come tali. I terreni dell'antropologia medica rappresentano un campo proficuo perché, per tradizione, sconfinano con la cultura biomedica occidentale. Il luogo del recupero da dipendenza è una posizione privilegiata per affacciarsi sul paesaggio morale contemporaneo e per mettere alla prova l'etica applicata alla ricerca antropologica. Valori, norme e comportamento sono nozioni centrali negli studi antropologici attorno sia all'uso di droghe o alcol sia a percorsi di riabilitazione. Il consumo di sostanze e i trattamenti riservati a chi lo pratica furono fenomeni dapprima studiati all'interno del modello della devianza sociale negli studi sociologici, sebbene l'interesse per questi temi fu a lungo assente dalla letteratura antropologica, almeno fino agli anni Settanta del Novecento. L'espansione del consumo di droga, avvenuto in quegli anni, accanto alla crescente attenzione dell'antropologia alle società occidentali, *at home*, diede inizio a una tradizione disciplinare volta a rispondere ai problemi di ordine sociale (SINGER 2012: 1748). Fu l'antropologia medica che studiò maggiormente il fenomeno del consumo di droghe, della nozione di dipendenza e delle sue forme di trattamento<sup>2</sup>. L'uso e l'abuso – termine questo già moralmente connotato – di sostanze si inserisce in un modo particolare di abitare il mondo, molto spesso sostenuto da discorsi considerati antimorali, costruito per opposizione alle norme, alle regole, alle leggi della società e che tendono a produrre effetti di esclusione. Anche nelle rappresentazioni del consumo di droga la dimensione morale è centrale. Il fenomeno della dipendenza non solo fa sorgere questioni su cosa sia una buona vita e cosa non lo sia, essendo un esempio di stile di vita non adeguato alle norme della salute globale, ma chiama in causa direttamente il fondamento stesso dell'etica in Occidente: il senso di responsabilità che risiede nel principio di autonomia. Il discorso attorno alla dipendenza passa spesso attraverso nozioni mediche e sociali come quella di devianza, come comportamento di allontanamento dalle norme o come, appunto, assenza di autonomia. Entrare in un campo così connotato moralmente prevede la necessità ancora maggiore di garantire un trattamento dei dati sicuro in termini di riservatezza in merito alle storie di vita. Nel caso specifico,

io ho avuto accesso a questi dati sensibili attraverso interviste al personale (soprattutto psicologi) della comunità e alle persone – allora il termine di riferimento era utenti – che hanno scelto “autonomamente” di partecipare alla ricerca. L’analisi delle fasi di negoziazione di ingresso al campo evidenzia una molteplicità di aspetti che rimandano all’etica della ricerca scientifica: la necessità del consenso informato e di garanzie etiche per l’accesso; la varia distribuzione del segreto professionale (gli psicologi hanno questo privilegio e gli antropologi no e questo produce una gerarchia interna rispetto alla circolazione delle informazioni intime); il confine tra legalità e illegalità che caratterizza le storie di vita delle persone in recupero e la sensibilità dei dati che le riguardano; la modifica del comportamento; la messa in discussione di nozioni attorno a ciò che significa una “vita buona”; la marginalità e il dibattito tra stranieri morali. Per la “densità morale” che caratterizza i processi di recupero dalla dipendenza e per le attenzioni richieste, anche da un punto di vista formale, dai processi di inserimento del ricercatore e di raccolta di informazioni, questo terreno sembrava invitare a guardare all’etica della ricerca anche nei suoi aspetti generativi, oltre che meramente normativi.

### *Il dibattito sull’uso del consenso informato nella ricerca antropologica*

Come emerso nel panel organizzato in occasione del convegno della SIAC - Società italiana di antropologia culturale (2021) insieme a Corinna S. Guerzoni e Dario Nardini, il dibattito attorno alle questioni dell’etica della ricerca in antropologia è vivace. Alcuni colleghi ritengono che l’antropologia sia inerentemente etica, come Ferdinando Fava (2016), e che per questa ragione debba sviluppare criteri propri e non basarsi su principi derivati da discipline così diverse per metodi e finalità; altri, come Michael Lambek (2015), ritengono che il recente interesse per l’etica in antropologia dimostri in realtà una tendenza generalizzata a evitare responsabilità. Questa sarebbe una strategia burocratica finalizzata a spostare la responsabilità dalle organizzazioni di finanziamento dei governi alle università, dalle università ai ricercatori e dai ricercatori, tramite il consenso informato, ai propri soggetti di ricerca. Così sembra emergere paradossalmente, «un’invocazione all’etica antietica» (LAMBEEK 2015: 268). L’aumento delle pressioni in merito al parere positivo dei comitati etici delle università europee è riscontrabile nell’accresciuto interesse rispetto ad aspetti deontologici e legislativi specifici della ricerca etnografica (COLAJANNI 2017; RAFFAETÀ

2021; DECLICH 2021). Sebbene a periodi alterni la disciplina si sia affacciata sulle dimensioni etiche della ricerca, non è che «dalla fine degli anni '60 del secolo passato, che l'antropologia ha cominciato a riflettere in maniera molto accurata sulla possibile esistenza di norme etiche interne alla stessa disciplina, come pratica professionale che avesse bisogno di un suo proprio codice deontologico» (COLAJANNI 2017: 2). Dalla fine degli anni Novanta del Novecento, nelle diverse latitudini accademiche e nelle associazioni di categoria sono sorti codici etici legati alla professione antropologica. Uno dei temi su cui spesso si sofferma il dibattito, perché apparentemente dissonante con la liminarietà tra formale e informale che caratterizza le relazioni dell'etnografo con i suoi interlocutori, è la necessità o meno del modulo di consenso informato per le specificità della ricerca antropologica. Una pratica che, secondo molti, rischierebbe di fissare in un dato momento un accordo rispetto a una relazione che, invece, si costituisce e si rinegozia continuamente, nel tempo. Nelle *Ethical Guidelines for Good Research Practice*, pubblicate nel 1999 dall'*Association of Social Anthropologists of the United Kingdom and the Commonwealth* (A.S.A.),

è lasciato un ampio margine alla “ridiscussione” e riesame continuo della natura e intensità dei rapporti con gli attori sociali, in modo da non concepire un codice di comportamento rigido e immutabile, che dovrebbe mutare in base a quelle che possono essere le mutevoli circostanze. Sulla capacità di prevedere possibili conseguenze negative dal loro lavoro per gli interlocutori locali, il testo si sofferma bene: suggerendo l'anonimità quando è opportuna, evitando intrusioni indebite in circostanze sociali delicate, negoziando lungamente e continuamente il famoso “informed consent” (COLAJANNI 2017: 3).

Martijn de Koning, Birgit Meyer, Peter Pels e Annelies Moors (2019) hanno evidenziato quanto il consenso informato in forma scritta possa non solo essere considerato un ostacolo nel processo di avvicinamento agli interlocutori, ma anche non essere del tutto etico in quanto non prende in esame le problematiche morali che possono sorgere in itinere, una volta firmato il consenso: questo dovrebbe avvenire in forma orale e rinnovarsi nel corso della ricerca.

L'esperienza che ho avuto nell'affrontare le vicende “etiche” di un campo delicato come quello del recupero dalla dipendenza ha fatto emergere un aspetto trascurato dalle riflessioni sul consenso informato: il suo carattere performativo. Le pratiche etiche possono essere inquadrate in termini di performance culturali, le quali secondo Victor Turner, come i riti, possono diventare «agenti attivi di cambiamento, rappresentando l'occhio con cui la cultura guarda se stessa e la tavola da disegno su cui gli attori creativi

abbozzano quelli che credono essere i “progetti di vita” più appropriati o interessanti» (TURNER 1993: 79). Ciò che caratterizza tali performance è il loro carattere riflessivo per cui un gruppo o i suoi membri si «ripiegano, si riflettono su se stessi, sulle relazioni, le azioni, i simboli, i significati, i codici, i ruoli, [...] le regole etiche e legali e le altre componenti socioculturali che concorrono formare “io” pubblici» (TURNER 1993: 79). La dimensione trasformativa risiede, all’interno del processo rituale, nella zona liminare, la soglia, che Arnold Van Gennep ha definito la parte centrale dei riti di passaggio (1909). I riti separano alcuni membri della società dalla vita quotidiana per restituirli ad essa cambiati: di questo una comunità terapeutica è un’espressione eloquente e così lo è l’ingresso al campo. Spesso nei riti si prevede un rovesciamento o inversione delle categorie predefinite, aprendole a nuove interpretazioni. Se i riti servono come meccanismo di ordine quando ambiguità o anomalie minacciano il sistema di pensiero che caratterizza una società, secondo l’antropologa britannica Mary Douglas, sono anche il luogo in cui il potere creativo può essere esercitato (DOUGLAS 1966; 1970): i riti sono cornici attraverso cui è possibile innovare e trasformare la struttura stessa delle categorie che definiscono le relazioni in un dato contesto culturale. Nel caso del consenso informato a essere chiamate in causa come categorie in conflitto sono le nozioni di autonomia e dipendenza, che lungo il percorso di recupero vengono rinegoziate dai diversi soggetti che vi partecipano, ricercatori inclusi. Anche oggetti, a prima vista freddi e congelati nella scritturalità burocratica, possono essere parte di processi di trasformazione e invitano a riflettere in modo critico su ciò che essi stessi rappresentano e su come possano essere modificati.

Da quanto emerso dall’esperienza presa in esame, il documento di consenso informato può essere usato in modo “rituale” per adempiere meglio al suo primario obiettivo di rispettare i soggetti delle nostre ricerche nella loro specificità e nel momento di vita che stanno attraversando. Se inteso come rituale sociale, in cui sono condensati molteplici significati, è forse interessante interrogarsi sul buon uso del “consenso informato” piuttosto che eliminarlo apriori dalle nostre pratiche: strada peraltro, probabilmente, impercorribile. Il Regolamento Europeo sul GDPR approvato in Italia dal 2016 ed entrato in vigore nel 2018, prevede che tale modulo di consenso non possa non essere compilato se non per motivi legali o sostanziali che permettano di non farlo (PIASERE 2020; BOUGLEUX, DECLICH 2021). Francesca Declich ha mostrato come a partire dalla attuazione del GDPR, «se la ricerca antropologica cade sotto le regole deontologiche della ricerca scientifica, la richiesta del consenso informato è obbligatoria (art. 7,

commi 2 a e b). Se segue le regole deontologiche per gli storici anche orali questo consenso informato può essere raccolto anche verbalmente» (DECLICH 2021: 29) e che invece, nel contesto professionale del giornalismo esiste una maggiore libertà d'azione. Il dialogo con la legislazione è un aspetto fondamentale per entrare nel merito delle questioni etiche proprie al lavoro antropologico se, come ha sostenuto Piasere, anche l'antropologia come disciplina si trova in una lotta per la rappresentazione (PIASERE 2020: 183). Come muoverci in questa arena di rappresentazioni da un punto di vista propriamente antropologico? Credo prima sia necessario affinare l'analisi del linguaggio etico, delle sue pratiche a livello locale, dei suoi effetti sulle persone, da una prospettiva antropologica, ovvero attraverso metodi e categorie analitiche proprie alla disciplina. In questa sede non s'intende entrare nel merito di ciò che è normato, come nel caso del GDPR che ha forza di legge, quanto riflettere nello spazio dell'etico inteso come luogo dell'autonomia e della contingenza, in opposizione a quello eteronormato che corrisponde alle arene della deontologia professionale e della legge, che sono fissate nel tempo in codici e hanno effetti punitivi in caso di contravvenzione. Immaginando che non fosse necessario in termini di legge – e all'epoca della ricerca non lo era ancora – che cosa significa il dispositivo del consenso informato? Cosa implica la sua forma materiale scritta nelle relazioni tra i diversi attori che partecipano a una ricerca di tipo etnografico, di quali significati si carica? In quanto pratica sociale, l'attivazione del consenso andrebbe analizzato nei contesti specifici in cui viene somministrato, analizzandone gli effetti che variano a seconda del contesto. Per finalità comparative sarebbe interessante osservare la somministrazione di consenso in altri contesti, ad esempio in comunità i cui membri non siano strutturalmente altrettanto privati della propria voce individuale come accade invece in comunità, o a gruppi di lavoratori che potrebbero voler dire la loro su contesti lavorativi, a minoranze svantaggiate. Quagliariello (2016) ha riflettuto sulla pratica del consenso informato nel rapporto medico-paziente in contesto ospedaliero, evidenziandone aspetti rituali e performativi: prima, nel considerarlo il luogo di passaggio tra modello paternalista e modello co-partecipato della cura, in un percorso di progressiva autonomizzazione del paziente (Quagliariello 2016: 119); poi, mostrando come le modalità stesse di somministrazione del consenso – i suoi apparati rituali che concernono le specifiche forme di relazione implicate da esso tra medici e pazienti – concorrono a legittimare e sostenere un nuovo approccio, o paradigma, alla cura in cui anche le relazioni umane, e non solo il corpo, sono prese in considerazione (*ibidem*). Sebbene

l'antropologa non usi la categoria del “rito” in forma esplicita, fa riferimento al dispositivo del consenso come a un momento di passaggio tra due paradigmi di cura e lo analizza attraverso i modi, tempi, spazi, simboli, condivisi della somministrazione, usando le categorie che attraversano lo studio dei riti.

Nella situazione qui descritta il consenso informato è considerato un “rituale” dal carattere performativo ed è messo in relazione con il principio bioetico di autonomia. Se le persone dipendenti vengono considerate proprio in base alla assenza di autonomia, come è possibile ottenere “eticamente” un consenso per garantire l'autonomia del soggetto se, in precedenza, questo non è considerato autonomo? L'antropologo Philippe Bourgois (2005) ha messo in evidenza come la nozione di dipendenza, in opposizione all'autonomia intesa come responsabilità individuale, fosse costruita sull'idea della devianza sociale, che vede la marginalità come frutto di insufficienze psicologiche e morali personali. Considerata a livello globale tra i più gravi problemi di salute pubblica ed essendo la sua natura oggetto di notevole disaccordo, per la dipendenza da sostanze non è stato ancora possibile escogitare norme sociali e strategie di trattamento ampiamente condivise. Una delle questioni su cui ruota il dibattito è se la dipendenza sia una malattia su base genetica o derivante da condizioni ambientali e famigliari, oppure se i tratti di una scelta individuale che sottintende la responsabilità giuridica del soggetto. Nel primo caso, l'intervento sarebbe considerato una forma di aiuto, nel secondo, una punizione. Questi soggetti «spesso ambigui e con situazioni che molto spesso vengono moralmente condannate senza appello» (SEVERI 2018: 12), si muovono sulle linee di confine tra legalità e illegalità, tra salute e malattia, scegliendo di occupare la quintessenza della marginalità. Il fenomeno dell'uso di droga, considerata da Cousin e Vitale come un fatto sociale totale (2003), permette di guardare a una società in modo complessivo e di analizzare le norme e i valori che la caratterizzano. Il processo liminare di disintossicazione, innescato in un percorso di recupero mostra, anche attraverso l'espressivo manifestarsi del corpo, i conflitti etici e morali che contraddistinguono il ritorno alla società. Pensare all'etica, anche legata alle specificità metodologiche della disciplina, a partire da un'osservazione dei margini, può farne emergere i punti di contesto e di contrasto nell'incontro tra mondi morali, attraverso l'osservazione di quanto sorge dalla stratificazione morale precipitata, insieme alle sostanze di abuso, nel corpo di un consumatore di droga in via di recupero. Scarsa cura, malattie correlate allo stile di vita, estetica trasandata, ripercussioni della vita di strada: si può dire che

esiste un contesto ambientale che agisce sul corpo scolpendolo con segni e cicatrici da una parte indelebili e dall'altra inequivocabili. Il corpo del "tossico" si riconosce come "straniero morale" (ENGELHARDT 1999) per eccellenza, e l'obiettivo delle comunità terapeutiche è modificarlo secondo le aspettative sociali. Entrare in un percorso di riabilitazione prevede la scelta (spesso obbligata da circostanze giudiziarie) di sottostare a un sistema di regole e di norme di comportamento che permettano il reinserimento sociale attraverso un movimento progressivo e duplice: di allontanamento da un mondo morale (oltre che sostanziale nella disintossicazione fisica) e di incorporazione di un altro. Un passaggio che nella maggior parte dei casi non si conclude per l'alta percentuale di ricadute che caratterizza i numeri dei percorsi comunitari ma i cui tentativi possono essere osservati.

### *Accesso al campo e principialismo bioetico*

L'entrata al campo è stata lenta. A lungo negoziata fra l'Università – nel 2015 ero all'inizio del dottorato di ricerca – e con la coordinatrice della comunità. Era la prima volta che accoglieva una ricercatrice in comunità ed era preoccupata per le implicazioni del fare ricerca (Accesso a dati privati delle persone) in un contesto estremamente sensibile per i soggetti della ricerca e nell'ottica di un loro futuro reinserimento sociale: il momento di vita dei soggetti in questione, alle volte, toccava anche esperienze con la giustizia, dato che il percorso comunitario in alcuni casi costituiva una pena alternativa a quella detentiva. Ascoltando le sue preoccupazioni e considerando che se non avessimo superato le sue esitazioni non avrei potuto portare avanti il progetto, le ho io stessa volontariamente garantito di condurre la ricerca sulla base dell'approvazione del comitato etico dell'Università di Milano-Bicocca. Questa rassicurazione è stata necessaria per ottenere la sua disponibilità, ma non sufficiente, perché avrei dovuto confrontarmi con una trafila burocratica a me del tutto ancora sconosciuta e non era detto che sarei riuscita a ottenere ciò che avevo promesso. Il primo passo sarebbe stato compilare la Richiesta di parere al Comitato etico dell'Università, con titolo *Protocollo di presentazione del progetto di ricerca* e sottotitolo *riservata alla sperimentazione con esseri umani*. Dall'intestazione emerge un primo punto su cui interrogarsi se si vuole comprendere la grammatica dell'etica della ricerca scientifica che informa i comitati e moduli di consenso. "Sperimentazione" è un termine che rimanda alla ricerca su farmaci e medicinali rivelando la contiguità tra etica della ricerca e biomedicina. I protocolli utilizzati per la ricerca sociale sono mutuati su codici e

linguaggi che si sono sviluppati in seno alle preoccupazioni etiche legate alla ricerca medica. Dal codice di Norimberga del 1947, seguito come reazione alle atrocità dei medici nazisti, passando per la Dichiarazione di Helsinki del 1964 stipulata dall'Associazione Medica Mondiale (AMM), per arrivare al *Belmont Report*<sup>3</sup> redatto nel 1979 dallo *United States Department of Health and Human Services*, sui principi etici e le linee guida per la protezione dei soggetti umani nella ricerca, i riferimenti etici sulla ricerca sono principalmente attinenti all'ambito medico e ne mantengono il linguaggio e la visione. Negli anni Settanta del Novecento, a fronte dell'avanzamento tecnologico in ambito biomedico e anche di una serie di scandali, come quello relativo allo studio sulla sifilide a Tuskegee, in Alabama negli Stati Uniti, sono cresciute le preoccupazioni etiche sulla ricerca medica. Questi sviluppi politici di tutela dei diritti dei soggetti della ricerca scientifica sono stati infatti inseriti in un più ampio discorso bioetico, originato tanto da preoccupazioni ambientali, quanto tecnologiche, biologiche e filosofiche.

Il pioniere della Bioetica globale Van Rensselaer Potter, pubblicò i suoi due lavori dedicati al tema, *Bioethics: Science of Survival* (1970) e *Bioethics: Bridge to the Future* (1971), inaugurando una nuova disciplina, che fosse capace auspicabilmente di coniugare la conoscenza scientifica e l'etica, in vista della sopravvivenza umana sul pianeta, anche di fronte alle allarmanti condizioni ambientali che già si iniziavano a manifestarsi. La bioetica statunitense si è caratterizzata per il suo *principlismo*, uno degli indirizzi bioetici più conosciuti anche in altri contesti. I principi ispiratori di tale bioetica sono quattro: rispetto dell'autonomia, beneficenza, non maleficenza e giustizia. Tali principi furono introdotti da William David Ross all'inizio del XX secolo in *The Right and the Good* (2002 [1930]) e successivamente ripresi nel *Belmont Report* e pubblicati da Beauchamp e Childress in *Principles of Medical Ethics* (1979), articolati sulla base della condivisione di una “morale comune”. Gli stessi principi si trovano nelle indicazioni etiche delle associazioni professionali internazionali, come l'*American Anthropological Association* e nazionali come quello della Società italiana di antropologia culturale o della Società italiana di antropologia applicata, che sono sostanzialmente gli stessi riassunti nel Rapporto Belmont. Uno dei problemi dell'indirizzo principlista risiede nel fatto che, se estremizzato, può facilmente trasformarsi in legalismo, una delle tentazioni del discorso bioetico ma che lo allontanerebbe dall'etico per avvicinarlo oltremodo al giuridico. Un altro punto problematico è l'attuazione pratica dei principi. Infatti, come ha sottolineato il bioeticista cileno Fernando Lolas Stepke «conoscere i principi non significa avere un insieme di regole pratiche [...] i principi, in quanto

tali, non possono indicare quando si applicano, né come» (STEPKE 1998: 49). Per questa ragione, la ricerca sul campo in antropologia, che pone in continuità generalizzazioni teoriche e regole pratiche, può essere considerato un terreno fertile per applicare i principi a situazioni e contesti specifici.

Il protocollo della richiesta di parere etico che mi è stato fornito come esempio era costituito da vari quadri, con riferimento a diversi aspetti della ricerca nel quadro dei quattro principi. I primi due quadri A e B erano relativi alla descrizione dettagliata del progetto di ricerca, del suo oggetto, della sua metodologia e finalità, del ricercatore e del supervisore. Il quadro C era invece rivolto specificamente ai soggetti umani che avrebbero dovuto prendere parte allo studio e, visto il campo misto e imprevedibile, nel primo punto del quadro ho dovuto segnare una molteplicità di tipologie<sup>4</sup>. L'alto grado di specificità personale permette di valutare la domanda secondo il criterio di autonomia dei soggetti e di comprendere con quali modalità il ricercatore intende muoversi nei casi di bassa autonomia. Per un etnografo può sembrare però una richiesta fin troppo particolareggiata quando la ricerca prevede molti aspetti e incontri imprevedibili. Il secondo punto era ancora inerente alla sfera dell'autonomia:

è possibile che alcuni dei soggetti si trovino in una posizione di dipendenza nei confronti del ricercatore o di uno dei suoi collaboratori, tale per cui si possa supporre che l'espressione del consenso a partecipare allo studio non sia del tutto libera e priva da ogni tipo di pressione (ad es., studente/professore, paziente/medico, dipendente/datore di lavoro)? Se sì, indicare come si intende provvedere per prevenire la possibilità che il soggetto si senta obbligato a prendere parte alla ricerca.

Sono passati oltre sette anni dal 2015, quando avevo iniziato la ricerca, e in questo articolo mi sto ancora domandando come rispondere adeguatamente a questo punto. All'epoca la mia risposta, che è stata approvata dal comitato etico dell'università, è stata:

Fra gli interlocutori privilegiati, gli utenti del recupero possono indubbiamente considerarsi soggetti che possono sentirsi dipendenti e in obbligo rispetto alle norme comunitarie. Per evitare qualsiasi abuso del criterio di volontarietà, oltre ad assicurarsi che gli interlocutori leggano il consenso informato, soffermandosi su dubbi e perplessità, la ricercatrice informerà i soggetti, in presenza di un tutore psicologico o di una persona responsabile, della piena libertà che possono esercitare nel scegliere se partecipare o meno alla ricerca ed esplicherà ripetutamente prima di iniziare interviste la totale assenza di sanzioni, sia materiali sia psicologiche, da parte della struttura e degli operatori, nei loro confronti nel caso in cui non desiderino prestarsi.

Il terzo punto (C3) faceva riferimento ai criteri di inclusione ed esclusione dei soggetti della ricerca, espressione del principio di giustizia, per il quale la ricerca deve essere avulsa da ogni forma discriminatoria di genere, status e appartenenza. Essendo principi sviluppati in forma reattiva a “esperimenti” effettuati su categorie umane specifiche, il principio di giustizia si sviluppa attorno sia ai soggetti sia ai beneficiari della ricerca stessa: questa deve essere su tutti e per tutti. Gli ultimi punti del quadro facevano riferimento alle modalità di ingaggio e all’eventuale compenso economico per i soggetti, che in questo caso non era previsto. Il quadro D, intitolato Rischio e gestione del rischio, era inerente alle modalità di somministrazione della ricerca (interviste, osservazione e raccolta dei dati), possibili effetti collaterali, possibili assicurazioni. La considerazione del rischio può essere attribuita al rispetto del principio di non maleficenza. Il punto D4 faceva esplicito riferimento agli impatti della ricerca, secondo quanto stabilito dal principio di beneficenza. Chi avrebbe beneficiato della mia ricerca? Oltre a me stessa e alla comunità degli antropologi quali impatti positivi poteva avere una ricerca che si occupava del futuro dei consumatori di sostanze? Forse avrei immaginato delle ricadute a lungo termine sull’acquisizione di uno sguardo che restituisse agli occhi degli operatori, degli educatori e degli psicologi il potenziale creativo di persone che sono state in grado se non di rialzarsi, quanto meno di avere il coraggio di guardarsi dentro profondamente, come si è costretti a fare in queste strutture. Avrebbe potuto invece provocare dei danni alle persone coinvolte il parlare in modo approfondito delle loro storie di vita dolorose? Se avessi fatto ricerca su un farmaco innovativo o su una nuova terapia certamente sarebbe stato più facile esplicitare le ricadute positive che la ricerca avrebbe potuto avere ma ho scritto quanto segue, procrastinando il problema, senza peraltro restarne minimamente soddisfatta.

Questo studio non comporta dei benefici diretti per i partecipanti alla ricerca [...]. La finalità principale della ricerca, infatti, è quella di raccogliere i dati utili a conoscere meglio le capacità di aspirazione e le possibilità di futuro provenienti dagli utenti e dai professionisti del recupero, per ampliare il discorso e il dialogo interdisciplinare nell’ottica di un miglioramento in termini di servizi utili ai soggetti dei piani e dei finanziamenti dedicati al problema della dipendenza.

L’ultimo quadro E era invece dedicato al consenso informato, alle modalità con le quali i soggetti sarebbero stati effettivamente resi partecipi delle ricerche e delle sue finalità e delle modalità di raccolta dei documenti di consenso. In ultimo, i quadri F sull’anonimato e riservatezza dei dati personale e G, sulla conservazione dei dati. Nonostante le risposte non mi

soddisfacessero pienamente, la richiesta è stata inviata e così ho guadagnato l'accesso alla comunità. Più tardi, avvicinandomi alla bioetica e all'etica applicata alla medicina, mi sono accorta che l'approccio del bioeticista a richieste e moduli formali è più aperto di quanto mi potessi aspettare e che le sue attese sono più sostanziali, legate a buone argomentazioni etiche e procedurali che non a un adeguamento acritico e passivo a protocolli e modelli sviluppati in seno ad altre discipline. Nel paragrafo successivo mi concentro sulla relazione tra l'oggetto modulo di consenso informato e i rituali implicati nella sua firma e il principio di autonomia, nel contesto specifico della comunità.

### *Il rito del consenso informato e l'autonomia*

Una volta concordata la possibilità di entrare in comunità e di parlare con tutti coloro che ne facevano parte e di fare interviste, previo consenso firmato, avrei dovuto ottenere i consensi. Alla fine di un pranzo che ho potuto condividere con i membri della comunità, momento in cui tutti sono riuniti insieme, ho preso quindici minuti per spiegare la mia presenza, accennato alla ricerca e chiesto se ci fossero persone interessate a parteciparvi. In accordo con quanto sottoscritto nella richiesta di parere etico, le ho informate in presenza delle educatrici della loro totale libertà nello scegliere se partecipare o meno alla ricerca. In caso affermativo, avrebbero dovuto compilare e firmare il modulo di consenso informato che ho distribuito. Devo confessare che per miei pregiudizi non nutro speranze di ricevere molte risposte. Il modulo che ho consegnato era composto da un foglio informativo, in cui si descrivevano brevemente il progetto e la partecipazione alla vita comunitaria, le modalità di conduzione della ricerca e delle interviste, dei benefici e dei rischi, soprattutto psicologici, relativi alla possibilità che i temi trattati potessero suscitare reazioni emotive di vario genere, e un certificato di consenso, in cui apporre nome e cognome della persona e lo pseudonimo concordato oltre alla firma del dichiarante.

Il termine *consenso informato* è alquanto recente nonostante sia ormai ampiamente utilizzato dai più diversi ambiti di ricerca. Ha iniziato a entrare nell'uso corrente, dagli anni Settanta del Novecento, con la nascita della bioetica, dapprima in ambito medico per poi diffondersi in ambito filosofico e giuridico<sup>5</sup> (MORI 2014). Se per il bioeticista l'«autonomia è una nozione cruciale perché è alla radice dell'etica: l'autonomia è il terreno per la responsabilità» (ENGELHARDT 2001: 286), per l'antropologo la nozione

di autonomia rimanda al suo imprescindibile ancoramento all'idea di persona, così variabile di società in società. Ma pure restando in campo etico risulta difficile dare una definizione univoca di autonomia: se lo si chiedesse a un utilitarista, potrebbe intendere la libertà di darsi norme da solo a partire dalla valutazione delle conseguenze delle proprie azioni e di accedere a certi beni per ottenere il massimo del benessere; un sostenitore della deontologia classica considererebbe autonomo l'atto che si realizza in concordanza con le istanze della ragione imposte dalla legge morale, una e immutabile. Uno stesso atto può essere valutato diversamente a seconda del concetto di autonomia che si sceglie (STEPKE 1998). Nella visione soggettivistica della bioetica la persona è il «solo soggetto morale capace di agire in modo autonomo e libero» (PASCUAL 2012: 439) ed è solo per questa caratteristica che tale soggetto diviene degno di rispetto e di protezione legale. È la persona individuale, che per gli antropologi rappresenta una stranezza occidentale, a essere al centro delle argomentazioni bioetiche contemporanee sebbene molti studi etnografici abbiano indagato i dilemmi ancora irrisolti attorno alla persona umana. L'antropologa Claudia Mattalucci (2015) ha evidenziato come, in merito a dibattiti bioetici su questioni relative a interruzione volontaria della gravidanza, salute riproduttiva e amministrazione di embrioni, le nozioni di persona e di soggetto siano frutto di un contesto culturale e di idee cosmologiche locali attorno alla natura umana e come le prospettive bioetiche per rispondere a una società plurale e democratica dovrebbero prendere in considerazione la dimensione altamente situazionale e culturalmente determinata di ogni dilemma etico. L'autonomia è una categoria attraverso la quale è possibile interpretare dilemmi etici, nei loro temi specifici (eutanasia, aborto, ecologia, salute pubblica, trapianti, relazione medico-paziente) che merita di essere indagata in ognuno di questi settori anche se in questa sede ho scelto di soffermarmi sul ruolo del principio di autonomia nell'etica della ricerca etnografica. Nel caso della comunità terapeutica, in cui l'avanzamento di fase in fase è proprio determinato dal grado di autonomia delle persone che intraprendono il percorso, chi avrei dovuto considerare autonomo a sufficienza per valutare che il loro consenso fosse concesso in piena libertà?

Il percorso comunitario era segnato da fasi di progressiva acquisizione di autonomia da parte degli utenti e questa autonomia rispecchiava la loro capacità di riconoscere e rispettare le regole. Nella primissima fase, quella dell'accoglienza, chi arriva non ha ruoli e generalmente non rispetta le regole, viene invece accompagnato progressivamente a conoscere le altre persone, il luogo e le attività. Segue un periodo di assestamento in

cui invece «cominci a stare alle regole, a pensare al tuo futuro e impari a comunicare in un dialogo senza parolacce, questo ci insegnano qui» (Intervista ad A.). Seguono cinque fasi in cui l'ospite in modo progressivo acquisisce un ruolo nella comunità (pulizie, cucina, dispensa, giardino), accede ad attività di gruppo come teatro, danza, attività sportive, inizia a uscire dalla comunità accompagnata da un volontario, intraprende la ricerca del lavoro e si prepara al reinserimento. Come emerso dalle parole di A., fin dai primissimi momenti dall'entrata in comunità l'attenzione si focalizza sulla capacità di stare alle regole, ovvero di assumere un buon comportamento, e sull'apprendimento di un'etichetta (nel suo caso specifico, evitare l'uso di un linguaggio volgare). La cura della preparazione dei pasti e della dispensa era affidata a chi avesse già imparato le norme della convivenza e l'etichetta comunitaria. Tutti insieme invece, operatori e utenti, partecipavano al consumo dei pasti in una sala grande con sei grossi tavoli. La vita comunitaria è scandita da rituali quotidiani e da rituali di passaggio, tra una fase e l'altra, che sono costituiti sia da discorsi e pensieri ma anche da pratiche e da oggetti, oltre che accompagnati dalla progressiva interruzione di assunzione di sostanze. Ognuno di questi rituali avvicina la persona al raggiungimento della propria autonomia perduta. Persone condizionate nel corpo da sostanze e medicine di compensazione (come ad esempio il metadone), inserite in un luogo, alle volte in modo obbligato (come quando la comunità rappresenta una sostituzione a una pena detentiva), potevano davvero essere considerate libere da ogni forma di costrizione nell'adempiere a qualcosa che poteva essere percepito come un compito o una delle prove (riti) da superare? Inoltre, era in agguato un altro problema che spesso emerge nel dibattito bioetico contemporaneo, per esempio sul testamento biologico, nella formula "ora per allora": quanto è lecito considerare frutto di una libera scelta oggi qualcosa che è stato deciso in un altro momento, in circostanze di vita diverse? Nel loro caso, partecipare alla ricerca significava rischiare di essere riconoscibili come ex-tossicodipendenti, con la portata dei pregiudizi implicati in ambito sociale. Mi risultava difficile comprendere se anche loro fossero consapevoli che in un futuro questa esperienza di vita avrebbe potuto essere fondamento di difficoltà nel trovare un lavoro o di essere accettati nella cerchia dei prossimi. Infatti, per quanto il ricercatore o la ricercatrice possano provare a garantire l'anonimato, il fatto semplice di citare il nome della comunità, il luogo e il periodo in cui la ricerca viene effettuata sarebbe sufficiente per riuscire a risalire all'identità di chi vi ha partecipato.

Che cosa si intende per autonomia? Il fatto che il termine, in quanto principio etico fondato su una morale comune, si sia sviluppato in ambito medico non è trascurabile: le nozioni si nutrono del terreno in cui crescono e il linguaggio e la teoria medica si fondano sul corpo inteso come luogo di delimitazione dell'individuo. Un'epistemologia ben diversa da una disciplina come quella antropologica in cui la persona umana sovente trascende il corpo, e in cui è possibile considerare sia gli *individui*, nel contesto occidentale, sia i *dividui* (STRATHERN 1988), in area melanesiana, o persone la cui definizione sta nelle relazioni di dipendenza con altre persone umane e non solo. Il consenso informato, fondato sull'idea occidentale di individuo, e delle sue azioni come risultato di una scelta libera, non si adattano bene alle culture in cui i singoli non possono parlare senza il consenso del gruppo o di una parte di esso (LECOMPTE, SCHENSUL 2015), ad esempio. Questo non era il mio caso, così come non lo è per molti ricercatori *at home*, specialmente nell'ambito medico e dei servizi, i cui soggetti condividono la stessa nozione di individuo, eppure la nozione di autonomia continuava a pormi più domande che certezze: potevo parlare con qualcuno, in fase di accoglienza, il cui grado di autonomia era considerato basso? Avrei dovuto attendere il momento di interruzione del metadone? Ho preferito iniziare dalla fase subito successiva di assessment, non senza ulteriori esitazioni. Come valutare se i soggetti della ricerca sono “davvero” autonomi? Infatti,

Il rispetto dell'autonomia di un agente presuppone un'interpretazione delle sue azioni e preferenze rilevanti. Troppo spesso vengono ammesse come prove solo le dichiarazioni letterali dell'agente in merito alle sue preferenze. Tuttavia, poiché le persone sono complesse e il processo di comunicazione è complesso, è opportuno considerare le preferenze dell'agente espresse in una serie di azioni rilevanti, non solo, ad esempio, nella firma di un modulo di consenso, per quanto decisiva possa essere ai fini legali (CHILDRESS, FLETCHER 1994: 35).

Ho iniziato a interrogarmi proprio sui processi innescati dalla mia richiesta di firmare il consenso informato, anche per la sorpresa che ho avuto nel riceverne una buona quantità (20 consensi firmati su 27 utenti della comunità all'epoca) nel giro di una sola settimana. Si trattava della totalità dei soggetti a cui avevo richiesto il modulo, considerato che erano sette le donne appena entrate. Mi sarei aspettata che la richiesta del consenso avrebbe reso più complicato il contatto con gli interlocutori e le interlocutrici, formalizzandolo oltremodo. La risposta che ho avuto ha dimostrato l'opposto. Dopo essermi pubblicamente presentata e aver chiesto in modo informale se qualcuno fosse interessato a partecipare, ho ricevuto molto presto qualche consenso e, nei giorni successivi, non solo mi hanno con-

segnato con grande puntualità il consenso informato firmato, ma coloro che non lo avevano ricevuto perché assenti quando li avevo distribuiti, mi cercavano insistentemente in seguito per potere ricevere il proprio. Il documento sembrava rappresentare per loro un vero e proprio esercizio di autonomia, perché in effetti non erano molte le occasioni in cui, all'interno della comunità, potessero fare scelte proprie e sottoscriverle apponendo la propria firma, a sigillo di legittimità. Il fatto che io le attendessi, perché chiedevo di leggere con calma il modulo di accompagnamento al consenso, ho pensato le facesse sentire in qualche modo rispettate. In ogni caso il consegnare il consenso firmato, visto il numero di adesioni, è stato preferito al non firmarlo: nella stessa dimensione dell'espressione di una scelta (affermativa o negativa) è stata preferita l'opzione che prevede una pratica, un agire, un rituale con il potere di farle sentire autonome.

Questo aspetto suggerisce anche la portata simbolica acquisita attraverso ciò che vengono chiamate le "burocrazie della virtù" (JACOB, RILES 2007): documenti come consensi informati e informative sulla privacy, i quali più che garantire l'autonomia delle persone sembrano avere il potere di conferirla. Il consenso informato in quanto documento e strumento di legittimazione socialmente riconosciuto è un simbolo oltre che un mero oggetto ed è capace di significare realtà diverse a seconda di dove venga giocato. Dove l'autonomia e la sua acquisizione erano considerate l'obiettivo da raggiungere, il consenso informato sembrava evocare molto più di quanto attendessi e costituire una tappa di un percorso di autodeterminazione più ampio. In opposizione alla dipendenza, la cui stessa definizione rimanda a «una patologia che mina progressivamente e subdolamente la propria autonomia» (KINSELLA 2017: 1), il recupero dell'autonomia perduta era considerato l'obiettivo conclusivo del percorso terapeutico. Nella prospettiva educativa, autonomia e dipendenza vengono considerate come un *continuum*, dal momento che l'azione e il pensiero per essere liberi intervengono necessariamente in un contesto di regole, dipendendo da fattori interni ed esterni, ciononostante «un *dipendente* è un individuo che si "assoggetta" alla volontà di un'altra persona, o di una esperienza, o di una istituzione, oppure di una sostanza» (CAVANA 2011: 63). Se l'autonomia personale è intesa come una forma di auto-regolamentazione e come la realizzazione della capacità di governare la propria vita in accordo con le giustificazioni e le motivazioni autenticamente proprie, l'esperienza della dipendenza è utile per leggere osservare le modalità in cui l'autonomia viene considerata compromessa, nella misura in cui l'eteronomia della sostanza prevale, e le modalità in cui possa essere ripristinata. Secondo

Tristram Engelhardt, se l'autonomia fa riferimento alla capacità di scegliere una linea d'azione, e non un'altra, di fronte a desideri, inclinazioni, pulsioni e compulsioni e se vivere la propria vita in un modo significa non viverla in una miriade di altri modi, perseguire una visione del bene significa necessariamente abbandonare la ricerca di altre comprensioni; infatti, «l'autonomia si esercita sempre in un contesto» (ENGELHARDT 2001: 286).

Fare una scelta autonoma ha molto a che vedere con cosa significa autonomia all'interno di un determinato contesto morale. E il contesto della comunità in cui mi trovavo era di tipo terapeutico, in cui i linguaggi preferenziali, i mondi culturali e le strutture valutative erano orientate dalle scienze dell'educazione, dalla psicologia e dalla biomedicina. Le operatrici e la coordinatrice, pur non volendo interferire sulle mie decisioni, hanno più volte fatto riferimento al fatto che sarebbe stato meglio non intervistare le donne arrivate da poco (in accoglienza), in quanto in un momento di maggiore vulnerabilità. Non si trattava di un obbligo formale o di una norma prestabilita dalla comunità ma una scelta situazionale, legata al buon mantenimento delle relazioni sul campo. Sebbene l'antropologo svolga sempre un lavoro critico, in una posizione metodologica di contestazione sia nei confronti della propria cultura sia della cultura ospite, per poter fare ricerca e affinché questa ricerca possa definirsi legittima da un punto di vista etico, è necessario che impari il linguaggio morale del contesto in cui si immerge trovando, di volta in volta, le modalità per inserirsi, senza per questo perdere la propria di autonomia disciplinare.

### *Conclusioni*

Questo articolo analizza l'esperienza di una ricerca condotta, sulla base di interrogativi etici, all'intreccio tra mondi morali diversi. Dalla scelta dell'oggetto all'accesso al campo, dall'analisi delle interviste alle storie di vita dei miei interlocutori, l'etica era dappertutto. I rallentamenti nell'accesso al campo, legati alla necessità per la responsabile della comunità terapeutica di un accordo etico legittimato dalla mia università di riferimento, mi hanno permesso di riflettere sulle difficoltà di definizione e quindi di applicazione del principio di autonomia e sulla necessità di sviluppare criteri di valutazione dell'autonomia dei soggetti della ricerca antropologica che permettano di condurre ricerche secondo modalità condivise e argomentabili di fronte a un comitato etico. Tali criteri non possono essere normativi ma strumentali per scegliere come agire nei diversi contesti e

comprendere se sia etico o meno l'uso del consenso informato. Entrare in questo terreno delicato mi ha permesso di interrogarmi sulle difficoltà del ricercatore nello stabilire il grado di autonomia necessario e sufficiente per firmare un consenso informato, per una ricerca etnografica che rispetti la "persona umana", in ogni sua possibile accezione. Effettuare una tale "valutazione" non è semplice per chi privilegia, per fondamento epistemologico e metodologico, il relativismo culturale come chiave di lettura degli eventi osservati. Per avvicinarci in modo critico all'etica della ricerca in antropologia è indispensabile dialogare con la storia della bioetica e attraverso i suoi linguaggi fondati su una grammatica biomedica. Ma la derivazione diretta dei principi etici nella ricerca scientifica, e dei discorsi attorno a essi, dalla biomedicina non dovrebbe scoraggiare gli antropologi dal domandarsi se esista o meno una commensurabilità degli approcci teorici e metodologici di questo ambito e quelli dell'antropologia culturale e sociale<sup>6</sup>.

L'analisi del "rituale" di somministrazione del consenso informato nel contesto specifico ne ha evidenziato il carattere performativo: in effetti più che rassicurarmi e scaricarmi dalle responsabilità è servito ai soggetti della ricerca per sentirsi riconosciuti nella loro piena autonomia e lungi dal rendere più difficile la relazione con i soggetti, l'ha invece rinforzata. La situazione di conflitto fra categorie prodotta dall'introduzione del consenso ha avviato ciò che Turner ha definito un "dramma sociale" la cui risoluzione ha visto «la reintegrazione del gruppo sociale ribelle» (TURNER 1993: 81) e dipendente dalle sostanze, attraverso l'acquisizione di un nuovo status, o grado di autonomia. Le pratiche che si costruiscono attorno all'oggetto del consenso informato, il suo carattere rispettoso e la sua dimensione altamente formalizzata, possono suscitare effetti sui soggetti della ricerca, non sempre negativi sia per la relazione tra ricercatore e i suoi interlocutori sia per quanto riguarda il rispetto per i soggetti. Il carattere performativo, con il suo potere di mettere in discussione le categorie, rende anche l'oggetto "consenso informato" passibile di critica, revisione e riformulazione. L'elemento situazionale, legato agli effetti specifici che il consenso informato ha rappresentato in questo campo non è secondario all'interno di un discorso etico. I dilemmi etici sorgono in situazioni specifiche e non sono passibili di generalizzazioni, altrimenti sarebbero normati da leggi, valide per tutti, e da sanzioni punitive. Il dibattito sull'etica della ricerca non deve essere meramente finalizzato alla stesura di un codice deontologico professionale coerente con l'epistemologia antropologica, ma rientrare in una più ampia riflessione etica all'incrocio tra discipline, culture e situazioni diverse.

Risulterebbe problematico studiare l’etica come oggetto antropologico, distinguendola come un compartimento distinto della vita sociale. L’etica richiede, da questa prospettiva, un approccio sistemico in quanto «non è solo un’esplicita provincia dell’attività intellettuale ma anche una dimensione tacita della pratica» (LAMBEK 2015: 72). Bourgois si spinge oltre, rivelando la dimensione intima della ricerca antropologica che coinvolge l’etica in modo più profondo; infatti, «per raccogliere dati attendibili gli etnografi violano i canoni positivisti della ricerca: viviamo un intimo coinvolgimento con le persone che studiamo» (BOURGOIS 2005: 41). Secondo l’antropologa Angela Garcia (2008), che ha dedicato molti anni allo studio delle dipendenze da sostanze nelle zone rurali del Nuovo Messico, ciò che riflette la natura speciale dell’etnografia come metodo basato sul campo e incorporato nel ricercatore, è la “vulnerabilità comune” (SINGER 2012) tra esso e i soggetti della ricerca. Questa vulnerabilità comune è ciò che c’è all’origine dell’incontro con l’Altro, condizione necessaria degli umani e che riflette all’osso ciò che è l’antropologia. La vulnerabilità secondo Marta Nussbaum è una delle condizioni dell’etica: senza la prima, infatti, non si renderebbe necessaria la seconda. Nel mondo greco l’*aretè*, eccellenza o virtù morale, è sovente raffigurata come una pianta. Un tipo di valore umano inseparabile dalla sua vulnerabilità; un’eccellenza per natura sociale e relazionata all’altro, «una razionalità la cui natura non consiste nell’afferrare, trattenere, intrappolare e controllare ma concede una parte importante all’apertura, alla ricettività, alla meraviglia» (NUSSBAUM 2004: 73). Se è difficile trovare un “algoritmo morale” (STEPKE 1998: 49) di efficacia infallibile nella risoluzione di conflitti etici, riflettere attorno a buone pratiche di ricerca è un inizio per far sbocciare il giudizio situazionale, che può essere coltivato nel ricercatore, come avviene in una pianta, anche attraverso la conoscenza e la condivisione dei dilemmi etici che puntellano i nostri campi.

Alla fine dell’ultima lezione di etica applicata che ho tenuto al primo anno di fisioterapia a Lugano, in Svizzera, uno studente mi ha detto che pensava che l’etica fosse noiosa e che il corso lo ha sorpreso perché invece è interessante. Spesso, anche nelle nostre cerchie, l’etica viene guardata con sospetto, in particolare in relazione al suo volto normativo o meramente prescrittivo, o come un aspetto secondario legato a necessità burocratiche che devono essere smaltite rapidamente per entrare presto nel vivo della ricerca. Invece proprio quelle noiose pratiche burocratiche possono trasformarsi in rituali sociali di conferimento di status che partecipano a un processo di guarigione. In antropologia, il campo e l’incontro con “l’altro morale” allargano lo spettro etico del ricercatore aldilà di dicotomie pos-

sibili tra un'etica sostanziale e una procedurale e invitano a un'assunzione piena delle proprie responsabilità, non solo giuridiche ma anche personali.

## Note

<sup>(1)</sup> Per l'estrema delicatezza che questo tema tocca, interferendo in traiettorie biografiche incerte e passibili di giudizi morali e legali, farò riferimento a una comunità terapeutica senza nome in un territorio non meglio definito e con appellativi dei frequentatori di invenzione segnalati con iniziale puntata. Questa scelta implica necessariamente la richiesta di un certo grado di fiducia da parte del lettore e fa emergere un ulteriore punto problematico relativo alla restituzione dei lavori etnografici, ovvero quanto sia lecito condividere di un rapporto fondato sulla fiducia.

<sup>(2)</sup> I primi studi furono di Dwight Heath negli anni Cinquanta del Novecento sui diversi modelli culturali attorno al bere, prima presso i Camba, una popolazione dell'est della Bolivia, con espliciti riferimenti alle morali locali e successivamente tra popolazioni native nordamericane. Heath osservò che la maggior parte dei Camba adulti beveva grandi quantità di rum, intossicandosi per giorni, almeno due volte al mese, in occasione di feste comunitarie. Tra i Camba l'intossicazione era socialmente valorizzata e localmente non esisteva né l'idea di dipendenza da alcol né c'erano segni di comportamenti antisociali come il mancato rispetto delle responsabilità sociali, forme di aggressività interpersonale o prove di disinibizione sessuale legate al consumo (HEATH 1958: 491-508). Con questo lavoro l'antropologo dimostrò non solo quanto gli effetti delle sostanze materiali fossero mediati dai sistemi culturali e morali entro cui si manifestavano ma anche quanto gli aspetti bio-farmacologici non esaurissero le spiegazioni su danni e conseguenze fisiologiche e comportamentali. Ancora pionieristico fu il lavoro di Mary Douglas *Constructive Drinking: Perspectives on Drink from Anthropology* in cui, l'antropologa evidenziò il carattere eminentemente «sociale» del bere mostrandone usi e funzioni politiche, economiche e ideologiche (1987). Negli anni Novanta del secolo scorso, si sviluppò l'approccio della salute pubblica legato agli stili di vita, mirato a indagare il fenomeno della diffusione dell'Hiv, i comportamenti a rischio e la riduzione del rischio (CARLSON, SIEGAL, FALCK 1995; SINGER 2005) e delle subculture, analizzate da Philippe Bourgois (2005) focalizzato sulle strategie di sopravvivenza, l'economia morale dello scambio di droga nella cultura di strada, i linguaggi gergali del consumo e lo spirito di appartenenza al gruppo. Negli stessi anni, l'antropologia medica critica cominciò ad accentuare il suo interesse attorno alla produzione sociale della sofferenza. In questo quadro, il ricorso alle sostanze avviene «per auto-medicarsi di fronte alle ferite emozionali dell'ingiustizia e dei maltrattamenti dell'economia politica e dei mercati delle droghe lecite e illecite» (SINGER 2012: 1951). Il modello esperienziale, sorto più recentemente, enfatizza il ruolo giocato dalla dipendenza nella costruzione dell'identità personale, che trascende quindi la mera sofferenza sociale e lo stigma. Inoltre, coloro che abbracciano questo modello ritengono che alcune forme di dipendenza possano essere affermative, creative e sostenibili, almeno a livello individuale. Questo approccio alla dipendenza è stato presentato per la prima volta in occasione di un workshop intitolato "Antropologie della dipendenza", tenutosi alla

McGill University nel 2009. Angela Garcia studiò il trattamento tra i tossicodipendenti latini delle zone rurali del Nuovo Messico, mostrando come la dipendenza in questo contesto fosse intrecciata con la storia culturale e politica, e quindi con l'economia politica (che coinvolge l'espropriazione storica delle proprietà terriere dei Latino nel Sud-Ovest e le risposte emotive a questo processo) e come i modelli di trattamento in vigore costringessero i pazienti a rivivere la loro storia personale e sociale, rafforzando ulteriormente la loro malinconia e l'automedicazione a base di oppioidi.

<sup>(3)</sup> Il 12 luglio 1974 è stato firmato il *National Research Act* che ha istituito la Commissione nazionale per la protezione dei soggetti umani della ricerca biomedica e comportamentale. Uno dei compiti della Commissione era quello di identificare i principi etici fondamentali che avrebbero dovuto essere alla base della conduzione di ricerche biomediche e comportamentali che coinvolgono soggetti umani e di sviluppare linee guida da seguire per garantire che tali ricerche fossero condotte in conformità a tali principi. Alla Commissione fu chiesto di considerare: i) i confini tra la ricerca biomedica e comportamentale e la pratica accettata e di routine della medicina; ii) il ruolo della valutazione dei criteri di rischio-beneficio nella determinazione dell'appropriatezza della ricerca che coinvolge soggetti umani, (iii) le linee guida appropriate per la selezione dei soggetti umani per la partecipazione a tale ricerca e (iv) la natura e la definizione del consenso informato in vari contesti di ricerca. Il *Belmont Report. Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*. Washington (DC) è scaricabile per intero su <https://www.hhs.gov/ohrp/regulations-and-policy/belmont-report/read-the-belmont-report/index.html>.

<sup>(4)</sup> Adulti (età superiore ai 18 anni e in grado di esprimere il loro consenso); Anziani (età superiore ai 65 anni e in grado di esprimere il loro consenso); soggetti di madrelingua non italiana; Soggetti con deficit cognitivo/mentale, non in grado di esprimere il proprio consenso; Altre persone la cui capacità di esprimere consenso possa essere compromessa (persone malate di Alzheimer o altra demenza, in stadio iniziale e con deficit cognitivo lieve); Soggetti istituzionalizzati (ad es., carcerati, pazienti ospedalizzati ecc.); Pazienti e/o clienti segnalati da medici, psicologi o altre categorie di professionisti. Questa è la lista delle tipologie da me segnalate per evitare di incorrere (successivamente) in errore.

<sup>(5)</sup> Questo intende garantire il principio di autonomia dei soggetti attraverso la comunicazione chiara degli intenti del ricercatore su obiettivi, metodo della ricerca e sulle possibili conseguenze che questa possa provocare, e prevede, allo stesso tempo che l'interlocutore comprenda tutti i termini dell'accordo e possa, libero da ogni tipo di costrizione, scegliere di partecipare.

<sup>(6)</sup> Didier Fassin a questo proposito ha denunciato «l'inadeguatezza dei criteri della medicina per i metodi delle scienze sociali» (FASSIN 2013: 472) ma la riflessione attorno ai principi di base che hanno favorito lo sviluppo dell'etica della ricerca in ambito biomedico può essere proficua per entrambi i versanti.

## Bibliografia

- ASHERY R.S., CARLSON R.G., FALCK R. S., SIEGAL H.A. (1995), *Injection Drug Users, Crack-Cocaine Users, and Human Services Utilization: An Exploratory Study*, "Soc. Work", Vol. 40(1): 75-82.
- BEAUCHAMP T., CHILDRESS J. (1979), *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, New York.
- BOUGLEUX E., DECLICH F., BARRERA G., (2021), *GDPR tra protezione dei dati personali e privacy. Intervista a Giulia Barrera*, "Archivio antropologico mediterraneo", Vol. 23(1): 1-6.
- BOURGOIS P. (2008), *Sofferenza e vulnerabilità socialmente strutturate. Tossicodipendenti senz'atletto negli Stati Uniti*, "Antropologia", Vol. 9-10: 113-135.
- BOURGOIS P. (2005 [2003]), *Cercando rispetto. Drug economy e cultura di strada*, Derive e approdi, Roma.
- CAVANA L. (2011), *Autonomia e dipendenza nella dimensione educativa: spunti per una riflessione sul 'problema-droga'*, "Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza", Vol. 2: 61-64.
- CARLSON R. G., SIEGAL H. A., FALCK R. S. (1995), *Injection Drug Users, Crack-Cocaine Users, and Human Services Utilization: An Exploratory Study*, "Soc Work", 40(1): 75-82.
- CHILDRESS J.F., FLETCHER J.C. (1994), *Respect for Autonomy*, "The Hastings Center Report", Vol. 24(3): 34-35.
- COLAJANNI A. (2017), *L'etica e l'antropologia. Con particolare riferimento ai codici etici delle antropologie applicative*, Riviste CLUEB - La Sapienza Università di Roma, Roma.
- COUSIN B., VITALE T. (2003), *Droghe, territorio e ricerca sociologica: perché un approccio ravvicinato e pragmatico ai mondi delle droghe?*, "Sociologia Urbana e Rurale", Vol. 25(70): 153-164.
- DECLICH F. (2021), *Protezione dei dati personali, etica, proprietà intellettuale e antropologia culturale e sociale in Italia*, "Archivio antropologico del Mediterraneo", Vol. 2(23): 1-28.
- DE KONING M., MEYER B., MOORS A., PELS P. (2019), *Guidelines for Anthropological Research: Data Management, Ethics, and Integrity*, "Ethnography", Vol. 2(20): 170-174.
- DOUGLAS M. (1966), *Purity and Danger*, Routledge & Kegan Paul, London.
- DOUGLAS M. (1970), *Natural Symbols* (1<sup>st</sup> ed.), Routledge, New York.
- DOUGLAS M. (2003), *Constructive Drinking*, Routledge, New York.
- ENGELHARDT H.T. JR. (1999), *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano.
- ENGELHARDT H.T. JR. (2001), *The Many Faces of Autonomy*, "Health Care Analysis", Vol. 9(3): 283-297.
- FASSIN D. (a cura di) (2013), *La question morale*, Presses Universitaires de France, Paris.
- FAVA F. (2016), *Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica. Note introduttive*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 147-157.
- GARCIA A. (2008), *The Elegiac Addict: History, Chronicity, and the Melancholic Subject*, "Cultural Anthropology", Vol. 23(4): 718-746.
- HEATH D. (1958), *Drinking Patterns of the Bolivian Camba*, "Journal of Studies on Alcohol and Drugs", Vol. 19: 491-508.
- JACOB M.A., RILES A. (2007), *The New Bureaucracies of Virtue: Introduction*, "Political and Legal Anthropology Review", 30(2): 181-191.

- KINSELLA M. (2017), *Fostering Client Autonomy in Addiction Rehabilitative Practice: The Role of Therapeutic “Presence”*, “Journal of Theoretical and Philosophical Psychology”, Vol. 2(37): 91-108.
- LAMBEK M. (2015), *The Ethical Condition*, University of Chicago Press (Kindle Edition), Chicago.
- LECOMPTE M., SCHENSUL J. (2015), *Ethics in Ethnography: A Mixed Methods Approach*, Ethnographer’s Toolkit Second Edition, University of Colorado, Boulder.
- MATTALUCCI C. (2015), *Fabbricare l’umano prima della nascita*, pp. 47-73, in BARBERANI S., BORUTTI S., CALAME C., KILANI M., MATTALUCCI C., VANZAGO L. (a cura di), *Soggetto, persona e fabbricazione dell’identità. Casi antropologici e concetti filosofici*, Mimesis, Milano.
- MORI M. (2014), *Introduzione alla bioetica*, Daniela Piazza Editore, Torino.
- NUSSBAUM M. (2004), *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna.
- PASCUAL L.C.F. (2012), *Alcuni modelli di “bioetica laica”*, “Alpha Omega”, Vol. 7(3): 427-455.
- PIASERE L. (2020), *Le nuove sfide all’antropologia. Letnografia nell’era del suo successo e del suo (quasi-) decesso*, “Antropologia Pubblica”, Vol. 6(1): 178-183.
- POTTER V.R. (1970), *Bioethics: Science of Survival*, “Perspectives Biol Med.”, Vol. 14: 120-53.
- POTTER V.R. (1971), *Bioethics: Bridge to the Future*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.
- QUAGLIARELLO C. (2016), *Tempo concesso e tempo negato nella relazione medico-paziente. Un’applicazione del sapere antropologico alla pratica del consenso informato*, “Antropologia Pubblica”, Vol. 2(1): 117-134.
- RAFFAETÀ R. (2021), *Etica e progettazione europea. Uno studio di caso*, “Archivio antropologico mediterraneo”, online, Vol. 1(23): 1-37.
- ROSS W.D., STRATTON-LAKE P. (2002 [1930]), *The Right and the Good*, Clarendon Press, Oxford.
- SEVERI I. (2018), *Incollocabili. Antropologia applicata in contesti di droga e cronicità*, Tesi di dottorato Università degli Studi di Milano.
- SINGER M. (2005), *The Face of Social Suffering*, Weaveland Press, Long Grove.
- SINGER M. (2012), *Anthropology and Addiction: An Historical Review*, “Addiction”, Vol. 107(10): 1747-1755.
- STEPKE F.L. (1998), *Bioética*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- STRATHERN M. (1988), *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley.
- TURNER V. (1993), *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna.
- VAN GENNEP A. (2012 [1909]), *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Milano.

## Scheda sull’Autrice

Viviana L. Toro Matuk, nata a San Paolo in Brasile nel 1983, attualmente vive sul Lago di Como e insegna Bioetica, Scienze Umane della Salute e Salute e Società, presso il Dipartimento di Fisioterapia dell’Università Ludes Lugano Campus, in Svizzera e Antropologia Culturale all’Università della Valle D’Aosta. Nel 2018, ha ottenuto il titolo di Dottore di ricerca in Antropologia Sociale e Culturale – DACS, presso l’Università di Milano-Bicocca, con una tesi di antropologia storica sulla nozione di libertà nel periodo post-coloniale e post-socialista in Guinea-Bissau. Ha fatto parte della Missione Etnologica in Benin e Africa Occidentale e dello SWAB-ERC *Shadows of Slavery in Africa*

*and Beyond*, studiando la migrazione nel corridoio Guinea, Guinea-Bissau e Senegal. Attualmente si occupa di Etica, Estetica ed Ecologia con un assegno di ricerca del *Groupe de Recherche en Éducation à l'Environnement et à la Nature (GREEN)* all'Università della Valle d'Aosta. Dal 2021 è presidente di CASA – Centro Antropologia Salute e Ambiente – Aps. Fra le sue ultime pubblicazioni, *Estetica antropologica*, Mimesis Edizioni, 2022.

## Riassunto

*Il "rito" del consenso informato e il principio di autonomia. Note di un accesso al campo in una comunità di recupero dalla dipendenza da sostanze*

L'articolo indaga i limiti e le possibilità del consenso informato, in un contesto di recupero della dipendenza da sostanze, esponendo un dilemma etico sorto sul principio di autonomia. Sebbene la bioetica principialista, a cui si ispirano i comitati etici universitari, si fondi su linguaggi biomedici difficilmente traducibili in altri metodi ed epistemologie, la sua crescente pervasività nelle pratiche di valutazione delle ricerche, stabilisce un campo di relazioni simbolicamente caricato. La descrizione dell'accesso al campo mostra come il discorso bioetico sia incorporato, localmente, in pratiche che vanno aldilà del mero documento burocratico, ma funzionano, in modo rituale, come strumenti di cambiamento.

*Parole chiave:* consenso informato, dipendenza, principio di autonomia, principialismo, bioetica

## Resumen

*El "ritual" del consentimiento informado y el principio de autonomía. Notas de un acceso al terreno en una comunidad de recuperación de dependientes de sustancias*

El artículo explora los límites y las posibilidades del consentimiento informado en un contexto de recuperación de dependientes de sustancias, exponiendo un dilema ético surgido en torno al principio de autonomía. Aunque la bioética principialista, que inspira a los comités de ética universitarios, se basa en un lenguaje biomédico difícil de traducir a otros métodos y epistemologías, su creciente omnipresencia en las prácticas de evaluación de la investigación establece un campo de relaciones cargadas simbólicamente. La descripción del acceso al campo muestra cómo el discurso bioético se incrusta, localmente, en prácticas que van más allá del mero documento burocrático, sino que funcionan, de manera ritual, como herramientas para el cambio.

*Palabras clave:* consentimiento informado, dependencia, principio de autonomía, principialismo, bioético

## Resumé

*Le "rituel" du consentement éclairé et le principe d'autonomie. Notes d'un accès au terrain dans une communauté de traitement de la dépendance aux substances*

L'article étudie les limites et les possibilités du consentement éclairé dans un contexte de rétablissement de la toxicomanie, en exposant un dilemme éthique qui s'est posé à propos du principe d'autonomie. Bien que la bioéthique principaliste, qui inspire les comités d'éthique universitaires, soit fondée sur un langage biomédical difficile à traduire dans d'autres méthodes et épistémologies, son omniprésence croissante dans les pratiques d'évaluation de la recherche établit un champ de relations symboliquement chargé. La description de l'accès au terrain montre comment le discours bioéthique s'inscrit, localement, dans des pratiques qui vont au-delà du simple document bureaucratique, mais fonctionnent, de manière rituelle, comme des instruments de changement.

*Mots-clés:* Consentement éclairé, dépendance, principe d'autonomie, principalisme, bioéthique



## *Etica della ricerca e processi di revisione etica in ambito antropologico*

*Analisi comparativa di due percorsi di approvazione etica  
negli USA e in Italia*

Corinna S. Guerzoni

*Alma Mater Studiorum*, Università di Bologna  
[corinna.guerzoni@unibo.it]

### *Abstract*

*Research Ethics and Ethical Review Processes within Anthropology. Comparative Analysis of Two Ethical Approval Processes in the USA and in Italy*

The article revolves around the tension between research ethics and the ethical review process. The first part of the article focuses on the concept of research ethics, exploring which debates have arisen around it both internationally (mainly in the USA and in the UK) and nationally. In the second part of the article, I will focus on the concept of ethical review by analyzing, from a comparative perspective, two experiences of ethical review, one in the United States and the other one in Italy. In this article, I will highlight the importance of receiving training on research ethics and how the process of preparing for the approval of a research project by an ethics committee is an integral part of the research itself and not a marginal and an independent section of ethnography.

*Keywords:* ethics, research ethics, ethical review, ethnography

### *Introduzione*

L'articolo ruota attorno alla tensione tra l'etica della ricerca e il processo di revisione etica. La prima parte dell'articolo si focalizza sul concetto di etica della ricerca ed esplora i dibattiti sorti sull'etica sia in ambito internazionale (prevalentemente nel contesto anglosassone) sia in ambito nazionale. La seconda parte dell'articolo si concentra sul processo di revisione etica e

analisi, in ottica comparativa, due esperienze di revisione etica: una nel contesto statunitense, l'altra in ambito italiano. Come si vedrà, il processo di revisione etica non possiede un modello standardizzato anche all'interno del medesimo contesto, ma si articola in modo eterogeneo sia a seconda dei contesti culturali sia in relazione alle istituzioni di riferimento dotate di prassi difformi le une dalle altre. Allo stato attuale, i protocolli etici di numerosi comitati sono costruiti a partire da un modello biomedico. Didier Fassin (2008) aveva denunciato la trasposizione compiuta tra il paradigma biomedico a quello sociale indicando questo processo come «trilogia ereditata dalle scienze biomediche» (125). Indipendentemente dall'ambito disciplinare di riferimento, i comitati etici di istituzioni ed enti di ricerca posseggono procedure etiche che prevalentemente si basano sulla trilogia ereditata dalle scienze biomediche: 1) i benefici per i partecipanti alla ricerca, 2) la presenza di un consenso informato e 3) la protezione della *privacy* dei soggetti e la garanzia di giustizia nei riguardi della selezione delle persone da coinvolgere nello studio. Molti colleghi antropologi hanno criticato tali modelli poiché, oltre a incanalare in rigide strutture prassi più fluide, non riconoscono le specificità della ricerca etnografica (DILGER, PELS, SLEEBOOM-FAULKNER 2019; BOUGLEUX 2021; RAFFAETÀ 2021) rispetto ad altri tipi di ricerche, ma soprattutto sembrano prevalentemente tutelare le istituzioni piuttosto che i soggetti coinvolti nelle ricerche e i ricercatori che conducono gli studi stessi (LAMBEK 2015). Criticare a priori questi modelli senza aprire un dibattito costruttivo sulle potenzialità che una revisione etica in ambito antropologico, temo possa portare a valutare questo processo come un elemento come un peso o addirittura un intralcio alla ricerca stessa, come alcuni colleghi informalmente hanno sostenuto. Grazie alla comparazione di due esperienze che proporrò in questo scritto, cercherò di mettere in evidenza da un lato, l'importanza di ricevere una formazione sull'etica della ricerca (assente nel contesto italiano e non solo) e dall'altro quanto il processo di preparazione all'approvazione di un progetto di ricerca da parte di un comitato etico sia possa diventare una risorsa piuttosto che un intralcio.

### *Etica della ricerca nel contesto britannico e statunitense*

Nel 2002 James Laidlaw è stato uno dei primi antropologi a indicare l'assenza di un dibattito specifico sull'etica in antropologia così come invece avvenuto in altri terreni della disciplina quali, ad esempio, la parentela, la politica o l'economia. Nonostante l'antropologia abbia sin dagli albori

lavorato in un'ottica comparativa sui sistemi di valore, sulle pratiche "buone", "giuste", "moralì" o "immorali", è solo dopo un preciso periodo storico che il termine etica entra a pieno titolo nel dibattito antropologico. Per limiti di spazio, prenderò in analisi la curatela di Pat Caplan *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas* (2003) poiché offre, dal mio punto di vista, una panoramica esaustiva rispetto ai dibattiti sull'etica della ricerca in contesti britannici e statunitensi durante il corso degli ultimi quattro decenni del secolo scorso. Caplan ha avviato la sua analisi dagli anni '60 del '900, descrivendoli come periodi politicamente turbolenti, sia a causa del processo di decolonizzazione che alcune potenze coloniali stavano vivendo, sia per il coinvolgimento di alcune nazioni in sanguinose guerre nel sud-est asiatico. Secondo l'autrice, questi avvenimenti hanno avuto profondi riflessi in ambito antropologico: da un lato, hanno sottolineato intrecci ed eredità con il colonialismo, dall'altro reso evidenti alcune contraddittorie implicazioni dell'impiego di antropologi (studenti, ricercatori e specialisti del settore) in conflitti armati sul campo. Nel 1963 l'antropologo John Barnes ha pubblicato sul *British Journal of Sociology* un articolo che offriva una comparazione tra scienze sociali e scienze naturali, evidenziando quanto i parametri dell'antropologia stessero mutando in relazione agli eventi storici che si stavano susseguendo nel mondo. Egli, focalizzando l'attenzione sulle questioni dell'anonimato, del consenso informato, dell'etica delle pubblicazioni, ha evidenziato quanto la ricerca sociale abbia un profondo potere distruttivo nei riguardi di *privacy* e autonomia degli individui coinvolti nelle ricerche stesse. Nel 1968, a pochi anni di distanza da questo articolo, la rivista statunitense *Current Anthropology* ha pubblicato uno speciale intitolato *Social Responsibility Symposium*; gli articoli di Gerald D. Berreman, Gutorm Gjessing e Kathleen Gough<sup>1</sup> hanno criticato come fosse stata praticata l'antropologia sino ad allora, sottolineando al contempo, quanto la crisi vissuta non solo dalla disciplina ma dal mondo intero, abbia causato impatti profondi sulle implicazioni etiche in ambito antropologico. In quegli anni si stavano sollevando una serie di dilemmi etici (individuabili ancora ai giorni nostri) relativi alle responsabilità degli antropologi, in quanto scienziati sociali, nei riguardi dei soggetti coinvolti nelle etnografie.

A pochi anni di distanza, nel 1971, problematiche e cambiamenti epistemologici della disciplina sono al centro di accese discussioni; sulla rivista *Current Anthropology* è apparso un articolo di Johannes Fabian che enucleava prevalentemente quanto gli antropologi sul campo fossero "estranei e non amici" e sulla necessità di formulare nuove prassi e nuovi livelli di consapevolezza dei ricercatori, così come nuovi tipi di lavoro sul campo. Veniva

così sottolineando nuovamente il carattere liminale della disciplina, che se da un lato suggeriva un'immersione profonda nelle vite degli altri, avrebbe chiesto con forza di mantenere uno specifico distacco dai soggetti coinvolti nelle ricerche. Nel corso degli anni Settanta del Novecento, *Orientalismo* di Edward Said (1978) da un lato e le svolte dei femminismi dall'altro (STRATHERN 1972; ROSALDO, LAMPHERE 1975), stavano profondamente influenzando il panorama antropologico, suggerendo nuovi paradigmi e portando con sé nuove riflessioni relative alle etiche della ricerca.

Sarà *Writing Culture* (1986) di James Clifford e George Marcus a segnare un passaggio decisivo in antropologia e a definire ufficialmente l'ascesa del postmodernismo, decretando sostanzialmente il passaggio ad una epistemologia dialogica, minando profondamente l'autorità antropologica. I principi illuministi che avevano prevalentemente influenzato il sapere antropologico fino ad allora, stavano subendo un progressivo sgretolamento andando a rendere più sfumati i confini tra antropologia accademica e antropologia applicata. Dai dibattiti teorici del postmodernismo in avanti, si sono accesi numerosi dibattiti attorno a tali questioni e, come poco sopra analizzato, le riflessioni attorno a concetti quali coinvolgimento, partecipazione ed azione degli antropologi all'interno dei propri contesti di ricerca e non esclusivamente legati ai soli contesti accademici, hanno invaso il panorama antropologico.

Caplan passa successivamente ad analizzare gli anni Novanta del Novecento volgendo lo sguardo rispetto ai processi di globalizzazione, alle politiche di identità e a quella che è stata definita la "cultura del controllo". Autori quali Nancy Scheper-Hughes (1995) e Vincent Crapanzano (1995) hanno dibattuto rispetto al coinvolgimento, al posizionamento e alla militanza degli antropologi. Attorno a quegli anni sono cresciuti i dibattiti sull'etica e hanno iniziato a sorgere i primi comitati etici all'interno delle università, soprattutto negli Stati Uniti e in Gran Bretagna. David Mills (2003), attraverso una disamina delle discussioni che hanno accompagnato le fasi di creazione e scrittura dei primi codici etici, tra Stati Uniti e Gran Bretagna, inseriva la loro creazione all'interno di una tradizione che si stava delineando come politica di controllo. Egli ha così suggerito, così come altri autori, tra i quali Marilyn Strathern (2000), che l'etica facesse parte di una più ampia storia di professionalizzazione della figura dell'antropologo volta a tematizzare le responsabilità degli antropologi sia dentro sia fuori i contesti accademici.

Caplan conclude l'introduzione al testo che ho preso in esame attraverso alcune riflessioni in merito alla relazione tra etica e antropologia. Secondo l'autrice, il dibattito attorno a questi due concetti non si limita alla produzione di codici etici o deontologici in seno alla disciplina, ma si sta toccando una pluralità di aspetti che sono al cuore della stessa ricerca antropologica: epistemologia, costruzione del campo e contesti sociali ed istituzionali.

In anni più recenti, molte monografie e curatele sono state pubblicate sul tema dell'etica in ambito antropologico (FASSIN 2012; FAUBION 2011; HEINZ 2009; KEANE 2016; LAMBEK 2010, 2015; LAMBEK *et al.* 2015; LAIDLAW 2014; MATTINGLY 2014; MATTINGLY *et al.* 2018; ZIGON 2008) e, dal punto di vista internazionale, Cheryl Mattingly e Jason Throop, aprendo *The Anthropology of Ethics and Morality*, hanno affermato che nell'ultimi decenni vi è stato una «sorprendente fioritura di sforzi teorici ed etnografici» relativa a questioni etiche in ambito antropologico (2018: 476)<sup>2</sup>, che esplorano numerose questioni fortemente intrecciate più alle etiche della ricerca che alle revisioni etiche in ambito antropologico. Rispetto a questo ultimo punto, Michael Herzfeld in *Ethnographic Responsibility. Can the Bureaucratization of Research Ethics Be Ethical?* (2023) evidenzia la necessità di liberare le revisioni etiche da approcci standardizzanti e universalistici, così come dall'esclusivo interesse di tutelare legalmente le istituzioni piuttosto che prendere in considerazione altri aspetti.

### *Etica della ricerca nel contesto italiano*

Come visto nel precedente paragrafo, in ambito internazionale vi è stato un crescente dibattito e una fiorente produzione testuale sulle questioni etiche. Antonino Colajanni, in un articolo intitolato *L'etica e l'antropologia. Con particolare riferimento ai codici etici delle antropologie applicative* ha proposto un'analisi critica della letteratura esistente sull'etica in ambito antropologico e secondo l'antropologo: «nell'antropologia italiana non si è discusso molto su questo tema dell'etica» (2016: 175) rispetto ad altri contesti. Colajanni dedica un breve paragrafo agli studi italiani che hanno esplorato la dimensione etica nell'antropologia italiana, citando, tra gli altri, i lavori di Fabio Dei (1992) *Giudizio etico e diversità culturale nella riflessione antropologica* e di Alessandro Simonicca (1992) *Relativismo antropologico e problema etico*, entrambi apparsi in *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare*, pubblicati all'interno del volume curato da Roberto de Vita<sup>3</sup>. Il ricco

contributo di Colajanni chiude *Etiche nell'antropologia applicata*, un monografico uscito nel 2016 per la rivista *Antropologia Pubblica* curato dall'antropologa Angela Biscaldi. Nell'introduzione che apre il numero, Biscaldi riflette su un'altra carenza in ambito italiano, ovvero la scarsità di riflessioni sull'etica, soprattutto riguardo alla formazione accademica, poiché come sostiene Biscaldi «i corsi di etica della ricerca sono praticamente inesistenti nelle università italiane» (p. 27). Lo speciale raccoglie le riflessioni di altri antropologi che, secondo tagli diversi, prendono in considerazione altre dimensioni relative all'etica. È utile brevemente accennare i contenuti di ciascun articolo per avere una panoramica esaustiva dello stato dell'arte sull'etica della ricerca nel contesto italiano. Stefania Spada, che ha condotto una ricerca in un'azienda sanitaria dell'Emilia-Romagna, ragiona sul «rodaggio relazionale» (2016: 43), sulla negoziazione del proprio ruolo sul campo e sulla dimensione politica di condurre una ricerca *at home*. Claudia Magnani, che ha diretto uno studio sui Maxakali in Brasile, si focalizza sul patto etnografico come forma di responsabilità etica dell'antropologia e di «mediazione diplomatica tra mondi» (2016: 73). Marta Villa e Francesca Crivellaro si concentrano sulla restituzione, Villa si focalizza su ciò che sia lecito o meno diffondere mentre Crivellaro su ciò che si condivide con i soggetti coinvolti nella ricerca, entrambe in contesti *at home*. Chiara Costa e Rossella Tisci, partendo dallo studio condotto in uno *slum* del sud-ovest della Cambogia, evidenziano i contrasti tra l'etica professionale di loro in quanto ricercatrici e le logiche della cooperazione internazionale, ponendo l'accento sui dilemmi etici tra ricercatori e committenti. Il saggio di Chiara Dolce si articola attorno alla relazione tra etica della ricerca in antropologia applicata ed epistemologia. In una simile direzione va il contributo di Ferdinando Fava, dedicato a riflessioni di carattere epistemologico e alla «istanza etica del gesto antropologico» (2016, p. 156). L'articolo di Marco Bassi è dedicato all'adozione di codici etici di alcune associazioni di antropologia, internazionali e nazionali, come il Codice Etico dell'AISEA (Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche), il Codice ISE (Società Internazionale di Etnobiologia) e lo *Statement of Problems of Anthropological Research and Ethics* dell'American Anthropological Association.

Cinque anni dopo la pubblicazione dello speciale curato da Angela Biscaldi, nel 2021, la rivista *Archivio antropologico mediterraneo* pubblica un dossier monografico dedicato al *General Data Protection and Regulation* (GDPR) all'interno del quale sono contenuti tre articoli, il primo di Elena Bougleux, il secondo di Elena Bougleux, Francesca Declich e Giulia Barrera e il terzo di Roberta Raffaetà. I tre saggi focalizzano l'interesse

sull'impatto della normativa introdotta nel 2018 dall'Unione Europea in materia di *privacy* e trattamento dei dati personali<sup>4</sup>. Bougleux ragiona sul complesso intreccio tra dati, GDPR e ricerca etnografica. Nel secondo articolo, Bougleux e Declich intervistano Barrera in merito all'introduzione del GDPR, al trattamento dei dati personali e alla protezione della *privacy*. L'articolo di Raffaetà restituisce una ricostruzione etnografica del processo di approvazione etica in ambito di progettazione europea, nello specifico di un progetto *starting grant* ERC da lei stesso vinto.

In molti dei contributi sopra analizzati gli autori sono orientati a sottolineare la responsabilità etica rispetto alla restituzione, l'etica professionale e le peculiarità della ricerca antropologica rispetto ad altre discipline. Meno riflessioni sono state proposte rispetto alla revisione etica in antropologia. Allo stato dell'arte solo Raffaetà analizza etnograficamente la propria esperienza di preparazione alla revisione etica. L'antropologa mostra il grande sforzo intellettuale, le lunghe negoziazioni messe in atto e le soluzioni creative da lei operate per produrre una documentazione che potesse da un lato essere approvata dal *Ethics Review and Expert Management dell'European Research Council Executive Agency* (ERCEA), dall'altro evitare di accettare aprioristicamente una standardizzazione della revisione etica. Come Raffaetà ha voluto mostrare, gli aspetti etici della ricerca si rivelano utili poiché spingono a porre domande «e le risposte che diamo a queste domande non devono essere guidate solo da una dimensione tecnico-legale, né solo dalle richieste dell'apparato amministrativo universitario e istituzionale» (2021, p. 12). L'articolo di Raffaetà sottolinea, in maniera indiretta, il vuoto relativo alla formazione su questioni etiche in ambito antropologico, ciò che Biscaldi (2016) aveva ben messo in evidenza nell'introduzione allo speciale dedicato all'etica sulla rivista *Antropologia Pubblica*. In assenza di una formazione specifica, come Raffaetà ben evidenzia, ogni ricercatore singolarmente cerca le risorse per rispondere alle differenti richieste di comitati etici. In ambito italiano, le riflessioni sull'etica della ricerca sono state meno esplicite che in altri contesti ed è solo nell'ultimo decennio che si è aperto un dibattito disciplinare sull'etica, soprattutto in relazione a richieste istituzionali nazionali (nascita di comitati etici all'interno delle università) ed internazionali (richieste di approvazioni etiche in ambito di progetti di ricerca europei ed extraeuropei e l'introduzione del GDPR)<sup>5</sup>. Diventa quindi cruciale orientarsi verso un dibattito che produca conoscenze pratiche per poter rispondere in maniera adeguata alle richieste sempre più presenti dei comitati etici.

### *Codici etici e “burocrazie della virtù”*

Il precedente paragrafo si chiude riflettendo sull'assenza di una formazione specifica relativa alla presentazione di ricerche antropologiche a comitati etici sempre più presenti anche nel contesto italiano. Come si può leggere nel contributo di Raffaetà (2021), spesso i codici etici elaborati dalle diverse associazioni di antropologia – in assenza di una formazione specifica in ambito di revisione etica – divengono importanti risorse per antropologi che dovranno proporre risposte soddisfacenti alle richieste dei comitati etici. Nell'impossibilità, per limiti di spazio, di prendere in analisi diversi codici etici prodotti dalle associazioni nazionali e internazionali di antropologia, ho selezionato tre codici che, dal mio punto di vista, mostrano alcune sfumature interessanti relative alle dimensioni etiche in ambito antropologico e che sono direttamente connessi con i miei contesti di ricerca (Stati Uniti e Italia): il codice etico dell'*American Anthropological Association* (AAA), il codice etico della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC) e linee guida etiche dell'*Association of Social Anthropologists* (ASA).

Colajanni (2016) ha indicato il codice etico dell'AAA<sup>6</sup> come il più importante nel panorama delle associazioni di antropologia, sia perché fa riferimento alla più numerosa delle associazioni di antropologia al mondo sia per la sua diffusione a livello globale. Come visto, negli Stati Uniti, i codici etici sono stati redatti a seguito di scandali in seno alla disciplina, come nel caso del *Project Camelot*, dell'ingresso di studenti laureati in antropologia applicata nel mondo del lavoro extra-accademico (CAPLAN 2003) e dell'*Army Special Operations Research Office*<sup>7</sup>. Il progetto è stato successivamente annullato, ma ha inaugurato un periodo di accesi dibattiti sulle differenti “applicazioni” del sapere antropologico, soprattutto sulle responsabilità e le “imparzialità” dei ricercatori. Nel 1965, alla conferenza annuale dell'*American Anthropological Association* a Denver (Colorado), numerosi antropologi, tra cui Marshall Sahlins, presero posizione contro qualsiasi ulteriore coinvolgimento di antropologi per ricerche che implicavano situazioni definite di spionaggio. In quell'occasione fu istituito un comitato dell'AAA, guidato da Ralph Beals, che si sarebbe dedicato all'approfondimento di dilemmi etici in ambito antropologico. Il comitato dell'AAA ha steso una dichiarazione sui problemi etici di ricerche etnografiche. Lo *Statement on the Problems of Anthropological Research and Ethics*, adottato nel 1967 dai membri del AAA, ha ribadito il precedente impegno dell'associazione rispetto alle libertà scientifiche, sottolineando le responsabilità dei ricercatori anche nei confronti dei finanziatori, ma soprattutto vietando ai membri il coinvolgi-

mento in attività governative che avevano come obiettivo ricerche valutate come non trasparenti. Sulla scorta di queste riflessioni e ulteriori dibattiti etici in seno alla disciplina<sup>8</sup>, alla prima versione pubblicata nel 2009, è seguita nel 2012, lo *Statement on Ethics. Principles of Professional Responsibility*<sup>9</sup>, un'integrazione che raccoglie al suo interno sette principi che ciascun membro della AAA dovrebbe seguire per condurre ricerca etnografiche:

1. Do No Harm.
2. Be Open and Honest Regarding Your Work.
3. Obtain Informed Consent and Necessary Permissions.
4. Weigh Competing Ethical Obligations Due Collaborators and Affected Parties.
5. Make your Results Accessible.
6. Protect and Preserve your Records.
7. Maintain Respectful and Ethical Professional Relationships.

I principi che guidano il documento dell'AAA sono direttamente connessi ai fatti storici che si sono susseguiti negli USA dagli anni '60 in avanti e servono a orientare le prassi degli etnologi sul campo ancora oggi.

Il codice della SIAC, a differenza dello Statement dell'AAA, è un documento più dettagliato, organizzato in cinque sezioni (preambolo, ricerca, didattica e comunità scientifica, disseminazione, epilogo)<sup>10</sup>. Esso riguarda le responsabilità scientifiche e di ricerca degli antropologi soci nei riguardi di una pluralità di situazioni che spaziano dai soggetti degli studi al pubblico che fruisce dei significati antropologici. Particolare attenzione è rivolta alle *responsabilità* professionali che gli antropologi devono possedere nei riguardi di una serie di figure e attori sociali. I principi che sono indicati nel codice dell'AAA possono essere individuati nel codice della SIAC.

Di orientamento diverso sono invece le *ASA Ethical Guidelines* pubblicate nel 2021, dall'*Association of Social Anthropologists (ASA) of the UK*<sup>11</sup>. Come si può leggere sul sito dell'associazione di antropologi sociali britannici, la versione del 2021 è un "living document" e tutti i membri sono invitati a partecipare attivamente al costante aggiornamento dello stesso. Rispetto ad altre associazioni che hanno prodotto codici etici, come la AAA e la SIAC, ASA propone delle linee guida che combinano principi generali reperibili in differenti codici etici extra disciplinari ad aspetti più specificatamente antropologici. Il documento si compone di dodici pagine ed è ricco di numerosi spunti interessanti per ragionare su questioni etiche per condurre ricerche etnografiche, come l'osservazione partecipante, differenti

metodi etnografici, consenso informato in relazione a situazioni tipiche di indagini etnografiche eccetera.

Questi tre codici presentano numerose somiglianze e, dal mio punto di vista, l'ASA *Ethical Guidelines* è uno strumento che, oltre a guidare le prassi degli antropologi, può aiutare i ricercatori a proporre i propri progetti alla valutazione di comitati etici, elemento assente nel nostro contesto nazionale. I comitati etici sono diventati sempre più presenti anche nel panorama delle scienze sociali, prima in ambito statunitense/britannico e successivamente anche in altri contesti. La gestione dei materiali di ricerca da parte degli scienziati sociali è sempre più regolata da diversi attori come i comitati etici delle agenzie di finanziamento, le riviste e le istituzioni pubbliche e private che utilizzano schemi di protocolli tipicamente mutuati dalla ricerca medica. Il modello di revisione etica anche in ambito antropologico, come visto nell'introduzione di questo speciale, deriva dalle scienze biomediche ed è associato alla revisione dell'etica formalizzata che si compone di specifici aspetti che vanno dal consenso informato a permessi più istituzionali. Le domande presenti sui moduli di revisione etica costringono i ricercatori a tradurre nei principi etici dei modelli di ricerca standard, la loro epistemologia e valenza metodologica (CAPLAN 2003; SIMPSON 2011; SIMPSON 2016). Margaret Sleeboom-Faulkner e James McMurray hanno riflettuto sull'impatto delle revisioni etiche in ambito britannico, evidenziando le "traduzioni" che gli antropologi hanno dovuto operare per rendere comprensibili le loro ricerche a colleghi non antropologi. In particolare, i due autori hanno ragionato sulla standardizzazione delle pratiche etnografiche entro un linguaggio più formalizzato:

[...] le visite programmate negli ospedali diventano "interviste a manager"; le conversazioni con i pazienti e i bambini diventano "intervistare i membri della comunità e le loro famiglie", l'esplorazione di una particolare rete istituzionale diventa "campionamento a valanga"; e, fare amicizia e costruire un rapporto diventa "acquisire il permesso di accesso basato sul consenso informato" (2020, p. 1)<sup>12</sup>.

Questo ha avuto importanti implicazioni sul lavoro di ricerca etnografico che si è standardizzato in molti casi, come nel contesto britannico (SLEEBOOM-FAULKNER M., McMURRAY J. 2020), mentre ha avuto risposte più riflessive in altri, come nel contesto francese (FASSIN 2008) o in quello italiano. Nel contesto francese, nell'inverno del 2007, presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales è stato organizzato un seminario dal titolo *Quelle régulation éthique pour les sciences sociales?*. Da questo incontro, Didier Fassin ha pubblicato l'articolo *Extension du domaine de l'éthique* all'interno del quale

riflette sugli impatti e sui possibili sviluppi dell'istituzionalizzazione delle revisioni etiche in seno alle scienze sociali. Fassin parla di «trilogia ereditata dalle scienze biomediche» (2008: 125)<sup>13</sup> per indicare le trasposizioni avvenute tra il paradigma biomedico a quello sociale, indicando quali siano i punti che molti comitati etici richiedono a qualsiasi ricerca da loro vagliata, indipendentemente dall'ambito disciplinare. La trilogia ereditata dalle scienze biomediche, secondo Fassin, si compone di: 1) i benefici per i partecipanti alla ricerca, 2) la presenza di un consenso informato e 3) di protezione della *privacy* dei soggetti e la garanzia di giustizia nei riguardi della selezione delle persone da coinvolgere nello studio. Sempre più istituzioni ed enti di ricerca si sono organizzati per avere comitati etici, richiedere procedure etiche sempre più restrittive e avviando quello che Jacob e Riles hanno definito *bureaucracies of virtue* – burocrazie della virtù – (2007), ovvero la presenza di un percorso burocratico volto all'ispezione delle pratiche di ricerca. Secondo Fassin (2008), queste procedure possono avere un impatto molto importante sulla ricerca, spingendo chi non ha mai seguito alcuni principi a farlo, ma al contempo minando l'effettiva realizzazione di studi in assenza di alcuni vincoli da rispettare (ad esempio, la firma del consenso informato in alcuni contesti). Fassin (2008) invita a evitare di aggiungere lamentele e critiche alla burocratizzazione della ricerca da parte della comunità di antropologi e a riflettere rispetto alla propensione attiva a produrre qualcosa di specifico per le scienze sociali.

Nel contesto italiano, in ambito antropologico, non esiste a oggi alcuna obbligatorietà di ricevere l'approvazione di un comitato etico prima di poter condurre ricerche etnografiche. Le università e gli enti di ricerca possiedono eterogenee prassi relative all'etica. In alcune istituzioni è vivamente consigliato anche a ricercatori in ambito sociale ricevere l'approvazione da parte di un comitato etico, in altre no. Tuttavia, in alcuni casi, come per i vincitori di finanziamenti europei (*Marie Skłodowska-Curie Actions*, MSCA, *European Research Council*, ERC) che hanno come *host institution* (HI) un'università o un centro di ricerca in Italia, vige l'obbligo di ricevere il parere di un comitato etico da parte degli enti finanziatori. In questo quadro, le burocrazie della virtù non si compiono esclusivamente nelle fasi che precedono l'inizio dello studio, ma è richiesta la compilazione di un documento e la presentazione di specifiche informazioni sull'etica già al momento della candidatura al bando europeo. Questo complica maggiormente il quadro delineato dove non solo per poter avviare una ricerca è sempre più richiesta questa prassi formalizzata, ma anche per partecipare a fondi competitivi è richiesta una precisa conoscenza relativa all'etica della ricerca e alla

revisione etica<sup>14</sup>. Per questa ragione, in accordo con quanto suggerito da Fassin, ritengo centrale una riflessione su etica della ricerca e revisione etica nel contesto dell'antropologia italiana, ma soprattutto sulla formazione alla revisione etica.

### *Due processi di revisione etica a confronto*

In questo paragrafo, in dialogo con i testi sopra citati, intendo riflettere sulla carenza di strumenti utili ai ricercatori per presentare le proprie ricerche a comitati etici e indicare la criticità di questo aspetto per contemporanee e future ricerche in ambito antropologico. Per discutere sull'impatto delle revisioni etiche sull'importanza di ragionare collettivamente per formarsi e formare su queste questioni, dedicherò questa sezione alla revisione etica in due contesti differenti, USA e Italia.

Il processo di revisione etica è situazionale, cambia sia in base alle diverse legislazioni vigenti negli stati dove si condurrà ricerca, sia in relazione ai committenti e alle istituzioni coinvolte. Il primo esempio ricostruisce l'approvazione etica da parte di un *Institutional Review Board* (IRB) per una ricerca etnografica che ho condotto in California tra il 2017 e il 2020. *The Surrogacy Pathways: An Anthropological Analysis* era il titolo del progetto che avevo deciso realizzare e che aveva come oggetto l'analisi dei percorsi di gestazione per altri (GPA) di soggetti che utilizzavano la *surrogacy* gestazionale e commerciale in California<sup>15</sup>. Lo studio era accolto all'interno di un istituto privato che non possedeva al suo interno alcun IRB. Il direttore del centro aveva sottolineato l'importanza di ricevere l'approvazione di un comitato etico prima di poter condurre qualsiasi studio negli USA e aveva suggerito di contattare altre istituzioni per poter sottoporre il mio progetto al vaglio di un *ethical board*. Il primo passo compiuto è stato quello di rivolgermi alle reti di conoscenza che avevo tessuto negli anni e, dopo aver contattato alcuni professori della UCLA, della San Diego State University e dell'Università di Berkeley, ho inviato alcune richieste a IRBs di alcune Università private e pubbliche (Community Colleges). Le risposte ricevute s'indirizzavano tutte nella medesima direzione: i comitati etici avrebbero esclusivamente preso in carico progetti di ricerca proposti da ricercatori impiegati all'interno delle medesime istituzioni. Un funzionario di una di queste università mi indicò la presenza di IRBs indipendenti che, dietro compenso, avrebbero potuto offrire il loro supporto e così è stato. Molti degli IRBs inizialmente contattati erano esclusivamente specializzati in

ricerche biomediche o in ambito psicologico. Quello scelto aveva un comitato che aveva prevalentemente lavorato con ricercatori provenienti dal settore medico e clinico, ma possedeva una minoritaria esperienza nel campo delle scienze sociali. L'IRB selezionato era accreditato con l'*Association for the Accreditation of Human Research Protection Programs* (AAHRPP). Prima di produrre la documentazione necessaria da sottoporre all'IRB, ho richiesto una serie di colloqui con il Direttore Amministrativo dell'IRB selezionato per comprendere i passaggi da compiere, i moduli da compilare e raccogliere tutte le informazioni possibili sugli aspetti più burocratici e tecnici del percorso di revisione etica. A seguito di questi colloqui, il Direttore Amministrativo aveva indicato che fosse per me indispensabile seguire alcuni corsi online per ricevere un accreditamento sul trattamento dei dati personali e sulla ricerca con soggetti umani negli USA. I moduli erano composti da brevi filmati che spiegavano leggi e prassi da seguire. Al termine dei due percorsi di formazione, ho effettuato un esame online per ricevere i *badge* di accreditamento propedeutici ad accedere alla compilazione del *form online* per richiedere il parere dell'IRB. Il comitato bioetico mi ha inviato l'*Human Subject Research Application Form* un modulo composto da dodici sezioni<sup>16</sup>:

1. Informazioni sul progetto (titolo, nome e dati del *Principal Investigator* – PI – ed eventuale composizione del gruppo di ricerca).
2. Fondi (il finanziamento della ricerca).
3. Controllo istituzionale (se la ricerca era già stata vagliata da altri comitati).
4. Conflitti di interesse (le linee guida federali richiedono un'attenta considerazione e garanzia che i conflitti di interesse, che possono avere un impatto sul benessere dei partecipanti umani, nei progetti di ricerca siano stati identificati e mitigati, ridotti al minimo o eliminati).
5. Compensazioni (indicare la natura della relazione con soggetti della ricerca, ovvero se i soggetti riceveranno doni, pagamenti, compensi, rimborsi, prestazioni gratuite, extra credito, o comunque compensati per la loro partecipazione) – una prassi molto comune in Nordamerica.
6. Riepilogo delle attività:
  - 6.<sup>1</sup> descrizione degli obiettivi della ricerca proposta, compresi lo scopo, le domande di ricerca, le ipotesi e le informazioni di base pertinenti;
  - 6.<sup>2</sup> descrizione il disegno di ricerca e i metodi dello studio;
  - 6.<sup>3</sup> descrivere i compiti che i soggetti saranno chiamati a svolgere. Allegare sondaggi, strumenti, domande di interviste, domande di

- focus group, ecc. Descrivere la frequenza e la durata delle procedure, compreso il follow-up, ecc.;
- 6.<sup>4</sup> quanti mesi si prevede che questo studio di ricerca durerà dall'approvazione finale fino alla fine dell'interazione con i partecipanti?
  7. Popolazione partecipante:
    - 7.<sup>1</sup> Numero previsto di partecipanti;
    - 7.<sup>2</sup> Fascia di età prevista,
    - 7.<sup>3</sup> indicare sia criteri di inclusione sia i criteri di esclusione dei soggetti della ricerca;
    - 7.<sup>4</sup> popolazioni protette incluse in questa ricerca – indicare categorie protette dai Regolamenti Federali, nel mio caso gestanti e soggetti che hanno fatto ricorso alla procreazione medicalmente assistita erano indicati come categorie protette;
    - 7.<sup>5</sup> localizzazione delle l'attività di ricerca, ovvero indicare quali luoghi saranno utilizzati per condurre la ricerca;
    - 7.<sup>6</sup> descrivere la motivazione per l'utilizzo di ciascuna posizione sopra indicata.
  8. Recruitment:
    - 8.<sup>1</sup> Descrivere il processo di reclutamento che verrà utilizzato per ciascun gruppo di soggetti. Allega una copia di tutti i materiali di reclutamento da utilizzare, ad esempio annunci pubblicitari, avvisi in bacheca, e-mail, lettere, script telefonici, URL, ecc. Se verrà utilizzato più di un processo di reclutamento, descrivere specificamente le circostanze in cui ciascuno verrà utilizzato con la popolazione con cui verrà utilizzato ciascuno;
    - 8.<sup>2</sup> indicare come la *privacy* del soggetto sarà protetta nel processo di reclutamento, incluso chi prenderà il contatto iniziale con i partecipanti.
  9. Rischi e benefici:
    - 9.<sup>1</sup> la ricerca comporta dei possibili rischi o danni ai soggetti, spiegare;
    - 9.<sup>2</sup> descrivere la natura, la probabilità e l'entità di ciascun rischio o danno sopra ipotizzato;
    - 9.<sup>3</sup> spiegare in modo specifico come si minimizzeranno i rischi o i danni ai soggetti. Includere procedure dettagliate e includere dettagli aggiuntivi per qualsiasi popolazione protetta;
    - 9.<sup>4</sup> Ci si aspetta che i soggetti ricevano un beneficio diretto dalla loro partecipazione a questo studio? Se sì, descrivere cosa;

- 9.<sup>5</sup> descrivere i benefici previsti di questa ricerca per la società e spiegare come i benefici superino i rischi.
10. Riservatezza dei dati:
- 10.<sup>1</sup> Si registreranno eventuali identificatori diretti, inclusi nomi, numeri di previdenza sociale, indirizzi email, numeri di telefono, ecc.? In caso affermativo, spiegare perché ciò è necessario e descrivere il sistema di codifica che verrà utilizzato per proteggere i partecipanti dalla divulgazione di tali identificatori;
- 10.<sup>2</sup> ci sarà qualche collegamento tra i numeri di codice dello studio e gli identificatori diretti una volta completata la raccolta dei dati?
- 10.<sup>3</sup> Dove, per quanto tempo e in quale formato (cartaceo, digitale o elettronico, video, audio o fotografico) verranno conservati i dati? Quali precauzioni di sicurezza verranno prese per proteggere i dati? Essere specifici;
11. Uso di *Protected Health Information* (PHI) e requisiti di *Health Insurance Portability and Accountability Act* (HIPAA) (dato che avrei svolto la maggioranza delle interviste in un setting clinico, mi veniva richiesto di specificare che non avrei usato informazioni raccolte da cartelle cliniche dei pazienti per evitare violazioni HIPAA).
12. Processo di consenso informato:
- 12.<sup>1</sup> descrivere il processo di consenso utilizzando un linguaggio non scientifico. Includere script telefonici o e-mail e qualsiasi altra comunicazione che verrà utilizzata nel corso della procedura di consenso;
- 12.<sup>2</sup> descrivere quando avverrà la conversazione di consenso e quando sarà ottenuta e firmata la documentazione. Essere specifici;
- 12.<sup>3</sup> chi garantirà il consenso? Se diverso dal PI, identificare individui specifici. Includere una descrizione di come saranno formati per ottenere il consenso e rispondere alle domande eventuali dei partecipanti alla ricerca;
- 12.<sup>4</sup> quali misure sono state adottate nel processo di consenso per mitigare il rischio di coercizione o influenza indebita?
- 12.<sup>5</sup> quali domande saranno poste per valutare la comprensione da parte dei soggetti dei rischi e dei benefici alla partecipazione? (È responsabilità del PI valutare la comprensione del processo di consenso e includere solo soggetti che possano dimostrare una comprensione informata rispetto allo studio di ricerca. I regolamenti federali statunitensi richiedono che il consenso sia in un linguaggio comprensibile al soggetto. Se i soggetti non compren-

dono l'inglese, sono richiesti moduli di consenso tradotti nella lingua comprensibile dai soggetti stessi);

- 12.<sup>6</sup> documentazione del consenso informato e allegare eventuale altra documentazione, compreso il *Research Risk Assessment* (identificare i potenziali rischi associati alla ricerca e indicare le azioni che verranno intraprese per mitigare i rischi).

In assenza di una formazione specifica, ho impiegato circa un mese per trovare risposte dettagliate e soddisfacenti a queste domande. Oltre alla compilazione del documento, avevo prodotto, come richiesto al punto 12.<sup>6</sup>, uno scritto contenente alcune considerazioni generali, una scheda informativa per la partecipazione, i diritti dei partecipanti, il modulo di consenso informato, il modulo di consenso video (ove necessario), il modulo di consenso alla registrazione (ove necessario), una tabella relativa a questioni etiche e il modulo relativo alla protezione dei dati. Senza addentrarmi nell'analisi dei vari documenti, ho deciso di allegare anche un modulo con alcune "considerazioni generali" per indicare le specificità della metodologia etnografica, e al contempo – dato l'oggetto della ricerca descritto spesso dall'opinione pubblica come "eticamente sensibile" – come avrei protetto i partecipanti della ricerca, cercando di non arrecare danni ai singoli o alle comunità a loro connesse. Ero consapevole dei rischi di rendere pubbliche alcune informazioni attraverso pubblicazioni di fatti valutati illegali o riprovevoli (BARNES 1963), com'è sovente rappresentata la surrogacy. Difatti, «la ricerca sociale implica la possibilità di distruggere la privacy e l'autonomia di un individuo, di produrre più riserve a chi è già al potere, di gettare le basi per uno stato invincibilmente oppressivo» (BARNES 1979: 22)<sup>17</sup>. Ho così specificato, per quanto concerne il principio di non arrecare danno ai partecipanti alla ricerca, sul modo in cui i ricercatori debbano essere consapevoli di come le loro indagini possano avere impatti diretti o indiretti sulla vita degli intervistati e della più ampia comunità di appartenenza. Ciò può essere ancora più evidente in caso di questioni politicizzate e controverse come quelle considerate dal progetto che stavo presentando (ad esempio, genitorialità gay e *surrogacy*, come discusso sopra). In particolare, nel caso di gruppi minoritari, la ricerca può essere facilmente utilizzata contro di queste comunità; pertanto, avevo sottolineato i modi in cui avevo immaginato di prestare attenzione al potenziale impatto sociale dello studio (STACEY 2004; TOURAINÉ *et al.*, 2004). In particolare, ho indicato di applicare i postulati della validazione della ricerca da parte del collettivo ricercato, come formulato e utilizzato in particolare dalle metodologie critiche (KINCHELOE e McLAREN 1994; RIESSMAN 2008, STACEY 1990). La

preparazione alla revisione etica ha totalizzato intere giornate lavorative; trovavo alcune domande del *Human Subject Research Application Form* ostiche e volevo prendere tempo per ragionare sui dilemmi etici e su come rispondere in maniera puntuale a ogni sezione del documento. Il periodo dedicato a questa fase preparatoria mi ha permesso di ricevere l'approvazione dell'IRB alla prima richiesta<sup>18</sup>.

La prima riflessione che intendo portare è relativa alla rigidità del modello statunitense che, come visto, richiede ai ricercatori di immaginare a priori una serie di scenari rispetto alle proprie ricerche. Questo aspetto poco si concilia con gli elementi di serendipità delle etnografie (tra gli altri, *cfr.* FABIETTI 2012) dove esse si costruiscono in un fitto intreccio di relazioni in itinere. Un aspetto che ho trovato particolarmente sfidante è stato quello relativo al *recruitment* dei soggetti della ricerca. Seppur avrei condotto l'etnografia prevalentemente all'interno di una clinica della fertilità, non avevo chiuso la possibilità di poter includere persone incontrate in altri contesti. Durante la fase di preparazione alla revisione etica, avevo prodotto una serie di esempi volti a indicare come sarei potuta entrare in contatto con persone che avrei potuto includere nella ricerca. Dopo aver ricevuto l'approvazione, ero certa di star procedendo come concordato con il comitato sino a quando, durante i primi mesi di ricerca, ho ricevuto un'e-mail da parte dell'IRB con oggetto "Breach of Ethics" - violazione dell'etica". Nell'email il comitato indicava una violazione dell'etica relativa proprio al *recruitment* dei soggetti di ricerca. Secondo gli esperti di etica, sulla pagina web della clinica dove stavo conducendo ricerca esisteva una sezione che non era stata presentata nella documentazione vagliata dal comitato. Dal loro punto di vista, la presenza di una mia biografia (contenente anche il nome del progetto di ricerca) all'interno di una pagina della clinica della fertilità in oggetto era categorizzabile sotto "recruitment" dal momento che alcuni soggetti avrebbero potuto contattarmi e da lì, essere inclusi nella ricerca. Ho avuto lunghi scambi di e-mail con il comitato per indicare quanto la presenza di una biografia, dal mio punto di vista, non fosse equiparabile alla richiesta di partecipazione alla ricerca poiché non vi erano indicazioni specifiche a riguardo. Questa situazione ha evidenziato in maniera illuminante i dubbi che già nutro sulla sezione di *recruitment*.

La seconda riflessione è relativa all'intreccio tra oggetto in analisi e partecipanti della ricerca. Dai suoi esordi, la *surrogacy* ha globalmente sollevato numerosi dibattiti pubblici, di carattere etico, morale, legale, politico e sociale (GUERZONI 2018a; 2020). Questa pratica è ammantata da rappre-

sentazioni prevalentemente negative (GUERZONI 2018b) che producono profondi impatti sulle risposte sociali nei confronti di chi la utilizzi per diventare genitore. Molti genitori di intenzione intervistati hanno testimoniato quanto fosse delicato condividere i loro percorsi di *surrogacy* nei propri contesti di origine per le tensioni culturali esistenti. La presenza di una documentazione che garantisse loro riservatezza e aggregazione dei dati è stata percepita dai genitori di intenzione come una cautela ulteriore rispetto alla *privacy*, ma soprattutto alla divulgazione di informazioni che avrebbero potuto causare, in alcuni casi, ripercussioni legali oltre che sociali. Parlo di cautela ulteriore perché faccio riferimento al rapporto di fiducia che generalmente si instaura (o può stabilirsi) tra l'antropologo e i protagonisti dell'etnografia e nell'esperienza in analisi, i soggetti coinvolti nei tre anni di ricerca avevano, oltre al patto etnografico di fiducia che avevo costruito nel corso della ricerca, anche una sorta di contratto scritto tra le parti. Inoltre, possedere un consenso informato ha significato per me, non solo aver posto le basi per proteggere i partecipanti alla ricerca, ma proteggere la ricercatrice stessa da eventuali situazioni legalmente spinose. Come mostrato, il contesto statunitense si fonda su *bureaucracies of virtue* (JACOB, RILES 2007) e vi è una lunga consuetudine riguardo all'utilizzo di *paperworks*. Difatti, i soggetti statunitensi coinvolti nello studio (surrogate e personale medico-sanitario) erano abituati a compilare documentazioni simili; ogni volta che avviavo un dialogo relativo al coinvolgimento di nuovi soggetti nella ricerca, gli intervistati si aspettavano di ricevere materiale informativo da leggere prima di decidere se partecipare o meno allo studio. Al contrario, i soggetti che provenivano da altre nazioni, come i genitori di intenzione italiani, francesi, spagnoli, non possedevano la stessa aspettativa. Questa differenza di approccio rilevato con i partecipanti allo studio spinge a riflettere sui contesti nei quali le ricerche etnografiche vengono condotte ed evidenziare quanto la stessa prassi possa essere vissuta come *concetto vicino* all'esperienza per alcuni – come nel caso di cittadini statunitensi – e *concetto lontano* all'esperienza (GEERTZ 1988) per molti altri – come, ad esempio, per i cittadini italiani, francesi e spagnoli.

Il secondo esempio che ricostruisco, si riferisce al percorso di richiesta di parere al Comitato di Bioetica dell'*Alma Mater Studiorum* – Università di Bologna di un progetto di ricerca dal titolo *Donazione di embrioni: circolazione transnazionale di italiani alla ricerca di soluzioni riproduttive all'estero* (2020-2023) sul fenomeno dell'embriondonazione prevalentemente tra Italia e Spagna. Sulla scorta delle conoscenze acquisite durante i tre anni di revisione etica in ambito statunitense, ho raccolto alcune informazioni

relative al contesto bolognese e al percorso che avrei potuto intraprendere. Ho appurato che l'approvazione da parte del Comitato di Bioetica fosse opzionale e non una *conditio sine qua non* per poter avviare lo studio etnografico. Nonostante avessi la possibilità di evitare questo passaggio, ho deciso di richiedere una revisione etica perché l'esperienza statunitense, seppur con le difficoltà del caso, avevano offerta una conoscenza più approfondita del fenomeno oggetti di studio; per questa ragione, ho valutato utile richiedere un parere etico perché pensavo potesse offrirmi strumenti utili a riflettere su questioni etiche della ricerca e al contempo riflettere sul percorso di revisione etica in antropologia nel contesto italiano. Rispetto al complesso e articolato *Human Subject Research Application Form*, la Scheda Bioetica fornitami dal Comitato di Bioetica dell'Università di Bologna richiedeva meno informazioni e, dal mio punto di vista, appariva di semplice compilazione. La Scheda di Bioetica era così composta:

1. informazioni generali (sede dove verrà svolta la ricerca, fondi, titolo del progetto, area settore disciplinare e parole-chiave);
2. descrizione e scopo: breve descrizione dello stato dell'arte (massimo quindici righe);
3. obiettivi e ipotesi (massimo quindici righe);
4. metodologia (partecipanti, reclutamento, strumenti e procedure) (massimo quindici righe);
5. risultati attesi (massimo cinque righe);
6. tipo di ricerca (con esseri umani, indicando sesso, età e caratteristiche);
7. conflitto di interessi;
8. consenso informato (modulo informativo e raccolta di consenso; modulo informativo per il trattamento dei dati e raccolta consenso);
9. metodi;
10. rischi;
11. restituzione (che cosa si restituisce e a chi è fatta la restituzione);
12. tipo dati per il trattamento

Il Comitato di Bioetica, oltre alla Scheda di Bioetica da compilare, metteva a disposizione due modelli: il Modulo di Consenso Informato e il Modulo Informativo per il trattamento dei dati. Ho letto e adattato i documenti alla mia ricerca, allegando assieme alla Scheda di Bioetica, altri due file che avevo redatto in base all'esperienza statunitense, uno relativo al *recruitment*, l'altro al tipo di domande che avrei potuto formulare durante le interviste semi-strutturate e durante colloqui informali. Prima di ricevere il parere positivo del Comitato, ho ricevuto la richiesta di apporre due piccole mo-

difiche. La prima, di carattere semantico, suggeriva di sostituire la parola “soggetti” con “proponenti” sia nelle e-mail di informazione del progetto, sia nel consenso informato. La seconda, di carattere formale, chiedeva di indicare sul consenso informato la mia Supervisor come responsabile e non la sottoscritta in quanto Assegnista di Ricerca. A differenza dell’IRB statunitense, il Comitato di Bioetica dell’Università di Bologna non prevedeva l’invio di alcuna ulteriore richiesta, né quella relativa al parere annuale né rispetto alla chiusura dello studio. Solo in caso di modifiche, si rendeva necessario ripresentare la domanda di parere specificando la natura dell’emendamento, ponendo in evidenza le modifiche apportate e allegando il parere precedentemente ricevuto.

La seconda ricerca si è prevalentemente costruita *at home*, in tutti i sensi; da un lato, perché avrei condotto ricerca prevalentemente con soggetti italiani in Italia, dall’altro perché la condizione pandemica aveva imposto restrizioni alla mobilità e le ricerche etnografiche stavano subendo profonde modifiche di carattere metodologico. La legge 40/2004 (legge che regola la procreazione medicalmente assistita in Italia) indica all’articolo 12 al comma 6 il divieto di commercializzazione di embrioni oltre che della “surrogazione di maternità”. Nel 2014, la Corte costituzionale ha fatto decadere il divieto di fecondazione eterologa e pertanto ogni coppia (esclusivamente eterosessuale convivente/coniugata) può utilizzare gameti esterni alla coppia. In Italia, allo stato attuale è possibile praticare quella che è definita una “doppia donazione”: creare embrioni utilizzando sia gli ovociti di una donatrice sia gli spermatozoi di un donatore. Tuttavia, gli embrioni extra crioconservati da altre coppie non possono essere destinati ad altri né possono essere distrutti. La legge 40 non prevede alcuna regolamentazione rispetto agli embrioni extra crioconservati e, in questo vuoto normativo, le cliniche della fertilità operano all’interno di una zona grigia tra pratiche che possono essere eseguite e altre che non è chiaro se possano o meno essere realizzate (in base alle informazioni raccolte in due anni di ricerca). I soggetti che ho coinvolto nello studio hanno fatto ricorso alla pratica dell’embriodonazione, ovvero hanno concepito utilizzando un embrione geneticamente a loro disconnesso. Alcune delle intervistate hanno ricevuto l’*embryo transfer* (ET) in Italia, mentre la maggior parte di loro all’estero. A differenza della *surrogacy*, l’embriodonazione è un fenomeno meno conosciuto, ma soprattutto è rappresentato a livello mediatico con un’accezione prevalentemente positiva poiché viene descritta come un’azione salvifica nei riguardi di anime congelate, gli embrioni (COLLARD, KASHMERI 2011). Nonostante la rappresentazione sociale posi-

tiva che ammantava la pratica, gli intervistati hanno richiesto espressamente di non divulgare nomi propri, di cliniche e di dottori che avrebbero citato durante le interviste o durante conversazioni informali. Come nel caso della prima ricerca, aver a disposizione un documento rilasciato da un'istituzione autorevole come il consenso informato approvato dal Comitato Etico dell'Università di Bologna ha sicuramente favorito la costruzione di uno scambio di fiducia durante un periodo delicato com'era quello dell'isolamento sociale dovuto al Covid-19.

I soggetti di queste due ricerche hanno prediletto la riservatezza e richiesto che i loro nomi non apparissero né nei resoconti etnografici né in eventuali presentazioni. In altre situazioni, all'opposto, potrebbero invece verificarsi richieste differenti, ovvero soggetti che decidano e anzi richiedano di apparire, di utilizzare i loro nomi per svariate ragioni come per richiedere diritti, per rivendicare alcuni posizionamenti politici o altro. In entrambe le esperienze di ricerca, possedere un modulo di consenso informato è stato un fatto positivo. Diversamente da altri contesti e situazioni dove la firma di tale documento potrebbe essere un ostacolo o impossibile da ottenere per varie ragioni, nei contesti di ricerca dove ho condotto le etnografie presentate in questo articolo, si è rivelato particolarmente utile possedere tale strumento per co-costruire il campo con i propri interlocutori e per comprendere alcuni passaggi che ipotizzo non avrei potuto esplorare in assenza del consenso stesso.

Oltre alle riflessioni sopra proposte relative al trattamento dei dati personali, al consenso informato ecc., l'aver fatto richiesta di parere di due comitati etici molto differenti, mi ha permesso di ragionare anche sul senso che questa prassi significasse per me. La prima esperienza (IRB) è stata indubbiamente una sfida poiché ha richiesto tante ore di studio e di preparazione che non possedevo sulla revisione etica. La revisione etica ricevuta negli USA ha avuto un carattere più "restrittivo" se comparato alla seconda esperienza. In entrambi i casi, la documentazione prodotta e le varie prassi seguite, mi hanno spinto a ragionare su molti aspetti che in assenza del percorso di approvazione etica probabilmente avrei considerato solo marginalmente. Il processo che mi ha portato a produrre tutta la documentazione necessaria, compreso il *Research Risk Assessment* mi ha spinto a mappare molti possibili scenari e a indicare, a priori, quali soluzioni avrei intrapreso nel caso in cui si fossero create le condizioni precedentemente previste<sup>19</sup>. Consapevole dell'impossibilità di prevedere ogni singola ed eventuale situazione che potrebbe verificarsi, le fasi di preparazione al parere del comitato etico ritengo essere state esperienze importanti che

mi hanno aiutata a osservare e conoscere il campo da un punto di vista inedito. Vedere la revisione etica come una possibile risorsa, piuttosto che esclusivamente come una limitazione alla ricerca, penso possa portare a contribuire un dialogo fruttuoso attorno all'etica.

### *Conclusioni: spunti per una riflessione collettiva*

Allo stato dell'arte, secondo molti antropologi, i protocolli etici di numerosi comitati non riconoscono la specificità della ricerca etnografica (DILGER, PELS, SLEEBOOM-FAULKNER 2019; BOUGLEUX 2021; RAFFAETÀ 2021; DECLICH 2021). Molti documenti proposti, come visto, sono redatti a partire dal modello biomedico, ciò che Fassin (2008) aveva indicato come "trilogia ereditata dalle scienze biomediche" (i benefici per i partecipanti alla ricerca, il consenso informato, e la protezione della *privacy* dei soggetti della ricerca). Se è vero che tali modelli scarsamente si adattano alle peculiarità di studi antropologici, mi trovo in linea con quanto scritto da Fassin (2008) rispetto alla propensione attiva ad avviare riflessioni costruttive e a evitare di aggiungere ulteriori critiche alla burocratizzazione della ricerca da parte della comunità di antropologi. Comprendo il valore euristico delle resistenze da parte di alcuni colleghi che vedono i comitati etici più come entità che possano minare l'effettiva realizzazione di una ricerca piuttosto che come delle risorse grazie alle quali intavolare dialoghi sull'eticità delle prassi dei ricercatori. Personalmente, come nell'esempio statunitense, ho vissuto alcuni momenti di frizione con il comitato. Allo stesso tempo ritengo necessario ragionare come comunità di antropologi per offrire alternative a questi modelli che sono sempre più presenti e imposti a sempre più ricercatori, come per coloro che vincono progetti europei (MSCA o ERC) o ai quali sono affidate ricerche da parte di enti che richiedono una valutazione etica prima di avviare qualsiasi ricerca etnografica.

Personalmente, valuto il processo di revisione etica come una parte integrante della ricerca, come una risorsa e non esclusivamente come un'imposizione volta a inserire il progetto di ricerca all'interno di un modello standardizzato. La revisione etica, per come la vedo io, non si arresta al momento dell'approvazione della propria ricerca da parte del Comitato Etico della propria istituzione, ma è in costante sviluppo, intrinsecamente presente in ogni fase della ricerca. Il processo di revisione spinge a riflettere su questioni che sono al contempo epistemologiche e metodologiche e offre uno spazio per ragionare sulle responsabilità, sugli impatti, sulle decisioni

da prendere, non solo prima della ricerca, ma anche durante il periodo di campo e di restituzione etnografica. Gli etnografi devono assumere una postura eticamente prudente per far sì che i dati sensibili e i materiali raccolti non vengano utilizzati per fini non precedentemente autorizzati. E ciò impone di stabilire non solo una serie di principi da seguire, ma anche una serie di prassi relative alla cassetta degli attrezzi dell'antropologo. Supporre che ogni ricercatore si comporterà "eticamente" sul campo o che conosca già le risposte da formulare alle richieste dei comitati etici, significa presupporre che si "nasca" già antropologi, ovvero che non sia necessario formarsi e continuare a formarsi in relazione agli sviluppi sociali e storici che inevitabilmente investono anche il modo di condurre etnografia. Utile in questa direzione è proporre modelli alternativi a quelli generalmente imposti dai comitati etici che tendono a proporre formule già preimpostate, come nel caso della raccolta dei dati: come e dove verranno archiviati i dati, chi ne sarà responsabile e per quanto tempo saranno conservati<sup>20</sup>? Come già indicato da Raffaetà (2021), l'antropologia possiede un ruolo sociale nel dibattito sull'etica ed è importante tenere alta l'attenzione su queste questioni evitando di aderire acriticamente alle narrazioni che si costruiscono attorno ad essa. In modo analogo, Leonardo Piasere invita a «formulare proposte che legalmente difendano il proprio modo di costruire il sapere, al limite rimettendo in discussione alcuni lati delle proprie pratiche» (2020, p. 183).

Per le riflessioni sopra esposte, ritengo fondamentale attivare un dialogo costante tra colleghi per mantenere una conversazione aperta, proporre corsi universitari e corsi di formazione organizzati dalle società di antropologia, che ragionino su queste questioni che ritengo essere centrali rispetto a metodologia ed epistemologia in ambito antropologico. Per fare ciò sarà fondamentale che si ragioni come gruppo di antropologi e un esempio virtuoso è ciò che la comunità di antropologi britannici ha prodotto con l'*ASA Ethical Guidelines*.

## Note

<sup>(1)</sup> Gerald D. Berreman (1968), *Is Anthropology Alive? Social Responsibility*, *Social Anthropology*, *Current Anthropology*, Vol. 9 (5)1: 391-396. Gutorm Gjessing (1968), *The Social Responsibility of the Social Scientist*, *Current Anthropology*, Vol. 9 (5)1: 397-402. Kathleen Gough (1968), *New Proposals for Anthropologists*, *Current Anthropology*, Vol. 9 (5)1: 403-435.

<sup>(2)</sup> Traduzione dell'Autrice.

- <sup>(3)</sup> Rimando al testo in questione per una panoramica esaustiva.
- <sup>(4)</sup> Sempre per Archivio antropologico mediterraneo esce nel 2021 un altro articolo di Francesca Declich *Protezione dei dati personali, etica, proprietà intellettuale e antropologia culturale e sociale in Italia*.
- <sup>(5)</sup> Oltre ai seminari organizzati dalla Società Italiana di Antropologia Culturale. È possibile ascoltare il webinar organizzato il 4/02/2021 dalla SIAC e intitolato “Trattamento dei dati ed etica della ricerca” sul canale ufficiale SIAC di YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=1EOgGhiEjVE>.
- <sup>(6)</sup> La prima versione del testo risale al 1998.
- <sup>(7)</sup> La ricerca è costata circa quattro milioni di dollari dove molti scienziati sociali erano stati coinvolti nello studio che aveva come scopo la valutazione del «potenziale di guerra interna all'interno delle società nazionali» (HOROWITZ 1967: 53). Traduzione dell'Autrice.
- <sup>(8)</sup> Come, ad esempio, gli scandali dovuti alla guerra del Vietnam, il “Thailand Controversy” (cf. PETERSEN 2015).
- <sup>(9)</sup> Il testo integrale è reperibile al seguente collegamento ipertestuale: <https://ethics.americananthro.org/category/statement/> (ultima consultazione il 29/11/2022). Non è necessario essere soci di AAA per poter consultare questa sezione.
- <sup>(10)</sup> Il testo integrale è reperibile al seguente collegamento ipertestuale: <https://www.siacantropologia.it/codice-etico/> (ultima consultazione 29/11/2022).
- <sup>(11)</sup> Il testo integrale è reperibile al seguente collegamento ipertestuale: <https://www.theasa.org/ethics/> (ultima consultazione 29/11/2022).
- <sup>(12)</sup> Traduzione dell'Autrice.
- <sup>(13)</sup> Traduzione dell'Autrice.
- <sup>(14)</sup> Questa informazione è basata sull'esperienza diretta dell'Autrice che nel 2021 ha proposto e vinto (notifica di vittoria ricevuta nel marzo del 2022) un progetto di ricerca per il programma di finanziamento europeo *Marie Skłodowska-Curie Actions*. Il programma richiedeva due documenti: 1) il progetto di ricerca di massimo dieci pagine e 2) un documento aggiuntivo contenente il *cv* del ricercatore, la descrizione dell'Università ospitante e una sezione contenente “informazioni aggiuntive” sull'etica. Questi due documenti devono essere caricati sul portale personale del ricercatore e prima di inviare la domanda di partecipazione al bando, è richiesta la compilazione di altre sezioni, una delle quali è dedicata all'etica.
- <sup>(15)</sup> In questo articolo utilizzerò il concetto emico *surrogacy*, traducibile in italiano come surrogazione di gravidanza (si veda GUERZONI 2018) o gestazione per altri e per altre.
- <sup>(16)</sup> Il modulo è stato tradotto dall'Autrice.
- <sup>(17)</sup> Traduzione dell'Autrice.
- <sup>(18)</sup> L'approvazione di un IRB negli USA è valida per un periodo limitato e annualmente è richiesto l'*Annual Check In*, ovvero una revisione. In quella fase, l'IRB potrebbe inoltre richiedere ulteriori modifiche dovute a eventuali cambiamenti legislativi o connessi ad

altre ragioni. Ed è proprio quello che è avvenuto al secondo anno, quando nonostante l'assenso iniziale dell'*Ethical Board*, ho ricevuto una comunicazione contenente l'istanza di modifica di alcune sezioni dei moduli precedentemente approvati. Nello specifico, la prima richiesta del gruppo di revisione era di tipo semantico, chiedevano di sostituzione la parola "anonimo" con "riservato" poiché rianalizzando i documenti erano giunti alla conclusione che la partecipazione a questa ricerca non fosse "anonima", bensì "confidenziale" dato che stavo intrecciando relazioni durature con i partecipanti della ricerca. La seconda indicazione riguardava il consenso informato e raccomandava di indicare chiaramente che le frasi raccolte durante le interviste avrebbero potuto essere citate all'interno di pubblicazioni; dal loro punto di vista, riportare uno stralcio di conversazione attribuendolo a un soggetto indicato con uno pseudonimo non era sufficiente a garantire riservatezza ai soggetti dello studio ed era importante evidenziare chiaramente questo aspetto agli intervistati prima di raccogliere il consenso di partecipazione allo studio. Il terzo punto riguardava l'utilizzo di ipotetiche immagini; il comitato chiedeva di affinare il consenso video specificando che le immagini avrebbero potuto essere visualizzabili a tempo indeterminato su piattaforme elettroniche (come in internet), su carta stampata (come su libri e articoli di riviste scientifiche) e in presentazioni PowerPoint (durante lezioni universitarie, seminari, conferenze ecc.).

<sup>(19)</sup> In base al campo, all'oggetto, ai soggetti incontrati e alle relazioni che si intrecciano possono o meno verificarsi alcune condizioni piuttosto che altre e il ricercatore deve sempre mantenere alta l'attenzione perché potrebbero realizzarsi condizioni impreviste o rischiose per sé e per i partecipanti stessi, in ogni fase della ricerca.

<sup>(20)</sup> E bisognerà inevitabilmente tenere in considerazione gli sviluppi sociali e tecnologici, se le informazioni saranno mantenute su piattaforme digitali, particolarmente rilevante in questo senso sarà l'attenzione da porre rispetto alla vulnerabilità di dati archiviati digitalmente che possono essere oggetto di *hacking*.

## Bibliografia

- BARNES J.A. (1963), *Some Ethical Problems in Modern Fieldwork*, "The British Journal of Sociology", 14(2): 118-134.
- BARNES J.A. (1979), *Who Should Know What? Social Science, Privacy and Ethics*, Penguin, Harmondsworth.
- BASSI M. (2016), *Darsi codici etici in antropologia. Riflessioni a margine del processo di adozione del codice deontologico della Società Italiana di Antropologia Applicata*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 159-172.
- BERRAMAN G.D. (1968), *Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology*, "Current Anthropology", Vol. 9(5/1): 391-396.
- BISCALDI A. (2016), *La responsabilità di esser-ci*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 27-40.
- BRIGHTMAN M., GROTTI V. (2020), *The Ethics of Anthropology*, pp. 817-834, in IPHOFEN R. (a cura di) *Handbook of Research Ethics and Scientific Integrity*, Springer Link, Berlino.
- BOUGLEUX B., (2021), *Un General Data Protection Regulation (GDPR) non molto general*, "Archivio antropologico mediterraneo", Vol. 23(1): 1-14.

- BOUGLEUX E., DECLICH F., BARRERA G., (2021), *GDPR tra protezione dei dati personali e privacy. Intervista a Giulia Barrera*, "Archivio antropologico mediterraneo", Vol. 23(1): 1-6.
- CAPLAN P. (2003), *The ethics of anthropology: debates and dilemmas*, Routledge, London.
- CLIFFORD J., MARCUS G.E. (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- COLAJANNI A. (2016), *L'antropologia e l'etica: problemi generali e una rapida scorsa alla storia della disciplina*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 173-188.
- COLLARD C., KASHMERI S. (2011), *Embryo adoption: Emergent forms of siblingship among Snowflakes® families*, "American Ethnologist", Vol. 38(2): 307-322.
- COSTA C., TISCI R. (2007), *La ricerca antropologica fra immaginari umanitari e capacità di resilienza*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 115-130.
- CRAPANZANO V. (1995), *Comment on Objectivity and Militancy: A Debate*, "Current Anthropology" Vol. 36(3): 420-421.
- CRIVELLARO F. (2016), *Il difficile equilibrio fra etica e libertà nella ricerca*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 103-114.
- DECLICH F., (2021), *Protezione dei dati personali, etica, proprietà intellettuale e antropologia culturale e sociale in Italia*, "Archivio antropologico mediterraneo", Vol. 23(2): 1-28.
- DEI F. (1992), *Giudizio etico e diversità culturale nella riflessione antropologica*, pp. 53-79, in DE VITA R. (a cura di), *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare*, Università degli Studi, Siena.
- DE VITA R. (a cura di) (1992), *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare*, Università degli Studi, Siena.
- DILGER H., PELS P., SLEEBOOM-FAULKNER M. (2019), *Guidelines for Data Management and Scientific Integrity in Ethnography*, "Ethnography", Vol. 20(1): 3-7
- DOLCE C. (2017), *Etnografia di un reparto psichiatrico. Per un ripensamento dell'antropologia come scienza responsabile*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 131-146.
- FABIETTI U. (2012), *Errancy in Ethnography and Theory: On the Meaning and Role of Discovery in Anthropological Research*, pp.15-30, in HAZAN H., HERTOGE E. (a cura di), *Serendipity in Anthropological Research: The Nomadic Turn*, Ashgate, Surrey, Farnham.
- FASSIN D. (2008), *Extension du domaine de l'éthique*, "La Découverte", Vol. 3(55-56): 124-127.
- FASSIN D. (2012), *A Companion to Moral Anthropology*, Wiley-Blackwell, Hillsdale.
- FAUBION J.D. (2011), *An Anthropology of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- FAVA F. (2016), *Il gesto antropologico come fonte della riflessione etica. Note introduttive*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 147-158.
- GEERTZ C. (1988), *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna.
- GJESSING G. (1968), *The Social Responsibility of the Social Scientist*, "Current Anthropology", Vol. 9(5/1): 397-402.
- GUERZONI C.S. (2018), *"Loro lo fanno, io lo cucino". Gravidanza, maternità e filiazione nel contesto della surrogacy gestazionale statunitense*, "Etnografia e ricerca qualitativa", Vol. 3: 427-448.
- GUERZONI C.S. (2020), *Sistemi procreativi. Etnografia dell'omogenitorialità in Italia*, Milano, Franco Angeli.

- GOUGH K. (1968), *New Proposals for Anthropologists*, "Current Anthropology", Vol. 9(5/1): 403-435.
- HEINZ M. (a cura di) (2009), *The Anthropology of Moralities*, Berghahn, Oxford.
- HERZFELD M. (2023), *Ethnographic Responsibility. Can the Bureaucratization of Research Ethics be Ethical?*, "Anthropology Today", Vol. 39(3): 3-6.
- HOROWITZ I.L. (1967), *The Rise and Fall Of Project Camelot*, MIT Press, Cambridge.
- JACOB M.A., RILES A. (2007), *The New Bureaucracies of Virtue. Introduction*, "Political and Legal Anthropology Review", Vol. 30(2): 181-191.
- KEANE W. (2016), *Ethical Life: Its Natural and Social Histories*, Princeton University Press, Princeton.
- KINCHELOE J.J., MCLAREN P.L. (1994), *Rethinking Critical Theory and Qualitative Research*, pp. 138-157, in DENZIN N.K., LINCOLN Y.S. (a cura di), *Handbook of Qualitative Research*, Sage, Thousand Oaks, London, New Delhi.
- LAIDLAW J. (2014), *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge.
- LAMBEK M. (a cura di) (2010), *Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action*, Fordham University Press, New York.
- LAMBEK M. (2015), *The Ethical Condition: Essays on Action, Person, and Value*, University Chicago Press, Chicago.
- LAMBEK M., DAS V., FASSIN D., KEANE W. (2015), *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*, HAU Books, Chicago.
- MAGNANI C. (2016), *Fare ricerca di campo tra i Maxakali*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 59-74.
- MATTINGLY C. (2014), *Moral Laboratories: Family Peril and the Struggle for the Good Life*, University California Press, Berkeley.
- MATTINGLY C., DYRING R., LOUW M., WENTZER T. (a cura di) (2018), *Moral Engines: Exploring the Ethical Drives in Human Life*, Berghahn, Oxford.
- MILLS D. (2003), *Like a Horse in Blinkers? A Political History of Anthropology Research Ethics*, pp. 37-54, in CAPLAN P. (a cura di), *The Ethics of Anthropology: Debates and Dilemmas*, Routledge, London.
- NADER L. (1973), *Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying up*, pp. 284-311, in HYMES D. (a cura di), *Reinventing Anthropology*, Random House, New York.
- PELS P., ET AL., (2018) *Forum: Data Management in Anthropology: The Next Phase in ethics Governance?*, "Social Anthropology/Anthropologie Social", Vol. 25(3): 391-413.
- PETERSEN G. (2015), *American Anthropology's "Thailand Controversy": An Object Lesson in Professional Responsibility*, "Journal of Social Issues in Southeast Asia", Vol. 30(2): 528-549.
- PIASERE L. (2020), *Le nuove sfide all'antropologia*, "Antropologia Pubblica", Vol. 6(1): 171-186.
- RAFFAETÀ R. (2021), *Etica e progettazione europea. Uno studio di caso*, "Archivio antropologico del Mediterraneo", Vol. 23(1): 1-14.
- RIESSMAN C.K. (2008), *Narrative Methods for the Human Sciences*, Sage, Los Angeles, London, New Delhi & Singapore.
- ROSALDO Z., LAMPHERE L. (a cura di) (1975), *Women, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford.
- SAID E.W. (1978), *Orientalism*, Vintage Books, New York.

- SCHEPER-HUGES N. (1995), *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, "Current Anthropology", Vol. 36(3): 409-20.
- SLEEBOOM-FAULKNER M., SIMPSON B., BURGOS-MARTINEZ E., McMURRAY J. (2017), *The Formalisation of Social-Science Research Ethics: How Did We Get There?*, "Journal of Ethnographic Theory", 7(1): 71-79.
- SLEEBOOM-FAULKNER M., McMURRAY J. (2020), *Ethics Review Governance in the UK and the Implementation of the GDPR (General Data Protection Regulation) in the Social Sciences and Humanities*, Ethics Series, Working Paper 1, World Council of Anthropological Association.
- SIMPSON B. (2011), *Ethical Moments: Future Directions in Ethical review for Ethnography*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", Vol. 17(2): 377-393.
- SIMPSON E. (2016) *Is Anthropology Legal? Earthquakes, Blitzkrieg, and Ethical Futures*, "Focaal", Vol. 74: 113-128.
- SIMONICCA A. (1992), *Relativismo antropologico e problema etico*, in DE VITA R. (a cura di), *Società in trasformazione ed etica. Un approccio pluridisciplinare*, Università degli Studi, Siena, pp. 81-97.
- SPADA S. (2016), *Antropologia medica applicata at home. Dalle criticità alla necessità di un posizionamento "eretico"*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 41-58.
- STACEY J. (1990), *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth Century America*, Basic Books, New York.
- STACEY J. (2004), *Marital Suitors Court Social Science Spin-Steps: The Unwittingly Conservative Effects of Public Sociology*, "Social Problems", 51(1): 131-45.
- STRATHERN M. (1972), *Women in Between. Female Roles in a Male World: Mount Hagen, New Guinea*, Seminar Press [Seminar studies in anthropology, 2], New York.
- STRATHERN M. (2000), *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics, and the Academy*, Routledge, London.
- TOURAINÉ A., WIEVIORKA M., FLECHA R. (2004), *Conocimiento e identidad: Voces de grupos culturales en la investigación social*, El Roure, Barcelona.
- TUMIDEI C. (2022), *L'antropologia e il GDPR: vecchi dilemmi e nuove sfide per la ricerca etnografica*, "Antropologia E Teatro. Rivista Di Studi", Vol. 13(14): 19-46.
- VILLA M. (2016), *Privato o pubblico in antropologia: that is the question*, "Antropologia Pubblica", Vol. 2(2): 91-101.
- ZIGON J. (2008), *Morality: An Anthropological Perspective*, Berghahn, Oxford.

## Scheda sull'Autrice

Corinna S. Guerzoni è Ricercatrice presso il Dipartimento di Beni Culturali dell'Università di Bologna e attualmente, nel quadro del progetto europeo *InVivoFutures*, Visiting Researcher all'Université du Québec en Outaouais, Canada. Nel 2016 è stata Visiting Scholar presso il Dipartimento di Women's Studies alla San Diego State University (California). Nel 2017, conseguito il dottorato di ricerca presso l'Università degli Studi di Milano-Bicocca, si è trasferita in California dove è stata Postdoctoral Researcher, dal 2017 al 2020, presso il WFI di Los Angeles. Nel 2022 è stata Visiting Researcher presso l'Università di Cambridge (UK) e nello stesso anno ha vinto due tra i più prestigiosi grant internazionali, uno statunitense (Wenner-Gren Foundation), l'altro europeo

(Marie Skłodowska Curie Fellowship). Tra i suoi interessi di ricerca troviamo l'antropologia della riproduzione, l'antropologia della parentela, le metodologie ed etiche della ricerca. Per Franco Angeli ha scritto *Sistemi procreativi. Etnografia dell'omogenitorialità in Italia* (2020).

## Riassunto

*Etica della ricerca e processi di revisione etica in ambito antropologico. Analisi comparativa di due percorsi di approvazione etica negli USA e in Italia*

L'articolo ruota attorno alla tensione tra l'etica della ricerca e il processo di revisione etica. La prima parte dell'articolo si concentra sul concetto di etica della ricerca, esplorando i dibattiti sorti attorno ad esso sia a livello internazionale (principalmente in ambito anglosassone) che nazionale. Nella seconda parte dell'articolo, mi concentrerò sul concetto di revisione etica analizzando, in una prospettiva comparata, due esperienze di revisione etica, una negli Stati Uniti e l'altra in Italia. In questo articolo evidenzierò l'importanza di ricevere una formazione sull'etica della ricerca (assente nel contesto italiano e non solo) e quanto il processo di preparazione all'approvazione di un progetto di ricerca ad opera di un comitato etico sia una parte integrante della ricerca stessa e non una sezione marginale e indipendente dell'etnografia.

*Parole-chiave:* etica, etica della ricerca, revisione etica, etnografia

## Resumen

*Ética de la investigación y procesos de revisión ética en antropología. Análisis comparativo de dos procesos de aprobación ética en los EE. UU. y en Italia*

El artículo gira en torno a la tensión entre la ética de la investigación y el proceso de revisión ética. La primera parte del artículo se centra en el concepto de ética de la investigación, explorando qué debates se han suscitado en torno a él tanto a nivel internacional (principalmente en el contexto anglosajón) como a nivel nacional. En la segunda parte del artículo, me centraré en el concepto de revisión ética analizando, desde una perspectiva comparada, dos experiencias de revisión ética, una en Estados Unidos y otra en Italia. En este artículo resaltaré la importancia de recibir formación en ética de la investigación (ausente en el contexto italiano y más allá) y cuánto el proceso de preparación para la aprobación de un proyecto de investigación por parte de un comité de ética es una parte integral de la investigación misma y no es una sección marginal independiente de la etnografía.

*Palabras clave:* ética, ética de la investigación, revisión ética, etnografía

## Résumé

*Éthique de la recherche et processus d'examen éthique en anthropologie. Analyse comparative de deux processus d'approbation éthique aux États-Unis et en Italie*

L'article tourne autour de la tension entre l'éthique de la recherche et le processus d'examen éthique. La première partie de l'article se concentre sur le concept d'éthique de la recherche, explorant les débats qui ont surgi autour de lui tant au niveau international (principalement dans le contexte anglo-saxon) que national. Dans la deuxième partie de l'article, je me concentrerai sur le concept de revue éthique en analysant, dans une perspective comparative, deux expériences de revue éthique, l'une aux États-Unis et l'autre en Italie. Dans cet article, je soulignerai l'importance de recevoir une formation sur l'éthique de la recherche (absente dans le contexte italien et au-delà) et combien le processus de préparation à l'approbation d'un projet de recherche par un comité d'éthique fait partie intégrante de la recherche elle-même et pas une section marginale indépendante de l'ethnographie.

*Mots-clés:* éthique, éthique de la recherche, revue éthique, ethnographie

## *L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia*

Ferdinando Fava

Università di Padova

Laboratoire Anthropologie/Architecture-ENSAPLV-UMR LAVUE 7218 CNRS/France

[ferdinando.fava@unipd.it]

### *Abstract*

*The Anthropological Listening: Epistemology, Ethics and (In)justice*

How do anthropologists listen? What is the epistemological “status” of listening in anthropological research? The author presents listening as a practice that cannot be reduced to a mere socio-cognitive and semiotic process or methodical prescription. Anthropological listening always turns out to be conformed in its *modus operandi* by the theoretical frameworks in which anthropologists inscribe themselves and which selectively define the aims of the research itself as well as the relevance of the ethnographic materials collected. The author proposes to consider anthropological listening as a foundational social act in which the time and space of its becoming is the medium where the interpretation of the collected material takes shape. And it is in this becoming, “in and out” of the field, that the distinctive ethical dimension of the anthropological listening manifests itself.

*Keywords:* anthropological listening, fieldwork epistemology, ethics, Miranda Fricker, epistemic injustice

### *una lunga introduzione*

Tuesday 25 [...] Ride in a dinghy with Ginger and *Gomera'u*. The latter gave me valuable information about *bwaga'u<sup>1</sup>* and *Ta'ukuripokapoka*. *Violent aversion to listening to him*; I simply rejected inwardly all the marvelous things he had to tell me. *The main ethnographic difficulty is to overcome this.* (MALINOWSKI 1988: 166, corsivo aggiunto).

Le type d'anthropologie que j'ai pratiquée est *celle de l'écoute*, de l'installation d'une proximité avec les gens, passant par l'effort de vivre comme eux, de les accompagner dans le quotidien [...] Il faut rester modeste dans la relation avec les gens, parce qu'il n'est pas question de leur dire ce qu'ils sont,

mais de plus il faut rester très prudent dans l'élaboration du sens (ALTHABE 2000: 35, corsivo aggiunto).

Le due brevi citazioni, la prima tratta dal diario di Bronislaw Malinowski (annotazione risalente al giorno di Natale del Milleenovecentodiciasette) e la seconda di Gérard Althabe, tratta da un articolo in cui l'antropologo francese tratteggiava un bilancio di quarant'anni di ricerca sul campo, definiscono l'orizzonte in cui, nelle linee che seguiranno, desidero situare l'ascolto. Intendo, in effetti, esplorare l'ascolto nella sua relazione con la dimensione etica a partire dalla sua pratica nella ricerca sul campo e in particolare in relazione all'epistemologia di quest'ultimo, come compreso, riflessivamente, da quanti lo "agiscono".

Prima di presentare alla fine di questa introduzione il modo con cui procederò nell'analisi di queste due citazioni, desidero richiamare alcune premesse che mi sembrano permettere al lettore e alla lettrice di meglio apprendere il focus sull'ascolto di queste pagine indicandone i fondamenti. Questi ineriscono alla peculiarità dell'ascolto nel *fieldwork* antropologico (a), al tipo di "antropologia dell'ascolto" in cui intendo iscriverlo (b), alla sua connessione intima con l'istanza etica di una *vision* della missione dell'antropologo pensabile per le caratteristiche della "circolazione della parola" che la topologia dell'incontro etnografico abilita (c), alla declinazione ulteriore di questa istanza etica nel particolare legame che pone in essere tra ascolto e generazione di conoscenze in un orizzonte di ermeneutica gadameriana che la rende eccedente rispetto alla mera etica dell'intervista governata dal solo consenso informato.

#### A) La peculiarità dell'ascolto nel *fieldwork* antropologico.

È indubbio che la pratica dell'ascolto sia centrale nel nostro fare ricerca, funzionale al nostro modo di costruzione delle conoscenze perché ancorato all'incontro interindividuale e alla *ur-practice* della conversazione (MARCUS 2012: xv). I repertori metodologici, soprattutto quelli ascrivibili al genere letterario "analisi qualitativa", elaborati in ambito sociologico, ce lo ricordano situando l'ascolto nelle sezioni dedicate all'intervista. In questa letteratura l'ascolto della *research interview*, differenziato da quello della *medical, counseling, therapeutic*, e dalla *interview* nelle *survey* è tematizzato in termini di *active listening, adaptative listening* sino a elencare le *listening practices*, come l'*audio-recording*, i possibili modi di procedere nel campo associati all'ascolto (GUBRIUM *et al.* 2012; ROULSTON 2022). Una tassonomia di pratiche auditive che certo raccoglie i modi pensabili con cui l'intervista

sul campo mobilita l'ascolto del ricercatore insieme ai tanti elementi di contesto (finalità, ecc.) in cui queste stesse pratiche prendono un significato situato e che mette al centro dell'intervistare l'autoconsapevolezza nell'atto di ascoltare. Diremmo che, pur considerando i contesti spaziali e sociali che orientano le interviste, queste descrizioni lasciano sullo sfondo la dimensione epistemologica di queste *listening practices*. Diversamente, nella prospettiva della epistemologia del fieldwork in antropologia, l'ascolto non è né confinabile nella sola situazione dell'intervista<sup>2</sup> né pensabile con la categoria della mera strumentalità. L'antropologo, infatti, non solo intervista e il suo ascoltare, come del resto il suo vedere sul campo, non è esperienza neutra né sul piano psicoperceptivo - Marshall Sahlins ci ricorda tenendo sullo sfondo il Nietzsche di *Così parlò Zarathustra* che «there is not such a thing as an immaculate perception» (SAHLINS 1985: 147)<sup>3</sup> - né su quello epistemologico. Sono cioè pratiche teoreticamente orientate (MATERA 2020), governate da presupposti teorici, più o meno espliciti e consapevoli, che definiscono lo scopo di questo ascolto, conformano la sua natura, regolano il ruolo del ricercatore ascoltante e la relazione tra quest'ultimo e l'interlocutore parlante. Le due citazioni in esergo dipingono appunto due modalità diverse di raccontare l'ascolto, in due prospettive epistemologiche e metodologiche distinte di pensare e praticare il *fieldwork* su cui ritornerò nei paragrafi seguenti.

## B) L'antropologia dell'ascolto.

La specializzazione della ricerca antropologica circa gli "oggetti sonori" è divenuta oramai un'area dell'antropologia non più pionieristica e marginale. Si tratta dell'esito singolare di una antropologia che diremmo con Feld «antropologia del suono/nel suono» (FELD, BRENNIS 2004: 461-474) e che svela la complessità dei nostri universi sociali proprio a partire dalle caratteristiche sonore degli eventi di diversa natura che li caratterizzano<sup>4</sup>. Una sorta di svolta acustica anche in antropologia, come viene talvolta affermato non senza dissenso nei *cultural studies*<sup>5</sup>. Per un bilancio della storia recente in area italiana di questa antropologia rinvio il lettore al testo di Antonello Ricci *Il secondo senso. Per una antropologia dell'ascolto* (RICCI 2016)<sup>6</sup>. La sua sintesi contiene anche l'esplorazione matura, dall'interno della tradizione antropologica italiana, dei termini di una possibile e più ampia antropologia dell'ascolto. Il perimetro di questa esplorazione è già tutto nel suo titolo. Per identificare questa antropologia dobbiamo perseguirne "le tracce", come Ricci suggerisce (RICCI, *ivi*: 52), in quelle ricerche sul campo

che da una parte, riannodandosi metodologicamente con quella che abbiamo definito qui sopra antropologia del/nel suono, rinviano allo sforzo di individuare la posizione e il significato che l'oggetto sonoro ricopre in un contesto sociale (una comunità, un sistema cerimoniale, un mestiere, un eco-ambiente)<sup>7</sup>, e dall'altra, a partire da un lignaggio originario nella tradizione italiana, risalente a Ernesto de Martino (DE MARTINO 1975: 59), all'assunzione dell'ascolto come *medium* per condividere mondi e raccontarli. Una antropologia dell'ascolto, dunque articolata, in oggetti distinti ma non separati.

C) La "circolazione della parola" nell'incontro etnografico, la missione e l'etica dell'antropologo.

È proprio seguendo, in particolare, queste seconde tracce, in cui trova eco la citazione in esergo di Gérard Althabe<sup>8</sup> che intendo esplorare l'ascolto, in quanto «missione e etica dell'antropologo» (CLEMENTE 2009: IX), come Pietro Clemente acutamente ricordava anni fa. È l'ascolto di altri uomini e donne nei loro luoghi di vita, delle loro parole e dei loro silenzi, sempre eventi sorprendenti nella nostra pratica di ricerca; quell'ascolto che fonda, come vedremo tra poco, la dimensione transitiva e intersoggettiva della ricerca antropologica<sup>9</sup>. Desidero portare l'attenzione su questo ascolto che occupa una posizione direi sempre defilata rispetto a quella parola dell'altro ascoltata dall'antropologa e dall'antropologo a quella con cui entrambe poi la raccontano: eclissato sullo sfondo della loro interazione è invece proprio ciò che rende queste due parole possibili. In questa scena, l'enunciazione, «l'avvenimento costituito dall'apparizione dell'enunciato» (DUCROT 1984: 33), ci ricordano i linguisti, non è solo l'attività linguistica esercitata da colui che parla al momento in cui parla, ma anche l'attività linguistica esercitata «da colui che ascolta nel momento che ascolta» (KERBRAT-ORECCHIONI 2009: 28). In questi avvenimenti, caratteristici dei nostri ascolti quotidiani, si gioca qualcosa di più, a ben vedere, quando accadono nel contesto della ricerca sul campo: l'ascolto antropologico contiene, infatti, una istanza di produzione di conoscenze critiche che lo differenzia dall'ascolto quotidiano pur innestandosi su di esso. Per comprendere allora le condizioni delle enunciazioni sul campo, di tutti gli eventi comunicativi di cui quest'ultimo è sempre pieno (dialoghi, interviste, ecc.) diventa allora necessario non solo considerare l'ascolto dell'antropologo e dell'antropologa come parte integrante del proferire dei loro interlocutori, ma anche esaminarne lo statuto epistemologico in relazione alla

costruzione delle conoscenze che questo campo intende produrre, processo che è radicato in queste relazioni. È nel silenzio dell'ascolto, dentro e fuori dal campo, che trae origine la parola che intende "restituire" nello spazio pubblico l'interpretazione della parola là raccolta e da qui poi altrove custodita (l'interpretazione implica il riconoscimento del significato e del posizionamento di quanti sono nel campo coinvolti). Risulta dunque necessario considerare ulteriormente l'ascolto nella epistemologia del processo di conoscenza del *fieldwork*.

Per esplorarne lo statuto occorre considerare la topologia della scena in cui è posto in essere: è la topologia del *in-between*, dello 'stare in mezzo', dello stare *tra* mondi, della soglia che distingue e unisce le posizioni degli attori implicati. È la cifra di ogni ricerca sul campo che possiamo ritrovare tra le righe della citazione di Althabe e del testo di Ernesto de Martino ripreso nella nota 8 di queste pagine: impegno ad ascoltare i nostri interlocutori, a raccontarli, a restituirli, e anche a secondo alcuni così a potenziarli (CLEMENTE 2009: 8). Una topologia gravida di effetti epistemologici che così si manifestano sul nostro modo di conoscere. Nelle interazioni con i nostri interlocutori parliamo *in* esse alla prima persona e nel contempo quando le raccontiamo, parliamo o scriviamo *di* esse e, desideriamo farlo sempre a partire *da* esse, ricorriamo anche alla terza persona. Le tensioni che questa topologia genera sono strutturali, nel senso che dipendono proprio dalle posizioni reciproche che occupano di volta in volta l'antropologo e l'antropologa e i loro interlocutori nel divenire delle enunciazioni. Sono quelle tensioni che si riverberano nei nodi sollevati nella seconda metà del Novecento relativamente alla scrittura e all'interpretazione antropologica, e che ineriscono all'articolazione scritturale e politica di queste due "voci". Detto altrimenti, queste tensioni esprimono la preoccupazione di evitare che la parola *dell'*altro raccolta sia trasformata, nel procedere dell'interpretazione, in parola *su di* lui o peggio, come è successo, divenire, anche in diversi casi, parola *contro di* lui. Non mi riferisco a un dovere di editing, di *verbatim* delle narrazioni alla prima persona da collocare nei nostri articoli o nelle monografie. Ci troviamo, insomma, di fronte a un nodo epistemologico centrale grazie alla maggiore consapevolezza, acquisita nei dibattiti interni alla nostra disciplina, delle possibilità di costruire le conoscenze e che trova proprio nell'ascolto la sua arena.

La comunicazione sul campo è caratterizzata da una dinamica che è proprio effetto di questa topologia. Il succedersi delle enunciazioni degli attori coinvolti, tutti potenzialmente e mutualmente ascoltanti, parlanti e capaci di conoscenza, ne inverte continuamente le reciproche posizioni al dispie-

garsi dell'accadere delle enunciazioni. Tutti cambiano "ruolo" da ascoltante a parlante, lasciandoci riconoscere però in questa inversione una istanza di terzietà che diventa condizione di possibilità ad un tempo di una mediazione concettuale e di istanza etica. Nel parlare a un "tu", c'è sempre in qualche modo un essere parlato, che è la posizione della terza persona, quella di cui si parla. Ascoltando un "tu" che ti parla, ci poniamo rispetto a esso sempre come terzi, a meno che il "tu" parlante ci interpellì una risposta. Il "tu" che parla *a noi* parla anche *davanti a noi*. In questo modo nella topologia possiamo riconoscere non solo una visione diadica dell'interazione che garantisce l'attenzione alla singolarità del dialogo (l'indicalità della situazione d'enunciazione, ecc.) ma anche una visione triadica che, nel suo verificarsi, stabilisce la possibilità stessa della mediazione concettuale che consente la comprensione. Essa espande dal suo interno la visione diadica, perché 'il terzo' è sempre presente nel dialogo<sup>10</sup>. Ed è in questa possibilità che è fondamentalmente riflessiva e epistemologica, e che coinvolge sia chi prende la parola e sia chi l'ascolta in quanto soggetti 'conoscitori', il luogo dell'avvenire dell'etica che è al centro della mia esplorazione.

#### D) L'etica dell'ascolto apertura radicale al parlare dell'altro.

La dimensione etica dell'ascolto però nella ricerca sul campo non è stata tematizzata come tale. Rimane silente nelle pieghe delle trattazioni dell'etica dell'intervista, governata, quest'ultima, principalmente dall'etica del consenso informato, oggi *mainstreaming*. Non è questa etica che sarà al centro del mio focus. Necessaria certo per la istanza dell'obbligazione che essa pone, risulta parziale, perché essa resta ancora esterna agli atti della ricerca (FAVA 2017) e ancora di più alla processualità dell'ascolto<sup>11</sup>. I confini dell'etica dell'ascolto antropologico, come Clemente dichiarava, sono «l'incontro, il dialogo, il pudore, la lingua, l'intercomprensione» (CLEMENTE 2009: IX). Mi sembra una felice formulazione euristica che definisce implicitamente un dover essere interno all'esercizio dell'ascolto stesso e che lo misura nella sua effettuazione. Lisbeth Lipari, filosofa della comunicazione, appoggiandosi al concetto di prossimità di Lévinas, esplicita ulteriormente questa intuizione. Propone infatti di considerare l'etica dell'ascolto come emergente dalla pratica dell'ascolto stesso, o meglio di un certo tipo di ascolto. Una etica che procede cioè da una decisione intenzionale di voler ascoltare quanto c'è di «unfamiliar, strange, and not already understood» (LIPARI 2009: 44ss). È l'istanza del decentramento da sé, dell'oblio di sé diceva Bourdieu ne *La miseria del mondo* (BOURDIEU 1993: 1406), volontà di «welcome

the other inside, but as an other, as a guest, as a not-me. It doesn't insist on understanding or familiarity, or shared feelings» (LIPARI 2009: 44). L'ascoltare diventa etico, per Lipari, quando diventa ascoltare *diversamente* l'altro.

in its reception of otherness, the listening otherwise that gives rise to ethics is a profoundly difficult way of being in the world because it by necessity disrupts the sameness and familiarity of the always already known [...] When we bear witness and listen otherwise, we listen from a space of unknowing, loss of control, loss of ideas and concept; an opening to what is, not shrinking away, being there (LIPARI, *Ibidem*).

Il suo contributo rende esplicito il criterio con cui tracciare i confini dell'etica dell'ascolto sopra ricordati: ascoltare *diversamente* l'altro rimanda, infatti, al suo contrario, alle condizioni in cui questo ascolto diviene chiusura sul proprio, sull'abituale, e il cui prezzo è il disconoscimento dell'altro in quanto altro, cioè la negazione della sua differenza. Che questo sia frutto di una decisione consapevole o conseguenza di routine irriflessa farà la differenza per un giudizio di responsabilità. La pertinenza di questa idea per noi è che Lipari formula l'etica dell'ascolto come scaturente dalla decisione per una apertura radicale all'altro, una decisione che modifica l'ascoltatore stesso, portandolo a perdere gli ormeggi che lo vincolano ai propri concetti rassicuranti e al loro controllo e a ritrovarsi in uno spazio *unknown*, di non-sapere. L'autrice si riferisce all'ascolto *tout court*, l'esempio che lei utilizza è l'ascolto della sofferenza altrui, per questo parla anche di *attunement to others* (LIPARI 2014: 206-207)<sup>12</sup> ma questa intelligenza dell'etica dell'ascolto, per l'antropologo e l'antropologa familiari alla ricerca sul campo, risuona come l'eco della melodia della lingua madre, lo stile desiderato dello stare nel campo e nelle interazioni con gli interlocutori. Una formulazione che dispiega la felice espressione dell'ascolto come unità di missione ed etica dell'antropologo. Vorrei proseguire in questa sua direzione, portando però l'attenzione su una dimensione di questo ascolto che resta ancora oscurata nella riflessione critica sulla epistemologia del *field-work*, suggerita dall'autrice tra l'altro per brevi cenni nella sua formulazione, e cioè la relazione dell'ascolto sul campo al conoscere, e in particolare all'elaborazione del senso della parola dell'altro.

Il rapporto tra l'ascolto e la generazione delle conoscenze viene da lontano, iscrivendosi in una storia che si distende dalla filosofia greca sino al presente (CORRADI FIUMARA 1995; HAROUTUNIAN-GORDON 2011). Non intendo ripercorrere la storia di questo rapporto nel pensiero occidentale ovviamente, e neanche, pur tenendola presente, la genealogia foucaultiana dell'ascolto<sup>13</sup>. Quello che desidero enfatizzare è un solo elemento ma

fondamentale: questo rapporto al conoscere rimane tutto interno alla decisione di prestarsi a un'apertura decentrante all'altro. Non è un caso che Gadamer per illustrare l'esperienza ermeneutica della coscienza storica e gli effetti di questa sulla conoscenza storica, descrive proprio tre modalità di fare esperienza del "tu" e di giungere alla comprensione nel dialogo, tre modalità di ascoltarlo, in cui la più "alta" comporta proprio questa apertura radicale. Il risvolto sul conoscere di questa apertura radicale è il riconoscimento che «io devo lasciare che in me si affermi qualcosa come contrapposto a me, anche quando non ci sia di fatto nessuno che lo sostenga contro di me» (GADAMER 2000: 745). È l'urto ermeneutico della parola dell'altro che porta alla consapevolezza nell'ascoltatore delle sue anticipazioni, precomprensioni o pregiudizi sarà suo compito (anche etico come vedremo) passarle al vaglio, aprendolo su un non-sapere produttivo che mobilita la sua decisione per una ulteriore comprensione che resta sempre rischiosa.

Nell'idea di ascolto/apertura radicale e di possibilità autentica di conoscenza che questo implica vi è inoltre, Gadamer lo sottolinea, la concomitante costituzione di un legame sociale:

Nel rapporto con gli altri [...] ciò che importa è esperire il tu davvero come tu, cioè saper ascoltare il suo appello e lasciare che ci parli. Questo esige apertura. Ma questa apertura, in definitiva, non è solo apertura a qualcuno da cui si vuol farsi dire qualcosa; bisogna dire invece che chi si mette in atteggiamento di ascolto è aperto in un modo più fondamentale. Senza questa radicale apertura reciproca non sussiste alcun legame umano. L'esser legati gli uni agli altri significa sempre, insieme, sapersi ascoltare reciprocamente (GADAMER *ibidem*).

Insomma, in questa apertura ascoltante a vocazione comprendente, se mi è concesso così definirla, attraverso la messa in discussione delle proprie anticipazioni di senso, si iscrive lo sviluppo di un legame sociale<sup>14</sup>. L'ascolto antropologico, a questo riguardo, rivela l'attuazione di questo legame e quanto esso comporta. È un atto sociale in cui l'antropologo e i suoi interlocutori si riconoscono mutualmente come agenti sociali capaci di conoscenza, come tale da loro è riconosciuto, come individui che agiscono in modo autonomo e intenzionale. L'etnografo non solo scrive, per parafrasare Geertz, ma anche promette, saluta, e, insieme a questi e tanti altri atti sociali che pone in essere sul campo, ancora prima di iniziare a scrivere, ascolta. E continua a farlo prima e dopo le sue diverse forme di scrittura (SANJEK 1990). Il tempo e lo spazio dell'ascolto diventano l'esperienza in cui prende forma l'elaborazione del senso del materiale etnografico rac-

colto, l'arena dove simultaneamente si confrontano il riconoscimento della singolarità degli interlocutori, della legittimità della loro parola e dei loro saperi e l'a-venire della soggettività dell'antropologo e dell'antropologa.

Dopo queste premesse per situare in filigrana le molteplici prospettive implicite in questo mio contributo posso procedere spedito nel proseguo. Nel primo paragrafo metterò in evidenza come l'ascolto declinato nei due modi di stare nel campo di cui le citazioni in esergo sono paradigmatiche, si correlano diversamente, senza cadere in anacronismi, all'etica dell'ascolto qui sopra tracciata. Inizierò con delineare l'ascolto di Malinowski per poi, con questa rilettura in filigrana, indicare i tratti distintivi dell'ascolto di Althabe. Anch'io seguo tracce, consapevole che il presente spazio è limitato per una trattazione che dovrà essere successivamente approfondita. La mia promessa è di sollevare una problematica che non mi sembra più eludibile. Cercherò di interrogare allora queste riletture in un secondo momento con le categorie proposte dalla filosofa morale Miranda Fricker (FRICKER 2007), e cioè quelle di *testimonial* e *hermeneutical injustice* che mi sembra aiutino a pensare ulteriormente, approfondendola, la natura dei confini dell'etica dell'ascolto antropologico tra il ricercatore e i suoi interlocutori, in quanto relazione tra soggetti epistemici portatori di saperi in istanze di verità. L'interesse di questa riflessione riposa sul fatto che la filosofa richiama l'attenzione sulle modalità con cui si concretizza, per dirla con Gadamer e Lipari, la chiusura all'altro in quanto parlante portatore di conoscenze nel silenzio dell'ascoltante e gli effetti epistemologici e sociali intesi come male e danno, *wrong* e *harm*, di questa chiusura a colui/colei che parla. La credibilità della parola ascoltata e l'intelligibilità con cui è comunicata sono gli elementi epistemici rispetto a cui si posiziona nel suo silenzio l'ascoltante. Se rispetto alla credibilità dei loro interlocutori gli antropologi e le antropologhe, grazie alla pratica sul campo e a una critica riflessiva, hanno sviluppato un consenso sostanziale sulle virtù epistemiche necessarie a depotenziare quei pregiudizi sull'identità del parlante che svalutano la credibilità della sua parola (elemento motore dei danni reali che lui o lei soffriranno a causa di questa svalutazione) rispetto all'intelligibilità di quest'ultima lo sforzo della sua interpretazione è un campo ancora di sperimentazione, nella consapevolezza di essere tempo e spazio di discernimento di una decisione che è sia istanza metodologica di verità che etica di giustizia. Quali virtù epistemiche siano necessarie per questa decisione rimane ancora una questione aperta. In quest'ascolto comprendente, in ogni caso, ciò che si impone come buono da ricercare, s'imporrà anche come obbligo da realizzare.

### *Malinowski e Althabe sul campo, in ascolto diversamente*

Edmund Leach nella raccolta dedicata alla valutazione dell'opera di Malinowski in occasione del decennale della sua morte da parte di un gruppo ristretto di suoi ex-studenti, identificava due caratteristiche distintive della sua *field technique*: l'uso fortemente ridotto dell'informatore professionale (*the severely curtailed use of the professional informant*) e l'assunto teorico che l'intero campo di dati sotto osservazione del *field-worker* deve in qualche modo connettersi ed essere intellegibile (LEACH 1957: 120)<sup>15</sup>. Proseguiva precisando che Malinowski ovviamente aveva usato informatori ma solo per integrare quello che già sapeva. La ragione di questa riduzione andava ricercata nella sua adesione ad un empirismo appreso negli anni di formazione prima a Cracovia (ŚREDNIAWA 1981; SKALŃIK 2021) e poi a Londra (LEACH *op.cit.*) e praticato da lui nel modo più estremo possibile. Infatti, la sua prima linea di evidenza, ci dice Leach, è sempre stata l'osservazione diretta di prima mano. Per il *field-worker* che lui era, la cultura consisteva in ciò che poteva vedersi sul campo come *embodied in the behaviour and in the memory of living men*, e non come *fixed material documents*, intelligibile quindi solo in termini di intuizioni personali e private, senza alcun bisogno di considerare dati al di fuori del suo immediato presente soggettivo-oggettivo. *Fanatical theoretical empiricist*, così alla fine Leach lo bollava. Roger Sanjek, quarant'anni dopo la pubblicazione del contributo di Leach, chiariva come quell'uso ridotto dell'informatore era da intendersi come una ridefinizione del ruolo di quest'ultimo, consistente nell'abbandono della dialettica di domanda/risposta a lui rivolta, e nell'attenzione a raccogliere le informazioni durante l'esecuzione di un'azione o una conversazione casuale. Questo è ciò che, in una formulazione successiva, sarebbe stato definito *situated listening* (SANJEK 1990: 211). Nel 1926, infatti, a conclusione di *Myth in Primitive Psychology*, affermava che l'informazione dovesse arrivare all'antropologo: «full-flavored from his own observations of native life, and not be squeezed out of reluctant informants as a trickle of talk» (MALINOWSKI 1926: 124).

Che sia il prevalente ascolto situato o l'occasionale ascolto inscritto nella dialettica domanda/risposta con l'informatore, seduto o meno, entrambi hanno avuto luogo nel quadro di una concezione empirista scienziata dello stare nel campo che non prevedeva in ogni caso l'interazione come *medium* originario da cui potesse originarsi la conoscenza stessa. Per Malinowski la partecipazione non significò niente di più che piantare la sua tenda nel villaggio dei nativi: poche sono le indicazioni nei suoi testi e diari

di un coinvolgimento con loro inteso in un qualsiasi *socially meaningful sense* (WAX 1972; ELLEN 1984: 22; MALIGHETTI, MOLINARI 2016: 118). Gabriella D'Agostino in un recente saggio (D'AGOSTINO 2020: 91ss) porta all'attenzione insieme a Malighetti e Molinari, un ulteriore elemento che rende ragione della scarsa partecipazione di Malinowski alla vita del villaggio. Si tratterebbe non solo di una postura epistemologica come suggerisce Leach ma anche di una posizione relativa allo status sociale 'aristocratico' della società trobriandese. Malinowski si stabilisce nei villaggi come un membro dell'élite perché un rapporto paritario con i nativi sarebbe stato considerato una minaccia per la struttura sociale piramidale locale. La conseguenza è che egli resterà in contatto per la maggior parte del tempo con informatori privilegiati riducendo anche così le possibilità di partecipazione alle attività quotidiane del villaggio. Si tratta di elementi importanti che ci autorizzano a situare l'annotazione ripresa del diario di Malinowski nel quadro epistemologico e nella situazione sociale in cui è stato praticato l'ascolto cui egli fa menzione, consapevoli come D'Agostino suggerisce, che la pubblicazione dei suoi diari, con una riflessione più equilibrata, solleva il velo su questioni non banali dell'esperienza sul campo, che avrebbero investito negli anni successivi la comunità scientifica. È in una di queste questioni che desidero riprendere il riferimento all'ascolto del giorno di Natale del 1917 e che diventa così in un certo modo paradigmatica.

L'ascolto malinowskiano è certo l'ascolto teso alla raccolta di informazioni, anzi alla ricerca di *valuable informations*, dove il riconoscimento che noi diremmo pieno della singolarità del parlante, pur indicato con nome proprio, *Gomera'u* in questo caso, è del tutto accessorio<sup>16</sup> in quanto questi è e resta una fonte<sup>17</sup>. Una metafora con cui designa l'informatore nell'introduzione agli *Argonauti* rivelativa in questo senso è quella della preda, *quarry*, inseguita dall'antropologo, *active huntsman*, secondo la quale le situazioni di osservazione e di ascolto sono reti tese, *trap*, in cui cercare di imbrigliarla (MALINOWSKI 1922: 7). Il violento rifiuto di ascoltare *Gomera'u* e il rigetto delle cose meravigliose che avrebbe potuto raccontargli sono alla fine per Malinowski solo un ostacolo metodico interno («the main ethnographic difficulty is to overcome this» (MALINOWSKI 1988: 166). La difficoltà non sta tanto nel verificare la credibilità dei "nativi", che, come egli annota agli inizi del suo diario, riconosce veritieri, «Very intelligent natives. They hid nothing from me, no lies» (MALINOWSKI, *ivi*: 33), e nel caso specifico portatori di informazioni preziose, quanto piuttosto il controllo delle proprie reazioni emotive, qualunque ne sia la causa, quando vengono a perturbare la sua pratica etnografica fondata sull'assunzione di quell'empirismo teo-

rico, che si traduce nella ricerca di una non-relazione in un quadro fondamentalmente relazionale (MOHIA 2008: 95) ancorché di natura *patron-client* (ELLEN 1984: 108). Emblematica al riguardo la sua reazione di fronte alla presa di parola di uno dei nativi quando, in occasione del fratturarsi di un dente, Malinowski «made one or two coarse jokes», and come annota «*one bloody nigger made a disapproving remark, where upon I cursed them and was highly irritated. I managed to control myself on the spot, but I was terribly vexed by the fact that this nigger had dared to speak to me in such a manner*» (MALINOWSKI 1988: 272, corsivo aggiunto). Il rifiuto di ascoltare *Gomera'u*, acconsentire alla propria avversione nei suoi confronti, implica per Malinowski solo la perdita di informazioni, e non la chiusura alla soggettività di quest'ultimo, alla sua differenza. Ciò che sembra dar senso al suo ascolto è il valore delle informazioni possibili da raccogliere e non la messa a rischio del legame con chi è portatore di queste che il rifiuto comporterebbe. Non si tratta di una lettura moraleggiante anacronistica di un modo di stabilire relazioni e di *starci dentro* ma di una constatazione: Malinowski ascolta senza dialogare, interagisce senza partecipare, senza stabilire legami ma solo per raccogliere informazioni (STOCKING 1983: 102).

L'annotazione del diario, diremmo una chiosa da “terzo orecchio” di Malinowski, deve anche essere messa in relazione con quel secondo carattere distintivo della sua tecnica di campo cui Leach faceva cenno: lo sforzo di connettere tutti i dati e le informazioni disponibili in modo che abbiano senso. È il processo di costruzione dell'intelligibilità di tutto il materiale etnografico acquisito sul campo. Non entrerò nella problematica del rapporto tra la sua teoria, il suo funzionalismo e i materiali raccolti e della sua coerenza, rinvio il lettore per questo al contributo soprariocordato di Leach. Quello che mi preme sottolineare è che questo sforzo di elaborare l'intelligibilità della totalità del materiale raccolto diventa uno sforzo caratteristico dell'ascolto antropologico, peculiare della ricerca interna di intelligibilità a questo materiale. Un ascolto cumulativo (MARSILLI-VARGAS 2022: 6) volto alla ricerca e alla formulazione, direi, di ciò che è il referente *explanans* del materiale raccolto, l'*explanandum*, che continua oltre lo spazio-tempo dell'interazione *in situ*, quando il ricercatore rivede e analizza i propri nastri, le trascrizioni e le proprie annotazioni. In questa ricerca di intelligibilità la sua posizione sociale e epistemica continua a orientare il processo. Al riguardo è estremamente illuminante riportare una ulteriore annotazione da “terzo orecchio” di Malinowski che troviamo nella sua introduzione agli *Argonauti*. Ci dice come egli si posizioni rispetto ai nativi in quanto capaci di conoscenza e non solo portatori di informazioni: rico-

nosce loro, diremmo, un accesso epistemico alle informazioni che egli desidera ma non il primato epistemico su di esse che egli riserva per sé (HERITAGE 2013: 378). Per Malinowski i nativi obbediscono a forze e comandi di un codice tribale che non comprendono, a istinti e impulsi di cui non possono stabilire una sola legge psicologica similmente ai “membri umili” (MALINOWSKI 1922: 9) delle istituzioni moderne, stato, chiesa o esercito, che vivono in esse senza potere avere alcuna visione integrata della loro totalità. Ciò che fa la differenza tra questi membri umili e i nativi, è la presenza nelle istituzioni moderne di *intelligent members* quali gli storici e i sociologi, i soli che possono accedere al senso che ai nativi e ai membri umili di casa propria sfugge. Malinowski ovviamente si ascrive al gruppo di questi *intelligent members*.

Ci troviamo di fronte a una posizione ‘aristocratica’ di asimmetria e di superiorità consapevolmente assunta, mantenuta e mai posta in dubbio, di potere e di monopolio della scrittura (MALIGHETTI, MOLINARI 2016: 119). Una posizione come sopra indicato di primato epistemico sia sui nativi che sugli europei. Ma non solo. Questa postura la possiamo situare come de Certeau lucidamente scrive nel capitolo quinto de l’*Écriture de l’histoire* nell’orizzonte della costituzione del campo scientifico dell’etnografia all’avvento della modernità (DE CERTEAU 1975: 215-248). Lo statuto dei fenomeni collettivi della società selvaggia, oralità, spazialità, alterità e incoscienza, il quadrilatero etnologico come riprendendo de Certeau lo richiamano Fabietti e Matera (FABIETTI, MATERA 1997: 18-19), è riferito a significati che le sono estranei e che vengono concessi solo a un sapere venuto d’altrove: «si suppone una parola che circola senza sapere a quali regole silenziose obbedisca. Spetta all’etnologia articolare queste leggi in una scrittura e organizzare in un quadro dell’oralità questo spazio dell’altro» (DE CERTEAU 1975: 215). È quanto ritroviamo ancora sedimentato *mutatis mutandis* nella concezione dell’esperto che solo può leggere l’esperienza vissuta degli altri anche senza la loro consapevolezza (medico, terapeuta, urbanista, ecc.): soggiacente dimora il problema del rapporto tra il sapere esperto e il sapere altrimenti definito comune, empirico, locale. Ritorrò su questo punto alla fine di queste pagine.

Passiamo a Althabe. La citazione di Althabe ci proietta, invece, in tutt’altro scenario. Anche questo passo va situato nel quadro epistemologico, metodico e socio-politico delle sue ricerche sul campo. Non mi attardo a presentare il percorso intellettuale di Gérard Althabe: mi permetto qui di rinviare il lettore ai lavori che ne tracciano la sua originalità, anche in questo caso, redatti dai suoi allievi e collaboratori (BAZIN *et al.* 2005; FAVA 2017; SELIM

2020). La sua antropologia è l'antropologia del presente, che si iscrive in un orizzonte ermeneutico gadameriano (ALTHABE, HERNANDEZ 2004; FAVA 2005) e che pone al centro del processo di produzione della conoscenza l'interazione di ricerca e l'ascolto dialogico come legame emergente (FAVA *op. cit.*) che l'antropologo pone in essere con i suoi interlocutori. Iscritto nella tradizione di una antropologia dinamica, Balandier lato francese e Gluckman lato britannico, anche Sartre oltre a Gadamer come filosofo ispiratore, Althabe pone l'accento sulle relazioni e non sulle attribuzioni di identità, piuttosto sull'uso politico e sociale della loro riproduzione. Il fine dell'ascolto per Althabe, in contrappunto a quello di Malinowski, non è tanto raccogliere/estrarre informazioni *dagli* interlocutori e situarle in un ordine o in una griglia prestabilite, quanto piuttosto apprendere *con* loro i legami del loro universo sociale rendendo rilevante a tal fine la costituzione del legame che egli stesso stabilisce con loro, attori di questo universo, nel presente, nel "qui e ora", delle situazioni di ricerca. È il quadro in cui ho cercato di iscrivere la mia ricerca sul campo e di affinare ulteriormente la comprensione della sua processualità (il concetto della relazione di ricerca come legame emergente FAVA 2012; 2018). Si tratta di relazioni in cui il ricercatore accetta di perdere il controllo sul divenire della relazione come sulla definizione dei temi rilevanti che emergono, lasciandosi coinvolgere *in quanto* ricercatore nello spazio-tempo dei suoi interlocutori. Il concetto di implicazione governa l'operatività metodologica di questo legame emergente e consente di renderlo epistemologicamente pertinente: il riconoscimento delle condizioni che autorizzano la parola che gli interlocutori rivolgono all'antropologo o all'antropologa nel tempo della ricerca, permette di costruire il quadro interpretativo in cui situarla unitamente al materiale raccolto in ordine ad apprendere le modalità con questi interlocutori stabiliscono i legami nell'universo sociale. Il suo è un ascolto che riconosce la singolarità comprendente dei suoi interlocutori ed è l'esito, direi rileggendolo, di quell'ontologia sociale che autorizza la ricerca sul campo stesso perché riconosce la creatività comprendente e sociale dei singoli attori rispetto alle dinamiche strutturali che ne costringono, senza però determinarla, l'iniziativa. E correlativamente l'ascolto dell'antropologo e dell'antropologa non è riducibile ai filtri sociali che queste dinamiche abilitano in loro e forzano con il loro posizionamento sociale. Per Althabe l'azione e le rappresentazioni degli attori, che sia altrove esotico o meno, non sono fissati dall'ambiente sociale e culturale, dagli *stamp* con cui le istituzioni in cui vivono, direbbe Malinowski modellano il loro *mental state* (MALINOWSKI 1922: 17). Il riconoscimento della irripetibilità del parlante è piena.

L'ascolto di Althabe nella citazione è estensione metaforica di questo ascolto personale praticato nelle relazioni concrete con i suoi interlocutori: la prossimità è sempre un avvicinamento discreto, modesto e rispettoso di loro e dei loro ambienti di vita. Che siano i lavoratori pigmei sfruttati nelle piantagioni bantu del Camerun (ALTHABE 1965), i giovani disoccupati di Poto Poto, la banlieue povera di Brazzaville città coloniale (ALTHABE 1963), gli abitanti dei villaggi betsimisaraka sugli altopiani del Madagascar (ALTHABE 1969), o i residenti e gli assistenti sociali dei quartieri HLM di Nantes o di Parigi (ALTHABE 1993), Althabe sta nel campo prendendo distanza dalle posizioni di potere e di asimmetria in cui suo malgrado tenderebbe a essere ingabbiato dai processi strutturali, di decolonizzazione e di deindustrializzazione, caratteristici dei tempi lunghi in cui queste sue ricerche si sono sviluppate. I suoi "campi" sono sempre affollati degli attori che mettono in gioco i rapporti di potere e di dominio in cui la ricerca si spiega e che essa stessa fa venire a giorno. Il senso dello sforzo di vivere come loro e di accompagnarli nel quotidiano non è funzionale a studiarli meglio rimanendo un osservatore epistemologicamente distante e ideologicamente neutro, e nemmeno è arroganza metodologica, che sia *becoming the phenomenon* (MEHAN WOOD 1975: 225) o *performing the phenomenon* (WACQUANT 2015: 2), attraverso una conversione mimetica o facendo della propria personale corporea esperienza la misura di quella dei suoi interlocutori e del loro universo: egli si mantiene sempre su di una soglia. Non si tratta più di raccogliere informazioni su un universo sociale senza contaminarlo (preoccupazione scienziata) entrando il meno possibile in relazione, *obtorto collo*, con i suoi attori e nemmeno di mettersi a tutti i costi nei panni e nelle scarpe degli altri, sottoponendosi alle loro costrizioni per poterle comprendere. Accompagnarli nel quotidiano per Althabe significa imparare a costruire legami sociali attraverso una relazione, quella dell'inchiesta, personale, dialogica, fondata sul riconoscimento della differenza, su una interazione umana in senso pieno, che diventa il crogiolo della coscienza riflessiva dell'alterità.

L'ascolto antropologico come ascolto dell'altro nella sua irripetibile diversità, nell'incontro con uomini e donne reali (SARTRE 1960: 53) è certo in Althabe una esperienza di modestia, di decentramento che si riverbera nel processo di costruzione dell'intelligibilità dell'esperienza. Nel passo in esergo è presente quella caratteristica che accentua la distinzione dell'ascolto antropologico da quello comune, già ritrovata in Malinowski, e cioè lo sforzo dell'elaborazione del senso. In questa citazione egli però pone un confine netto alla finalità di questo processo: non si tratta di dire agli in-

terlocutori chi sono, non si tratta di attribuire identità, ma piuttosto impegnarsi in un processo prudente di interpretazione. Quale ne siano gli esiti i suoi lavori lo attestano. Quello che sorgerà nell'interpretazione saranno i modi di comunicare e relazionarsi e gli usi delle identità. Ciò che mi preme rilevare è piuttosto come questo processo di elaborazione del senso contenga un elemento di vigilanza sulla deriva dell'attribuzione identitaria dalla quale mette in guardia, la consapevolezza di un non-sapere che depotenzia strutturalmente l'antropologo (FAVA 2005: 440). Si tratta, infatti, di un elemento indisponibile alla sua apprensione immediata e che domanda una riflessività critica esigente e continua. Questo non-sapere mantiene aperto il suo ascolto che si modella così piuttosto nel solco della pratica di quello psicoanalitico, e cioè un ascolto più fluttuante o "galleggiante" o sospeso che dir si voglia (che sia quello nella interazione con un interlocutore o quello situato) non centrato su questa o quella parola. Anche in questo caso lo scambio dialogico intende sollecitare la libertà di una narrazione, per essere condotto là dove il parlante desidera, sganciato dal *format* della domanda e risposta. Come ciò può avvenire? Il ricercatore, per Althabe, si sa implicato nei rapporti sociali che vuole comprendere perché ne è attore (l'ingresso nel campo e nello spazio-tempo dei suoi interlocutori ne modifica i tempi e i rapporti, è l'irrompere di una interruzione). All'epoca della ricerca in Madagascar parlava di un *sensu nascosto*:

Questa inclusione dell'osservatore nell'avvenimento è il segreto della situazione di studio: le cerimonie alle quali può assistere saranno organizzate attorno alla sua presenza; il senso apparente del contenuto verbale di una riunione che egli ha suscitato è governato da un *sensu nascosto* che deve essere cercato *nella comunità che gli abitanti del villaggio attualizzano per e in rapporto a lui, al momento di questo particolare avvenimento* (ALTHABE 1969: 287, corsivo aggiunto).

Dopo trent'anni Althabe ritornerà ancora utilizzando la metafora del teatro (ALTHABE 1969: 310) per descrivere l'unicità di questo dispositivo complesso al cui centro vi è un non-sapere: «L'etnologo, installandosi in una situazione locale, è proiettato su una scena dove si gioca una sceneggiatura di cui *non conosce* l'argomento ma in cui un ruolo gli è assegnato» (ALTHABE 2001: 13, corsivo mio). E anche questo ruolo resta da scoprirsi nel corso della ricerca. La dualità sopra ricordata, in cui è collocato e di cui è consapevole, costituisce il non-sapere fondatore della sua analisi. È a partire da questa posizione che edifica i modi d'interpretazione degli avvenimenti di cui egli stesso è uno degli attori. Lui sa che i processi che producono la sua implicazione nella situazione locale sono gli stessi che caratterizzano e articolano la sociabilità oggetto di studio: comprendere

“chi egli è per le persone con cui interagisce”, arriverà a identificare anche i processi che desidera comprendere e a conoscere un universo sociale dal suo interno. Il rifiuto di ascoltare qui equivale alla rinuncia a una relazione di prossimità, ad uscire da questa prossimità, e si manifesta come attribuzione di identità e imprudenza nell'elaborazione del senso.

### *L'ascolto antropologico alla prova dell'(in)giustizia epistemica*

Il rapido percorso attraverso due modi così diversi di praticare l'ascolto sul campo contribuisce ad affinare la topologia della situazione di inchiesta precedentemente abbozzata, mostrando quello che vi restava ancora non esplicitato, e cioè i rapporti di potere che marcano le situazioni di enunciazione. Tutti gli attori coinvolti, chi ascolta e chi parla, occupano sempre posizioni sociali asimmetriche<sup>18</sup>. La topologia dell'ascolto è un campo di forze che non impedisce però la comunicazione nella misura che queste forze sono riconosciute, depotenziate, liberando così l'ascolto dai vincoli che tendono ad ingabbiarlo (BOURDIEU 1993). Se vi può essere una etica dell'ascolto antropologico, come ho proposto assumendo *in primis* l'apertura radicale alla soggettività parlante, cioè un ascolto diverso da altri modi di ascoltare e di implicarsi con la parola dell'altro, non possiamo non rimarcare che, alla luce di quanto precedentemente analizzato seppur per cenni, l'ascolto sul campo può non essere etico e spesso non lo è stato. Lo sforzo di chi ascolta di riconoscere il “tu in quanto tu” (GADAMER 2000: 746) si attualizza anche nel riconoscere, grazie al “terzo orecchio” (REIK 1948: 144) dell'antropologo e dell'antropologa, le anticipazioni in lui o lei mobilizzate dalla parola del parlante (che potranno essere precomprensioni o pregiudizi) e che rinviano alla propria posizione e al proprio orizzonte (GADAMER 2000: 746). Il riconoscimento del “tu in quanto tu”, secondo quanto suggerito anche da Lipari come indicato nelle linee precedenti e l'apprensione del non-sapere che così emerge e rimanda al riconoscimento delle anticipazioni su questo “tu”, come indicato da Gadamer ineludibile per una comprensione a misura delle soggettività che siamo, diventano i due *aspetti* distinti ma non separati dell'etica dell'ascolto antropologico.

Vorrei ora richiamare l'attenzione su come le categorie elaborate da Miranda Fricker<sup>19</sup> in *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*<sup>20</sup> contribuiscono ad approfondire ulteriormente la nostra comprensione etica di queste due dimensioni con cui distinguiamo l'ascolto che pratichiamo nel campo, fuori e dopo di esso, e cioè l'ascolto nell'interazione con gli inter-

locutori e quello in cui prende forma l'elaborazione del senso. Le due categorie con cui Fricker declina l'ingiustizia epistemica, la *testimonial injustice* e l'*hermeneutical injustice* ci convocano proprio nel luogo e nel momento in cui l'ascolto del parlante come soggetto conoscente viene meno. Fricker esplicita quale sia il danno epistemico (e non solo) del non riconoscere il parlante come soggetto portatore di legittima capacità di conoscere e di quali processi sociali, operanti in colui o colei che ascolta, questo danno è l'effetto, se non contrastati.

Fricker intende assumere la giustizia epistemica non tanto in una prospettiva di giustizia distributiva di beni quali l'informazione o la formazione, in cui nulla di epistemico è implicato ma piuttosto di considerare forme di ingiustizia epistemica *qua* epistemica e cioè «as consisting, most fundamentally, in a wrong done to someone specifically in their capacity as a knower. I call them testimonial injustice and hermeneutical injustice» (FRICKER 2007: 1). Non una giustizia distributiva ma discriminatoria dunque (COADY 2010), inerente alla capacità umana di essere soggetti conoscenti e comunicatori di sapere (FRICKER 2007: 142-146). Così all'inizio del suo testo ne offre le definizioni: «Testimonial injustice occurs when prejudice causes a hearer to give a deflated level of credibility to a speaker's word; hermeneutical injustice occurs at a prior stage, when a gap in collective interpretive resources puts someone at an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences» (FRICKER *Ibidem*: 145).

Fricker ricorre a due esempi maestri di queste due forme di ingiustizia epistemiche su cui ritornerà nello sviluppo dei sette capitoli del suo libro. Per l'ingiustizia testimoniale è l'incredulità della polizia e di una giuria nordamericana di fronte alla parola di un parlante *black* (l'esempio è tratto dal romanzo di Harper Lee *To Kill a Mockingbird* e verte sulla vicenda giudiziaria del suo protagonista, un giovane afroamericano Tom Robinson, innocente ma accusato di stupro di una giovane donna bianca). Per quella ermeneutica, invece, è la sofferenza causata dalla molestia sessuale maschile in una cultura che non possiede ancora questa categoria critica (l'esempio fa riferimento all'esperienza di Carmita e di altre donne come riportato nel testo di memorie del movimento di liberazione femminile nel 1960 di Susan Brownmiller *In Our Time: Memoir of a Revolution*). Nel primo caso Tom «is wronged in their [his] capacity as a giver of knowledge» (FRICKER 2007: 7) perché soffre di un *credibility deficit* (COADY 2010: 110), e nel secondo Carmita «is wronged in their [her] capacity as a subject of social understanding» (FRICKER 2007: 7) perché soffre di un *intelligibility deficit* (COADY 2010: 110). Per Tom, come vedremo tra poco, è lo stereotipo di identità

negativa attraverso il quale la sua parola è ascoltata all'origine del deficit di credibilità, mentre per Carmita e le altre donne è l'indisponibilità, non innocente, di categorie interpretative all'interno della struttura collettiva del sapere del sapere. Le conseguenze di attribuzione di questi deficit che avvengono nel silenzio dell'ascolto sono concrete e segnano le storie individuali: implicano la loro esclusione e emarginazione sociale la cui origine si trova proprio in una pratica epistemica e inerisce alla loro capacità di conoscitori.

Per illustrare le dimensioni etiche del trasmettere la conoscenza raccontandola agli altri e del dare un senso alle esperienze sociali, pratiche epistemiche caratteristiche anche della ricerca sul campo, Fricker costruisce un impianto teorico con al centro il concetto di *social power*, un potere sociale che opera in queste interazioni epistemiche. Il *social power* funziona attraverso la creazione di questi deficit che d'altronde esso stesso mantiene per riprodursi. Si tratta di una concezione estesa di potere perché abbraccia, a bene vedere, quelle caratteristiche delle definizioni di potere emerse nella modernità, la dimensione agentiva e strutturale: il social power è «a practically socially situated capacity to control others' actions, where this capacity may be exercised (actively or passively) by particular social agents, or alternatively, it may operate purely structurally» (FRICKER 2007: 13). L'agentività individuale dell'esercizio del potere (l'esempio cui fa riferimento è quello del vigile urbano, che può essere attivo elevando contravvenzioni o passivo mostrandosi semplicemente ai bordi della strada, fungendo da deterrente visivo alle trasgressioni possibili al codice della strada p.10) dipende dalla coordinazione pratica con un campo definito di attori, in virtù della posizione occupata in un network più ampio di relazioni di potere (FRICKER, *ivi*: 12).

Per chiarire l'operatività del *social power*, Fricker ne distingue ulteriormente una sottospecie che chiama *identity power*, «directly dependent upon shared social-imaginative conceptions of the social identities of those implicated in the particular operation of power» (FRICKER, *ivi*: 4). L'*identity power* si attiva proprio quando sono in gioco concezioni condivise *imaginative* di identità sociali, come quelle che governano per esempio «what it is or means to be a woman or a man, or what it is or means to be gay or straight, young or old, and so on» (FRICKER, *ibidem*). La caratteristica di queste concezioni di differenti identità sociali, mobilizzate dalle operazioni di potere nelle pratiche epistemiche, è che non necessitano di essere «at the level of belief in either subject or object, for the primary *modus operandi* of identity power is at the level of collective social imagination. Consequently, it can

control our actions even despite our beliefs» (FRICKER, *ivi*: 15). Il concetto di *identity power* le permette dunque di rendere conto così del danno epistemologico ed etico che lo *speaker* può subire quando l'*hearer* diminuisce o rigetta la parola ascoltata a causa di un pregiudizio su di lui/lei attraverso il consentimento a uno stereotipo sociale negativo sulla identità del primo:

if the stereotype embodies a prejudice that works against the speaker, then two things follow: there is an epistemic dysfunction in the exchange—the hearer makes an unduly deflated judgement of the speaker's credibility, *perhaps missing out on knowledge as a result*; and the hearer does something ethically bad—the *speaker is wrongfully undermined in her capacity as a knower* (FRICKER, *ivi*: 17, corsivo mio).

Ciò che comporta questo ascolto svalutante il parlante è la possibile perdita di informazioni rilevanti e una lesione ingiusta alla sua capacità di conoscitore. Ne consegue che lo sforzo di una riflessività critica e vigile di colui che ascolta, centrale nel modo di conoscere antropologico, per evitarle è una responsabilità epistemologica che diventa anche etica. La riflessività come *medium* di conoscenza diviene anche virtù epistemica.

La capacità di *knower* del parlante è lesa così secondo due modalità fra loro distinte ma complementari: quella della *testimonial* che inerisce a lui/lei in quanto ascoltato attraverso i pregiudizi sulla loro identità; quella della *hermeneutical*, che inerisce più in particolare a l'interpretazione di ciò che il parlante sta cercando di dire e/o a come lo sta dicendo (FRICKER, *ivi*: 146) e rinvia a una ineguaglianza ermeneutica situata. L'effetto di entrambe è l'esclusione: nel primo caso, a causa di una un'azione individuale, l'ascolto irriflesso dell'*hearer*, dalla condivisione delle conoscenze (allo *speaker* non viene chiesto di condividere pensieri, giudizi o opinioni e viene escluso dal contribuire a un *pool of knowledge*). Nel secondo, la situazione concreta è tale che il soggetto è reso incapace di rendere comunicativamente intelligibile qualcosa che è di suo particolare interesse (FRICKER, *ivi*: 162). Egli così è marginalizzato se non escluso da quello che Fricker chiama la risorsa ermeneutica collettiva, collocato in una situazione di *hermeneutical inequality* (FRICKER *ibidem*), una asimmetria che svantaggia chi ne è privato in quanto appartenente a un gruppo sociale. In questo caso non si tratta solo di un vizio epistemico di agentività individuale del *hearer*, la mancata attenzione al pregiudizio identitario ma anche dell'effetto di una dimensione strutturale di un pregiudizio identitario. L'*hermeneutical injustice* infatti è «he injustice of having some significant area of one's social experience obscured from collective understanding owing to a structural identity prejudice in the collective hermeneutical resource» (FRICKER, *ivi*: 155).

Fricker ricorda che dal punto di vista epistemico, il danno dell'emarginazione ermeneutica consiste nell'inaccessibilità strutturale alle risorse ermeneutiche collettive da parte degli individui che appartengano a gruppi sociali *powerless*, permettendo così il mantenimento di interpretazioni distorte delle loro esperienze sociali. Queste risorse non sono influenzate così dal sapere di questo gruppo, e quindi sono ingiustamente dominate e governate da gruppi ermeneuticamente più potenti che hanno interesse a non cambiarle e impedire una interpretazione alternativa (così, per esempio, le molestie sessuali sono un flirt, lo stupro nel matrimonio un non-stupro, la depressione *post-partum* è isteria, la riluttanza a lavorare in orari non consoni alla famiglia è non professionalità ecc. FRICKER, *ivi*: 155). L'emarginazione ermeneutica opera attraverso quello che Fricker chiama un pregiudizio identitario strutturale, un pregiudizio che affligge le persone in virtù della loro appartenenza a un gruppo socialmente subalterno in termini gramsciani, e quindi anche in questo caso in virtù di un aspetto della loro identità sociale. I danni nei due tipi di ingiustizia epistemica hanno uno stesso significato epistemico: l'esclusione pregiudiziale, testimoniale o strutturale, dalla partecipazione alla costruzione e alla diffusione della conoscenza. E poiché gli sforzi interpretativi sono naturalmente orientati agli interessi personali, dice Fricker, si cerca di capire tendenzialmente solo le cose che fa comodo capire, la disuguaglianza ermeneutica è inevitabilmente difficile da individuare. Di conseguenza, la partecipazione ermeneutica disuguale di un gruppo tenderà a manifestarsi in quelli che lei definisce punti caldi ermeneutici (*hermeneutical hotspots*, *ivi*: 152), in luoghi cioè della vita sociale in cui i potenti non hanno interesse a un'interpretazione corretta, anzi dove hanno l'interesse opposto, a mantenere una interpretazione esistente errata. Il caso sopracitato delle molestie sessuali sul lavoro è uno esempio tra i tanti: le molestie sono ridotte a flirt attraverso un *whole engine of collective social meanings* orientato a oscurare queste esperienze che, per chi le subisce sono esperienze di ingiustizia, implicando una partecipazione ermeneutica diseguale unitamente a una "disabilità cognitiva" affliggente corpi ed emozioni. Il punto rilevante è che queste due ingiustizie epistemiche hanno luogo nell'ascolto, in riferimento al parlante e a ciò che comunica, attraverso l'operatività di pregiudizi identitari connessi agli stereotipi sull'identità sociale del parlante e al senso che questa identità attribuisce alle sue esperienze.

Rilevante, inoltre, per la nostra riflessione è l'operare dell'ingiustizia testimoniale quando è sistematica. Fricker affronta il nodo dello *speaker* come informatore. La distinzione tra chi viene trattato come "informatore" e chi

viene trattato come “fonte di informazioni” attesta una mancanza di rispetto nei confronti del parlante ed equivale a una forma di oggettivazione (CRAIG 1990: 36). Trattare il parlante solo come fonte, comporta ingiustamente la sua esclusione dalla comunità degli informatori, perché significa considerarlo non in grado di partecipare alla condivisione del sapere (se non nella misura in cui può essere utilizzato come oggetto di conoscenza attraverso altri che lo usano come fonte di informazioni). È quindi retrocesso (*demoted*) da soggetto a oggetto, relegato dal ruolo di agente epistemico attivo e confinato al ruolo passivo di cosa da cui si può ricavare conoscenza. È destituito dal ruolo di partecipante all’esercizio cooperativo della costruzione di conoscenza di cui resta spettatore passivo. In questo ruolo egli, come gli oggetti, non è in grado di esercitare alcuna capacità epistemica superiore a quella di partecipare a stati di cose potenzialmente informativi, rinchiuso nello stesso status epistemico di un albero abbattuto la cui età si può dedurre dal numero di anelli («the same epistemic status as a felled tree whose age one might glean from the number of ring» FRICKER 2007: 133).

*In via di conclusione: come desideriamo ascoltare nel campo, fuori e dopo?*

Le categorie formulate da Miranda Fricker, che necessiterebbero ovviamente di una trattazione ben più ampia, interrogano criticamente i due modi di ascoltare nel campo che abbiamo presentato e i quadri epistemici e metodologici in cui questi stessi ascolti sono stati praticati e compresi. Le due tipologie di ingiustizia epistemica proiettano nell’orizzonte dell’epistemologia sociale della conoscenza scientifica l’ascolto segnato dall’apertura radicale nell’interazione con gli interlocutori e dal processo di elaborazione del senso che da quell’ascolto prende origine, indicando i processi che possono ostacolarli. Esse li proiettano anche in un orizzonte di etica della conoscenza più ampio che non è esterno al loro operare ma che si attesta a partire dagli effetti, danni (*wrongs*) che possono arrecare. Fricker proprio iniziando dalle situazioni in cui il dialogo e la comprensione vengono meno, e riconoscendo le diverse dimensioni in cui il *social power* può operare in esse, ci allerta che ascoltare male gli altri e senza controllo critico e condiviso con loro di come interpretiamo la loro esperienza sociale “fa loro male”, ha conseguenze dolorose oltre che a rendere questa comprensione parziale se non erranea. Parafrasando Devereux, il metodo nelle scienze del comportamento non proteggerebbe solo dall’angoscia personale del

ricercatore, ma anche dalla visione degli effetti dolorosi che questo stesso metodo può arrecare sui soggetti della ricerca proprio in quanto pratica epistemica. Insomma, Fricker ci invita a ripensare il modo di conoscere in antropologia risituandolo nel più ampio orizzonte dell'epistemologia sociale contemporanea e dell'etica sociale della *knowledge society* in cui il conoscere si costituisce, diffonde, divide e unisce.

Il fine di passare al vaglio della categoria della giustizia epistemica le pratiche dell'ascolto sul campo di Malinowski e di Althabe, a partire oramai dalle loro "tracce", è d'interpellare oggi il nostro gesto di ricerca e di portare in primo piano il desiderio di ascoltare per comprendere come una arena non solo metodologica. La scelta del *modus operandi* dell'antropologa e dell'antropologo in ordine a costruire le conoscenze nell'ascolto risulta essere anche ineludibilmente, la scelta per un decidersi, un prendere posizione personale su che parte stare nei confini dell'etica dell'ascolto, che Fricker mi sembra abbia contribuito ad esplicitare approfondendoli. Si tratta di scelte che sfuggono i rassicuranti codici deontologici del consenso informato. La risposta metodologica alla domanda "Cosa fare?" sul campo, risponde spesso alla domanda che la prima contiene inespressa, "Come fare?". L'elaborazione del senso di una pratica di ricerca senza separarla dalla autocomprensione dell'identità disciplinare, sempre in divenire storico, della comunità dei praticanti, comporta, anche, lo stabilire consequenziale dei criteri di eccellenza condivisi che ne misurino l'effettuazione. La risposta metodologica risponde quindi allora anche alla domanda "Cosa devo fare per farlo bene?", che è ad un tempo descrizione e prescrizione. Il periplo da Malinowski a Fricker e ritorno, suggerisce una ulteriore lettura di questo "cosa devo fare" riguardo alla pratica dell'ascolto della ricerca: nell'ascolto sul campo il dover essere metodologico si attesta anche inscindibilmente come un dover essere etico derivante proprio dal desiderio di conoscere ascoltando e dunque interpellante i soggetti che siamo.

Ricondurre l'ascolto di Malinowski a una istanza di *testimonial injustice* sistemica è certo anacronistico e anche può apparire sproporzionato: diremo con convinzione insieme a Leach che Malinowski è pur sempre figlio del suo tempo dando per scontata la maggior parte delle mode e dei pregiudizi degli uomini della sua particolare generazione (LEACH 1957: 125). La sua considerazione sui nativi come fonti associata alla sua comprensione oggettivante dell'osservazione però non lasciano dubbi. Osservare i nativi per estrarre la cultura come *embodied behaviour* vuol dire, con il linguaggio contemporaneo, oggettivarli calcolando come accessorio il passaggio alla loro parola. Nessuno della comunità scientifica oggi sottoscriverebbe

queste asserzioni unitamente all'autorappresentazione dell'antropologa e dell'antropologo come *intelligent members*, nella torre d'avorio del *proprio* sapere sulle società che studia. Il processo che conduce Malinowski a interpretare l'esperienza sociale dei Trobriandesi e dei "membri umili" delle istituzioni moderne certo arricchisce il collettivo *pool of knowledge* con una risorsa ermeneutica, la sua teoria, che però, a prescindere dalle critiche che ha sollevato, non è stata prodotta con il contributo attivo dei suoi interlocutori, intesi come informatori-conoscitori. Le regole che governano la circolazione della parola degli altri e che solo l'etnologo "venuto da fuori" poteva rivelare attestano e mantengono un'ineguaglianza ermeneutica che governa la gestione di queste risorse definendone le frontiere.

La domanda epistemologica e etica allora che interpella oggi l'ascolto antropologico e su cui mi sembra la comunità scientifica è chiamata a rispondere, concerne piuttosto l'integrazione degli informatori (nel senso pieno che Fricker loro attribuisce) nella costruzione della risorse ermeneutiche che possono rendere conto criticamente delle esperienze sociali condivise e di concorrere nell'elaborazione prudente del senso a smantellare sempre più e sempre meglio le *situated hermeneutical inequalities* che ancora caratterizzano i nostri universi sociali e così comprenderli in modo più adeguato. Miranda Fricker si chiede quale sia dunque l'atteggiamento di un ricercatore nei confronti di un informatore come da lei inteso. Si riferisce a quelle situazioni in cui gli esseri umani si trattano come soggetti avendo uno scopo condiviso piuttosto che come oggetti da cui estrarre "dati". Gli informatori, a differenza delle semplici fonti di informazione, hanno una certa simpatia per la situazione del ricercatore che permette loro di essere attivamente utili. È la strada intrapresa da molte antropologhe e molto antropologi che, nell'ascolto di Althabe mi sembra trova uno degli esempi rilevanti<sup>21</sup>, l'istanza di interagire con gli interlocutori nel senso pieno a cui abbiamo accennato nelle pagine precedenti, non solo con l'investimento in un ascolto radicale della loro esperienza ma anche in un *ascolto condiviso*, *insieme a loro*, alla ricerca di una interpretazione critica comune. È un impegno collettivo che si apre al futuro per la comunità degli antropologi e antropologhe. Le figure di questa integrazione in letteratura al riguardo sono ancora limitate. La teoria di Miranda Fricker ha ispirato la descrizione accurata dei danni subiti nel passato dalle popolazioni indigene proprio in ragione della narrazione etnografica degli osservatori esterni, nonché dei danni che continuano a derivare da risposte contemporanee legali e politiche inadeguate (TSOSIE 2017: 356-369; SCHMIDT, JAWORSKY 2021). La ricerca di un *modus operandi* che, nel solco di quanto già articolato

(FAVA 2017), faccia proprie le virtù epistemiche necessarie a una giustizia epistemica analogamente a quanto elaborato nell'ambito delle professioni sanitarie (NALDERMICI *et al.* 2021), della cura (LEE *et al.* 2019) e psichiatriche (BUETER 2019; SPENCER 2021) è un cantiere aperto: le domande circa la metodologia da utilizzare, gli scarti linguistici e la restituzione pubblica di conoscenze così prodotte restano un dovere di elaborazione condivisa a cui dare forma.

La frequentazione seppur breve dell'ascolto di Malinowski e di Althabe ha evidenziato come il loro ascolto è una pratica teoricamente orientata: il modo con cui l'antropologia costruisce le sue conoscenze definisce lo scopo di questo ascolto, ne conforma la natura, struttura il ruolo del ricercatore ascoltante e la relazione tra quest'ultimo e l'interlocutore parlante. L'etica *dell'ascolto* che abbiamo abbozzato concorre a definire questi aspetti chiave del nostro modo di conoscere. A ben vedere però quest'etica affina questo dispositivo di conoscenza sul piano anche epistemologico nella sua prerogativa di costruire una conoscenza critica dell'universo sociale a partire dalla interazione dialogica. Le suggestioni di Lipari, Gadamer e Fricker non solo declinano, dunque, nella pratica della ricerca sul campo il primo imperativo kantiano che i nostri interlocutori sono e restano un fine e non un mezzo. Esse contribuiscono anche a generare, in questo modo, a contenuti epistemici che ampliano le conoscenze originate in un dispositivo che intende fare di queste suggestioni la propria regola interna.

Il percorso che ho cercato di tracciare per dare un corpo testuale a quanto anticipato nell'introduzione e cioè che il tempo e lo spazio dell'ascolto antropologico diventano l'esperienza dove prende forma l'elaborazione dell'intelligibilità del materiale etnografico raccolto e l'arena dove simultaneamente si confrontano il riconoscimento della singolarità degli interlocutori, della legittimità della loro parola e dei loro saperi e l'avvenire della soggettività dell'antropologo, ci autorizza a modificare la lessia di antropologia *dell'ascolto* che Althabe indicava di avere praticato nelle sue ricerche. Questa antropologia dell'ascolto non può non essere che una antropologia *dall'ascolto*, che trae origine dall'ascolto e che si compie attraverso quest'ultimo come pratica incarnata della intersoggettività e della riflessività epistemologica, etica e politica.

## Note

<sup>(1)</sup> Il *bwaga'u* è lo stregone che pratica le forme usuali di magia nera; nei villaggi ce ne sono sempre uno o due (Malinowski 1922: 57ss); *Ta'ukuripokapoka* è il personaggio mitico con cui le streghe volanti sono credute avere orge notturne danzanti come annota Malinowski a piè della stessa pagina. *Ginger* è il soprannome dato a *Derusira*, il giovane abitante di *Saliba*, una delle isole dell'arcipelago di *Samarai*, per il colore rossiccio dei suoi capelli e della sua pelle bruno-dorata, che Malinowski assunse, non senza riluttanza da parte del giovane, per quindici scellini mensili, come maggiordomo, cuoco e assistente personale (cfr. lettera a Elsie Masson, Monday November 19th 1917 – WAYNE 1995: 61 ss.). Di *Ginger* nel suo diario sarà fatta menzione in diverse occasioni: rema insieme a lui sul *dinghy*, rifa il suo letto ogni mattina, cucina per lui, *much-abused* (YOUNG 2004: 529) e anche trattato talvolta con violenza fisica («I was enraged and punched him in the jaw once or twice, but all the time I was scared, afraid this might degenerate into a brawl» – MALINOWSKI 1988: 250 – «The natives still irritate me, particularly Ginger, whom I could willingly beat to death. I understand all the *German and Belgian colonial atrocities*» MALINOWSKI *ivi*: 279, corsivo in testo).

<sup>(2)</sup> La relazione dell'intervista con le altre diverse situazioni d'inchiesta come distinti eventi comunicativi in cui l'antropologo è coinvolto sul campo e non riconducibili alla prima, è stata tematizzata in ambito antropologico con la categoria della intertestualità: «Interviews are fundamentally intertextual, as they resemble, co-occur with, precede, and follow other communicative events» (KOVEN 2014: 499 ss.). L'utilizzo del modello dell'intertexto ha però come effetto di eclissare ulteriormente l'analisi del contributo dell'ascolto alla epistemologia del fieldwork: nello scambio dialogico l'ascolto è per "natura" fenomeno orale/aurale extra-testuale. La difficoltà è infatti quella di tematizzare una pratica che appare sfuggente e priva di tracce. La strada che qui di seguito percorrerò intende coniugare l'analisi dalla dimensione linguistica dell'enunciazione in cui l'ascolto è parte integrante unitamente alle posizioni /relazioni degli attori coinvolti che sono definite nel succedersi delle enunciazioni.

<sup>(3)</sup> L'affermazione di Sahlins rinvia alla dimensione semiotica dell'ascolto dove i suoni percepiti non cadono mai nel vuoto, ma sono suoni il cui significato è socialmente e culturalmente costruito. La distinzione barthesiana tra *l'écouter*, processo fisiologico e *l'entendre*, processo psicologico, descrive la complessità dell'ascolto umano, iscrivendolo in dettaglio, se possiamo dire su di una scala, con i diversi oggetti che ineriscono a questi due distinti processi. Dove i suoni sono indici l'ascolto è allerta, dove sono segni codificati l'ascolto è decifrazione, e dove i suoni sono l'istanza del "io parlante", l'ascolto è ermeneutica (BARTHES 1982: 217). Nell'ascolto antropologico sul campo è evidente che l'ascoltare è ben più che un registrare suoni ma piuttosto una pratica interpretante "questi suoni" in quanto parole significanti che domandano interpretazione. Il ricercatore non è un registratore umano.

<sup>(4)</sup> La distinzione che Feld pone tra una antropologia del suono/nel suono inerisce non tanto a considerare i suoni come relazioni utilizzati come metodo di ricerca quanto alla modalità della disseminazione delle conoscenze così prodotte. Esprime l'impossibilità di ridurre i suoni a parole in un testo (FELD, BOUDREAUT-FOURNIER 2019).

<sup>(5)</sup> Per una sintesi cfr. numero monografico di Studi Culturali “Sound Studies e lo studio delle culture sonore”.

<sup>(6)</sup> L'espressione ‘antropologia dell'ascolto’ appare in un contributo del 1992, *The Ear as Organ of Cognition: Prolegomenon to the Anthropology of Listening* di Max Bauman, etnomusicologo. Con questa lessia egli proponeva, quale oggetto di questa antropologia, l'oggetto sonoro nella sua accezione più ampia, dalla *soundscape*, all'*acoustic design*, esprimendo l'interesse antropologico acustico per tutti gli oggetti sonori.

<sup>(7)</sup> Per lo statuto del suono nella cultura tradizionale e popolare rinvio anche a DEI 2007.

<sup>(8)</sup> Mettendo a confronto questa citazione con quella di de Martino qui in nota, il giuramento ippocratico di una generazione di antropologi (CLEMENTE 2009: VIII) e ripreso da Ricci, è singolare ritrovare un posizionamento analogo e complementare rispetto al campo e nel valore da entrambi attribuito all'ascolto: «Entravo nelle case dei contadini pugliesi come un compagno, come un cercatore di uomini e di umane dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore» (DE MARTINO 1975: 59). Questo giuramento continua oggi, tacitamente accolto, a orientare la pratica di molti antropologi e antropologhe, il loro sforzo epistemologico e di impegno pubblico.

<sup>(9)</sup> Come analizzare la pratica dell'ascolto? Farò riferimento alla narrazione alla prima persona come sforzo di dare senso da parte dei “praticanti” del loro stesso ascolto. Vorrei sottrarre questa analisi alla prospettiva proposta dai modelli socio-cognitivi o da quelli della teoria della comunicazione, dove comunicare è risolto nel processo lineare di trasmissione e ricezione di informazioni. Piuttosto vorrei sottolineare come parlare e ascoltare sono occasioni di costruire mondi, dove è questione di intersoggettività in gioco.

<sup>(10)</sup> Questa istanza di terzietà può denotare diversi “oggetti” (FAVA 2017: 168). Possiamo qui pensarla a partire dal “terzo orecchio” di Theodor Reik, lessia da lui presa in prestito da Nietzsche (*Al di là del bene del male* Part VIII, p. 246 citato in REIK 1948: 144). Il terzo orecchio non è un'aberrazione anatomica ma quell'ascolto che autorizza la consapevolezza, in un *continuum* di attenzione fluttuante (*Gleichschwebende Aufmerksamkeit*; cfr. FREUD 1958) o letteralmente attenzione-ugualmente-sospesa (LAPLANCHE, PONTALIS 1981: 44) dell'interazione tra il mondo interiore dell'analista e quello dell'analizzando, e che lo autorizza a stare nel medesimo tempo dentro e fuori di questa relazione (REIK 1949: 144 ss.) senza ricorrere a un terzo occhio oggettivante. In questo paradosso che è quello di Epimenide il cretese si ritrova anche l'antropologo (SOBRERO 2015). La soluzione che propone Russell, la distinzione gerarchica e disgiuntiva tra le classi, impendendo a un elemento di essere al contempo parte e esterno alla classe che lo contiene (RUSSELL 1919: 136), è certo leggibile nascosta nella finzione dello sguardo zenitale di un terzo occhio, che sia quello della mappa o della terza persona della monografia funzionalista. L'esperienza dell'ascolto ermeneutico vissuta sul campo, in linea con il terzo orecchio o il terzo analitico, autorizza ciò che la logica astratta interdice e cioè la possibilità, sempre rischiosa, di prendere successivamente parola a partire da queste relazioni e da questi interlocutori, dal luogo dell'altro (FAVA 2021: 119).

<sup>(11)</sup> Per l'analisi critica di quest'etica delle obbligazioni del consenso informato nell'analisi qualitativa, paradigma importato dalle scienze biomediche, rinvio il lettore a Marzano (2007; 2012).

<sup>(12)</sup> L'*in-between* della topologia precedentemente abbozzata autorizza anche il sentire "la pena e la gioia" del parlante come *Einfühlung*, il sentire dentro husserliano che proprio perché topologia della soglia, permette il patire senza simbiosi emozionale, la prossimità senza fascinazione esotica, l'intelligenza critica senza complicità indulgente. Lipari esplora come «la virtù possa nascere dall'ascolto», in un modo guidato dalla compassione piuttosto che dalla cognizione (LIPARI 2014: 176).

<sup>(13)</sup> Durante la lezione del 3 marzo 1980 al Collège de France, nel quadro delle ricerche circa *L'herméneutique du sujet*, Foucault rileggeva l'ascolto nell'epoca ellenistica e romana (I e II sec.), come pratica ascetica di "conversione a sé" il cui fine non è tanto la rinuncia cristiana a sé ma la sua affermazione, l'iscrizione del sé nella verità (*subjectivation du discours vrai*) in modo che il sé possa divenirne l'enunciatore. L'ascolto riverbera l'ambiguità paradossale dell'udito: "le plus *pathêtikos* et le plus *logikos* de tous les sens" (FOUCAULT 1983: 318), impossibile infatti non udire (Ulisse si fa legare al palo per non reagire alla seduzione della voce delle sirene) ma unica via per apprendere la virtù; competenza (*tribê*) che si apprende nell'esperienza (*empeiria*). Trattato ugualmente in *Gouvernement de soi et des autres* (FOUCAULT 2008: 254 ss.) come l'attività necessaria per ricevere la parola del filosofo, l'ascolto appare così essere la condizione di possibilità del discorso vero come la sua controparte perché questo sia fatto proprio.

<sup>(14)</sup> Vorrei solo accennare in questo spazio alla natura politica del legame che pone in essere l'ascolto "del tu in quanto tu", l'ascolto del non familiare, di colui o di quanto non può essere dedotto dall'ordine proprio di colui che ascolta, dal cerchio disegnato dalla prossimità amicale e amorosa. Non è difficile associare l'effetto politico di questo legame a quel modo di riconoscimento che Axel Honneth definisce sociale a fondamento della comunità politica, che centra sulla *social esteem* della differenza effetto dell'ascoltare *diversamente* l'altro (HONNETH 1995).

<sup>(15)</sup> Per una sintesi recente approfondita del quadro epistemologico e metodico in cui situare l'opera di Malinowski rinvio il lettore a Malighetti, Molinari A. 2016: 89-130.

<sup>(16)</sup> «As sociologists, we are not interested in what A or B may feel qua individuals, in the accidental course of their own personal experiences—we are interested only in what they feel and think qua members of a given community» (MALINOWSKI 1922: 17).

<sup>(17)</sup> L'idea della fonte inerisce alla analogia con la storia che egli usa: l'antropologo è ad un tempo cronista e storico, che significa che egli stesso deve sia ricostruire i fatti sia interpretarli (MALINOWSKI 1922: 9). Nella sua prefazione al primo volume di *Coral Gardens* parlerà di sé stesso come cronista ma anche come portaparola (*spokesman*) dei Trobriandesi (MALINOWSKI 1935: XIX), consapevole dunque della dimensione pubblica del suo prendere parola su di essi anche se considerati *savage* e o peggio *nigger* (per il suo utilizzo di queste categorie in continuità /rottura con il milieu evolucionista cfr. LEACH, *op. cit.*, 120 ss.). È la posizione inevitabile dell'antropologo che prende parola nella sfera pubblica: parlare *di* altri nella sfera pubblica è sempre un po' parlare *per* loro, tensione inscindibile che si stabilisce tra *Darstellung* e *Vertretung*, tra la raffigurazione e la inevitabile vicarianza indirettamente implicata (SPIVAK 1988: 271-313).

L'analogia del *fieldwork* con la storia coesiste in Malinowski con quella invece predominante del laboratorio della fisica e della chimica.

<sup>(18)</sup> Lilith Mahmud illustra il contributo della teoria femminista all'antropologia culturale a partire dagli anni Novanta (MAHMUD 2021). La pratica ormai accettata di incorporare la posizione dell'etnografo nell'analisi dei dati del lavoro sul campo, la dicotomia insider/outsider della ricerca etnografica, sono da lei riferite come apporto della critica femminista dell'oggettività scientifica, alla *standpoint theory*, del riconoscimento che tutta la conoscenza è *situated knowledge*, dei lavori di femministe afroamericane contemporaneamente insider e outsider delle loro comunità di analisi (MAHMUD *ivi*. 346 ss.) Vorrei sottolineare come la riflessività critica che sorregge questi esiti e che è considerata *the most notable contribution* della teoria femminista, in area francese, è l'esito di un altro percorso di pratiche di ricerca che trova in figure come Balandier, Augé e Altahabe gli iniziatori.

<sup>(19)</sup> Fricker costruisce la sua tesi attingendo all'epistemologia della testimonianza e della virtù e alla filosofia femminista: «this book is neither straightforwardly a work of ethics nor straightforwardly a work of epistemology; rather, it renegotiates a stretch of the border between these two regions of philosophy» (FRICKER 2007: 2).

<sup>(20)</sup> Dopo la sua pubblicazione, soprattutto in area anglosassone, è sorto un dibattito volto a integrare le sue tesi. Sono quindi state formulate definizioni distinte di ingiustizia epistemica, come *distributive* (COADY 2010), *contributory* (DOTSON 2012) e *argumenative* (BONDY 2010). La prima da riferimento alla disparità di accesso ai cosiddetti beni epistemici, come le conoscenze, la consulenza di esperti, l'istruzione e le risorse per la ricerca; la seconda all'insensibilità dell'ascoltante riguardo alle risorse ermeneutiche utilizzate dal parlante, con l'effetto di negare la capacità del parlante di contribuire a risorse epistemiche condivise e di compromette la sua agentività epistemica; la terza quando qualcuno la ricezione dell'argomentazione del parlante è influenzata negativamente dai pregiudizi. Al di là del contributo teorico che queste definizioni realmente apportano, la *contributory* e la *argumenative* appaiono esplicitazioni contenute già nelle tesi di Fricker, esse attestano una rinnovata riflessione etica che pone al centro la costruzione e la comunicazione delle conoscenze e che interroga la epistemologia del conoscere antropologico.

<sup>(21)</sup> Nella mia ricerca con i residenti nel quartiere Zen di Palermo o con i membri delle forze dell'ordine che nel Veneto avevano partecipato alla lotta alla violenza politica nei cosiddetti anni di piombo, ho sempre proposto la ricerca come un invito a comprendere insieme la vita nel quartiere stigmatizzato ai margini socio-economici di Palermo o il conflitto violento urbano di cui i membri in quiescenza della polizia di stato e dei carabinieri sono stati ad un tempo attori e spettatori (FAVA 2012; FAVA 2018).

## Bibliografia

ALTHABE G. (1963), *Étude du chômage à Brazzaville en 1957. Étude psychologique* (1ère partie), Cahiers de l'ORSTOM – Série Sciences Humaines, I (4), (parzialmente ripubblicato in *Les fleurs du Congo*, L'Harmattan, Paris, 1997).

- ALTHABE G. (1965), *Changements sociaux chez les pygmées Baka de l'Est-Cameroun*, "Cahiers d'études africaines", Vol. 5(20): 561-592 (ripubblicato in *Anthropologie politique d'une décolonisation*, L'Harmattan, Paris, 2000).
- ALTHABE G. (1969), *Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar*, Maspero, Paris (2<sup>a</sup> ed., La Découverte, 2002).
- ALTHABE G. (1993), *Urbanisation et enjeux quotidiens*, L'Harmattan, Paris.
- ALTHABE G. (2000), *Gelos, en Béarn, matrice du rapport au monde de René Lourau (entretien réalisé par R. Hess)*, "Pratiques de formation", Vol. 40: 27-35.
- ALTHABE G. (2001), *Pour une ethnologie du présent*, "Ethnologies", Vol. 23(2): 11-23.
- ALTHABE G., HERNANDEZ V. (2004), *Implication et réflexivité en anthropologie*, "Journal des anthropologues", Vol. 98-99: 15-36.
- BARTHES R. (1982), *Écoute*, pp. 217-230, in BARTHES, R. *L'Obvie et l'Obtus. Essais critiques III*, Seuil, Paris.
- BAZIN L., HERNANDEZ V.A. HOURS B., SELIM M. (a cura di) (2005), *Gérard Althabe*, numéro spécial, "Journal des anthropologues", Vol. 102-103.
- BONDY P. (2010), 'Argumentative Injustice', *Informal Logic: Reasoning and Argumentation*, "Theory and Practice", Vol. 30(3): 263-278.
- BOURDIEU P. (1993), *La misère du monde*, Points, Paris.
- BUCHANAN D., HO D.A., GOLDBERG S. (2017), *Investigating Trust, Expertise, and Epistemic Injustice in Chronic Pain*, "Journal of Bioethical Inquiry", Vol. 14: 31-42.
- BUETER A. (2019), *Epistemic Injustice and Psychiatric Classification*, "Philosophy of Science", Vol 86(5): 1064-1074.
- CERTEAU DE M. (1975), *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- CLEMENTE P. (2009), *Ascoltare*, "AM Antropologia museale", Vol. 22: 8-11.
- COADY D. (2010), *Two Concepts of Epistemic Injustice*, "Episteme", Vol. 7(2): 101-113.
- CORRADI FIUMARA G. (1995), *The Other Side of Language. A Philosophy of Listening*, Routledge, London.
- CRAIG E. (1990), *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Clarendon Press, Oxford
- D'AGOSTINO G. (2020), *L'osservazione partecipante. Un topos metodologico problematico*, pp. 85-110, in MATERA V. (a cura di), *Storia dell'etnografia. Autori, teorie e pratiche*, Carocci, Roma.
- DEI F. (2007), *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma.
- DE MARTINO E. (1975), *Mondo popolare e magia in Lucania*, BRIENZA R. (a cura di), Basilicata Editrice, Roma-Matera.
- DOTSON K. (2012), *A Cautionary Tale: On Limiting Epistemic Oppression*, "Frontiers", Vol. 33(1): 24-47.
- DUCROT O. (1984), *Le dire et le dit*, Éditions de Minuit, Paris.
- ELLEN R.F. (a cura di) 1984, *Ethnographic Research. A Guide to General Conduct*, Academic Press, London.
- FABIETTI U., MATERA V. (1997), *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Carocci, Roma.

- FAVA F. (2005), *Pour une anthropologie de l'écoute*, "Journal des anthropologues", Vol. 102-103: 437-445.
- FAVA F. (2012), *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, FrancoAngeli, Milano.
- FAVA F. (2017), *In campo aperto. L'antropologo nei legami del mondo*, Meltemi, Roma.
- FAVA F. (2018), *Le flic et le quidam durant les années de plomb italiennes*, "Journal des anthropologues", Vol. 154-155: 41-62.
- FAVA, F. (2021), *Illusion of Immediate Knowledge or Spiritual Exercise? The Dialogic Exchange and Pierre Bourdieu's Ethnography*, pp. 129-158, in BISCALDI A., MATERA V. (a cura di), *Ethnography. A Theoretically Oriented Practice*, Palgrave Macmillan, New York.
- FELD S., BOUDREAUULT-FOURNIER A. (2019), *Relations sonores: entretien avec Steven Feld (University of New Mexico)*, "Anthropologie et Sociétés", Vol. 43(1): 195-210.
- FELD S., BRENNEIS D. (2004), *Doing Anthropology in Sound*, "American Ethnologist", Vol. 31(4): 461-474.
- FOUCAULT M. (2001), *Cours du 3 mars 1982*, in FOUCAULT M., *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Seuil Gallimard, Paris.
- FOUCAULT M. (2008), *Leçon du 16 février 1983*, in FOUCAULT, M., *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Seuil Gallimard, Paris.
- FREUD S. (1958 [1912]), *Recommendation to Physicians Practicing Psychoanalysis*, pp. 109-121, in STRACHEY J., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. The Case of Schreber Papers on Technique and Other Works*, Vol. 12: 109-120, Hogarth Press and the Institute of Psychoanalysis, London.
- FRICKER M. (2007), *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford University Press, Oxford.
- FRICKER M. (2003), *Epistemic Injustice and a Role for Virtue in the Politics of Knowing*, "Metaphilosophy", Vol. 34(1-2): 154-173.
- GADAMER H.G. (2000), *Verità e metodo*, Bompiani, Milano.
- GUBRIUM J.F. et al. (a cura di) (2012), *The SAGE Handbook of Interview Research. The Complexity of the Craft* Second Edition, Sage Publications, Beverly Hills.
- HERITAGE J. (2013), *Epistemics in Conversation*, pp. 370-394, in SIDNELL J., STIVERS T. (a cura di), *Handbook of Conversation Analysis*, Wiley-Blackwell, Chichester.
- HIRSCHKIND C. (2004), *Hearing Modernity: Egypt, Islam, and the Pious Ear*, pp. 131-152, in VEIT E. (a cura di), *Hearing Cultures: Essays on Sound, Listening and Modernity*, Berg, New York.
- HONNETH A. (1995), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, The MIT Press, Cambridge, MA.
- HAROUTUNIAN-GORDON S. (2011), *Plato's Philosophy of Listening*, "Educational Theory", Vol. 61(2): 125-139.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (2009), *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, Paris.
- KOVEN M. (2014), *Interviewing: Practice, Ideology, Genre, and Intertextuality*, "Annual Reviews of Anthropology", Vol. 43: 499-520.
- LAPLANCH J., PONTALIS, J.B. (1981), *Enciclopedia della psicanalisi*, Laterza, Bari.

- LEACH E.R. (1957), *The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism*, pp. 119-137, in FIRTH R. (a cura di), *Man and Culture. An Evaluation of the Works of Bronislaw Malinowski*, Routledge, London.
- LEE E., KA TAT TSANG A., BOGO M., JOHNSTONE M., HERSHMANN J., RAYAN M., 2019, *Honoring the Voice of the Client in Clinical Social Work Practice: Negotiating with Epistemic Injustice*, "Social Work", Vol. 64(1): 29-40.
- LIPARI L. (2009), *Listening Otherwise: The Voice of Ethics*, "International Journal of Listening", Vol. 23(1): 44-59.
- LIPARI L. (2014), *Listening, Thinking, Being: Toward an Ethic of Attunement*, Pennsylvania State University Press, University Park
- MAHMUD L. (2021), *Feminism in the House of Anthropology*, "Annual Reviews of Anthropology", Vol. 50: 345-336.
- MALIGHETTI R., MOLINARI A. (2016), *Il metodo e l'antropologia. Il contributo di una scienza inquieta*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- MALINOWSKI B. (2002 [1922]), *Argonauts of the Western Pacific. An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge, London.
- MALINOWSKI B. (1926), *Myth in Primitive Psychology*, W.W. Norton, London
- MALINOWSKI B. (1935), *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*, Gorge Allen & Unwin, London.
- MALINOWSKI B. (1988), *A Diary in the Strict Sense of the Term*, 2<sup>nd</sup> ed. The Athlon Press, London
- MARSILLI-VARGAS X. (2022), *Genres of Listening: An Ethnography of Psychoanalysis in Buenos Aires*, Duke University Press, Durham, North Carolina.
- MARCUS G. (2012), *Foreword*, pp. XIII-XVII, in BOELLSTORF T. et al. (a cura di), *Ethnography and Virtual Worlds. A Handbook of Method*, Princeton University Press, Princeton.
- MARZANO M. (2007), *Informed Consent, Deception, and Research Freedom in Qualitative Research*, "Qualitative Inquiry", Vol. 13(3): 417-436.
- MARZANO M. (2012), *Informed consent*, pp. 443-445, in GUBRIUM J.F., HOLSTEIN J.A., MARVASTI A.B., MCKINNEY K.D. (a cura di), *The SAGE Handbook of Interview Research: The Complexity of the Craft*, Sage Publications, Beverly Hills, CA.
- MATERA V. (a cura di) 2020, *Storia dell'etnografia. Autori, teorie e pratiche*, Carocci, Roma.
- MEHAN H., WOOD H. (1975), *The Reality of Ethnomethodology*, John Wiley & Sons, New York.
- MOHIA N. (2008), *Bronislaw Malinowski. Journal d'ethnographie*, pp. 39-95, in MOHIA N., *L'expérience de terrain. Pour une approche relationnelle dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris.
- NALDEMIRCI O., BRITTEN N., LLOYD H., WOLF A. (2021), *Epistemic injustices in clinical communication: the example of narrative elicitation in person-centred care*, "Sociology of Health & Illness", Vol. 43(1): 186-200.
- PRIJIC S., INKA M. (2017), *Epistemic Justice as a Virtue in Hermeneutic Psychotherapy*, "Filozofija i Društvo", Vol. 28(4): 1063-1086.
- REIK T. (1948), *Listening with the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*, Farrar, Strauss, New York.
- RICCI A. (2016), *Il secondo senso. Per un'antropologia dell'ascolto*, FrancoAngeli, Milano.
- ROULSTON K. (2022), *Interviewing. A Guide to Theory and Practice*, Sage, London.

- RUSSELL B. (1919), *Introduction to Mathematical Philosophy*, Allen & Unwin, Macmillan, New York & London.
- SAHLINS M. (1985), *Islands of History*, University of Chicago Press, Chicago.
- SANIEK R. (1990), *The Secret Life of Fieldnotes*, pp. 187-283, in SANJEK, R. (a cura di), *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, Cornell University Press, New York.
- SARTRE J.P. (1960), *Critique de la Raison Dialectique (précédé de Questions de Méthode)*, Gallimard, Paris.
- SCHMIDT V., JAWORSKY N. B. (a cura di) (2021), *Historicizing Roma in Central Europe: between critical whiteness and epistemic injustice*, Routledge, London.
- SELIM M. (2020), *Un dissident de l'anthropologie: biographie de Gérard Althabe*, Béroser – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris.
- SOBRERO A. (2015), *Lequivoco dello 'spatial turn'*, "Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia", Vol. 25(2): 31-49.
- SPENCER L. (2021), *Breaking the Silence: A Phenomenological Account of Epistemic Injustice and Its Role in Psychiatry*, University of Bristol, PhD Thesis (non pubblicata).
- SPIVAK G.C. (1988), "Can the subaltern Speak?", pp. 271-313, in NELSON C., GROSSBERG L. (a cura di), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana, IL.
- SKALNÍK P. (2021), *Malinowski and Philosophy*, Béroser – Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, Paris.
- ŚREDNIAWA B. (1981), *The Anthropologist as a Young Physicist: Bronislaw Malinowski's Apprenticeship*, "Isis", Vol. 72(4): 613-620.
- STAUFFER J. (2015), *Ethical Loneliness: The Injustice of Not Being Heard*, Columbia University Press, New York.
- STOCKING G.W., (1983), *The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski*, pp. 70-120, in STOCKING, G.W. (a cura di), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press, Madison.
- TSOSIE R. (2017), *Indigenous Peoples, Anthropology, and the Legacy of Epistemic Injustice*, pp. 356-269, in KIDD I. J., MEDINA J., POHLHAUS G. (a cura di), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Routledge, London.
- YOUNG M. (2004), *Malinowski: Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*, Yale University Press, Yale.
- WACQUANT L. (2015), *For a Sociology of Flesh and Blood*, "Qualitative Sociology", Vol. 38: 1-11.
- WAX M.L. (1972), *Tenting with Malinowski*, "American Sociological Review", Vol. 37: 1-13.
- WAYNE H. (a cura di) (1995), *The Story of a Marriage. The Letters of Bronislaw Malinowski and Elsie Masson. Volume I, 1916-20*, Routledge, London.
- WORTHINGTON D., LE BODIE G.D. (a cura di) (2020), *The Handbook of Listening*, John Wiley & Son, Hoboken.

## Scheda sull'Autore

Ferdinando Fava è nato a Milano nel 1960. È professore ordinario di discipline deontologiche presso il Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche e dell'Antichità dell'Università degli studi di Padova dove insegna Antropologia Urbana

e ricercatore titolare del Laboratoire Anthropologie/Architecture dell'École Nationale Supérieure d'Architecture de Paris-La Villette e del Centre national de la recherche scientifique (Francia). Al centro delle sue ricerche vi è l'analisi dei processi socio-istituzionali di produzione delle aree marginali urbane come anche la riflessione critica sull'epistemologia, l'etica e la politica della ricerca che desidera comprendere queste aree e i loro abitanti. Tra le sue ultime pubblicazioni: (2023) *Spazi significanti: l'abitare e il costruire degli altri*, in «Do-it-yourself / Do-it-together. Architettura della cooperazione con l'Africa subsahariana»; (2023) *Zone d'Expansion Nord, Palerme. Du vide et du plein entre des barres sicilienne*, in «L'entre-deux barres. Une ethnographie de la transformation des ensembles de logements collectifs par leurs habitants»; (2022), *Il non-luogo del desiderio e l'equivoco dello spatial turn*, in «È ora di andare. Dialoghi nell'assenza in onore di Alberto Sobrero».

## Riassunto

*L'ascolto antropologico: epistemologia, etica e (in)giustizia*

Come gli antropologi ascoltano? Qual è lo statuto epistemologico dell'ascolto nella ricerca antropologica? L'autore presenta l'ascolto come una pratica non riducibile a solo processo socio-cognitivo e semiotico o a prescrizione metodica. *L'ascolto antropologico*, sempre conformato nel suo *modus operandi* dai quadri teorici in cui gli antropologi si iscrivono e attraverso cui definiscono, selettivamente, le finalità della ricerca stessa, la rilevanza delle relazioni sul campo e dei materiali etnografici raccolti, è anche un atto sociale fondatore del riconoscimento della soggettività in cui il tempo e lo spazio del suo accadere diventano il *medium* dove prende forma l'interpretazione del materiale raccolto. Ed è in tale divenire, 'dentro e fuori dal campo', che la dimensione etica caratterizzante l'ascolto antropologico si manifesta.

*Parole-chiave:* ascolto antropologico, epistemologia della ricerca sul campo, etica, Miranda Fricker, ingiustizia epistemica

## Resumen

*La escucha antropológica: epistemología, ética e (in)justicia*

¿Cómo escuchan los antropólogos? ¿Cuál es el "estatus" epistemológico de la escucha en la investigación antropológica? El autor presenta la escucha como una práctica que no puede reducirse a un mero proceso sociocognitivo y semiótico o a una prescripción metódica. La escucha antropológica, siempre conformada en su *modus operandi* por los marcos teóricos en los que se inscriben los antropólogos y a través de los cuales definen selectivamente los objetivos de la propia investigación, la relevancia de las relaciones de campo y los materiales etnográficos recogidos, es también un acto social fundante en el que el tiempo y el espacio de su ocurrencia se convierten en el medio en el que toma forma la interpretación del material recogido. Y es en este devenir, 'dentro y fuera del campo', donde se manifiesta la dimensión ética que caracteriza la escucha antropológica.

*Palabras clave:* escucha antropológica, epistemología del trabajo de campo, ética, Miranda Fricker, injusticia epistémica

## Résumé

*L'écoute anthropologique : épistémologie, éthique et (in)justice*

Comment les anthropologues écoutent-ils ? Quel est le 'statut' épistémologique de l'écoute dans la recherche anthropologique ? L'auteur présente l'écoute comme une pratique qui ne peut être réduite à un simple processus sociocognitif et sémiotique ou à une prescription méthodique. L'écoute anthropologique, toujours conformée dans son *modus operandi* par les cadres théoriques dans lesquels les anthropologues s'inscrivent et à travers lesquels ils définissent sélectivement les objectifs de la recherche elle-même, la pertinence des relations de terrain et les matériaux ethnographiques collectés, est aussi un acte social fondateur dans lequel le temps et l'espace de son occurrence deviennent le support dans lequel prend forme l'interprétation du matériel collecté. Et c'est dans ce devenir, 'dans et hors du terrain', que se manifeste la dimension éthique qui caractérise l'écoute anthropologique.

*Mots-clés:* écoute anthropologique, épistémologie de la recherche de terrain, éthique, Miranda Fricker, injustice épistémique



## *Il corpo malato: dinamiche d'introversione e di estroversione, paradossi, aperture*

Sara Cassandra

Scrittrice

[sara.cassandra995@outlook.it]

Ho visto malati che riuscivano a gioire dei raggi del sole, dei movimenti più semplici di un animale, persino della possibilità di scrivere una parola su un foglio. Credo che, quando ci si sente, in qualche modo, violati dal proprio corpo, ogni corpo diverso dal nostro ci appare più “bello”. Pertanto, si può vedere maggiore bellezza nei corpi celesti, perché quei corpi non corrispondono al mio “corpo-di-dolore”.

Ed ogni volta che un malato gioisce come un bambino per una ventata d'aria sulle braccia, laddove invece un sano se ne lamenta, è perché un corpo-di-dolore può iniziare a sentire ogni cosa – presente nell'ambiente esterno – come una presenza confortante e soccorrevole (il vento viene in mio soccorso per accarezzare questo dolore!); mentre un corpo in condizioni normali può sentire ogni cosa – presente nell'ambiente esterno – come un'intromissione nel suo conforto di partenza (l'essere sano e senza dolore).

Al versante opposto della reazione, capita invece che un malato s'interroghi con frustrazione in una simile maniera: *mi sono ammalato proprio in un periodo felice della mia vita! Perché?*, come se invocasse una coerenza simbolica tra il mal-umore e il male corporeo. È a quel punto che esso diventa più fragile: il malato può erroneamente pensare che la felicità (derivata dal “periodo felice”) sia una cosa sbagliata e che meriti una punizione. Pertanto, la malattia del corpo, quando erompe in un periodo felice, può assumere le sembianze di un fulmine scagliato contro chi si sta godendo la tempesta. E il malato potrebbe dare la colpa alla tempesta o al suo godersi la tempesta, smettendo così di gioire.

Un buon punto di vista, da sostituire a quello “punitivo”, potrebbe corrispondere all'eventualità del momento “propizio”. Vale a dire: la malattia

colpisce in un periodo felice **non** per punire colui che osa sentirsi felice, ma perché la felicità è condizione propizia affinché la malattia venga meglio tollerata dal corpo e dallo spirito.

E che dire del lamento? Ci sono malati che esprimono due modalità di lamento davanti all'altro: in maniera discreta e in maniera plateale. Solitamente chi esprime il lamento in maniera discreta ha un temperamento maggiormente introversivo, quasi che il lamento dovesse essere un movimento intimo, da non esibire all'esterno (l'introversivo, poi, guardandosi dentro più a lungo, ha ben più tempo per scorgere la risposta interiore alla domanda: *a chi sarà utile il mio lamento?* – riflessione che potrebbe operare come inibizione al lamentarsi). Il lamento plateale sembra invece più appartenente a un temperamento estroversivo, che reclama condivisione, lamento che ambisce a diventare più amplificato proprio perché gruppetale. Invece, l'introversivo sembra avere un'altra idea di amplificazione: la quale non corrisponde alla forza tonale del lamento, ma alla forza interiore che fa desistere dal lamentarsi.

La forza è una componente con cui, approssimativamente, ogni malato deve fare i conti. La malattia richiede di mettere in campo una serie di risorse che, sommandosi, confluiscono nella parola "forza": alcuni ammalati, forse più incerti di poter essere notati dal Creatore, implorano forza al soprannaturale (*che Dio possa darmi la forza!*); altri ammalati non la chiedono, ma la sanno (*Dio mi darà la forza...*). La differenza tra le due categorie di malati è che i secondi potrebbero credere nella presenza interiore del divino (*se Dio è dentro di me, non deve sporgersi da alcuna finestra dell'infinito per notarmi: ergo mi darà la forza*), perciò potrebbero corrispondere a temperamenti introversivi (*mi guardo dentro per trovare Dio e Dio mi troverà*).

Viceversa, un temperamento estroversivo, che esclude la presenza del divino da dentro di sé (*guardo fuori per trovare Dio e Dio non può trovarmi*), potrebbe sentirsi svantaggiato a priori (*se Dio è fuori di me, lontano da me, come potrà notarmi? Dubito che mi darà la forza*).

Quando tali malati vengono ascoltati in modo frettoloso, può nascere l'impressione che i primi siano insicuri oppure umili (*chissà se mi merito che Dio mi dia la forza?*) e che i secondi siano troppo sicuri di se stessi oppure arroganti (*so che Dio mi darà la forza perché me la merito!*). In realtà io credo che si tratti propriamente di una questione spaziale, che concerne il luogo in cui, secondo loro, viene collocata la presenza del divino: se dentro o se fuori di noi.

Questa collocazione del divino potrebbe, a mio avviso, determinare anche il grado di sopportazione della solitudine durante una malattia: un malato che sa di aver trovato la sua divinità interiore, probabilmente, mostrerà meno paura della solitudine, a differenza del malato che non ha trovato alcuna forma di divino in sé; malato che, in assenza del divino, forse cercherà la compagnia dell'umano.

Non tutti chiedono forza al divino, naturalmente. C'è chi la chiede alla bellezza paesaggistica della natura, chi al supporto di familiari ed amici, chi alla tenerezza degli animali domestici, chi all'arte, chi alla ricerca, chi agli occhi rassicuranti di un nuovo dottore.

E c'è chi, pur avendo bisogno di forza, decide insospettabilmente di donarla agli altri... anziché chiederla per sé.

Di questa categoria di malati si sa poco o niente. Alcuni di loro si dichiarano inspiegabilmente guariti, pure se i referti li dichiarano non guariti. Dicono di sentirsi in pace, pure se i referti dicono che la pace è ancora lontana da quel corpo. Sembrano fatti a posta per presentarsi come contrattare dei dati effettivi. Il paradosso incarnato.

Sono malati che guariscono, nell'intimo di loro stessi, attraverso il voler donare ciò che non hanno.

E questo "voler donare ciò che non hanno", se quel "ciò" riguarda la forza, implica che prima o poi avranno esattamente la forza che attualmente non hanno, poiché essa deriverà loro dalla potenza di quel "volere".

Sono casi eccezionali, che potrebbero offrire affermazioni del tipo: "io mi sento **già** guarito". La loro padronanza del "già" inquieta e affascina. Padroneggiano il "già" con una tale nonchalance, che qualcuno potrebbe crederli ammattiti.

Perché sembra che abbiano trasceso il tipico orgoglio del malato, il quale, fino all'ultimo esame fuori posto, non si dichiarerà mai guarito! Che gli sembrerebbe di prendersi in giro da solo, di illudersi, se si autodefinisse guarito nel bel mezzo di una cartella clinica a prognosi incerta.

Sono casi eccezionali, invece, quelli che valicano i confini della logica, si riappropriano del corpo autopercepito e archiviano il corpo scansionato dalle macchine, tanto che asseriscono "sono **già** guarito", dando così una prominenza eccezionale alla guarigione dello spirito. D'altra parte, se la salute viene da loro intesa come equilibrio spirituale anziché organico, allora nessuno può fermarli dal dichiararsi guariti.

Alcuni presunti fenomeni miracolosi, o i più tragici abbandoni alla morte, sono avvenuti in soggetti che hanno bypassato il dato effettivo per rincuorarsi della loro autopercezione.

Si legge, in alcune testimonianze dei “miracolati”, che essi, quand’hanno ricevuto il miracolo, non stavano pregando per sé... ma per un altro malato!

In effetti, al di là di ogni credenza miracolistica o fenomeno di suggestione collettiva, se è vero che *spontaneamente* un essere umano è mosso dall’impeto autentico di pregare per un estraneo in carrozzina anziché per se stesso in carrozzina... è possibile dire che una qualche forma di miracolo sia già avvenuta!

Il miracolo è propriamente questo saper uscire dai confini dell’Io, dell’egoismo, per giungere a una visione più estesa del Sé, che implica una concezione non-separativa tra Io e Altro.

Allorché tale concezione non-separativa è intimamente raggiunta, avviene l’infrazione di un limite-norma (l’io): e se la malattia è essa stessa un limite, potrebbe esserci una sorta di coerenza tra il superamento dell’egoismo e la guarigione inspiegabile da una malattia. Posto che il corpo dell’io ha un limite, allora, se questo corpo dell’io si assimila *inspiegabilmente* al corpo collettivo, ecco che il corpo dell’io cessa di avere un limite, per il solo fatto di non essere più identico a se stesso – disidentificandosi in tal modo dalla malattia.

Tra i vari atteggiamenti reattivi alla malattia, segnalo la ri-cognizione della parola vita: c’è chi, imperturbato dal dolore, comincia a chiamarla *dono* e non fa che ringraziare per ogni nuovo giorno disponibile; c’è chi, legittimato dal dolore, comincia a chiamarla *calvario* e non fa che maledirla per ogni nuovo giorno disponibile; c’è infine chi, cristallizzato nel dolore, la chiama ancora banalmente *vita*, ma la chiama per inerzia. Gli ultimi hanno la voce rotta da un pianto inespresso e da un ghigno inespresso, perché l’in-espresso è l’unica risposta possibile a una vita che limita la loro piena espressione vitale.

Da quando la storia di malattia è diventata condivisibile sui social network, è possibile assistere alle reazioni emotive che costeggiano il percorso diagnostico dei pazienti. Il paziente può scegliere di includere l’Altro in una dimensione personale, domestica, intima al massimo livello, sapendo di farsi “specchio” per chi vive una situazione di malattia simile. Ma – pur animati da buone intenzioni – quando la condivisione è inaugurata da un

paziente con un temperamento evidentemente “attivo”, cioè, quando essa mostra una speciale tenacia nel “*vivere come se la malattia non ci fosse*”, può generare reazioni contrastanti negli utenti spettatori.

Accade che i malati dal temperamento “passivo”, o anche i familiari che li assistono, vengano irritati da quello spirito attivo, suggerendo talvolta di evitare la platealità dell'azione, di lasciar riposare il corpo, di rispettare i ritmi della malattia. Insomma, suggeriscono un approccio ai sintomi maggiormente basato sull'abbandono e sulla cautela anziché sullo sforzo di resistere e sul rischio.

Altri pazienti che, invece, hanno un approccio altrettanto “attivo” nei confronti della malattia, ma magari ancora in stato latente, immanifestato, possono scrivere di sentirsi incoraggiati, motivati a scegliere altrettanta “attività”, grazie alle parole coraggiose di chi sta affrontando così la malattia.

Ciascuno di questi punti di vista rappresenta un'occasione preziosa di osservazione neutra, distaccata, che attraversa le ragioni psicosociali dell'irritazione e della suscettibilità degli utenti contrariati, così come dell'esaltazione degli utenti concordi, ricordando che il fattore determinante affinché si produca una reazione forte (sia in positivo che in negativo) è la forza dell'impatto emotivo, generata dalla storia del paziente.

Al centro del dibattito, nel bene e nel male, c'è un paziente che si apre al mondo. E, dalla sua *apertura* al mondo, gli utenti si *aprono* al confronto, e apertura su apertura, man mano, si crea uno spazio in cui sono le interiorità – finalmente lasciate scoperte – a toccarsi.



## *Spazi ossimorici*

Paolo Bartoli  
Università di Perugia

**MICHELANGELO GIAMPAOLI, *La vita sociale dei cimiteri*, prefazione di Cristiana Natali, Morlacchi Editore, Perugia 2023, 252 pp.**

Con questo libro Michelangelo Giampaoli suggella (ma non sembra intenzionato a concludere) un più che decennale percorso di ricerca storico-antropologica nei e sui cimiteri, percorso iniziato per la sua tesi dottorato con una etnografia del Père-Lachaise di Parigi, pubblicata in volume nel 2010.

Dopo questa prima ricerca l'Autore ha continuato a lavorare in alcune necropoli del Brasile, degli Stati Uniti e, insieme all'estensore di questa nota, nei 54 cimiteri del comune di Perugia, raccogliendo così un'imponente messe di dati etnografici che, insieme a una scrupolosa ricognizione di un'ampia letteratura specializzata, costruiscono un volume fondato su un apparente paradosso: il cimitero, spazio della morte, è anche (alla fine sembra dire: soprattutto) spazio di vita, di "cultura in atto". In questa prospettiva Giampaoli esplora e suggerisce molteplici terreni e direzioni di ricerca antropologica a partire dalla pretesa ovvietà e universalità dei "nostri" cimiteri, intesi invece come artefatti culturali delimitati sia cronologicamente (in Occidente hanno poco più di due secoli) che geograficamente (dal bananeto dei baNande studiati da Francesco Remotti ai cimiteri-grattacielo delle megalopoli fino ai "cimiteri virtuali" collocati nel *web*). Il libro indaga così i tanti terreni in cui le società dei viventi si rispecchiano nelle necropoli, a cominciare dalle diseguaglianze economiche che si riproducono fedelmente nella ricchezza e nella modestia delle tombe e che smentiscono decisamente l'affermazione di Seneca in una delle sue lettere a Lucilio: *Aequat omnes cinis, inpaes nascimur paes morimur*.

Un'attenzione particolare viene riservata al rapporto fra religione e pratiche funerarie, oggi sempre più rilevante anche in Italia non solo per quanto riguarda le esigenze degli ebrei ma anche e soprattutto, vista la loro crescente presenza, degli immigrati di fede islamica, gli uni e gli altri

contrari alla cremazione. Di questa pratica, a lungo proibita anche dalla chiesa cattolica, Giampaoli ricostruisce la storia fino all'attuale diffusione legata da una parte alle necessità imposte dalla crescente penuria di spazio per accogliere le salme e dall'altra al rapido processo di laicizzazione della cultura pubblica. Le architetture funerarie e la moltitudine di immagini e di oggetti destinati a perpetuare il ricordo del defunto manifestano, se attentamente osservate, i vistosi cambiamenti di mentalità e di sensibilità che hanno investito il rapporto con la morte e le modalità di espressione del lutto. Il ricorso sempre più frequente alla cremazione e i tanti modi di disperdere le ceneri ne sono un aspetto particolarmente significativo proprio perché tendono a interrompere la secolare relazione del parente o dell'amico con il corpo presente, seppur nascosto alla vista, della persona amata e rimpianta. «Non è la pietra quello che ci attira, è ciò che sta sotto [...] Non si tratta tanto del ricordo, quanto della presenza» (GOETHE 1981: 215-216) afferma un personaggio de *Le affinità elettive* di Goethe rappresentando l'amezza degli abitanti di un villaggio nel cui cimitero le lapidi erano state rimosse per ragioni estetiche dal loro posto. Oggi il ricordo *in absentia*, come quello previsto e promosso dai cenotafi, tende a moltiplicarsi in numerosi modi e così la formula "qui riposa xx" iscritta in tante lapidi mortuarie diventa tendenzialmente obsoleta, o meglio inutilizzabile, proprio perché inseparabile dallo specifico luogo in cui è stata deposta la bara.

Prendendo in prestito le riflessioni di Aleida Assman (2002) si può dire che le iscrizioni funerarie, supporto lapideo del ricordo, rappresentano una forma di "memoria vivente" dotata di senso finché sono visitate e venerate da parenti e amici del defunto; quando col passare degli anni nessuno va più a visitare la sua tomba e nessuno più lo conosce le iscrizioni diventano "memoria archivio", oggetti "senza padrone", relitti di un tempo passato, privi di una relazione vitale con il presente. A questo destino di oblio sfuggono le tombe di personaggi famosi (l'esempio più clamoroso e noto è quella del musicista rock Jim Morrison che, come scrive Giampaoli, "sta al Père-Lachaise come Monna Lisa sta al Louvre"), memorie tuttora viventi per le innumerevoli persone che vanno a visitarle o magari a deporvi un fiore. L'Autore registra come una realtà positiva l'aumento di "tanaturisti" (neologismo ancora poco comune in italiano) non solo nei cimiteri più noti e più ricchi di sepolcri di celebrità del cinema, della letteratura, della musica. Questa forma di turismo, insieme a molte altre modalità di fruizione "profana" dei cimiteri, accuratamente registrate da Giampaoli, non ne mortificano la funzione principale di accogliere i morti e il cordoglio

dei viventi, al contrario ne configurano una permanente e promettente vitalità. Con il titolo apparentemente ossimorico *La vita nei cimiteri* nella seconda parte, forse la più originale e innovativa del libro, si analizzano e discutono esperienze condotte in tante parti del mondo nella prospettiva di tutelare e valorizzare le necropoli come vere e proprie forme di patrimonio culturale. Beni di proprietà pubblica (e per di più di libero e gratuito accesso), i cimiteri possono essere studiati e soprattutto vissuti come musei a cielo aperto, densi di storia e di storie individuali e collettive: la morte iscritta nei sepolcri, nelle lapidi, nelle cappelle e nei monumenti (si pensi per esempio ai cimiteri militari) ha molto da raccontare sulla vita e sulle vicende di una comunità, di un Paese, di un movimento politico o di una fede religiosa. “Spazi di vita quotidiana”, “spazi creati dai vivi per i vivi”, i cimiteri posseggono un potenziale, ancora poco sfruttato, di educazione civica, storica, artistica su cui il libro insiste in modo particolare configurando questa funzione come uno dei modi per contrastare una possibile e futuribile “morte dei cimiteri” (l’ultimo paragrafo si intitola, significativamente, *I cimiteri stanno morendo?*). Un aspetto non secondario di tale funzione educativa è, scrive Giampaoli, “andare oltre gli stereotipi e le paure legate alla morte e ai suoi spazi” magari, come lui fa con gli studenti della DePaul University iscritti al corso *Chicago’s Historic Cemeteries*, utilizzando per le sue lezioni il cimitero come aula all’aria aperta. Una buona parte di questi giovani non erano mai entrati in un cimitero e proprio uno di questi, una ragazza di origine messicana, volle informare il professore delle raccomandazioni che le aveva fatto sua madre: non indossare collane o bracciali, fatti una doccia appena rientri a casa, recati in chiesa prima possibile. Il rischio era che le restassero “attaccati” gli influssi negativi del cimitero, le *aires de muertos* o *aires de panteón*, agenti patogeni particolarmente temuti nella cultura tradizionale del Messico. Una piccola e imprevista lezione di antropologia medica che Giampaoli ha scrupolosamente annotato.

## Bibliografia

ASSMAN A. (2002) *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Il Mulino, Bologna.

GOETHE J.W. (1981) *Le affinità elettive*, Rizzoli, Milano.

## *Prospettive etnografiche in Antropologia della Salute in Brasile*

Laura Cremonte  
Ricercatrice indipendente

**SÔNIA WEIDNER MALUF, ÉRICA QUINAGLIA SILVA, *Estado, políticas e agenciamentos sociais em saúde: etnografias comparadas*, Editora da UFSC, Florianópolis-SC 2018, 285 pp.**

La collettanea di etnografie, pubblicata nel 2018, curata da Weidner Maluf e Quinaglia Silva, rappresenta un importante contributo al dibattito brasiliano su temi che riguardano la ampia area denominata “antropologia della salute”. Il fatto che tutti i contributi si basino su una solida ricerca etnografica conferisce al testo non solo una vivacità dal punto di vista della lettura, ma anche la possibilità di comparare contesti differenti tra loro.

L'importanza di questo contributo va considerata anche nel quadro più ampio dello sviluppo dell'area di ricerca dell'antropologia della salute, che ha assunto in Brasile la forma di un campo di studio specifico negli anni Ottanta. Gli esordi dell'antropologia medica contemporanea in Brasile vengono fatti risalire agli anni Settanta, quando un gruppo interistituzionale di Brasilia e del Museo Nazionale condusse una ricerca sulle pratiche alimentari di vari gruppi subalterni del Paese. Da allora, la ricerca antropologica sui temi della salute è andata crescendo e gli antropologi hanno partecipato a eventi organizzati nel campo della salute collettiva e a simposi e gruppi di lavoro sul tema della salute e su altri argomenti più generali dell'antropologia e delle scienze sociali. Tuttavia, gli studi sui processi di salute e malattia da una prospettiva antropologica non sono sempre stati riconosciuti come un campo specifico all'interno dell'antropologia e gli stessi ricercatori si sono interrogati sulla loro identità (MINAYO 1998). Inoltre, rispetto all'antropologia medica sviluppatasi principalmente negli Stati Uniti, il programma di ricerca brasiliano mostra una propria identità professionale e paradigmi teorici e analitici unici (LANGDON, FOLLÉR, WEIDNER MALUF 2012). Importante, nel percorso di affermazione ed espansione

degli studi antropologici brasiliani nel campo della salute, la collaborazione con le istituzioni mediche pubbliche e il fortissimo impatto del Sistema Unico di Salute (Sus) da un lato, e dall'altro il sostegno alla ricerca da parte di organismi pubblici preposti al finanziamento della ricerca (Capes e CNPq principalmente – *ibidem*). Altrettanto importanti sono state poi le numerose ricerche ed etnografie nel campo della salute dei popoli indigeni. Secondo Dias Costa (2018), nel percorso di ricerca dell'antropologia della salute brasiliana, vi è sempre una costante, ovvero:

il concetto di salute comprende una dinamica di sapere-potere, in cui diversi tipi di sapere sono in costante disputa, compreso il sapere antropologico, che fa parte di questa disputa come agente denaturalizzante di meccanismi che rimandano al concetto di biopotere di Foucault (2005). E forse è proprio questo il grande movimento degli studi antropologici sulla salute: comprendere la complessità delle relazioni di potere a fronte di aspetti che si dicono non politici o presumibilmente neutrali (ivi: 28)<sup>1</sup>.

I frutti di questo percorso sono chiaramente rinvenibili anche nel volume in questione, dove vi è una forte centralità dell'analisi delle politiche pubbliche da un lato e di un punto di vista "dal basso" dall'altro. In questo modo, il libro problematizza le relazioni di potere esistenti, la produzione di verità e di significato, nonché le strategie di soggetti e collettività, al fine di analizzare le pratiche e i processi di salute-malattia. Nella colletanea sono presenti concetti chiave nel campo della salute, come la follia, la malattia, il corpo, le politiche pubbliche, l'autocura e la cura, che si configurano in modo diverso a seconda di ogni esperienza sul campo e di ogni interlocutore. Ciò che infatti accomuna gli articoli è la volontà di un costante confronto con le esperienze situate, l'agency sociale e la resistenza alle pratiche di gestione della vita, tradotte in politiche di salute pubblica. Vi è infatti una costante centralità nel riferimento al Sus, ovvero il "Sistema Unico de Saúde", il quadro politico all'interno del quale si diramano esperienze e pratiche concrete dei diversi attori sociali coinvolti. Come già accennato, il Sus è centrale nel dibattito antropologico brasiliano ed è terreno di rivendicazioni importanti di diritti, nonché base del processo di riforma psichiatrica, un processo che viene analizzato in numerosi dei contributi offerti nel volume. La riforma psichiatrica stessa – che permea molti degli articoli presenti nel volume – è un processo complesso, in corso da ormai più di 30 anni, ed è responsabile di «trasformazioni [che] hanno generato cambiamenti oggettivi e soggettivi nello scenario nazionale e hanno coinvolto, per la loro complessità e ampiezza, la società come un tutto» (MÜLLER DE ANDRADE, WEIDNER MALUF 2014: 33)

Secondo la Costituzione del 1988, i principi della riforma sanitaria brasiliana comprendono il diritto universale alla salute, il decentramento delle azioni e dei servizi sanitari, la partecipazione della comunità alla gestione del Sistema Sanitario Unificato (Sus), l'assistenza sanitaria completa, e l'accesso universale ai servizi sanitari. Per la Costituzione brasiliana, il diritto alla salute è quindi definito come «un diritto di tutti e un dovere dello Stato, garantito attraverso politiche sociali ed economiche volte a ridurre il rischio di malattie e altri disturbi e l'accesso universale e paritario ad azioni e servizi per la loro promozione, protezione e recupero»<sup>2</sup> (WEIDNER MALUF, QUINAGLIA SILVA 2018: 7). Questo rapido inquadramento è importante al fine di comprendere il valore di questa collettanea, che ha un approccio fortemente e dichiaratamente politico.

Un'ultima importante chiave di lettura prima di entrare nello specifico dei singoli articoli, è costituita dalla volontà, da parte delle curatrici, di mettere sempre al centro il concetto di *agency* «per comprendere queste pratiche come costituite da diversi incroci, attraversate da diverse linee di forza, cioè come campi di forza permeati da relazioni di potere» (ivi: 9).

I contributi sono organizzati dalle curatrici attorno a due assi centrali, che costituiscono le due parti in cui è diviso il volume. Il primo asse, *Pratiche statali, istituzioni, servizi e politiche pubbliche per la salute*, è strutturato in modo da affrontare le diverse dimensioni che coinvolgono le azioni regolate dallo Stato, come le politiche pubbliche in generale, i servizi e le reti di assistenza, le istituzioni, le politiche di accesso, i protocolli. Il secondo asse, *Esperienze, agency e resistenza*, mira ad analizzare le esperienze dei soggetti e dei gruppi sociali in relazione alla salute e alla malattia, nonché le forme di resistenza e di lotta per i diritti e l'accesso alle politiche sanitarie che tengono conto dei bisogni e delle specificità socio-economiche-culturali dei soggetti, delle comunità e delle popolazioni destinatarie di tali politiche.

Nell'introduzione alla collettanea, le autrici descrivono il percorso dell'opera, descrivendo in sintesi il contenuto di ogni articolo. Dei 12 contributi, infatti, sei sono dedicati alla riflessione nell'ambito della salute mentale, incentrata su concetti quali follia, dipendenze e politiche pubbliche, mentre gli altri articoli riguardano temi come pratiche di aborto legale, gestione dei pazienti, invecchiamento, cure tradizionali e malattie rare. Attraverso i diversi percorsi di ricerca sul campo, i vari autori hanno attribuito nuovi significati a termini che sono fondamentali per tracciare la storia delle politiche sanitarie in Brasile e per pensare a nuove prospettive e proposte alla luce dei diversi scenari possibili nel Brasile di oggi e del futuro. Queste

prospettive multiple e diversificate, a loro volta multi-situate in un doppio senso (da diverse traiettorie e da diversi luoghi geografici), recuperano la voce dei “nativi” di ciascuna esperienza e li ricollocano nel luogo di centralità che corrisponde loro. Vi sono altri temi ricorrenti, tra cui la questione di genere, affrontata secondo diverse prospettive da ben 5 articoli nella prima parte del libro e da 2 nella seconda parte. Le tematiche di genere si sviluppano attorno altri temi cruciali, dalla salute mentale, alla maternità, con riferimenti espliciti ad ambiti medici (ipertensione) e a pratiche conteste (aborto).

Il primo articolo è firmato proprio da una delle curatrici, Weidner Maluf, con una discussione sulla “biolegittimità” nel contesto delle politiche brasiliane per la salute mentale, come dispositivo per produrre diritti per i soggetti più vulnerabili, soffermandosi su pratiche quali la richiesta di riconoscimento di una patologia da parte dello Stato, che può divenire terreno di rivendicazione di diritti sociali. L’Autrice sottolinea inoltre che, nel contesto del neoliberismo, l’ambivalenza dello Stato nelle politiche di salute mentale si concretizza nelle esperienze reali delle persone, il che permette di definire il processo statale come eterogeneo, ineguale e persino contraddittorio. In tal senso vengono alla luce i limiti delle politiche legate ad un processo di nuova medicalizzazione della salute mentale, la razionalizzazione della biomedicina, che si ripercuotono poi sulle politiche sociali e in particolare sulla vita delle donne.

L’articolo successivo tratta di genere, razza e follia. Le Autrici (Quinaglia Silva, Santos e Cruz) basano la loro ricerca su uno studio quantitativo e qualitativo, costruito su un’analisi documentale dei fascicoli e delle cartelle cliniche di un Distretto Federale, concentrandosi sulle donne che hanno scontato una misura di sicurezza tra il 2013 e il 2014. Il profilo generale di queste donne è che sono nere, single, hanno un basso livello di istruzione, sono disoccupate e sono state incarcerate per reati contro la proprietà. Esiste quindi, secondo le autrici, una doppia stigmatizzazione sociale nei loro confronti, in quanto sono considerate pazze e delinquenti. Nel momento in cui fuoriescono dal sistema giudiziario, vengono abbandonate dallo Stato, senza ricevere assistenza nei servizi ambulatoriali di salute mentale che avrebbero dovuto accoglierle. Mettendo in luce le questioni di genere, razza e follia, le autrici permettono anche di ripensare le politiche pubbliche rivolte a queste donne, che rischiano di essere invisibili.

Anche nel terzo articolo della raccolta il focus è su genere e salute mentale, ma secondo una prospettiva storica, ovvero una “etnografia della

memoria”, e l’autrice (Michelle Camargo) mette in luce la storia di Benedita Fernandes, che ha dato il suo nome a un ospedale psichiatrico situato nell’area interna dello Stato di San Paolo, e mette in relazione la sua traiettoria di vita con il cambiamento della concezione della salute mentale in queste istituzioni. Benedita si distinse come leader politico, sociale e anche spirituale nella storia della filantropia brasiliana, legata al movimento spiritista e attraverso la sua vita, l’autrice ripercorre la storia di tali movimenti.

Ancora una ricercatrice donna a firmare l’articolo seguente e a porre al centro della propria etnografia la questione di genere, questa volta legata all’ipertensione. Soraya Fleischer si concentra sull’attenzione prestata al problema della pressione alta in relazione al gruppo di uomini e donne anziani in un centro di salute, dove sono emerse dinamiche complesse tra operatori e pazienti che hanno portato i professionisti a classificare i pazienti in quelli con pressione “indisciplinata” e quelli con pressione controllata, offrendo un’assistenza differenziata a ciascuno di questi profili.

Nel quinto articolo di Costa e Porto si analizzano le rappresentazioni degli operatori sanitari sulle pratiche di aborto legale, con particolare attenzione agli “usi” e “disusi” dell’obiezione di coscienza, all’interno di un reparto di maternità in un ospedale rinomato nella capitale dello stato Rio Grande do Norte. L’etnografia condotta dalle ricercatrici ha seguito il Programa de Atenção à Violência Sexual<sup>3</sup> (PAVAS) per discutere il tema della violenza sessuale, lo stigma dello stupro e il ritardo nel fornire assistenza alle donne vittime di violenza. Le autrici si soffermano sui ritardi dovuti al sovraccollamento per mancanza di altri servizi simili nella regione, nonché sulla burocrazia che le donne che hanno subito uno stupro devono affrontare. Secondo le autrici, tali pratiche risultano in una vera e propria “violenza istituzionale”, incentrata sull’uso politico del controllo di veridicità dei fatti raccontati dalle donne vittime di violenza.

L’ultimo articolo della prima parte della collettanea, di Glaucia Maricato, offre una prospettiva diversa su pratiche legate allo Stato, partendo da un’analisi storica del processo di risarcimento statale dovuto (dal 2007) agli ex detenuti delle colonie ospedaliere per lebbrosi. L’autrice ha seguito il lavoro dell’équipe incaricata di ricevere e analizzare le richieste di risarcimento e descrive la vita e l’iter di richiesta di risarcimento di due persone. Dalla ricerca risulta evidente una pratica discriminatoria rispetto a diversi contesti in cui è avvenuta la segregazione nei lebbrosari, e che le pratiche di risarcimento seguono percorsi diversi, stando alle vittime dimo-

strare di averne diritto e rientrare perfettamente in una pre-determinata categoria di internati.

In questa prima parte del libro, le analisi sono dedicate a riflettere sulle pratiche statali e sulle loro conseguenze per le popolazioni destinatarie. La seconda parte della raccolta mette in luce le richieste di assistenza socio-sanitaria e le mobilitazioni in atto da parte degli stessi attori sociali per ottenere i propri diritti all'interno del Sistema Sanitario Unificato (Sus).

L'articolo di apertura della seconda parte, firmato da Jociara Alves Nóbrega, si concentra sul dialogo tra movimento di madri di bambini affetti dalla rara sindrome di Berardinelli, e i saperi biomedici. Per legittimare le azioni di assistenza, qualità di vita e accettazione dei bambini affetti da questa sindrome, le loro madri si sono mobilitate politicamente non solo per il riconoscimento medico di questa malattia, ma anche per il riconoscimento morale e simbolico da parte della società. Questa situazione ha stimolato nuove ricerche scientifiche su questa malattia rara, cercando una «cittadinanza terapeutica» basata sulle richieste delle madri dei bambini affetti. La rete di relazioni instaurata ha coinvolto la comunità scientifica nella ricerca di un riconoscimento biosociale, al di là di quello stabilito dall'amministrazione centrale, che ha cercato di ripensare la condizione genetica di questa sindrome per consentire la creazione di una "bioidentità" ancorata alle nuove tecnologie biomediche.

Nel secondo articolo si è invece proiettati in una etnografia all'interno di un *Postinho*, ovvero un *posto de saude*, che rappresenta il livello basico della presenza nel territorio dei servizi di salute brasiliani. Per comprendere l'assistenza medico-sociale come polisemica, dinamica e relazionale, Longhi ha studiato la vita quotidiana di un *Postinho* nello Stato del Pernambuco, dove la rete di relazioni e le dinamiche del luogo in cui gli utenti si incontrano trasformano la sala d'attesa per la vaccinazione in un ambiente familiare. La ricercatrice ha inoltre sottolineato che le nozioni di autonomia e libertà possono cambiare di significato (ed essere agite dai pazienti stessi) nel processo di invecchiamento, in quanto coinvolgono aspetti fisici dell'individuo stesso, ma anche dimensioni socio-storiche, economiche e politiche.

L'articolo di Melo, invece, si basa su una etnografia all'interno di gruppi di auto-mutuo-aiuto di tossicodipendenti di una comunità terapeutica. Lo status di "dipendente chimico" sembra colpire l'intera persona, e il discorso prevalente vede solo l'astinenza come strada riacquisire un'identità positiva. Nel contesto della comunità terapeutica, la terapia occupazionale

mira ad equipaggiare il soggetto per il mercato del lavoro, e la disciplina stabilita dalle regole istituzionali mira al reinserimento sociale una volta terminato il periodo di trattamento in istituto. In questo senso, ciò che viene inteso come recupero del tossicodipendente finisce per naturalizzare le classificazioni sociali, basate sull'idea di autocontrollo delle emozioni e delle azioni.

Il quarto articolo della seconda parte vede protagonista una ricerca condotta da Saretta in un ospedale psichiatrico. L'articolo discute di soggettività e alterità, basandosi su situazioni vissute dai pazienti nel contesto del funzionamento dell'ospedale psichiatrico dopo la Riforma Psichiatrica. Allo stesso tempo, l'autore mostra il suo disagio per lo scontro politico tra attori che cercavano di modificare le proposte di questi servizi e altri che capivano che queste proposte potevano portare alla chiusura dell'istituzione. Di fronte a un atto politico, l'antropologo mette in evidenza ciò che viene mostrato e ciò che viene nascosto nelle prospettive di alcuni pazienti e professionisti, cosicché alcune esperienze e contraddizioni percepite dai pazienti non vengono prese in considerazione nella discussione. In questo modo, cerca di presentare modalità di esistenza divergenti, per riflettere su ciò che i pazienti pensano del loro modo di vivere e dell'assistenza istituzionale.

L'articolo successivo è basato su una ricerca condotta in un altro luogo fondamentale nell'assistenza psico-sociale brasiliana, ovvero un Centro di Assistenza Psicossociale (CAPS), deputato all'assistenza territoriale della sofferenza mentale. Ana Paula Müller De Andrade analizza la produzione di soggettività da parte degli utenti dei servizi nel rapporto tra le categorie di "follia" e "malattia mentale", inserite nel più ampio processo di deistituzionalizzazione. In questo modo, l'autrice riflette sui modi in cui ci relazioniamo alla follia, permettendoci di pensare a strategie di lotta e resistenza al sapere consolidato, denaturalizzando la malattia come categoria universale.

Nell'ultimo articolo, Cordeiro e Montardo presentano un'etnografia delle pratiche curative non biomediche delle donne dell'Amazzonia urbana. Tra le pratiche biomediche in vigore, vengono studiate le procedure tradizionali per i processi di cura pre- e post-parto. Queste pratiche vengono negate dalle donne e madri quando i professionisti della salute le interpellano, poiché sembra si scontrino con le loro raccomandazioni. In questo modo, gli autori mostrano come la cosmologia indigena persista nello spazio urbano.

In conclusione, l'opera presenta un quadro complesso, articolato e caleidoscopico dello stato dell'arte della ricerca nel campo dell'antropologia della salute in Brasile, in particolare in relazione da un lato alle pratiche dello Stato, e dall'altro alle pratiche e all'*agency* dei soggetti e delle comunità. In quanto tale, offre un percorso approfondito in quelle che sono oggi le sfide maggiori nel contesto della salute e delle politiche sociali in Brasile.

## Note

<sup>(1)</sup> Traduzioni a cura dell'Autrice.

<sup>(2)</sup> Articolo 196.

<sup>(3)</sup> Programma di assistenza alle vittime di abusi sessuali.

## Bibliografia

DIAS COSTA A. D. (2018), *O conceito de "saúde" e a produção de conhecimento uma antropologia da antropologia da saúde no brasil entre 2004 e 2014*, CSOnline - Revista Eletrônica De Ciências Sociais, n. 24.

LANGDON E.J., FOLLÉR M., WEIDNER MALUF S. (2012), *Um balanço da antropologia da saúde no Brasil e seus diálogos com as antropologias mundiais*, in *Anuário Antropológico*, Vol. 37 (1).

MINAYO M.C. (1998), *Construção da Identidade da Antropologia na Área de Saúde: O Caso Brasileiro*, pp. 29-47, in ALVES C.P., RABELO C.M., *Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras*, Relume Dumará, Rio de Janeiro.

MÜLLER DE ANDRADE A. P., WEIDNER MALUF S. (2014), *Cotidianos e trajetórias de sujeitos no contexto da reforma psiquiátrica brasileira*, pp. 33-54, in FERREIRA J., FLEISCHER S. *Etnografias em serviços de saúde*, Editora Garamond, Rio de Janeiro.

WEIDNER MALUF S., TORNUST C. S. (2010), *Gênero, saúde e aflição: abordagens antropológicas*, Letras Contemporâneas, Florianópolis.

*L'anima della cura*  
*Joan, Arthur e l'antropologia del caregiving*

Francesco Diodati  
Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

**ARTHUR KLEINMAN, *The Soul of Care. The Moral Education of a Husband and a Doctor*, Viking Press, New York 2019, 262 pp.**

Da un punto vista strettamente accademico, il libro di Arthur Kleinman è un saggio di antropologia medica sull'etica e la pratica del *caregiving*. Da un punto di vista letterario, invece, è un'autobiografia dedicata a una grande antropologa e studiosa di letteratura e lingua cinese recentemente scomparsa, Joan Kleinman. È la confessione di uno psichiatra devoto ai pazienti ma che fatica a relazionarsi con colleghi e studenti ed è spesso assente nella vita privata. In modo del tutto inaspettato si ritrova a doversi prendere cura della moglie Joan, che era il collante della sua vita sociale e familiare. È una testimonianza dolorosa e cinica, ma anche ricca di speranza, di come il lavoro di cura possa rimettere insieme i pezzi di un mondo profondamente in crisi, obbligando a un percorso tortuoso di rinascita personale. Un'autobiografia che racconta dell'"anima" della cura, di ciò che completa l'individuo come essere umano rendendo denso di significato e di valore ciò che lo circonda. Ed è questo il senso della antropologia umanista e fenomenologica che delinea l'Autore, che riparte proprio dall'esperienza morale del lavoro di cura per ridiscutere quale sia il senso stesso dell'essere umano e del suo rapporto con il mondo. Ed è importante sottolineare che non si tratta di una visione incentrata sulle virtù e le emozioni, tipica di una certa filosofia e pedagogia della cura come di tanti discorsi istituzionali sul *caregiver* familiare. Al contrario, l'Autore concepisce l'attività di cura come un apprendimento morale che ha a che fare, innanzitutto, con la dimensione materiale e corporale dell'esistenza. La cura dell'altro è assimilabile a una morale incorporata attraverso la ripetizione di azioni concrete e quotidiane, in cui il fallire, il disfare e il provare a rifare ne sono una parte integrante. Le speculazioni dall'alto e il pensiero disincarnato sono in antitesi con questa formulazione: «Le fai da mangiare, la aiuti a lavarsi e

a pulirsi, cerchi di convincerla a farlo; per non parlare poi dello sforzo che richiede il sostegno emotivo. E continui a farlo. Ci lavori su. Ti preoccupi di farlo bene [...] È una di quelle cose che hanno un'altissima posta in gioco ma che richiedono di pensare poco e agire molto» (p. 178). E in queste attività semplici e quotidiane che si manifesta l'anima della cura che, in definitiva, «fa perno sulla cura dell'anima»: un fare attivo e diretto che, se fatto con la dovuta attenzione, «lavora su e attraverso le relazioni personali per trasformare il sé» (p. 244).

I primi sei capitoli raccontano la vita di Arthur Kleinman fino alla malattia della moglie: l'infanzia travagliata, l'educazione professionale ricevuta, l'impegno ossessivo che metteva - fino a trascurare la propria salute - nelle ricerche e nel lavoro, passando per la relazione con Joan e i contatti con la cultura cinese. Grazie a lei ha appreso la qualità che le attribuivano gli amici cinesi della coppia, il *ren* - la capacità di prendersi cura di sé stessi e di coltivare le relazioni sociali e familiari. Secondo Kleinman, nella visione della cultura cinese gli esseri umani nascono come soggetti incompleti: un individuo acquista lo status di essere umano compiuto solo attraverso l'apprendimento di virtù sociali (pp. 66-67). Arthur, un uomo che si dedicava anima e corpo ai suoi pazienti e alla ricerca antropologica, sembrava incapace di mettere in pratica questa attitudine nelle relazioni con studenti e colleghi, perfino nei confronti di sé stesso. Una mancanza che lo psichiatra e antropologo americano attribuisce alla propria adolescenza: «Se mi guardo indietro, capisco che sono entrato nella prima età adulta senza aver prima imparato a prendermi cura di me stesso o degli altri: ero un egoista perché davo per scontato che le persone si occupassero di me» (p. 24).

Ha trascorso la sua infanzia nella Brooklyn degli anni Quaranta, in una famiglia benestante di origini ebraiche, circondato dalla madre, dai nonni e dalle tate (pp. 7-12). Da bambino vive la strada cacciandosi in risse e guai di ogni genere, anche se la coscienza e un certo istinto di sopravvivenza lo costringono spesso a fare ammenda per i suoi torti e gli permettono di non oltrepassare mai certi limiti (*ibidem*). In quel periodo vede il mondo come un posto violento, senza giustizia o misericordia, in cui non bisogna mai mostrare debolezza o empatia (p. 14). Per allontanarlo da quell'ambiente, la madre e il padre adottivo decidono di trasferirsi nei sobborghi di Long Island e iscriverlo in un liceo frequentato da adolescenti di classe sociale medio-alta, dove i suoi comportamenti da bullo non catturano più l'ammirazione dei compagni. Dopo un periodo iniziale di spaesamento, Arthur manifesta un cambiamento decisivo nel suo carattere. Si dedica alla lettura - romanzi, biografie, memorie, riviste. Osserva con attenzione la vita delle

persone che popolano il quartiere. Pensa continuamente al suo padre biologico, di cui sua madre e sua nonna parlano molto poco (p. 16). La sua storia familiare lo spinge a interrogarsi su come le persone diano senso alle interruzioni, ai pericoli e al senso di incertezza nelle loro vite. Questa sensibilità, che considera un preludio alla sua carriera di psichiatra ed etnografo, ha fatto sì che da adolescente irrequieto e immaturo si trasformasse in uno studente della condizione umana, del significato che si cela dietro vite ordinarie oppure poco lineari, radicali o distruttive (pp. 16-17). Inizia a frequentare la facoltà di medicina della Stanford e a simpatizzare con il pensiero marxista.

Poco prima di iniziare la facoltà di medicina, l'incontro con un dottore carismatico, Ben, lo spinge a considerare la professione medica come una vocazione morale (pp. 25-27). Le sue aspettative entrano in crisi fin da subito con l'incontro con una paziente difficile e poco collaborativa - una storia che ha già raccontato altrove (KLEINMAN 2014). Si tratta di una bambina di sette anni, ricoperta di terribili ustioni su tutto il corpo, che deve subire un trattamento che le provoca dolori talmente laceranti che turbano anche il personale della clinica. Il suo compito era calmarla in modo che potessero medicarle le ferite (p. 27). Le chiede della scuola, della famiglia, degli amici: niente di ciò che dice sembra riuscire a distrarla. La bambina continua a urlare di dolore e a pregarlo di farli smettere. Alla fine, stanco e sconfitto, il giovane studente di medicina le chiede come faccia a tollerare quel dolore insopportabile. Da quel momento, la bambina smette di lottare con medici e infermiere. I due stabiliscono una sorta di rituale. Ogni volta che deve subire una medicazione, la bambina, tenendogli la mano, comincia a parlargli delle sensazioni orribili che prova: le punture affilate dei vortici mentre è immersa nella vasca per il trattamento delle ferite, la miseria di unguenti e bende, il conforto del letto, l'amara consapevolezza che non potrà rimanere lì per sempre (p. 28). Il giovane capisce che la bambina non ha bisogno di vuote parole di circostanza ma di qualcuno che accetti di caricarsi sulle spalle un po' dell'enorme dolore che prova. Di episodi come questo Kleinman racconta che: «Anche se avevano poco a che fare con lezioni e manuali, mi hanno aperto gli occhi su come la cura vada oltre diagnosi e trattamenti [...] Ha a che fare anche con il condividere e testimoniare l'esperienza vissuta di dolori e sofferenze» (p. 29); ma perché si crei una relazione di cura fondata sulla condivisione, è necessario che il *caregiver* sia disposto a rivelare la propria vulnerabilità (p. 34). In questo periodo, si appassiona inoltre sempre di più a letture sulla giustizia sociale. Prendendo servizio alla clinica pediatrica di Santa Clara nella Contea

di Valley vede concretamente come povertà e miseria abbiano un effetto distruttivo sulla vita dei suoi pazienti. Qui incontra le madri di agricoltori messicani-statunitensi e i loro figli malnutriti, che vivono in un ambiente dannoso a causa dei pesticidi e dell'acqua inquinata. L'unica cosa che possono fare i pediatri è prescrivere farmaci per i parassiti e le infezioni ma ciò di cui i bambini avrebbero davvero bisogno è cibo sano e un ambiente di vita più sicuro (p. 31). Capita anche che i medici trattino le donne con una certa condiscendenza, considerandole ignoranti e senza carattere. È il caso di una donna dipendente dai barbiturici e valutata clinicamente come una paziente difficile e poco disposta a migliorare la propria condizione. Andandola a trovare a casa, con suo grande stupore Arthur trova un ambiente domestico pulito e confortevole dove i bambini appaiono trattati bene e felici. Divorziata due volte, la donna fa diversi lavori per mantenere i propri figli, che sono la ragione della sua esistenza, assumendo di continuo barbiturici per riuscire a dormire (p. 33). Ed è attraverso questo incontro che il giovane trova una discrepanza fra la rappresentazione della clinica e come la paziente appare ai suoi occhi una volta che ne ha compreso la storia: una donna di una certa tempra che lotta per combattere per ciò che per lei conta più di ogni altra cosa in un mondo ostile e ingiusto (p. 34). Ha a che fare continuamente con casi di questo tipo alla facoltà di medicina. Kleinman afferma che: «Dopo mezzo secolo, finalmente riconosco che era con questo che mi scontravo e a cui cercavo di resistere quando studiavo medicina (p. 37)». Un'educazione «tossica», dunque, perché in contrasto con i valori stessi che per lo psichiatra e antropologo statunitense dovrebbero definire l'agire di un medico. Per ovviare a questa separazione fra etica e pratica, il giovane medico comincia a chiedersi se non sia possibile, in fondo, combinare «l'arte pratica del lavoro clinico con narrazioni e storie» (p. 38).

Gli ultimi capitoli (7-11) raccontano della malattia di Joan e della rottura definitiva di un equilibrio già precario nella vita personale e lavorativa di Arthur. Mentre il giovane psichiatra e antropologo si dedicava ossessivamente alla ricerca, alla pratica clinica e all'insegnamento, sua moglie Joan si preoccupava di tenere saldi i legami sociali sul lavoro e nell'ambiente familiare. Joan si prendeva cura delle relazioni della coppia: teneva la corrispondenza con i colleghi in patria e in Cina, si occupava degli studenti che Arthur lasciava abbandonati a sé stessi, organizzava la routine quotidiana in modo da ritagliare del tempo per la famiglia. Si prendeva cura anche del marito, che collezionava un successo professionale dietro l'altro a discapito della propria salute mentale e fisica. Joan lo spingeva a dormire, mangiare e riposarsi, sopportava i suoi sbalzi di umore e lo rimproverava per il suo at-

teggimento egoista. Nonostante fosse un'eccellente studiosa di letteratura cinese, riconosciuta in patria e all'estero, ha spesso sacrificato la propria carriera professionale per il marito. Arthur si guadagnava il rispetto e la stima professionale; Joan, oltre a questo, si conquistava la fiducia, l'affetto e l'ammirazione per le sue qualità personali. Quando sua moglie si è ammalata di demenza, Arthur ha dovuto cambiare completamente il suo rapporto con la vita. Con il passare degli anni, occuparsi di Joan arriva ad assorbirlo quasi completamente. Prendersene cura diventa un pensiero costante che scandisce i ritmi quotidiani. Lo obbliga a rinegoziare gli impegni accademici e le passioni di sempre. Lasciarla sola è pericoloso. Andare a teatro insieme vuol dire correre il rischio che Joan possa avere una crisi in pubblico. Viaggiare è diventata un'attività quasi proibitiva. I suoi figli sono preoccupati per la sua salute e si rammaricano di non poter essere presenti come vorrebbero. Arthur non nasconde l'amarezza, il l'imbarazzo e la rabbia che ha provato negli ultimi anni trascorsi con la compagna di una vita. Eppure, sostiene che quell'attività l'ha trasformato, gli ha fatto capire l'importanza di prendersi cura di sé stesso e delle persone intorno: «Mi godevo davvero questa esperienza più deliberata del tempo e, cosa ancor più importante, ha avuto un effetto curativo su di me, alleviando la mia ipertensione e migliorando il mio benessere generale. Joan era ora affidata alle mie cure e, se fosse stato incline a fermarsi e annusare i fiori, avrei dovuto farlo anch'io» (p. 156). Il racconto del suo ruolo di cura si intreccia con i casi di altri *caregiver* che riporta nel testo e che in molti casi si discostano profondamente dalla sua esperienza personale. Questo intreccio di storie permette all'Autore di descrivere con grande efficacia la molteplicità e le sfumature dell'esperienza di *caregiver*. È il caso di una paziente che ha sviluppato una forma di depressione a causa del suo ruolo di *caregiver* principale di suo marito, un uomo verso cui si sentiva emotivamente distante e colma di risentimento perché le ha impedito di avere figli e l'ha trattata male per anni (pp. 171-172). L'Autore si dichiara profondamente ammirato da come la donna è riuscita a andare avanti occupandosi del marito, dimostrando «un attaccamento profondo al *caregiving* pur in assenza di un sentimento di amore: qualcosa che non sarei mai stato in grado di fare» (p. 172).

Nell'Epilogo, riprendendo il pensiero della filosofa della cura Joan Tronto (1993, 2013), l'Autore conclude che ridare valore e investire nel lavoro di cura rappresenta l'unica possibilità di salvezza per la società americana contro l'individualismo e il materialismo.

La critica mossa più frequentemente ai lavori di Kleinman (2009, 2010, 2012) sul *caregiving* è che la visione della cura come di un'esperienza morale

manca di considerare la presenza di relazioni di potere e assetti politico-economici (BUCH 2014). *The Soul of Care* non nega l'esistenza di disegualianze di genere e di classe e non nasconde l'imposizione di ruoli sociali dietro retoriche sull'amore e l'affetto familiare. Riferimenti alla relazione fra ruolo di cura e disegualianza sociale sono sparsi in questo come in molti altri lavori dell'Autore (KLEINMAN 2010, 2012). *The Soul of Care* resta certamente una riflessione autobiografica di un maschio bianco statunitense di classe medio-alta. L'Autore non ne fa certo mistero, anzi, lo esplicita chiaramente ai lettori e le lettrici. La sua è una prospettiva squisitamente personale che, proprio perché esplicita e consapevole, ci permette di riflettere sul modo in cui il genere e la classe sociale influenzano la postura che ognuno di noi adotta quando si confronta, direttamente o indirettamente, con il lavoro di cura. Credo che il nodo problematico risieda altrove, cioè, nell'ambiguità che circonda la definizione di cura che offre l'Autore. Non è chiaro se Kleinman si riferisca al lavoro di cura in generale o a un modo particolare di condurre quest'attività, quando essa, appunto, ha l'effetto di rinsaldare legami sociali fondamentali e mostrare il senso più profondo di umanità. Dovremo chiederci se chiunque si prenda cura di qualcuno, magari nelle vesti di *caregiver* principale, abbia in mente l'idea di arrivare a mettere in pratica il senso più profondo di umanità o se semplicemente si dedichi a qualcosa che sa di dover fare «perché c'è bisogno di farlo» (p. 177). La tensione di cui parlo è evidente in tutto il lavoro di Kleinman poiché, nonostante l'Autore rifugga a più riprese da grandi narrazioni sulla morale e la pedagogia della cura, un atteggiamento glorificante è sempre dietro l'angolo. Da un lato, infatti, afferma che il *caregiving* è un'attività umile che ha a che fare con l'azione pratica e i bisogni corporei più che con l'intelletto, qualcosa che va fatto senza rifletterci troppo su. Dall'altro, sostiene che prendersi cura dell'altro, in fondo, costituisce il senso più alto di moralità e di umanità, per esempio, accostando il *caregiving* al *ren* confuciano o parlando dell'"anima della cura" come di una "cura dell'anima".

In sostanza, sarebbe necessario chiederci se usiamo il termine *caregiving* per identificare tutte le situazioni in cui una persona presta assistenza ad un'altra o ad un particolare modo di condurre quest'ultima attività che risponde a determinati modelli ideali (si veda anche DIODATI 2021). Prestare assistenza a un malato può anche deviare da canoni di perfezione sul piano assistenziale e morale senza per questo sfociare nella violenza o nell'assenza completa di attenzione per l'altro. Il rischio di rincorrere in eterno modelli idealizzati di cura, irraggiungibili o raggiungibili solo in alcuni casi, è quello di perdere di vista le azioni immediate che si possono intraprendere

per alleviare la sofferenza dell'altro o di sé stessi. Celebrare la figura di *caregiver* principale ci allontana da una riflessione su una distribuzione più equa e salutare delle responsabilità di assistenza. Ciò nonostante, il libro di Kleinman non ha certo la pretesa di mostrare una versione universale e definitiva dell'esperienza di *caregiver*. La lezione più importante che si impara leggendo *The Soul of Care* è che, al di là dei modelli clinici e delle teorie accademiche, ogni esperienza sul *caregiving* rimane un'esperienza personale. I conflitti morali e le tensioni intellettuali di cui è impregnato rendono questa autobiografia un testo fondamentale per chiunque voglia esplorare, nella veste di studioso o professionista, il lavoro di cura. La schiettezza con cui il suo Autore elenca le fragilità che ha sperimentato, le sconfitte che ha collezionato e i traguardi personali che ha conseguito prendendosi cura della moglie Joan Kleinman è di conforto a chiunque abbia a che fare con la malattia e la sofferenza.

## Bibliografia

- BUCH E.D. (2014), *Troubling Gifts of Care: Vulnerable Persons and Threatening Exchanges in Chicago's Home Care Industry*, "Medical Anthropology Quarterly", Vol. 28, (4): 599-615.
- DIODATI F. (2021), *Oltre l'ambivalenza del "care": indicazioni analitiche sull'antropologia del prendersi cura*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", Vol. 51 (22): 71-101.
- KLEINMAN A. (2009), *Caregiving: the Odyssey of Becoming More Human*, "The Lancet", Vol. 373 (9660): 292-293.
- KLEINMAN A. (2010), *Caregiving: its Role in Medicine and Society in America and China*, "Ageing International", Vol. 35(2): 96-108.
- KLEINMAN A. (2012), *Caregiving as Moral Experience*, "The Lancet", Vol. 380(9853): 1550-1551.
- KLEINMAN A. (2014), *How We Endure*, "The Lancet", Vol. 338(9912): 119-120.
- TRONTO J. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York.
- TRONTO J. (2013), *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York.

## *Narrare ed elaborare coralmemente l'invisibile in migrazione e oltre*

Bruno Riccio  
Università di Bologna

**RITA FINCO (a cura di), *Esperienze di cura in migrazione. Forme dell'invisibile e narrazioni possibili: l'orizzonte etnoclinico*, prefazione di Jean Pierre Dozon, Ombre Corte, Verona 2022, 197 pp.**

Rendere giustizia e recensire un lavoro collettivo, interdisciplinare e ricco come quello curato da Rita Finco per la collana *Culture* di Ombre Corte costituisce sempre un'impresa piuttosto difficile. Forse è più facile iniziare con lo scrivere quello che questo libro non è e non vuole essere. Non è un manuale di etnopsichiatria con pretese di sistematicità e completezza, né una semplice collezione di saggi compartimentati o una analisi di casi finalizzata a una teorizzazione generale. Si presenta piuttosto come un vivace e approfondito dialogo, animato da interrogativi, tra esperienze cliniche e di ricerca aperte alle ambivalenze, che conduce il lettore in un percorso attraverso storie differenti, contesti diversi (clinici, formativi ecc.) e varie prospettive interpretative accomunate dal comune impegno a misurarsi con molteplici forme dell'invisibile nella vita socio-culturale e come attivatore della cura in particolare, soprattutto quando riesce ad essere narrato o in qualche modo rappresentato. Questo volume "polifonico", come le Autrici dell'introduzione (Cima e Finco) amano chiamarlo, emerge dal convegno bergamasco *Forme dell'invisibile. Esperienze di cura nella migrazione* del 2019, organizzato congiuntamente dal laboratorio "Saperi situati" dell'Università di Verona e dal Centro di formazione, ricerca e mediazione (Fo.R.Me) della Cooperativa Impresa Sociale Ruah che ha organizzato ed ospitato l'incontro e che i lettori di questa rivista ben conoscono sia dal punto di vista teorico (FINCO, ZECCA CASTEL 2023a), sia nell'analisi approfondita della sua pratica etnoclinica (FINCO, ZECCA CASTEL 2023b).

Il rischio che il lettore si perda nella spinta centrifuga di stimoli e linguaggi variegati, tipica di un'impresa collettiva, è ben temperato proprio dal percorso "ad imbuto" costituito dai primi capitoli della prima parte (*Abitare*

*l'invisibile nelle differenti forme terapeutiche*), che vedono la curatrice come co-protagonista e che forniscono un utile "paio d'occhiali" per leggere anche gli altri contributi, sostenuti quasi tutti da un apprezzabile equilibrio tra discussione teorica ed esemplificazioni empiriche o etnocliniche. Nel presentare la nascita e lo sviluppo del Centro, la curatrice offre nel primo capitolo (*Etnopsichiatria, mediazione etnoclinica, etnoclinica: le genealogie del Centro Fo.R.Me*) un prezioso distillato delle genealogie dell'etnopsichiatria (cfr. BENEDUCE 2009; TALIANI, VACCHIANO 2006; PENDEZZINI 2014) e della pratica etnoclinica che hanno influenzato il centro in questi anni (FINCO, ZECCA CASTEL 2023a), muovendosi dal periodo coloniale e dai primi tentativi di analisi culturale dei sintomi psico-patologici fino agli sviluppi avvenuti con le sperimentazioni che hanno facilitato la definizione e il graduale riconoscimento dell'etnopsichiatria grazie a Georges Devereux e, successivamente, all'istituzionalizzazione della pratica etnoclinica con il suo allievo Tobie Nathan. È all'interno di questo percorso che si colloca anche l'approccio del Centro, il quale, scervo da prescrizioni e nel solco delle evoluzioni dell'antropologia medica e dell'etnoclinica in particolare, si propone di collocare la sofferenza entro una cornice di senso, narrabile ed elaborabile attraverso un dialogo. Fin dagli inizi, il centro non si rivolge esclusivamente alle persone migranti, ma anche agli operatori che lavorano nell'accoglienza come nei servizi di *welfare*.

Infatti, nel secondo capitolo (*Sognare con l'etnopsichiatria e le sue declinazioni*) scritto a quattro mani con l'antropologa e psicoterapeuta Marion Jacoub, la riflessione prosegue focalizzando l'attenzione sulla pratica etnoclinica e mostrando come questa non sia riservata esclusivamente ai migranti, ma interPELLI anche la riflessività degli operatori e le politiche dell'identità professionali in gioco nel lavoro di cura nel suo complesso. In questo saggio, attraverso esemplificazioni, le Autrici provano a collocare la pratica etnoclinica all'intersezione indeterminata tra traiettorie di identificazione differenti e a volte in tensione tra loro: la linea della discendenza, il criterio dell'affiliazione e il sentimento di appartenenza che concorrono a scandire un continuo processo di costruzione identitaria. Tali riflessioni aiutano ad apprezzare anche il terzo capitolo (*Affiliazioni sospese: il disturbo di personalità in chiave etnoclinica*) in cui il caso clinico di una donna turca viene riconsiderato congiuntamente dall'equipe etnoclinica formata dalla stessa Finco assieme ad uno psichiatra, Fulgenzio Rossi, e ad una psicologa, Gloria Selmi, mostrando contemporaneamente al lettore il processo con cui emerge l'ipotesi che attribuisce al passato, al peso invisibile della discendenza, la sofferenza di una mancata affiliazione e di una ridotta liber-

tà di costruzione dell'appartenenza. Non è però solo il risultato finale ad affascinare il lettore, ma piuttosto il processo di co-costruzione diagnostica avvenuto, che illustra il metodo di lavoro del centro (FINCO, ZECCA CASTEL 2023b). La prima parte si conclude con un godibile, fin troppo evocativo, saggio di Gabriel Maria Sala (*Sogni, visioni e incubi: luoghi dell'invisibile*) che discute il sogno come spazio d'incontro con l'invisibile per eccellenza. L'argomentazione consiste nel cogliere nella dimensione onirica l'opportunità di "convocare l'invisibile" per poterlo narrare ed interpretare negoziando significati condivisi capaci di facilitare complesse transizioni e perfino trasformazioni, pur consapevoli della parzialità di questo processo poiché "qualunque tipo di interpretazione avverrà su un'elaborazione secondaria", come ben riprendono nell'introduzione al volume Rosanna Cima e Rita Finco.

La seconda parte (*L'invisibile debito nascosto nel dono della vita*) si apre con un'interessante incursione, da parte dello psicologo algerino Hamid Salmi, in un'altra forma di mediazione tra l'invisibile, ordinato ma sterile, e il visibile, disordinato ma fertile, ovvero quella costituita dal marabutismo nella Cabilia. Pur sentendo la mancanza di uno sforzo comparativo, si apprezza, oltre alla ricostruzione storica, la minuziosa descrizione di come attraverso preghiere, pratiche rituali diverse, offerte di sacrifici, costruzione di amuleti, i marabutti si attivino a curare malattie, fronteggiare la stregoneria e difendere dai Jinn, spiriti che possono disturbare la vita delle persone. Il sesto capitolo (*Raccontando l'invisibile si fa presente*), intenso e ricco di stimoli, scritto dalla pedagogista ed antropologa Maria Livia Alga, si focalizza sulla mobilitazione contro la prostituzione nigeriana, in particolare da parte delle donne Edo, per indagare il contraddittorio rapporto tra invisibile e libertà. Più precisamente, attraverso la collaborazione con la mediatrice Sandra Faith Erhabor, l'Autrice esplora le ambivalenze tra libertà individuale e libertà collettiva, tra dimensione visibile ed invisibile, riprendendo anche in questa sede il peso nascosto della discendenza. Nella seconda parte immerge il lettore in una serie di esercitazioni formative e creative svolte con differenti partecipanti, anche operatori, foriere di ulteriori interrogativi, ma che hanno il potere di fare riemergere l'invisibile o ciò che è stato involontariamente invisibilizzato. Nel solco di questo brainstorming, l'ultimo capitolo (*Perché siamo qui? Sguardi e storie per un approccio decoloniale*) di Rosanna Cima, riprendendo altri suoi lavori, ci introduce al pensiero decoloniale, oggi giorno molto seguito anche in ambito pedagogico, e ne discute gli utili spunti nel rivisitare criticamente le rappresentazioni e le relazioni interculturali, denunciando il silenziamento della voce

dell'altro e ricordando l'importanza di un "etnocentrismo eccentrico" capace di cogliere la colonialità invisibile ma presente anche nel sistema dei servizi, oltre che di rovesciare l'eurocentrismo con cui tendiamo a pensarlo. Pur soffrendo di quello che Olivier de Sardan avrebbe nominato "saggismo", nello spirito del libro nel suo complesso, questo capitolo conclusivo fornisce diversi stimoli condivisibili per i lettori di questa rivista, come la problematicizzazione delle prospettive situate e delle precomprensioni che informano di sé gli approcci con cui ci si avvicina a pensare le relazioni tra alterità e identità, oltre ad aprire a nuovi interrogativi, nuove esplorazioni e nuovi incontri.

Il percorso viene impreziosito, nel finale, dalla posfazione dell'importante antropologo africanista Jean Pierre Dozon, il quale, con maggior disposizione alla contestualizzazione, discute in modo sintetico ma cristallino la stregoneria africana, un campo fondamentale nell'indagine sull'invisibile, mostrando come essa costituisca un paragonabile, se non generalizzabile, esempio di sdoppiamento della realtà che conferisce senso ai fenomeni che minacciano la vita quotidiana e che, lungi da essere relegata a forme ancestrali o "primitive", interpella il nostro mondo sviluppato e globalizzato (cfr. BELLAGAMBA 2008). Proprio per la sua chiarezza analitica e la capacità di incorniciare tematiche successivamente approciate da vertici di osservazione e prospettive differenti, personalmente l'avrei preferita leggere come prefazione. Tuttavia, trovo questo un libro estremamente stimolante e utile tanto per gli studiosi, quanto per gli operatori che potrebbero cogliere spunti elaborativi per la loro pratica quotidiana di lavoro.

## Bibliografia

- BELLAGAMBA A. (2008), *L'Africa e la stregoneria. Saggio di antropologia storica*, Laterza, Roma-Bari.
- BENEDUCE R. (2009), *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma.
- FINCO R., ZECCA CASTEL R. (2023a), *Il dispositivo etnoclinico del Centro Fo.R.Me. Tra storia, teoria e metodo*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 23(54): 179-206.
- FINCO R., ZECCA CASTEL R. (2023b), *Fo.R.Me di un'etnografia della cura. I particolari del margine*, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", Vol. 23(55): 271-306.
- PENDEZZINI A. (2014), *Etnopsichiatria*, pp. 281-299, in RICCIO B. (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, CISU, Roma.
- TALIANI S. VACCHIANO F. (2006), *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Unicopli, Milano.

# *Norme redazionali*

## *Comunicazioni*

Ogni comunicazione per la Rivista deve essere inviata a

redazioneam@antropologiamedica.it

N.B. *Il rispetto delle presenti Norme redazionali è condizione indispensabile per l'accettazione dei testi proposti.*

- Il testo proposto dagli/dalle Autori/Autrici deve essere di norma elaborato con programmi Word e giungere mediante posta elettronica all'indirizzo e-mail *redazioneam@antropologiamedica.it*. Ogni cartella di stampa deve corrispondere a circa 2000 battute con carattere Garamond 12 e l'intero testo non deve superare le 12000 parole, includendo note, riassunti e bibliografia.
- La Rivista accetta articoli nelle seguenti lingue: italiano, spagnolo, portoghese, francese, inglese.
- Il testo proposto dagli/dalle Autori/Autrici per recensione di libri consiste in una nota recante un titolo e un'eventuale piccola bibliografia: inclusi questi due elementi, essa non deve superare le 3000 parole. Il titolo della recensione deve essere in *corsivo*, carattere Garamond 14. L'Autore/Autrice della recensione deve essere indicato sotto il titolo, allineato a destra, carattere Garamond 12 e la sua affiliazione deve essere indicata sotto il nome in carattere Garamond 10. Il titolo del libro recensito deve essere in **grassetto**, carattere Garamond 12 e così strutturato: nome per esteso, cognome dell'Autore/Autrice in maiuscoletto e, separato da una virgola, il titolo del libro in *corsivo*, nome della casa editrice, luogo, anno di pubblicazione, numero di pagine e solo successivamente l'indicazione pp.
- Il testo è sottoposto a un processo di referaggio in doppio cieco e, in caso di accettazione con modifiche, queste sono tempestivamente suggerite all'Autore/Autrice che ne tiene conto per la stesura definitiva, la quale deve essere condotta seguendo con scrupolosa attenzione le presenti *Norme redazionali*.
- Il testo definitivo sarà considerato completo di ogni sua parte.
- Il titolo del contributo deve essere allineato a sinistra, in *corsivo*, carattere Garamond 16. L'eventuale sottotitolo va posto sotto il titolo del contributo, in *corsivo*, carattere Garamond 14. Tra titolo e sottotitolo non deve essere inserito alcun segno di interpunzione.
- Indicare nome e cognome dell'Autore/Autrice in tondo, carattere Garamond 14. L'affiliazione e l'indirizzo email vanno collocati in tondo sotto il titolo del contributo, carattere Garamond 11. L'indirizzo email va posto tra parentesi quadre.
- Al testo vanno aggiunti: una *Scheda sull'Autore/Autrice* (bio-bibliografica) di non più di 160 parole, inclusi il luogo, la data di nascita e la qualifica; un *Riassunto*

recante il titolo dell'articolo e cinque *Parole chiave* nella lingua del testo. La lunghezza massima del *Riassunto* deve essere di 100 parole, escludendo dal conteggio il titolo e le parole chiave. Riassunti, con titolo e parole chiave, vanno consegnati nelle seguenti quattro lingue: italiano, spagnolo, francese e inglese.

- Vanno evitate le note costituite da soli rinvii bibliografici, a meno che questi ultimi non siano molto numerosi.

### *Convenzioni grafiche*

- Per le denominazioni dei gruppi etnico-culturali, linguistici, religiosi, politico-ideologici, va usata di norma l'iniziale maiuscola quando essi sono sostantivi e minuscola quando sono aggettivi (esempi: i Bororo, gli Indiani bororo, le comunità bororo).
- Per le denominazioni di istituzioni, enti, associazioni, società scientifiche e altre strutture collettive, va usata di norma l'iniziale maiuscola solo per la prima parola (esempi: Società italiana di antropologia medica). Le relative sigle vanno invece date in maiuscoletto (esempio: SIAM) salvo nel caso in cui siano da tenere in conto anche eventuali articoli, congiunzioni o preposizioni (esempio: Comitato di redazione = CdR). Nella bibliografia finale le sigle vanno scritte per esteso.
- Per le denominazioni di periodi storico-cronologici va usata l'iniziale maiuscola (esempi: il Rinascimento, l'Ottocento, il Ventesimo secolo).
- I termini in dialetto o lingua straniera, ove non accolti nella lingua del testo, vanno posti in *corsivo*.
- I termini utilizzati in un'accezione particolare vanno posti tra virgolette in apice (" ").
- Le citazioni entro le tre righe di lunghezza vanno poste tra virgolette caporali (« ») nel corpo del testo; le citazioni che superano le tre righe vanno collocate a capo in corpo minore (10), senza virgolette e con un rientro di 1 cm a destra e a sinistra. Le citazioni da testi in lingua straniera che rientrino negli idiomi accettati dalla rivista (spagnolo, portoghese, francese, inglese) possono essere mantenute nella lingua originale senza fornirne la traduzione italiana. In caso di citazioni da testi in altra lingua è richiesta la traduzione in nota.
- Le omissioni vanno inserite tra parentesi quadre ([...]).
- I titoli di libri vanno indicati in *corsivo*. Quando il titolo del libro ha l'articolo va assimilato sintatticamente al contesto, come nell'esempio seguente: della *Terra del rimorso* e non de/di *La Terra del Rimorso*.
- Le note, complessivamente precedute dall'indicazione Note e numerate in progressione, vanno fornite a fine testo, prima della Bibliografia.
- L'esponente di nota, all'interno del corpo del testo, deve essere posto sempre prima del segno di interpunzione.
- Le eventuali figure o immagini vanno inserite nel testo e inviate separatamente in formato Jpeg, in alta risoluzione (almeno 300 DPI), numerate in ordine progressivo. Le didascalie vanno numerate e inserite in un file a parte.

## *Normativa per i rinvii bibliografici nel testo e nelle note*

- La Rivista adotta il sistema Autore-Anno.
- Nei rinvii bibliografici non è necessario indicare la curatela.
- Nei richiami collocati nel testo, tra parentesi tonde e in maiuscoletto vanno inseriti il cognome dell'Autore/Autrice con iniziale maiuscola (senza il nome) e a seguire (senza virgola) l'anno di pubblicazione dell'opera; nel caso di citazioni o riferimenti specifici, il numero della/e pagina/e va inserito preceduto dal segno grafico dei due punti e da uno spazio.  
*Esempi:* (SEPPILLI 1996) e (SEPPILLI 1996: 19).
- Per richiami relativi a più opere del/la medesimo/a Autore/Autrice pubblicate in anni diversi separare con la virgola come nell'esempio seguente: (GOOD 2006, 2015). Per richiami relativi a più opere del/la medesimo/a Autore/Autrice pubblicate nel medesimo anno inserire le lettere minuscole come nell'esempio seguente: (SEPPILLI 1955a, 1955b).
- Per richiami relativi a opere collettive, prodotte da più Autori/Autrici separare con la virgola come nell'esempio seguente: (GOOD, DEL VECCHIO GOOD 1993). Nel caso di più di tre Autori/ Autrici, nel richiamo può essere indicato solo il/ la primo/a Autore/Autrice seguito da *et al.* in corsivo (CORIN *et al.* 2004).
- Per richiami relativi a differenti opere di differenti Autori/Autrici separare con il punto e virgola in ordine cronologico come nell'esempio seguente: (ZANETTI 1892; PITRÈ 1896).

## *Normativa per la costruzione e l'ordinamento delle informazioni nella bibliografia*

- I testi vanno indicati in ordine alfabetico rispetto al Cognome dell'Autore/Autrice in maiuscoletto, seguito dall'iniziale del Nome e dall'anno di edizione tra parentesi tonde seguito dalla virgola.
- Nei titoli e nei sottotitoli degli articoli e dei libri in lingua inglese si utilizzano sempre le maiuscole per tutte le parole, a eccezione di articoli, interiezioni e congiunzioni. Si danno di seguito alcuni esempi.

### **1. Libri**

GALLINI C. (1983), *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano.

In caso di nuova edizione o di traduzione indicare la data dell'edizione originale tra parentesi quadra.

*Esempio:* BOURDIEU P. (2003[1968]), *Per una teoria della pratica con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.

### **2. Opere collettive con indicazione di curatela**

GALLI P. F. (a cura di) (1973), *Psicoterapia e scienze umane. Atti dell'VIII Congresso internazionale di psicoterapia (Milano, 25-29 agosto 1970)*, Feltrinelli, Milano.

3. *Contributi individuali entro opere collettive o entro collettanee di lavori del medesimo Autore*  
GOOD B., DEL VECCHIO GOOD M. J. (1981), *The Meaning of Symptoms: A Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice*, pp. 165-196, in EISENBERG L., KLEINMAN A. (a cura di), *The Relevance of Social Science for Medicine*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.
4. *Opere collettive in periodici*  
LÜTZENKIRCHEN G. (a cura di) (1991), *Psichiatria, magia, medicina popolare. Atti del Convegno (Ferentino, 14-16 novembre 1991). Sezione demo-antropologica. I*, "Storia e Medicina Popolare", Vol. 9 (2-3): 58-213.
5. *Contributi individuali entro opere collettive in periodici*  
PRINCE R. (1982), *Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis*, in PRINCE R. (a cura di), *Shamans and Endorphins*, "Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology", Vol. 10 (4): 409-423.
6. *Articoli in periodici*  
MENÉNDEZ E. L. (1985), *Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina*, "Nueva Antropología", Vol. 7 (28): 11-27.  
N.B. *Le indicazioni dei luoghi di edizione, come peraltro quelle degli editori, vanno mantenute nella lingua originale.*
7. *Articoli online e siti web*  
FOOTMAN K., KNAI C., BAETEN R., GLONTI, K., MCKEE M. (2014), *Policy Summary 14: Crossborderhealthcare in Europe*, [http://www.euro.who.int/data/assets/pdf\\_file/0009/263538/Crossborder-health-care-in-Europe-Eng.pdf?ua=1](http://www.euro.who.int/data/assets/pdf_file/0009/263538/Crossborder-health-care-in-Europe-Eng.pdf?ua=1) (consultato il 10 ottobre 2018).  
<http://www.medanthro.net/about/about-medical-anthropology/> (consultato il 10 ottobre 2018).  
N.B. *È necessario inserire la data di ultima consultazione della risorsa.*

# *Instructions for Authors*

## *Communications*

For every communication, please send an e mail to the following e mail address

redazioneam@antropologiamedica.it

Please Note. *The respect of the following Editorial Instructions is an indispensable condition for the acceptance of the manuscripts proposed.*

- *Articles*: manuscripts submitted by the Authors should be prepared in Microsoft Word and should be submitted by e mail at *redazioneam@antropologiamedica.it*. Every page of the article should correspond to 2000 characters, typeface Garamond 12 and the manuscripts must not exceed 12000 words (including abstracts, notes and references).
- *Reviews*: manuscripts submitted by the Authors as review of book, must be titled and not exceed 3000 words (including references and title).
- Manuscripts will be subjected to double-blind review process. In case of acceptance with modifications, the changes will be promptly communicated to the Author who will consider them for the final version of the manuscript. The final version must be edited following carefully the *Instructions for the Authors*.
- Final version of the manuscripts will be considered as complete in every part.
- Front matter: Title and under the title: Authors' Name and Surname, Affiliation, e mail address.
- Back matter: a *Bionote* of the Author, no more than 160 words, including place and date of birth of the author; *Abstract* of no more than 80 words with the title of the article and 5 *keywords* in the same language of the manuscript. Abstract, with title and keywords, should be submitted in 4 languages: English, French, Spanish and Italian.

## *Graphic conventions*

- For cultural- ethnic, linguistic, religious and political and ideological groups use capital letter when used as noun or adjectives (e.g.: Bororo, Bororo community).
- For institutions, authorities, associations, scientific society and other collective structures: Initial letter in capital for the first word (e.g.: Italian society of medical anthropology). Acronyms in Small Caps (e.g.: SIAM).
- For naming historical- chronological periods: initial letter in capital (e.g.: Renaissance, Nineteenth century, Twentieth century).

- Words in dialects or foreign language (different from the language of the manuscript) should be written using *italics*.
- For words used with a particular meaning: use quotation marks in apex (“ ”).
- Brief quotations (no longer than 3 lines) should be placed in the text between guillemets (angle quotes: « »). Longer quotations should be separated from the text in smaller print (10), without quotation marks and with indentation. Quotations in foreign languages (different from the one of the manuscript) can be left in the original language giving the translation in note. Where quotation is in original language, its placement between guillemets relives from the italics.
- Use Endnotes, preceded by the indication Notes and numbered in progression, before Bibliography at the end of manuscript.

### *References in the text and in the notes*

- References in the text should take the form: Surname of Author or of the Editor in Small Caps, year of publication between round brackets; in case of specific citations: number of page or pages preceded by colons and a space.  
*Examples:* (SEPPILLI 1996) and (SEPPILLI 1996: 19).
- For references where more than one work by the same author is cited references should be in date order: (GOOD 2006, 2015). For works by the same author in the same year, use letter: (SEPPILLI 1955a, 1955b).
- For references where a work of more than one author is cited: (GOOD, DEL VECCHIO GOOD 1993). For more than 3 authors in the references, please indicate the first author followed by *et al.* in italics (CORIN *et al.* 2004).
- For references where different works of different authors are cited: (PITRÈ 1896, ZANETTI 1892).
- For references where the work has an Editor: (SEPPILLI 1989). For more than one editor: (LANTERNARI, CIMINELLI 1998).

### *References in Bibliography*

Texts should be written in alphabetical order regarding the Surname of the Author. Where more texts by the same author are cited, please follow the chronological order

#### 1. *Books*

Surname of the Author with initial letter in capital followed by a space and the Initial letter of the Name in capital, date of publication in brackets followed by comma, title of the book in italics, publisher followed by comma, city.

*Example:* GALLINI C. (1983), *La sonnambula meravigliosa. Magnetismo e ipnotismo nell'Ottocento italiano*, Feltrinelli, Milano.

In case of a new edition of the work, or in case of a translation, please indicate the original date of publication in square brackets.

*Example:* DE MARTINO E. (2015[1959]), *Magic: A Theory from the South*, Hau Books, Chicago.

2. *Collective works*

LOCK M., YOUNG A., CAMBROSIO A. (eds.) (2000), *Living and Working with the New Medical Technologies*, Cambridge University Press, Cambridge.

3. *Individual contribution in collective works or in miscellaneous work of the same author*

GOOD B., DELVECCHIO GOOD M.-J. (1981), *The Meaning of Symptoms: A Cultural Hermeneutic Model for Clinical Practice*, pp. 165-196, in EISENBERG L., KLEINMAN A. (eds.), *The Relevance of Social Science for Medicine*, Reidel Publishing Company, Dordrecht.

4. *Collective works in journals*

LÜTZENKIRCHEN G. (ed.) (1991), *Psichiatria, magia, medicina popolare. Atti del Convegno (Ferentino, 14-16 novembre 1991). Sezione demo-antropologica. I*, "Storia e Medicina Popolare", Vol. 9 (2-3): 58-213.

5. *Individual contribution in miscellaneous work in journals*

PRINCE R. (1982), *Shamans and Endorphins: Hypotheses for a Synthesis*, in PRINCE R. (ed.), *Shamans and Endorphins*, "Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology", Vol. 10 (4): 409-423.

6. *Articles in Journals*

MENÉNDEZ E. L. (1985), *Aproximación crítica al desarrollo de la antropología médica en América Latina*, "Nueva Antropología", Vol. 7 (28): 11-27.

