

DADA - RIVISTA DI ANTROPOLOGIA POST-GLOBALE

FONDATA E DIRETTA DA A.L. PALMISANO

N.1 SPECIALE 2026



Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Vito Antonio Aresta, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Paolo Bellini, Loredana Bellantonio, †Brigitta Benzing, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Elena Bougleux, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Michele Filippo Fontefrancesco, Guglielmo Forges Davanzati, Jorge Freitas Branco, Lia Giancristofaro, Roberta Iannone, Michel Kail, †Luigi Lombardi Satriani, Ulrich van Loyen, Ada Manfreda, Sergio Estuardo Mendizábal García, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Paolo Pagani, Maria Paola Pagnini, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Norbert Rouland, Antonio Russo, Ryuju Satomi, Maurizio Scaini, Fabrizio Sciacca, Siseraw Dinku, Gaetano Stea, Bernhard Streck, †Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli, Han Vermeulen, Natascia Villani, Yoko Kumada, Martin Zillinger

Comitato di redazione

Stefan Festini Cucco, Anna Lazzarini, Raffaella Sabra Palmisano

Graphic designer

Italo Belamonte – copertina: © di Raffaella S. Palmisano, 2026

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima. Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno XVI, n. 1 – Speciale 2026

30 aprile 2026 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).

La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Razza?

«Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!», esclamava la piccolo borghese Marie-Jeanne Roland de la Platière, divenuta viscontessa, poco prima di essere condotta al patibolo. Già, ecco gli svantaggi, per gli aristocratici di allora, della libertà degli oppressi!

Più indiscutibilmente veritiera per tutti – tranne, ovviamente, per coloro che ritengono di appartenere a un gruppo di eletti per nascita – risulterebbe l'esclamazione: «Razza, quanti abomini sono stati perpetrati, si perpetrano e si continueranno a perpetrare in tuo nome!».

“Razza”: esistono le razze? No. Già da tempo sappiamo che le razze non esistono nella specie umana. Esiste invece il razzismo. Esiste cioè una teoria di gerarchizzazione, ovvero subordinazione e sottomissione socio-politica, economica e etica di gruppi umani sulla base di presunte indiscutibili differenze bio-genetiche. A questa teoria segue purtroppo una immediata ed entusiasta prassi di attuazione ad opera di alcuni, talvolta ad opera di intere nazioni.

Buona parte degli antropologi già da decenni ha evitato l'uso del termine “razza”, dubitando fortemente dell'esistenza delle razze, considerando euristicamente del tutto invalide queste categorizzazioni. E gli studi di biologia e genetica, del resto, hanno poi ampiamente dimostrato l'inesistenza delle stesse.

Ma insieme al razzismo, il termine “razza” continua a essere impiegato in ambito “scientifico”, ovviamente dai suoi fautori, come pure nel linguaggio comune e perfino nel linguaggio dell'amministrazione in diversi Paesi.

DADA Rivista di Antropologia post-globale ha iniziato a dibattere intensamente il tema all'interno del Comitato scientifico, coinvolgendo poi nella discussione un sempre crescente numero di studiosi e ricercatori in antropologia, filosofia, sociologia, politologia, economia, genetica e giurisprudenza.

Siamo così giunti a considerare l'opportunità di proporre alla Organizzazione delle Nazioni Unite e ad altri Organismi internazionali una moratoria sull'uso del termine “razza” in tutti i documenti ufficiali.

In questo contesto d'analisi invitiamo quanti interessati al dibattito a partecipare alla realizzazione di un numero speciale della Rivista dal titolo *Antropologia e razza*, con deadline fissata al 30 dicembre 2026.

Race?

“Oh Liberté, que de crimes on commet en ton nom!” exclaimed the petit-bourgeois Marie-Jeanne Roland de la Platière, who became a viscountess, shortly before being led to the gallows. Yes, here were the disadvantages, for the aristocrats of the time, of the freedom of the oppressed!

More unquestionably true for everyone – except, of course, for those who believe they belong to a group of the elect by birth – would be the exclamation: “Race, how many abominations have been perpetrated, are being perpetrated and will continue to be perpetrated in your name!”.

“Race”: do races exist? No. We have long known that races do not exist in the human species. Instead, racism exists. That is, there is a theory of hierarchisation, i.e. socio-political, economic and ethical subordination and subjugation of human groups on the basis of supposedly indisputable bio-genetic differences. This theory is unfortunately followed by an immediate and enthusiastic implementation practice by some, sometimes by entire nations.

A large part of anthropologists has already for decades avoided the use of the term “race”, strongly doubting the existence of races, heuristically considering such categorisations completely invalid. And studies in biology and genetics, moreover, have since amply demonstrated their non-existence.

But along with racism, the term “race” continues to be used in the “scientific” sphere, obviously by its proponents, as well as in everyday language and even in the language of administration in several countries.

DADA Rivista di Antropologia post-globale began to debate the issue intensively within the Scientific Board, and then involved a growing number of scholars and researchers in anthropology, philosophy, sociology, political science, economics, genetics and law in the discussion.

We have thus come to consider proposing to the United Nations and other international bodies a moratorium on the use of the term “race” in all official documents.

In this context of analysis, we invite those interested in the debate to participate in the production of a special issue of the Journal entitled *Anthropology and Race*, with a deadline set for 30 December 2026.

This issue of *Dada. Rivista di Antropologia post-globale* is the thirteenth Special issue since the Review was born, entitled *Etnografie sindemiche* (Syndemic ethnographies). This Special issue is entirely dedicated to articulated reflections on public, or collective, management and private, or individual, management of a pandemic in our post-global era. At the same time, the text explores the distinction between a pandemic and a syndemic, focusing in particular on a structural analysis of the pandemic within the national healthcare system, as well as on the gap between the official narrative put forward by institutions and the lived experiences of individuals and communities.

In other words, the related themes are also addressed to promote considerations concerning the cultural response to the COVID-19 pandemic and to discuss the contextual role of medical anthropology.

I would like to inform interested colleagues that the forthcoming special issues will cover the following topics:

- The good and the evil (deadline: December 30, 2026),
- Anthropology and race (deadline: December 30, 2026),
- Research and communication in anthropology (deadline: March 30, 2027),
- Vittorio Lanternari's thought revisited (deadline: March 30, 2027).

Authors are invited to indicate to the Editorial Board their interest in participating in the realisation of these new adventures of study and research.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Speciale 2026

a cura di

Antonio L. Palmisano - Stefano Boni - Osvaldo Costantini

Etnografie sindemiche

Indice

Sulla gestione culturale della pandemia da Covid 19: una introduzione

Antonio Luigi Palmisano - Stefano Boni - Osvaldo Costantini p. 9

Pandemia, didattica e ricerca: l'esperienza del VII Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale

Antonio Aresta p. 35

Razzismo istituzionale e gestione pandemica nei sistemi di accoglienza territoriali. Una prospettiva etnografica

Asia Beatrice Cosma p. 55

Addomesticare il negativo. Biopolitica, coscienza politica migrante e pandemia: alcune note antropologiche

Mariaelena De Stefano p. 75

L'autonomia e la cura: le strategie delle comunità di Oaxaca durante la pandemia

Elena Fusar Poli - Laura Montesi Altamirano p. 93

Esperienze di maternità durante e oltre la pandemia. Quali possibilità di ripensamento della salute e quali forme di resistenza emergono? Uno sguardo antropologico

Chiara Quagliariello - Annalisa Garzonio p. 129

“Un poquito más nos ha unido el Covid”. Pratiche di auto-governo durante la pandemia in una comunità' indigena dell'Amazzonia peruviana

Silvia Romio - Emmanuelle Piccoli p. 153

Scienza e disobbedienza. Sentirsi “corpi vili”

Corinna Santullo p. 183

***Il corpo è mio e me lo gestisco io!
Resistenze, forme e immaginari di un movimento No-Covid-vax***

Domenico Maria Sparaco p. 211

Autori

p. 227

Sulla gestione culturale della pandemia da Covid 19 Una introduzione

Antonio Luigi Palmisano - Stefano Boni - Osvaldo Costantini

On the cultural management of the COVID-19 pandemic. An introduction

Abstract

This introduction to the ethnographic studies comprising this special issue has two main objectives. On the one hand, it provides a clarification of the conceptual tools (the distinction between a pandemic and a syndemic); a contextualisation of the structural conditions (the underfunding of the healthcare sector in Italy); and a critical perspective (pandemic management is not regarded as a neutral act but as revealing the prevailing political and economic logics). On the other hand, it highlights the common threads running through the ethnographic studies comprising this special issue: a grassroots perspective on pandemic management from the peripheries; epistemological divergences regarding notions of illness and care; a focus on the gap between the institutional representation of events and the lived experiences of individuals and communities; a critique of how the measures adopted have, in certain cases, exacerbated the precariousness of vulnerable groups; community strategies for sharing risk internally and closing off from the outside world; the search for self-managed ‘natural’ or ‘traditional’ therapeutic solutions.

Keywords: pandemic, syndemic, Covid-19, medical anthropology, political anthropology

La diffusione del virus e la fase storico-politica. Un inquadramento generale

Si è spesso parlato di “sindemia”, un termine con il quale si vuole indicare che la diffusione di un virus, dunque il piano “biologico”, non sia l’unica causa che influenza una prognosi delle malattie infettive, comportando dunque una presa in esame delle variabili sociali. Già nei primi mesi “pandemici” del 2020, la celebre rivista medica *The Lancet* ospitava un articolo di Richard Horton concentrato su tale definizione di «sindemia» (Horton 2020). Per essere più netti, la pericolosità del virus Covid 19 è da considerare non solo nelle sue effettività biologiche, ma nell’intreccio con la situazione sociale in cui queste si sono diffuse. Sarebbe banale – ma non per questo errato – affermare che l’aggregazione sociale di tipo urbano e la centralità del

lavoro nel modo di produzione capitalistico comportano un contatto sociale prolungato di grosse masse di persone (pensiamo ai mezzi pubblici, ai luoghi di lavoro, ai luoghi della socialità)¹. Il punto “sociale” richiama e rimanda (anche) la necessità di un’analisi del Covid 19 che tenga conto del momento storico, dello stato e dei rapporti delle forze produttive all’interno del modo di produzione capitalistico: le società in cui è arrivato il virus avevano, oltre alle caratteristiche sopra elencate, un assetto di sanità pubblica molto indebolito rispetto ai decenni passati (cfr. Bodini e Quaranta 2021). L’esempio dell’Italia è in questo paradigmatico. All’inizio degli anni Novanta, gli attacchi al welfare – all’interno di quel più generale processo neoliberista che Harvey ha sintetizzato anzitutto come «restaurazione del potere di classe» (Harvey 2003)² – producono una prima disarticolazione dell’apparato centrale del Servizio Sanitario Nazionale approvato nel 1978 (legge 833/1978), soprattutto sulla base delle spinte del ciclo di lotte operaie 1964-1977³. L’introduzione di una logica manageriale si propone già nella trasformazione della Unità Sanitaria Locale (USL) in Azienda Sanitaria Locale (ASL), dicitura tutt’ora ufficiale. Ad essa si accompagna una progressiva “regionalizzazione” della Sanità: nel 1999, con la cosiddetta “Riforma ter”, si assegna alle regioni il compito dell’amministrazione della Sanità Pubblica. Ma il processo non fornisce né i risultati sperati né quelli annunciati. Nel 2008 l’Organizzazione Mondiale della Sanità classificava ancora il Servizio Sanitario Italiano (SSN) come il secondo al mondo per efficienza ed estensione (il primo era quello francese), con un impiego di 1,4 milioni di persone nel settore (il 6% della forza lavoro occupata) (Ministero della Salute 2008). L’11% del Pil (149 miliardi di Euro) era legato alla filiera della sanità, e i servizi sanitari contribuivano per un 7,1% alla formazione di ricchezza nazionale. In realtà tali dati mostravano la capacità di produzione di valore del SSN e non la sua tenuta, ma soprattutto sono gli ultimi disponibili prima di una fase finale di ristrutturazione al ribasso del sistema sanitario. Nel 2020, l’esplosione della cosiddetta sindemia legata alla diffusione del virus Covid 19 ha mostrato le conseguenze delle riduzioni di investimenti nei decenni precedenti. Un sistema sanitario con poche risorse ha spinto all’adozione delle misure tra le più restrittive ed autoritarie nei paesi occidentali per potere reggere l’impatto del virus. Sindemia vuol dire esattamente questo: la pericolosità del virus non è

¹ Sull’attenzione al mondo del lavoro durante il covid, si veda il caso marocchino narrato da Eugenio Zito (2023)

² Alla visione basica di Harvey, si possono aggiungere le preziose riflessioni sul neoliberismo come «razionalità» e la crisi come modo di *governance* neoliberale, dei sociologi francesi Dardot e Laval (2013). Non per questo, tuttavia, la sintesi di Harvey è errata: i dati economici mostrano chiaramente una redistribuzione delle risorse economiche “verso l’alto” e l’accentramento delle ricchezze in poche mani.

³ Nella tradizione dei movimenti operai italiani prevale la visione della sanità come “salario indiretto”, sulla base di una impostazione fondamentalmente marxista. Sulla base di questa visione, la battaglia per la sanità pubblica è interna alla lotta di classe, in quanto le cure rientrano nella riproduzione della forza lavoro: maggiore è la quota non pagata del lavoro socialmente necessario alla riproduzione della manodopera, maggiore è il plusvalore assoluto di cui si appropria il capitalista.

misurabile nel suo dato biologico, ma nella sua realtà “politica”: una popolazione invecchiata, con molte comorbilità, e un sistema sanitario debilitato da trent’anni di tagli non è in grado di reggere il virus.

Nel periodo 2010-2019 vi è stato un definanziamento complessivo di 37 miliardi di Euro, secondo uno studio della Fondazione Gimbe che tiene conto anche dei processi inflazionistici⁴. Sulla base dei dati resi disponibili dagli annuari statistici del Servizio Sanitario Nazionale (disponibili online sulla pagina del ministero della Salute), tra il 1978 e il 2018, con una accelerazione post 2010, si sarebbero perse 46mila unità di personale, di cui 8mila medici e 13mila infermieri. Inoltre, dei 164mila.000 posti letto complessivi disponibili nel 2022, sarebbero il 30% in meno del 1980, e i dati ISTAT nel 2021 stimano un deficit di personale di un milione e mezzo di unità⁵. Il famoso DEF (Documento di Economia e Finanza) del 2019 aveva previsto la riduzione per gli anni a venire del rapporto tra PIL e Spesa Sanitaria dal 6,6% al 6,4% entro il 2022, facendo dell’Italia uno dei paesi a minore spesa sanitaria tra quelli a capitalismo avanzato, a fronte di una richiesta di cura alta dovuta all’invecchiamento della popolazione, e con una privatizzazione del settore molto avanzata: in alcune regioni, come ad esempio la Lombardia, circa un terzo degli investimenti pubblici finanzia le cliniche private (Fumagalli 2020). Per questa ragione, come nota giustamente Gennaro Imbriano, la stessa estensione della pratica vaccinale come unica risposta alla crisi finisce per accettare precisamente il terreno emergenziale imposto dal governo capitalistico della pandemia, poiché «non interroga i presupposti mercantilistici che hanno prodotto la crisi e accetta l’egemonia del mercato (anche nella produzione e nella distribuzione dei vaccini) come dato insindacabile» (Imbriano 2023, p. 10).

Non è solo l’aspetto del definanziamento della sanità a rappresentare la caratterizzazione specifica della fase storica in cui insiste quella che abbiamo imparato a conoscere come “la pandemia”. La crisi sistemica permanente ha dato vita ad una particolare forma di governo delle risorse e delle popolazioni che fa riferimento ad una “tecnica” presunta come neutrale (che ritroviamo nei famosi “governi tecnici” e nei comitati “tecnico-scientifici”) che nega la caratterizzazione politico-ideologica dei suoi interventi, spesso drasticamente a favore del peggioramento delle condizioni di vita della maggioranza della popolazione. La crisi specifica di accumulazione – iniziata negli anni Settanta – determinata da un distacco dai processi reali di produzione di valore (processi reali nel senso del lavoro come produttore di plusvalore), ha favorito una chiusura nelle sfere economiche finanziarie e/o a basso valore aggiunto – di cui la monocultura turistica è forse l’esempio più eclatante – comportando una trasformazione degli stessi assetti delle società liberal-

⁴ Vedi <https://www.salviamo-ssn.it/attivita/osservatorio/definanziamento-ssn-2010-2019.it-IT.html>

⁵ Ribaltando la percentuale, dunque, si sono persi 70.285 (elaborazione di Osvaldo Costantini su dati Oms 2022).

democratiche occidentali. Per certi aspetti, e volendo forzare su un lessico marxista, la fase neo-liberale rappresenta il passaggio a livello macroscopico e societale dalla sussunzione formale alla sussunzione reale in cui l'interezza della riproduzione sociale e della vita sono asserviti alle logiche capitalistiche mediante l'inserimento del vitale nella sfera dell'estrattivismo (Andersson 2014). Da questo punto di vista, la proposizione del meccanismo vaccinale come unica via di uscita non solo non mette in discussione i presupposti mercantilistici che hanno prodotto politicamente la crisi – come affermato poco più sopra – ma costituiscono l'evidenza di una gestione della sindemia che, a sua volta, ha favorito meccanismi di accumulazione privata che hanno visto una colonizzazione degli stessi corpi alle logiche mercantili: dalle vendite dei vaccini dalle multinazionali alle istituzioni occidentali fino agli enormi profitti da quella che in maniera semiseria possiamo definire “little pharma”, ovvero tutto il settore privato sintetizzabile soprattutto nelle farmacie che tra tamponi, test, mascherine, guantini ha improvvisamente creato – almeno per tre anni – un nuovo settore di mercato ad altissimi profitti. Ovviamente, nessuno sostiene l'inutilità di tali dispositivi, ma, come ogni decisione nasconde dietro la tecnica e la “naturalità” i suoi meccanismi di riproduzione del potere: tali dispositivi, vista l'emergenza potevano essere messi a disposizione gratuitamente o al costo di produzione. Da diverse parti si è infatti sottolineato come la pandemia avesse favorito l'acuirsi delle disuguaglianze e avesse favorito accumulazioni private nella direzione dell'accentramento in pochi poli: ne è un esempio, ovviamente, il quantitativo di profitti che le principali case farmaceutiche hanno prodotto non solo dalla privatizzazione dei brevetti, ma anche dall'acquisto europeo di vaccini molto al di sopra del fabbisogno pubblico: circa 10 dosi a testa⁶.

In realtà, come sostenuto da vari autori, l'intero meccanismo sindemico non è stato esente da una riproduzione materiale ed ideologica del modo di produzione capitalistico: come ha notato sin da subito Costantini (2020), la socialità ritenuta pericolosa era quella del tempo libero (i parchi, i ristoranti) mentre il tempo di produzione era garantito: il coprifuoco selezionato nell'orario di uscita dalla maggior parte dei luoghi lavorativi, la possibilità di aggregarsi a frotte nei mezzi pubblici se lo scopo era non fermare la produzione, mentre era impossibile l'aggregazione seppur all'aperto nel tempo libero. Si poteva lavorare, ma scioperi e manifestazioni erano vietati in nome della “sicurezza”. Tali meccanismi hanno come significato simbolico il primato e l'indiscutibilità della produzione, creando delle logiche classificatorie sullo stile del puro e dell'impuro, dove tutto ciò che era impuro, vietato, pericoloso, era ciò che esulava dagli interessi del profitto privato (cfr. anche Costantini 2022). Il punto più evidente di questo assetto è stata l'introduzione del Green Pass che, da un lato deresponsabilizzava i datori di lavoro e forniva loro uno strumento in più di

⁶ Per le conseguenze invece in termini di conseguenze strutturali e macroeconomiche si vedano i lavori di Leonardo Bargigli dell'università di Firenze, in particolare: <https://sbilanciamoci.info/inflazione-e-pandemia-usa-e-ue-a-confronto/>

attacco al mondo del lavoro, dall'altro trasformava, nel senso dell'autoritarismo neoliberale, i rapporti tra Stato e cittadinanza mediante la tecnica della indiscutibile imposizione e della trasposizione dei diritti inalienabili nel campo di ciò che invece deve essere meritato dal "buon cittadino" (cfr. Consigliere 2022, Costantini 2022, Fassin 2019). La sindemia legata al Covid 19 può essere studiata sotto vari punti di vista, ma ciò che deve rimanere al centro è una sua analisi nel classico esercizio antropologico di vedere il mondo in un granello di sabbia (Kilani 2002). Come sottolineato da Wahlberg, Burke e Manderson (2021, p. 2) nella loro introduzione a *Viral loads*,

«Come gli autori di questo volume dimostrano, la pandemia Covid 19 ha appesantito ulteriormente le disuguaglianze socio-economiche, le discriminazioni razziali e accessi differenziati alle cure mediche, esacerbando quello che chiamiamo una vivibilità stratificata. Temporalità esigenti hanno messo a nudo e amplificato lo svantaggio. Tali riverberi sul rischio, controllo, contenimento e cura della malattia invitano ad antropologie dell'urgenza».

Nella gestione capitalistica della crisi si sono viste tutte le tendenze, materiali, economiche, ideologiche e sociali in atto nella società neoliberale, ivi compresa una tendenza ad una militarizzazione della società⁷ i cui effetti stiamo vedendo ora che la guerra è arrivata nella sua bellicosa realtà: il periodo sindemico ha accelerato l'uso di un linguaggio militare (le trincee, la guerra al virus, gli eroi, la logica amico/nemico) e di una serie di dinamiche di militarizzazione degli spazi (il coprifuoco, i checkpoint, i permessi per uscire, l'inno cantato dal balcone) che avrebbero poi caratterizzato – almeno in Italia – l'accelerazione delle dinamiche securitarie mirate alla prevenzione del conflitto sociale possibile (cfr. Barrucci 2023, Costantini 2022). Se, infatti, volendo concludere parzialmente il ragionamento qui in atto, la sindemia ha manifestato i tratti della sperimentazione sociale, questo è stato nel governo del (sempre maggiore dissenso) rispetto a quello che viene mosso dalle classi dirigenti/dominanti in termini di progetto generale: dopo la pandemia, il peggioramento dell'economia per l'entrata in una sostanziale economia di guerra, il genocidio della popolazione palestinese, l'ulteriore aumento delle spese militari a scapito delle spese sociali, hanno visto fiorire forme di repressione inedita e preventiva, per certi versi proveniente dalla "palestra sindemica": la categoria di "antisemita" attribuita a chiunque esprimesse una qualche forma di critica ai crimini israeliani – così come "putiniani" erano tutti e tutte coloro che mettevano in discussione la narrazione totalizzante della Russia come unico aggressore – fino ai decreti sicurezza in Italia che inaspriscono le pene per manifestazioni non autorizzate, blocchi stradali, occupazioni di immobili, accompagnate dall'istituzione di "zone

⁷ Per un confronto con altri contesti sui temi della militarizzazione, si veda *Militarising the pandemic: lockdown in South Africa* di Lenore Manderson and Susan Levine (2021)

rosse” all’interno delle città sottoposte a sorveglianza speciale e in cui non possono transitare coloro che hanno precedenti. L’elenco di recenti misure “belliche” che mostrano una stessa “aria di famiglia” con la gestione pandemica del dissenso, potrebbe essere infinito. Per queste ragioni, e non per uno specialismo accademico ormai fine a se stesso, ciò che si è elaborato nei margini, nelle zone di dissenso, connesso alla specifica fase storica del modo di produzione capitalistico, deve essere studiato, analizzato e decostruito da una antropologia che voglia essere «responsabile» (Lanternari 1974) e dignitosa di fronte alla storia.

All’interno di questa analisi dell’articolazione tra gestione della sindemia, governo del dissenso e regolamentazione del rapporto tra le classi sociali, vi è l’aspetto più classicamente riferibile all’antropologia medica, ovvero comprendere quale definizione di “salute” e “benessere” ha prodotto il meccanismo di gestione della pandemia. Da diverse parti l’antropologia medica ha messo a critica un modello “riduzionista” della biomedicina che vedeva la “salute” come assenza di malattia o di sintomi. Da questa visione erano escluse le caratteristiche di benessere sociale (una casa, ritmi di lavoro sostenibili, l’accesso ad una alimentazione di qualità, ecc.) e psicologico, in una classica separazione mente/corpo. Il periodo pandemico ha riprodotto in parte cospicua tale riduzionismo, arrivando a una definizione di salute completamente incentrata sul non ammalarsi, in una illusione che Stefano Boni ha definito di «schermatura dei corpi» (Boni 2022). Le decisioni prese rispetto ad un contenimento domestico serrato ha completamente tralasciato le conseguenze sociali e psicologiche delle misure di distanziamento: un famoso slogan apparso su uno striscione di un balcone recitava «almeno di testa si può uscire?⁸». La situazione, finita la fase centrale dell’emergenza⁹, ha mostrato il valore di quello slogan sarcastico e improvvisato:

«Un’indagine condotta dal consiglio nazionale ordine psicologi per conto dell’allora Miur (Ministero dell’istruzione, dell’Università e della ricerca) su bambini tra i 5 e i 13 anni e ragazzi tra i 14 e i 19 anni aveva stimato un aumento del 26% della depressione e del 28% di disturbi d’ansia anche in Italia. Restrizioni, dad [didattica a distanza] e incertezza sono stati quel mix che ha prodotto un incremento significativo oltre che di ansia e depressione, anche di ideazione suicidaria e disturbi della condotta alimentare. I dati della società italiana di pediatria hanno mostrato che sono aumentati del 147% gli accessi alle strutture sanitarie per “ideazione suicidaria”, depressione (+115%) e disturbi della condotta alimentare (+78.4%) con un sensibile incremento delle ospedalizzazioni, che hanno sfiorato il 40%, per l’ideazione suicidaria (+134%), depressione (+41,4%) e disturbi della condotta alimentare (+31,4)» (Vighi 2023, p. 89).

⁸ Sul lockdown una prospettiva critica è stata quella di Consigliere e Zavaroni (2025).

⁹ Più che altro sostituita dal conflitto Russia-Ucraina.

Tali dati risultano dunque una spiegazione della necessità avuta in diverse aree del mondo di «negoziare la pandemia», come reciterebbe in italiano la curatela uscita nel 2022 a cura di Ali e Davis-Floyd. Su quella scia si pone questo lavoro che qui presentiamo con l'intento di mostrare la pluralità di dinamiche innescatesi in diversi luoghi al margine che si sono trovati costretti ad affrontare quella che potremmo definire una risposta dal basso ad una gestione calata dall'alto.

Bisogna assumersi la responsabilità di provvedere al compito di riportare la riflessione al di fuori delle accademie, pena l'adequarsi all'oblio su quel periodo e favorire soltanto una riflessione di tipo estrattivista, che non si pone il problema politico delle questioni che affronta. La necessità, dunque, è di comprendere quel momento rispondendo ad un bisogno più collettivo di cogliere la genealogia e l'accelerazione di alcuni insiemi di pratiche sdoganate dalla gestione pandemica. Tra queste l'uso di una logica e un lessico profondamente militari che ritornano oggi nelle pressanti spinte alla guerra generalizzate (dalla compresenza di diversi conflitti, alla proposta di ritorno alla leva fino ovviamente al programma ReArm Europe e le richieste della NATO di aumentare le spese militari fino al 5% del PIL nazionale) così come la necessità di decifrare le trasformazioni contemporanee in campo medico (tra cui i massicci finanziamenti alla medicina digitale contenuti nel PNRR), tutti basati su una definizione di salute legata al non ammalarsi, a prescindere dalle condizioni di vita che si conducono.

Le ricerche: la pandemia vista dalle periferie

Nella fase pandemica acuta, è stato difficile scrivere della situazione che si stava vivendo, soprattutto quando la riflessione ha implicato necessariamente una entrata in un dibattito rigidamente polarizzato tra “vaccinisti” e “no vax”, per cui qualunque critica alla gestione pandemica veniva reinserita in questa seconda categoria così come ogni ragionamento sulla necessità di misureolgeva nel campo dei primi. La situazione attuale vede invece una proliferazione di scritti accademici (come, del resto, su ogni aspetto della vita umana) nella classica iper-produzione accademica a fini carrieristici. Come spesso accade, tuttavia, questa riflessione rimane di natura “intellettuale”¹⁰ e non entra nel dibattito pubblico, per cui una riflessione politico-pubblica sul Covid continua a mancare¹¹.

¹⁰ Ha ragione Fabio Dei, se interpretiamo bene la sua frase, a dire che «la pandemia editoriale» sul Covid dice più sugli intellettuali che sul fenomeno stesso (Dei 2022).

¹¹ Per la produzione accademica vedi, ad esempio, le due raccolte di saggi emerse immediatamente e “in corsa”: Ali e Davis-Floyd (2022) e Manderson, Burke e Wahlberg (2021) che non disdegnano lo spirito critico, ma che privilegiano una forma editoriale accademica. Ad esse fanno seguito i saggi raccolti nel numero 2023 de la *Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*, molto più concentrati sulla situazione nazionale.

La pandemia è dunque un tema particolarmente delicato da trattare perché ha generato divergenze epistemiche importanti, aspri conflitti, ferite emotive, vissuti inediti di terrore e discriminazione, rotture di relazioni consolidate, in Italia come in America Latina. Santullo apre il suo contributo spiegando quanto sia difficile narrare un tema divisivo, in cui le aspettative dell'uditorio si accendono e polarizzano. Questo comporta, da un lato, la difficoltà a mantenere il confronto sulla documentazione empirica e ad assumere pienamente una postura congrua di sospensione del giudizio. Dall'altro le divergenze sull'interpretazione della gestione istituzionale della pandemia spiegano la pressione esercitata sul ricercatore affinché si allinei sulle posizioni desiderate dall'interlocutore, siano esse di difesa o di critica della amministrazione emergenziale. Per ciò che concerne il tema al centro di questo monografico, la politicizzazione dell'etnografia non è tanto il frutto di un posizionamento militante del ricercatore durante la raccolta dei dati quanto il risultato della pubblicizzazione dei risultati; al momento della divulgazione, il ricercatore si trova, di fatto, a dover difendere la propria credibilità in un ambiente fortemente polarizzato dalle aspettative di chi dirige, ascolta o viene rappresentato dalla ricerca, trovandosi inevitabilmente a scontentare le attese delle parti (cfr. Vergnano 2023). Nel caso delle etnografie pandemiche, spesso ricercatori non militanti si trovano a difendere la propria autonomia di indagine da contesti accademici, sociali, istituzionali che li vorrebbero allineati in maniera militante alle proprie posizioni: gli interlocutori incontrati durante la ricerca così come l'ambiente accademico o istituzionale entro cui la ricerca si muove chiedono una narrazione che validi le proprie verità sulla gestione emergenziale (cfr. Boni, Koensler, Rossi 2020). Recentemente Consigliere e Zavaroni (2025) hanno mostrato i lasciti della frattura politica ed epistemica che con il passaggio di un lustro è rimasta sospesa piuttosto che essersi sanata; d'altronde come avrebbe potuto sanarsi visto che è stata obliterata da ciò di cui si parla? La cesura odierna, lascito delle contrapposizioni pandemiche, ci dicono le autrici, è tra i «rimasti» (quelli che ancora non si danno pace per l'accaduto) e i «disvedenti» (quelli che hanno rimosso il periodo pandemico). Le ricerche contenute in questo monografico sono state condotte e scritte all'interno di questo clima polarizzato che incombe tuttora, appena il rimosso torna ad essere ravvivato dalla divulgazione delle ricerche. La distanza temporale di qualche anno che divide la fine del momento emergenziale dalla scrittura dei testi qui contenuti attenua quindi solo in parte il clima più proteso allo schieramento per una parte politica o per l'altra piuttosto che essere orientato all'analisi accademica.

Questo numero monografico è composto da ricerche sul campo di studenti a diversi stadi del loro percorso (laureati della magistrale, dottorandi, post-dottorati). Ogni contributo produce inedita documentazione sebbene l'uso delle tecniche etnografiche sia stata fortemente compromessa dalle restrizioni all'interazione faccia-a-faccia, quello che è stato chiamato dai media egemonici "distanziamento sociale". Alcuni campi di ricerca (ad esempio la ricerca di Santullo sulla esitazione vaccinale)

erano stati aperti prima del periodo pandemico e si sono nutriti dell'aggiornamento che ha permesso e richiesto l'impatto della gestione emergenziale. Le ricerche condotte durante il periodo sindemico [Aresta, Cosma, Quagliariello & Garzonio]¹² si basano sul recupero e valorizzazione delle note di campo e sulla documentazione raccolta prevalentemente online durante l'emergenza; il rapporto con gli interlocutori è stato spesso gestito, necessariamente viste le prescrizioni, per via telematica [Cosma, Fusar Poli & Montesi Altamirano, Quagliariello & Garzonio]. In altri casi la ricerca si è concentrata alla fine del periodo sindemico, quando le restrizioni erano ormai più contenute ed era venuta meno la centralità dell'inibizione nella relazionalità in presenza [De Stefano]. In altri casi ancora, la documentazione è stata raccolta, senza limitazioni, alla conclusione del periodo pandemico: queste indagini si fondano quindi più che sull'osservazione degli eventi da parte dell'etnografo/a, sulle memorie che venivano raccolte ad emergenza ormai conclusa [Romio & Piccoli; Fusar Poli & Montesi Altamirano]. Le specifiche modalità di produzione della documentazione sono cruciali per capire sia il posizionamento del ricercatore che le testimonianze che i lettori leggeranno.

Gli autori di questo numero monografico hanno scelto, come molti altri etnografi, un posizionamento ai margini per cogliere nelle parole di Foucault (1976: 31) «il potere alle sue estremità, nelle sue terminazioni, là dove diventa capillare». Le etnografie che qui presentiamo sono state condotte in o riguardano ambiti periferici. Un primo contesto preso in esame è il mondo migrante in Italia: De Stefano lavora con il Movimento Migranti e Rifugiati presso il centro sociale autogestito *Ex-OPG Je so' pazzo* di Napoli; Cosma illustra la gestione dell'emergenza in un Centro di Accoglienza Straordinaria emiliano. Sparaco e Santullo conducono ricerca nei circuiti (il primo in una provincia Toscana, la seconda nel Lazio) che sono stati etichettati come *no-vax* e sono qui più correttamente presentati come portatori di «controcondotte» [Sparaco] legate alle mobilitazioni contro il Green Pass. Quagliariello & Garzonio ci permettono di addentrarci nei reparti di ostetricia italiani o per essere più precisi nelle pratiche opache di sovversione delle linee guida sanitarie all'interno di quei reparti. Aresta illustra come la sindemia sia stata elaborata e le riflessioni socializzate dal Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale in Puglia. Un ultimo, prezioso, spaccato riguarda le comunità «indigene» latinoamericane rappresentate in questo monografico dai contributi di Romio & Piccoli sull'Amazzonia peruviana e di Fusar Poli & Montesi Altamirano sulla regione di Oaxaca (Messico). In questo monografico, la sindemia più che essere vista negli annunci ufficiali, nelle leggi, nei discorsi egemonici sui media è osservata, attraverso il protagonismo di chi ha sostanzialmente subito le direttive e si è trovato a doversi ritagliare un'*agency* in un contesto a forte coercizione istituzionale.

¹² Usiamo le parentesi quadre per far riferimento - con i nomi degli autori - ai contributi all'interno di questo monografico.

Tale posizionamento decentrato rispetto alla regia pandemica e spesso ostile alle istituzioni, porta all'individuazione di numerosi «verbali segreti» sulla pandemia, ovvero credenze e azioni elaborate dal “basso” nei diversi circuiti che sebbene non si conformino alle direttive centralizzate, tendono a non sfidare apertamente la gestione pandemica ma a dissimulare le pratiche e muoversi nell'ombra (Scott 2006). La pandemia, vista in quest'ottica, è quindi al contempo un fenomeno unitario, frutto di una regia istituzionale, ed un caleidoscopio di reazioni profondamente differenti. La gestione governativa coordinata promuove la narrativa pandemica con le parole calate dall'alto e in parte assorbite dal lessico comune (innanzitutto “pandemia”, ma anche quell'elenco infinito di sigle per indicare le variabili del virus, fino a concetti che sfidano la logica quali “distanziamento sociale”); produce “letture” sostenute e imposte dalle istituzioni (sulla gravità del virus, sugli atteggiamenti “giusti” da tenere, su come classificare i dissenzienti); e afferma la validità di un unico sistema “terapeutico”, quello rigorosamente biomedico (centrato su procedure d'emergenza – la ventilazione forzata – e di salvaguardia – il vaccino).

A questa impalcatura di idee, letture e pratiche emanate dall'alto con una parziale coerenza – come mostrano diversi dei contributi di questo volume le norme siano state estremamente dinamiche e applicate in modo non omogeneo [Quagliariello & Garzonio; Cosma; Romio & Piccoli] – rispondono in modo peculiare i diversi circuiti sociali. C'è la narrazione egemonica sulla pandemia e ci sono quelle che Scott (2025, p. 93; cfr. Cirese 1971) chiama le «piccole tradizioni», «tradizioni vernacolari locali che rappresentano il rifiuto o l'inversione simbolica delle credenze e dei valori centrali delle culture delle élite [e] possono fornire una base culturale ai movimenti di dissenso politico». In questa dialettica tra l'alto e il basso si sgretolano le certezze istituzionali e si generano prassi culturali imprevedibili e ingovernabili, aprendo diversi interrogativi. Che adesione hanno avuto le misure protettive tra la popolazione “da proteggere”? Quali narrazioni e quali misure istituzionali sono risultati convincenti e quali invece hanno generato scetticismo? Quali sono le misure prese “in basso” a volte a ulteriore rafforzamento delle misure amministrative di distanziamento, altre volte in aperto contrasto con queste? Che tipo di socialità faccia-a-faccia si è sviluppata nel periodo in cui venivamo costantemente invitati a relazionarci solo in forma telematica? Quali sono stati i processi terapeutici attivati nelle periferie che partivano da concezioni del corpo e della terapia non biomedici? Che valore terapeutico è stato accordato nelle periferie ad ambiti ritenuti anti-scientifici se non apertamente dannosi dalle istituzioni mediche legittime quali i rimedi “naturali” o “tradizionali” oppure le relazioni comunitarie in presenza? Le politiche pandemiche osservate mediante i loro riflessi periferici permettono di mostrare – come accade quasi sempre quando ci si addentra nell'analisi etnografica – le distanze tra ciò che è annunciato, che dovrebbe succedere, e ciò che effettivamente la gente pensa, crede e agisce (cfr. Vergnano, Cammelli, Consigliere, Costantini, Portelli 2024).

Queste domande rischiano di andare perse nella povertà epistemologica delle indagini statistiche, dominanti anche nell'analisi istituzionale della pandemia; indagini che non riescono a restituire il senso che gli attori hanno dato al loro agire in epoca sindemica e che rischiano quindi di invisibilizzare le reticenze, le resistenze, le resilienze degli aggregati umani nella loro specificità culturale. Il senso attribuito dagli attori alle loro scelte è irriducibile sia a quella che è la visione dall'alto, sia alle analisi statistiche su dati aggregati. In questo numero monografico le sensibilità dei vari circuiti culturali sono invece al centro dei resoconti etnografici e ci permettono – proprio perché partono dalle terminazioni periferiche piuttosto che dalle direttive emanate dal centro – di valutare gli adattamenti locali della dialettica tra politiche pensate su scala globale e resistenze minute. Queste ultime acquistano un senso solo se si riesce a decifrare contestualmente i sistemi di costruzione della credenza su ciò che si ritiene vero e falso; la rilevanza della socialità faccia-a-faccia per la terapia; le difficoltà ma anche le opportunità che si presentano ai gruppi esclusi e discriminati; gli specifici paradigmi medici in termini culturali piuttosto che scientifici.

Sindemia, fase storica e visioni dal basso

Il numero monografico si compone di prospettive etnografiche, necessariamente specifiche e parziali, che però rispondono ad un fenomeno mondiale (la sindemia) e a direttive istituzionali (chiusure, distanziamenti, sospensione di servizi) che sono vissute nei diversi contesti in modo analogo almeno per certi versi. Ne viene fuori un mosaico di antropologie assai variegato culturalmente e geograficamente ma che hanno in comune la reazione a un'esperienza, per molti versi condivisa, sia per la rilevanza dell'impatto sia per il tipo di intervento istituzionale. La caratteristica di questo numero monografico come vuole la tradizione etnografica, è guardare gli eventi tenendo conto delle macro-dinamiche delle politiche sanitarie ma andando ad indagarne e dettagliarne le conseguenze in termini di impatto sociale. Come scrive Cosma:

«la ricerca qualitativa che caratterizza la disciplina antropologica, e che viene restituita attraverso le etnografie, può essere uno strumento utile nel restituire dignità a storie minute e marginali, nonché per demistificare certe narrazioni, stigmatizzazioni o rappresentazione mediatiche egemoniche».

A chi scrive una prefazione, sta il compito di collegare i contributi, mostrare le analogie tra contesti lontani, individuare le connessioni e logiche ricorrenti. In questo caso, il compito è relativamente facile. I contributi ruotano spesso su un tema comune che permette una lettura trasversale: la risposta dal basso alle misure di gestione pandemica. Il volume attualizza una vocazione antica dell'antropologia quella di misurare le grandi narrazioni e le pianificazioni istituzionali con il vissuto e

le visioni di chi è il bersaglio di tali rappresentazioni e misure. Le etnografie, colte nel loro insieme, permettono di osservare dal basso (le partorienti, utenti di servizi sanitari), dai margini (le comunità indigene latinoamericane o i richiedenti asilo in Italia) non tanto la sindemia (ovvero le ripercussioni in termini di malattia e morte del Covid 19) ma della gestione pandemica: ovvero delle politiche sanitarie senza precedenti imposte su scala mondiale tra il 2020 e il 2022. Il quadro che ne esce mostra che per quanto fosse vigoroso il tentativo istituzionale di standardizzare protocolli sanitari, ampi settori della società italiana e latinoamericane hanno mostrato sia un'*agency* propria, spesso associata ad un rinnovamento di legami comunitari, sia il sistematico tentativo di evitare, schivare e sovvertire le misure pandemiche.

I contributi si muovono nello iato tra la rappresentazione degli eventi, e le conseguenti misure restrittive, promosse dalle istituzioni e il vissuto e le strategie di singoli e comunità. Queste spesso leggono la sindemia in modi parzialmente o fortemente divergenti da quello istituzionale, come le letture delle comunità indigene latinoamericane alimentate dalla memoria delle epidemie passate [Romio & Piccoli; Fusar Poli & Montesi Altamirano] o in chi è scettico rispetto all'opportunità di vaccinarsi in Italia [Sparaco; Santullo; cfr. Drażkiewicz 2021.]. Dal basso e dai margini viene ripensata la necessità del distanziamento, sia ignorandolo (come nei gruppi No Green Pass [NoGP]); sia valutando indispensabile l'interazione olistica in certi passaggi, come il parto [Quagliariello & Garzonio]; sia interpretandola come chiusura comunitaria (e non individuale) prolungata oltre le indicazioni istituzionali [Romio & Piccoli; Fusar Poli & Montesi Altamirano]. La distanza tra ciò che è promosso dall'alto e ciò che viene fatto in basso, in contesti che si sottraggono al controllo, segna tutti i contributi al volume (cfr. Ananda e Ali 2022).

I saggi di Cosma e De Stefano mostrano come in due contesti, uno emiliano e l'altro campano, il mondo migrante, sia quello in attesa di regolarizzazione sia quello attivo nei movimenti sociali, siano stati ulteriormente penalizzati dalla gestione pandemica. La premessa, facilmente immaginabile ma comunque rilevante da un punto di vista antropologico, è che, come scrive Cosma: «non è stato tenuto conto della diversità di scelta terapeutica e del fatto che la medicina e le cure occidentali sono solo una parte, una visione, una modalità, rispetto alla restante parte di mondo». Il Sistema Sanitario Nazionale si mostra, in tempi pandemici, ancora meno inclusivo. Procedure burocratiche già farraginose, lente e incerte si inceppano lasciando categorie vulnerabili con assurde complicazioni nel far avanzare gli iter amministrativi, ottenere i documenti che permettono l'assistenza sanitaria o di accedere legalmente al lavoro. C'è un che di paradossale in misure di sicurezza pandemica che ledono proprio l'accesso ai servizi sanitari per gli stranieri, lasciandoli senza possibilità di cura a causa di molteplici complicazioni minute ma irrisolvibili. Risulta quindi comprensibile lo scetticismo e la rabbia di settori del mondo migrante, ben descritte anche da De Stefano, contro le misure di contenimento pandemico e in molti casi il tentativo di sottrarsi alle direttive governative.

Sempre con riferimento all'Italia, il volume contiene riflessioni sull'impatto della sindemia sul Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale e sulle cure legate alla gravidanza e al parto. Il Laboratorio, ci spiega Aresta in un racconto delle dinamiche che investono il gruppo di cui fa parte, decide di assumere un ruolo attivo nel decifrare – per sé stesso e per la cittadinanza - il rischio producendo un testo; questo approfondisce e discute varie interpretazioni della dimensione sociale e culturale con cui si possono leggere le dinamiche sindemiche e porta tali riflessioni nel tessuto sociale attraverso presentazioni che contribuiscono ad approfondire e generare consapevolezza. Quagliariello & Garzonio, invece, ci permettono di immergerci nella dialettica tra protocolli ospedalieri pandemici legati al parto e tentativi di sabotarli o evitarli da parte delle ostetriche e delle partorienti. In entrambi i casi c'è un apprezzamento dei protagonismi dal basso piuttosto che un mero allineamento legato alla posizione istituzionale; la metodologia e la genealogia teorica della disciplina consente ed impone la ricerca di un senso della possibilità creativa rispetto, in un caso, al pensare le dinamiche sindemiche oltre quella che è stata la narrativa egemonica e, nell'altro, all'agire oltre le rigidità delle direttive ospedaliere (cfr. Graeber 2007). L'etnografia in questo volume ripropone il suo compito più classico ovvero la necessità di ascoltare, descrivere e comprendere il punto di vista di quei soggetti individuali e collettivi il cui scetticismo e rabbia nei confronti delle pratiche e delle enunciazioni ufficiali rischia di rimanere altrimenti ingabbiato in una nebbia di facili pregiudizi e totale incomprendimento.

Santullo e Sparaco ci portano all'interno della galassia dello scetticismo vaccinale in Italia, rispettivamente nel Lazio e in Toscana, e delle sue ripercussioni epistemologiche e sociali. La lettura del mondo degli oppositori alle politiche pandemiche viene esaminata, coerentemente con la metodologia etnografica, nella sua dimensione olistica e rifuggendo la tentazione di far precedere il giudizio all'analisi della documentazione empirica. Ne emerge un quadro complesso in cui le irriducibili divergenze di visione medica vengono spiegate in relazione ad una contrapposizione sulla produzione della verità (critica agli intellettuali e allo scientismo, apertura verso quelle che sono definite "teorie del complotto" ma anche verso epistemologie terapeutiche olistiche). In tali contesti si è scettici sulla possibilità del sistema politico di produrre i cambiamenti desiderati; ne risulta la sensazione di essere di fronte ad una svolta autoritaria con caratteri distopici in cui viene messa in discussione perfino la sovranità del singolo sul proprio corpo. La risposta pratica riflette la radicalizzazione delle divergenze ideologiche: la sovversione nelle interpretazioni si riflette nella generazione di rifugi protetti caratterizzati da contenuti alternativi e da gestioni autonome in ambito terapeutico, scolastico ed alimentare. Oltre alla documentazione empirica puntuale, questi contributi ci permettono di ragionare sulla trasformazione dei temi e della composizione sociale della politica dal basso in Italia oggi di fronte ad un progressivo e drammatico senso di alienazione e precarizzazione del ceto medio (cfr. Boni 2023).

Se le dinamiche in Italia hanno un carattere comparativo perché affrontano lo stesso movimento o settore sociale in regioni diverse o perché permettono di apprezzare la varietà di reazioni alla gestione pandemica a livello nazionale, il volume consente di attivare l'indispensabile ottica trans-culturale, confrontando le dinamiche italiane con due contesti «indigeni» latinoamericani. Il raffronto permette di sottolineare divergenze, ad esempio nel come intendere la “comunità”, sia somiglianze e ricorrenze illuminanti tra contesti apparentemente incommensurabili. Queste ultime sorprendono sia per quantità che per qualità: le convergenze comprendono un comune scetticismo rispetto all'offerta terapeutica biomedica istituzionale, una preferenza per strategie di contenimento che attivino o rinforzino micro-comunità, l'elaborazione di risposte alternative (circuiti educativi autonomi, coltivare e mangiare cibo locale, integrare o sostituire i vaccini con terapie “naturali” o “tradizionali”) [Romio & Piccoli; Fusar Poli & Montesi Altamirano].

Accentuazione della precarietà delle categorie vulnerabili

La sindemia fa precipitare un senso di vulnerabilità che riguarda sia il pianeta sottoposto a stress [Aresta] ma anche le categorie umane più fragili, che in molti casi hanno assistito ad un'ulteriore difficoltà di accesso alle strutture sanitarie. In un momento di debolezza collettiva i servizi sanitari diventano inaccessibili a tanti. Questo in parte è dovuto all'impossibilità di accedere alla terapia ospedaliera (o accederci in un tempo utile), come nelle comunità «indigene» del Messico: «nella maggior parte delle comunità i servizi sanitari di primo contatto sul territorio durante la pandemia erano peggiorati» [Fusar Poli & Montesi]; dinamica riscontrabile anche in Europa e in realtà in tutto il mondo (cfr. Boni 2022). L'assolutizzazione del pericolo pandemico ha, tra altre conseguenze, quella di interrompere o render più complicate le cure non pandemiche (cfr. Dei 2022). Sono quindi le stesse normative pandemiche a rendere la terapia ospedaliera spesso maldisposta alle aspettative del malato. Questo avviene in Italia, per esempio, nell'accompagnamento al parto: si assiste alla cancellazione delle ecografie, diradamento delle visite, cancellazione dei corsi di preparazione al parto [Quagliariello & Garzonio; cfr. Fusar Poli & Montesi Altamirano]. La vulnerabilità dell'attesa del parto viene aggravata dalla accentuata incertezza delle condizioni imposte dalla struttura ospedaliera: la partoriente non ha garanzie sulla possibilità di beneficiare della presenza del partner oppure di essere esentata dall'obbligo di indossare una mascherina che inibisce le tecniche di respirazione che accompagnano il travaglio. Quagliariello & Garzonio sostengono che molte donne scelgono di partorire non in «grandi centri ospedalieri» ma nelle case maternità o in piccoli ospedali dove è possibile un miglior rapporto con le ostetriche oppure direttamente nel proprio domicilio con ostetriche private per non dover sottostare alle direttive Covid.

Altre categorie vulnerabili, come ad esempio gli immigrati non in regola o in attesa di regolarizzazione, si vedono penalizzate nell'assistenza medica e in alcuni casi completamente escluse dalle cure istituzionali [Cosma; Quagliariello & Garzonio]. Cosma spiega come i migranti si siano trovati da un lato ad essere penalizzati nell'accesso alla cura e al contempo tra le categorie più esposte al virus, in quanto «in una situazione di quarantena ed isolamento sociale, i lavoratori migranti erano coloro i quali venivano ugualmente stipati nelle fabbriche... [e] che, in molti casi, rincasavano in appartamenti condivisi con altri richiedenti asilo e che in molti casi erano decisamente sovraffollati». Come scrive Aresta, in pandemia «le ideologie razziali ... continuano a riemergere subdolamente in varie forme» come, per esempio, nella prima fase sindemica, l'identificazione dei cinesi come untori. Cosma utilizza la nozione di «razzismo istituzionale» per illustrare l'amplificazione e normalizzazione della discriminazione arbitraria verso i migranti non pienamente regolarizzati durante il periodo pandemico. L'autrice è lapidaria: «le disposizioni messe in atto nei mesi della pandemia, non hanno fatto altro che incidere negativamente sulla vita delle persone accolte nei circuiti di accoglienza». De Stefano sostiene in modo analogo che i migranti siano stati «le prime vittime della sofferenza sociale». Alla domanda su chi poteva, però, realmente restare a casa, risponde citando un lavoro che sostiene che questo privilegio sia stato una prerogativa di «uomini bianchi, lavoratori intellettuali della classe media, che vivono in una casa con stanze sufficienti per tutti i membri della famiglia, con diversi computer e un accesso illimitato a Internet»¹³. De Stefano con Mellino (2020) invita a riflettere sull'assenza, nel dibattito pubblico e mediatico, della rappresentazione delle condizioni vitali della popolazione migrante, come esempio pratico di razzializzazione. L'autrice si concentra in particolar modo sulle «logiche di gestione» dei migranti chiusi nei CPR (altra categoria vulnerabile) arrivando alla conclusione che fungano da

«dispositivo pratico, che è anzitutto un dispositivo politico, riflette la pervasiva scia di razzializzazione che connota lo spazio istituzionale e il sentire comune, e normalizza l'annichilimento (o, preferibilmente l'espulsione) dell'alterità migrante per garantire la preservazione del tessuto sociale esistente» (cfr. Esposito, Caja e Mattiello 2020).

Scala e sordità istituzionale

La gestione della pandemia ha confermato un orientamento amministrativo ormai evidente. Da un lato le politiche, in questo caso le politiche sanitarie, allargano sempre più la scala della loro implementazione. Scott (2019) descrive l'avvento della pianificazione «modernista» e la sua ascesa fino alla fine del XX secolo quando erano

¹³ Vergnano, Cammelli, Consigliere, Costantini, Portelli (2024).

ancora associate all'amministrazione statale e avevano quindi tendenzialmente un'estensione nazionale. Negli ultimi decenni hanno preso progressivamente potere istituzioni che allargano ulteriormente le scale delle politiche implementate su una dimensione, prima continentale (ad esempio con la progressiva estensione delle normative della Unione Europea) e poi mondiale con gli organismi internazionali. Questi però hanno avuto, nel complesso un'influenza diretta limitata fino alla gestione pandemica. Dall'altro, questo progressivo allontanarsi delle istituzioni che effettivamente decidono, fino ad assumere nell'ottica degli elettori una connotazione trascendente, rende sempre più alienato il cittadino: viene meno la stessa pensabilità di una partecipazione ai momenti decisionali, di un protagonismo che abbia un peso, di poter contribuire in maniera creativa e non solo seguendo le direttive calate dall'alto, nel nostro caso rispetto alla gestione dell'emergenza. Si riesce a dare un senso alla propria azione politica in proporzione inversa alla scala in cui si esercita tale azione: man mano che si estende la pianificazione – dal comune alla regione, dallo Stato alla Unione Europea, fino alle politiche mondiali del OMS – cresce l'alienazione.

De Stefano mostra come lo scetticismo verso le misure istituzionali sia stato diffuso nella galassia migrante in Italia: «i migranti afferenti al Movimento hanno iniziato ad assumere atteggiamenti oppositivi alla gestione governativa del virus» [vedi anche Cosma]. Santullo con riferimento a circuiti scettici sulle vaccinazioni parla di «radicalizzazione» di una «popolazione, esasperata e mortificata da un lungo vissuto di espropriazione della possibilità di contare, sia nel senso di sentirsi significativi come individui, con la propria opinione riconosciuta e rispettata, sia nel senso di poter partecipare attivamente al processo politico e istituzionale». Sparaco spiega che in tali circuiti l'ostilità è apparentemente rivolta al governo ma si estende al sistema politico istituzionale nel suo complesso e alle sue propaggini «tecniche» e «intellettuali». Questa crescente auto-referenzialità istituzionale rischia di generare autoritarismo soprattutto nel momento in cui si associa ad una emergenza sanitaria: più che di confronti tra “alto” e “basso” le politiche su larga scala si nutrono di direttive, norme, prescrizioni, obblighi, divieti, esclusioni fondate su una narrazione “scientifica” presentata come indubitabile (cfr. Caduff 2020; Drązkiewicz e Sobo 2021; Harambam e Vos 2023). Aresta illustra la declinazione asiatica dell'autoritarismo pandemico mentre Cosma dettaglia il rafforzamento dei controlli degli operatori nei Centri di Accoglienza Straordinaria emiliani durante emergenza Covid 19. Questa moltiplicazione delle direttive e della loro capacità di controllare ambiti sempre più intimi è potenziata dalla digitalizzazione telematica. Uno dei risultati secondo Cosma è che per i migranti nel sistema di “accoglienza”: «la vaccinazione contro il Covid-19 sia stata una scelta fatta sotto una pressione maggiore e di conseguenza più sofferta, rispetto a quella che in ogni caso ha influenzato la cittadinanza italiana». Non sorprende che in tale clima la soluzione finale, ovvero l'inoculazione ripetuta, sia stata vissuta da molti come una violazione del proprio corpo: il crollo delle percentuali dei vaccinati Covid terminate le sanzioni,

sembra indicare che anche per buona parte della popolazione italiana abbia prevalso la coercizione sul convincimento.

Per chi non si allinea alle direttive pandemiche, come hanno fatto, sebbene in modi fortemente diversificati, i contesti descritti in questa raccolta, si attivano dinamiche repressive e discriminatorie. L'autoritarismo di istituzioni percepite come distanti, sorde, non disposte al dialogo o all'accoglienza della diversità, conduce spesso a tentativi di autonomia, ovvero a costruirsi dei contesti in cui vigono le norme decise in basso, da chi vive il contesto piuttosto che da poteri distanti e incomprensibili (Lello, Bertuzzi, Pedroni e Raffini 2022). Romio & Piccoli con riferimento al Perù affermano:

«tra molte comunità indigene si diffuse una posizione critica nei confronti dei discorsi ufficiali del governo e delle norme imposte. Spontaneamente, diverse comunità sentirono il bisogno di costruire una propria autodifesa mediante norme di protezione sanitaria, basate più sulle memorie delle precedenti esperienze epidemiche che sulle indicazioni fornite dal governo».

La cesura tra alto e basso si accentua quando le scelte autonome vengono criminalizzate, fino alla discriminazione dei dissenzienti. In alcuni casi, come in quello del movimento contro il Green Pass la divergenza viene portata in piazza e resa pubblica. Più spesso, si sceglie invece di muoversi nell'ombra, attuando azioni sovversive minute che Scott (2025) ha chiamato «infrapolitica». Gli ospiti dei Centri di Accoglienza Straordinaria emiliani adottano molteplici micro-resistenze: «il rifiuto di firmare i registri presenze o quelli di erogazioni beni (quando questi arrivavano con del ritardo); il rifiuto di farsi misurare la febbre durante i “monitoraggi” settimanali da parte degli operatori; esprimendo il dissenso attraverso il boicottaggio individuale di accompagnamenti sanitari per tracciamento o screening vari», oltre a forme di solidarietà come la distribuzione gratuita di cibo. Anche tra gli attivisti NoGP alla piazza spesso si è preferito la scelta politicamente meno eclatante di costruire quelle che Santullo chiama «micro-comunità territoriali basate sulla condivisione, sulla ricerca di autonomia e su una propria, peculiare forma di dissidenza»; illustrando il senso di una di queste l'interlocutore dell'etnografa afferma la volontà di costruire una «realtà parallela indipendente, alternativa... [si] tratta di essere autosufficienti in tutto». Questo si concretizza come mostra anche Sparaco nella creazione di servizi alternativi (scuole autogestite, offerta terapeutica, circuiti alimentari al di fuori della grande distribuzione) che erano organizzati in maniera semi-clandestina proprio per non dover sottostare a regole ritenute assurde come quelle rispetto al distanziamento o all'uso della mascherina (cfr. Boni 2023). Il coinvolgimento di corpi, anche se classificati come «vili» [Santullo] in una socialità faccia-a-faccia in prossimità, così come il viso scoperto, erano ritenuti indispensabili per preservare dinamiche relazioni funzionali ad una salute concepita in modo olistico, e quindi comprensiva della dimensione emotiva.

Comunità, condivisione del rischio, solidarietà e distanziamento

Una delle linee di frattura tra direttive dall'alto e pratiche dal basso è proprio su quello che è stato divulgato come "distanziamento sociale", un allontanamento tra corpi che avrebbe dovuto rallentare la diffusione del virus [cfr. Aresta]. La formula adottata dalle istituzioni è ossimorica: il distanziamento non era sociale ma piuttosto asociale o antisociale, ovvero invitava all'isolamento piuttosto che alle relazioni. Nei gruppi di attivisti NoGP così come in Latinoamerica questa direttiva è stata sistematicamente elusa, quando possibile, ovvero quando era possibile tenere segrete relazionali corporee criminalizzate dallo sguardo dello Stato. Le collettività «indigene» latinoamericane descritte in questa raccolta adottano una strategia non troppo diversa da quella dei gruppi NoGP: rimettere al centro i legami sociali di co-residenza sotto l'ombrello del concetto di «comunità» o nella versione messicana *comunalidad* [Fusar Poli & Montesi Altamirano]. Questa tendenza a unirsi, piuttosto che allontanarsi, è ben sintetizzata dalla citazione che fa da titolo al saggio di Romio & Piccoli: *Un poquito más nos ha unido el Covid*. Romio & Piccoli così come Fusar Poli & Montesi Altamirano ben discutono la problematicità del concetto di comunità, declinata come «indigena» in quel caso o come «resistente» in circuiti a noi più vicini; sappiamo bene che la nozione è problematica, qui ci limitiamo a riprenderne l'uso emico, rivendicato come polarità periferica di un protagonismo politico dal basso che si smarca dalle direttive istituzionali. In certe comunità come nel contesto del Perù amazzonico questo significa un recupero di «idee di corpo, malattia e cure terapeutiche (a sua volta connesse con la visione di *buen vivir*) che erano proprie della società arakmbut del passato, ma che sembravano essersi disperse o dimenticate nel corso delle ultime decadi». Vengono ri-attivate certe norme etiche nella caccia; il richiamo alla solidarietà inter-familiare, ovvero «la redistribuzione della carne e dei cereali»; il ricorso a compiti comunitari gestiti a rotazione «per genere e classi d'età» (ad esempio assicurarsi la chiusura della strada ma anche la cucina); «l'attenzione verso l'alimentazione per una dieta basata sui prodotti locali». Romio conclude: «La collettività quindi, in linea con i concetti promossi dall'ideale di *buen vivir*, mostrava un'attenzione specifica alla cura dell'affettività e delle emozioni collettive all'interno di reti sociali di fiducia».

In diverse piccole tradizioni la terapia prevede vicinanza nel cerchio più ristretto del rischio condiviso [Quagliariello & Garzonio] e allontanamento di chi è considerato esterno e pericoloso, come spiega un interlocutore a Fusar Poli & Montesi Altamirano: «è una lotta quotidiana tra chi è all'interno della comunità e chi vuole entrare». Non è un caso che la sindemia sia stata classificata dalle comunità dell'Amazzonia peruviana come *enfermedad del Blanco*, identificandola con un pericolo esterno ormai ben conosciuto vista la genealogia di epidemie che hanno flagellato queste zone [Romio & Piccoli]. Da un lato quindi si adottava una rigida chiusura verso l'esterno: l'isolamento prende la forma di «autoquarantene», note come *encierra* in Messico ed estese in diversi casi oltre i limiti temporali imposti

dalle istituzioni [Fusar Poli & Montesi Altamirano] mentre le comunità peruviane rafforzano l'auto-segregazione autonomamente, istituendo blocchi stradali non approvati dalle istituzioni [Romio & Piccoli]. Nella comunità amazzonica studiata da Romio questo allontanamento degli elementi ritenuti alieni comporta la «espulsione di tutti i manovali *mestizos* [e]... l'allontanamento di tutte quelle persone non indigene presenti nel territorio comunale e legate ad attività commerciali o estrattive».

Dall'altra, *verso l'interno* della comunità si nota un rafforzamento e una intensificazione delle relazioni che Raul Zibechi (2020) definisce «svolta verso dentro», caratteristica di diverse comunità del sud e centro America. Questa prende la forma di solidarietà alimentare e della circolazione gratuita di cibo e delle terapie elaborate localmente [Romio & Piccoli; cfr. Cosma]. Nei casi latinoamericani qui discussi le comunità si danno norme sociali più stringenti, riesumano consuetudini abbandonate con la progressiva modernizzazione, chiamano i membri a prestare servizio per esigenze comunitarie e tornano a dare sovranità alle dinamiche politiche assembleari piuttosto che ai rappresentati istituzionali ufficiali. Particolarmente significativa l'esperienza descritta da Romio & Piccoli di rilancio dell'assemblea dell'insediamento oggetto di studio, percepita durante l'emergenza sanitaria come sintesi armoniosa della volontà e del sapere collettivo [cfr. Fusar Poli & Montesi Altamirano]. Tale sensibilità comunitaria non è estranea alle ostetriche italiane che decidono di continuare i corsi di preparazione al parto nonostante fossero stati resi illegali perché, come spiega una ostetrica: «Il cerchio è stato un fattore protettivo grande» [Quagliariello & Garzonio]. In un'ottica dal basso la tutela di fronte all'emergenza passa, non da un isolamento telematico ma da un aumento della socialità generatrice di sostegno e benessere, quella che si nutre di relazioni in presenza: nei momenti di crisi si sta insieme, si sospendono i conflitti per ritrovare un senso comune (inteso come lettura condivisa degli eventi e soluzioni consensuali per affrontare le difficoltà). Di fronte a direttive istituzionali che andavano nella direzione opposta, i contesti studiati hanno scelto di disobbedire per viverli la sindemia all'interno di relazioni intime in micro-comunità (di residenti di comunità indigeni, di gruppi migranti, di genitori in attesa del parto, di chi veniva escluso perché non munito di Green Pass).

Il ritorno alla autogestione “naturale”, “tradizionale” e artigianale

La contrapposizione tra “alto” e “basso”, tra centri decisionali e contesti periferici negletti, non è solo politica ma anche epistemica. La messa in discussione degli interventi istituzionali improntati su una epistemologia tecno-scientifica riguarda *in primis* il concetto di pericolo epidemico (da dove viene il virus? quanto è pericoloso? che caratteristiche ha rispetto alle epidemie vissute in passato?) e di risposta terapeutica (cosa guarisce in momenti di emergenze epidemica? quanto sono affidabili i vaccini? che peso ha la vicinanza e l'affetto nel processo terapeutico?).

Alla visione tecno-scientifica istituzionale si risponde con la ricerca di terapie concepite come “naturali” in contesto europeo e “tradizionali” in contesto quello latinoamericano. Quello che unisce questi due caratterizzazioni della cura è la tendenza ad un fare artigiano con prodotti locali e organici percepito come opposto all’offerta dalla farmaceutica industriale, chimica e genetica egemonica; questa tendenza la ritroviamo in ambito medico ma anche agricolo e scolastico.

In ambito sanitario, l’allontanamento dalla medicina tecno-scientifica è per diversi dei gruppi qui trattati frutto di rapporti già problematici con l’offerta sanitaria che si esasperano fino alla rottura, richiedendo quindi l’attivarsi di alternative. In Italia si assiste ad «una forte standardizzazione» imposta alle operatrici che seguono il parto, costrette a seguire scrupolosamente i protocolli coercitivi del periodo pandemico: questi in caso di positività della partoriente prevedevano l’impossibilità di «avere una persona di fiducia accanto e di stare pelle a pelle» con il neonato. Tali direttive vengono però ritenute da alcune donne «disumane richieste», adottando l’espressione di un’interlocutrice. Non sorprende quindi l’aumento del numero di donne che sceglie di partorire a casa; Quagliariello & Garzonio spiegano il carattere resistenziale di questa decisione: «l’opposizione ad un modello assistenziale ospedaliero e tecno-centrato va intesa come una forma di resistenza al potere medico». Ostetriche e partorienti, a volte in sinergia tra loro, mettono in campo «un arcipelago di pratiche e visioni dissidenti»: il racconto-denuncia di norme assurde e penalizzanti; incontri di preparazione al parto condotti in modo clandestino per aggirare le norme sul distanziamento (a)sociale; entrare in un contatto fisico vietato tra ostetrica e partoriente; la rimozione non consentita della mascherina; la falsificazione dei dati sulla dilatazione uterina per permettere l’accesso del partner in sala parto. In Messico «il Covid-19 ha messo particolarmente in luce i motivi di sfiducia popolare nel sistema sanitario, alimentando e legittimando per contrasto l’utilizzo e la ricerca della medicina tradizionale». Si reagisce ad una cura biomedica distante e non convincente con una terapia «olistica». Questa pesca dalla “tradizione” messicana e comprende oltre al *temazcal*, accorgimenti alimentari, «riti di protezione religiosa» e rimedi erbalistici. La ricerca di terapie alternative che attivano epistemologie e pratiche antitetiche a quelle biomediche unisce gli scettici rispetto alle vaccinazioni in Messico con quelli in Perù e in Italia [Romio & Piccoli; cfr. Parmigiani (2021), Boni (2023)]. Con terapie “naturali” i contesti studiati intendono cure che sono non sono prodotti frutto di lavorazioni industriali chimiche o di ingegneria genetica ma piuttosto di processi organici piuttosto che nascono dalle comunità locali e dalla loro conoscenza dell’ambiente circostante garantendo quella che Fusar Poli & Montesi Altamirano chiamano *L’autonomia della cura*, titolo scelto per il loro contributo. Queste terapie possono sostituire così come affiancare i vaccini, ma si cerca spesso un’alternativa o un coadiuvante locale, autogestito, una terapia che sia generata da saperi autonomi e che permetta un maggior protagonismo nella dinamica curativa. Troviamo quindi alcuni attivisti NoGP in Emilia che girano per le case dei malati di Covid a portare, oltre alle medicine e agli integratori alimentari di

sintesi, il brodo caldo (Boni 2023); questa attenzione fa parte di una più generale tendenza nei circuiti scettici rispetto alla gestione pandemica istituzionale che secondo Santullo «anelano a una vita più vicina alla natura» (cfr. Santullo 2021; Parmigiani 2021; 2023). Tra le attività promosse delle comunità del movimento NoGP, è stata significativa la creazione di orti collettivi spinti dal desiderio di una produzione alimentare autonoma e naturale. Qualcosa di simile accadeva in contemporanea dall'altra parte dell'Atlantico dove in varie comunità dell'Amazzonia peruviana, ci spiegano Romio & Piccoli: «i *comuneros* passarono a riattivare forme locali di produzione agricola da tempo in disuso, mostrando un rinnovato interesse per tornare ad alimentarsi coi prodotti locali»; nella comunità al centro dell'indagine etnografica, l'assemblea consiglia «l'indipendenza rispetto al mercato esterno ed al consumo di beni industriali». Nelle «comunità indigene» messicane accade qualcosa di simile: «un processo di ricerca e rinforzo dell'autonomia alimentare, di nuova valorizzazione dell'economia di sussistenza e non monetaria, di rinnovato interesse per uno stile di vita rurale percepito come ancora di salvezza rispetto alle precarie condizioni della metropoli»; in alcuni casi si assiste «[al]l'abbandono di fertilizzanti e pesticidi chimici in favore di tecniche organiche e agroecologiche» [Fusar Poli & Montesi Altamirano]. Queste dinamiche confermano quanto sostenuto da Aresta: «il COVID-19... può costituire un'occasione di ripensamento dei nostri stili di vita».

Circuiti molti diversi, di fronte al pericolo sindemico e a misure istituzionali ritenute incongrue, si rifugiano nella produzione locale nella quale possono trovare soluzioni di cui si fidano perché gestite direttamente; di ciò che arriva dall'alto, in alcuni contesti, ci si fida invece sempre meno si tratti di alimenti o di medicine. Nella comunità amazzonica su cui si focalizza il contributo di Romio & Piccoli per un certo periodo fu impedito di curarsi presso le strutture mediche ufficiali. In modo analogo in Italia si boicottavano o sovvertivano i protocolli medici istituzionali per permettere gli incontri tra le partorienti o la presenza del partner al momento del parto: «le condizioni della sottomissione a protocolli ritenuti eccessivi e disumanizzanti, da moltissime di coloro che si ritrovavano a doverli seguire [ostetriche, partorienti], erano tali per cui anche i più semplici gesti, di contatto empatico ed ascolto dell'altro, erano percepiti come elementi di sovversione di un ordine che prescriveva asetticità, distanziamento» [Quagliariello & Garzonio]. Nella forma più estrema questo scetticismo verso le istituzioni mediche porta alla credenza documentata da Romio & Piccoli per l'Amazzonia ma presente anche in circuiti NoGP italiani: «l'ospedale e l'assistenza medica ufficiale furono considerati un luogo di morte per gli indigeni, dove i medici volevano eliminarli».

Riferimenti bibliografici

Ali, Inayat e Davis-Floyd, Robbie (eds.)

- *Negotiating the Pandemic. Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*, Londra: Routledge, 2022.

Andersson, Ruben

- *Illegality, Inc. Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*, Los Angeles: University of California Press, 2014.

Barrucci, Paolo

- “Il governo della Pandemia come strumento della lotta di classe”, in Paolucci G. (ed.), *Il governo della Pandemia. Uno sguardo critico*, Napoli: Editoriale scientifica, 2023, pp. 99-124.

Bodini, Chiara e Quaranta, Ivo

- “COVID-19 in Italy A new culture of healthcare for future preparedness”, in Lenore Manderson, Nancy J. Burke, e Ayo Wahlberg (eds.), *Viral loads anthropologies of urgency in the time of COVID-19*, Londra: UCL Press, 2021, pp. 443–455.

Boni, Stefano

- “In assoluta sicurezza. Rimozione della morte, onnipotenza tecnica, controllo pandemico e iatrogenesi”, in N. Bertuzzi e E. Lello (eds.), *Dissenso Informato. Pandemia: il dibattito mancato e le alternative possibili*, Roma: Castelvecchi, 2022, pp. 97-112.

- *Tornare in sé. Pandemia, per una ripresa della coscienza sociale e della resistenza attiva*, Torino: Nautilus, 2023.

Boni, Stefano, Koensler, Alexander e Rossi, Amalia

- *Etnografie Militanti. Prospettive e dilemmi*, Milano: Meltemi, 2020.

Caduff, Carlo- “What went wrong: Corona and the world after the full stop”, *Medical Anthropology Quarterly*, 34 (4): 2020, pp. 467–487.

Cirese, Alberto M.

- *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palermo: Palumbo, 1971.

Consigliere Stefania

- “Atmosfear”, in AA.VV., *Antropologia di una pandemia*, Firenze: Terranuova, pp. 67-83

Consigliere, Stefania e Zavaroni, Cristina

- “Rimozione forzata. Cinque anni dal lockdown e (fingere di) non sentirli”, www.wumingfoundation.com, 11 Luglio 2025

Costantini, Osvaldo

- “Noi la crisi (sanitaria) non la paghiamo”, www.dinamopress.it, 26 Marzo 2020.

- “Green pass, vaccino e rapporti di classe”, in AA.VV, *Antropologia di una pandemia*, Firenze, Terranuova, 2022, pp. 16-32.

Dardot, Pierre e Laval, Christian

- *La nuova ragione del mondo*, Roma: DeriveApprodi, 2013.

Dei, Fabio

- “Etnografie pandemiche”, *Am. Rivista della società italiana di antropologia medica*, 54, 2022, pp. 327-343.

Drażkiewicz, Elżbieta

- “Taking vaccine regret and hesitancy seriously. The role of truth, conspiracy theories, gender relations and trust in the HPV immunisation programmes in Ireland”, *Journal for Cultural Research*, 25 (1), 2021, pp. 69–87.

Drażkiewicz, Elżbieta e Sobo, Elisa J. - “Rights, responsibilities and revelations: COVID-19 conspiracy theories and the state”, in Lenore Manderson, Nancy J. Burke, and Ayo Wahlberg (eds.), *Viral loads anthropologies of urgency in the time of COVID-19*, Londra: UCL Press, 2021, pp. 67–90.

Esposito, Francesca, Caja, Emilio e Mattiello, Giacomo

- “No one is looking at us anymore.” *Migrants Detention and Covid-19 in Italy*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

Fassin, Didier - *La ragione umanitaria. Una storia morale del presente*, Roma: Derive&Approdi, 2019.

Foucault, Michel

- “Corso del 14 gennaio 1976” in *Bisogna difendere la società*, Milano: Feltrinelli, 1997, pp. 28-42.

Fumagalli, Andrea

- "Pandemia e biocapitalismo cognitivo. Intervista ad Andrea Fumagalli", *Thomas Project*, 4 (2), 2020, pp. 159-166.

Graeber, David

- *Possibilities: Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*, Oakland: AK Press, 2007.

Harambam, Jaron, e Ehler Voss

- "The corona truth wars: Epistemic disputes and societal conflicts around a pandemic." *Minerva* 61 (3), 2023, pp. 299–313.

Harvey, David

- *Breve storia del neoliberalismo*, Milano: Il Saggiatore, 2003.

Horton, Richard

- "Covid-19 is not a pandemic", *Lancet*, 396 (10255), 2020, p. 874.

Imbriano, Gennaro

- "Crisi e politica. L'ordine del discorso pandemico e le sue aporie", in Paolucci G. (ed.), *Il governo della pandemia. Uno sguardo critico*, Napoli: Editoriale scientifica, pp. 3-16.

Kilani, Mondher

Antropologia culturale. Un'introduzione, Bari: Edizioni dedalo, 2002.

Lanternari, Vittorio

- *Antropologia e imperialismo*, Torino: Einaudi, 1974.

Lello, Elisa, Bertuzzi, Niccolò, Pedroni, Marco e Raffini, Luca

- "Vaccine hesitancy and refusal during the Covid-19 pandemic in Italy: Individualistic claims or repoliticisation?" *Partecipazione e conflitto*, 15 (3), 2022, pp. 672–696.

Manderson, Lenore e Levine, Susan

- "Militarising the pandemic: lockdown in South Africa", in Lenore Manderson, Nancy J. Burke, and Ayo Wahlberg (eds.), *Viral loads anthropologies of urgency in the time of COVID-19*, Londra: UCL Press, 2021, pp. 47-66.

Manderson, Lenore, Burke, Nancy J. e Wahlberg Ayo (eds.)

- *Viral loads anthropologies of urgency in the time of COVID-19*, Londra: UCL Press, 2021.

Mellino, Miguel

“Restate a casa ma per sempre. Decreti d’emergenza e razzismo di Stato”, www.dinamopress.it, 28 Marzo 2020.

Ministero della Salute

- “Annuario Statistico del Servizio Sanitario Nazionale”, www.salute.gov.it, 2008

Parmigiani, Giovanna

- “Magic and politics: Conspirituality and COVID-19”, *Journal of the American Academy of Religion*, 89 (2), 2021, pp. 50

- “‘Separation, but not division’: A Southern Italian perspective on ‘lived conspirituality’”, *Anthropologica*, 65 (1), 2023, pp. 1–23.

Santullo, Corinna

- “In mo(n)do naturale: Cura e prevenzione nell’orizzonte no-vax e free-vax”, *Rivista di antropologia contemporanea*, 2, 2021, pp. 295–326.

Scott, James C.

- *Il dominio e l’arte della resistenza. I verbali segreti dietro la storia ufficiale*, Milano: Eleuthera, 2006.

- *Lo sguardo dello Stato*, Milano: Eleuthera, 2019

- *L’infra politica dei senza potere*, Milano: Eleuthera, 2025.

Ananda, Tharaka e Ali, Inayat

- “Sri Lankans’ Negotiations Around COVID- 19 Can a Culture Control a Viral Outbreak?”, in Ali I., Davis-Floyd R. (eds.), *Negotiating the Pandemic. Cultural, National, and Individual Constructions of Covid-19*, Londra: Routledge, 2022, pp. 232-252

Vergnano, Cecilia

- “Italian uprising from Covid skepticism to societal polarization”, in Michael Butter and Peter Knight (eds.) *Covid conspiracy theories in global perspective*, New York: Routledge, 2023, pp. 236–251.

Vergnano Cecilia, Cammelli Maddalena, Consigliere Stefania, Costantini Osvaldo, e Portelli Stefano

- “A neoliberal medicine? Critical approaches to the Italian pandemic management”, in Hoofd I., Smits M., Vernooij R. (eds.), *Perspectives on Pandemic Politics: Critical Voices from the Left*, Londra: Routledge, 2024.

Vighi, Fabio

- “Il Covid-19 e le nuove grandi narrazioni del capitalismo di crisi”, in Paolucci G., (ed.), *Il governo della pandemia. Uno sguardo critico*, Napoli: Editoriale scientific, 2023, pp. 51-79.

Wahlberg, Ayo, Burke, Nancy J. e Manderson, Lenore

- “Introduction: stratified livability and pandemic effects”, in Lenore Manderson, Nancy J. Burke, and Ayo Wahlberg (eds.), *Viral loads anthropologies of urgency in the time of COVID-19*, Londra: UCL Press, 2021, pp. 1–23.

Zibechi, Raul

- *Tiempos de colapso*, Ciudad de Mexico: Bajo tierra ediciones, 2020.

Zito, Eugenio

- “Ammalarsi di diabete in Marocco: credenze religiose, pluralismo medico e crisi pandemica”, *AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 55 (2023), pp. 63-91.

Pandemia, didattica e ricerca: l'esperienza del VII Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale

Antonio Aresta

Pandemic, teaching and research: the experience of the 7th Laboratory of Social and Visual Anthropology

Abstract

This article aims to explore the dynamics put in place by the pandemic in relation to the reflections expressed by a heterogeneous group of students from secondary schools and universities. The first part of the article describes the context in which these reflections matured – i.e. the VII Laboratory of Social and Visual Anthropology, carried out during the academic year 2019/2020, during the COVID-19 pandemic – and the conceptual tools that were carefully selected and used in order to investigate the following aspects of the COVID-19 pandemic: the causes that generated the pandemic, the relationship between nature and culture, the similarities and differences between the pandemics that have occurred throughout history, the repercussions that COVID-19 has had on social relations and institutions, the conflictual dynamics triggered between different social groups, the crisis of the health system and the possible paths to take in the future.

The second part of the article describes the results achieved at the end of the VII Laboratory of Social and Visual Anthropology, i.e. the publication of the collective booklet 'First Study on the COVID-19 Pandemic (Edited by Aresta V. A., July 2020) containing the students' analyses and reflections, and a brief report of the public meetings to return the work carried out, carried out remotely and in presence.

Keywords: epidemic, pandemic, syndemic, school, COVID-19, zoonoses

Il LASEV – Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale

La fondazione del LASEV - Laboratorio di antropologia sociale e visuale risale al 2013, anno in cui fu siglato il Protocollo d'Intesa tra l'amministrazione comunale di Mesagne e il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università del Salento (già Dipartimento di Storia, Società e Studi sull'Uomo, Università del Salento, Lecce).

Per garantire la continuità delle attività, nel 2017 la collaborazione è stata rinnovata ed estesa tramite un Accordo di Rete. Quest'ultimo ha visto l'adesione del Dipartimento universitario e di due istituti scolastici del territorio: l'I.I.S.S. "Epifanio Ferdinando" di Mesagne e il Liceo "Ettore Palumbo" di Brindisi.

La continuità del LASEV e l'ampliamento della rete dei partner sono stati resi possibili altresì dall'Associazione "Giuseppe Di Vittorio"¹, sita a Mesagne (BR). Dal 2018, l'Associazione è beneficiaria di un bando del Ministero dell'Istruzione e del Merito, che dispone l'assegnazione di un docente di ruolo della scuola secondaria di secondo grado dedito alla progettazione e alla realizzazione delle attività didattiche e di ricerca del LASEV².

Il LASEV realizza attività di formazione e ricerca riguardanti le differenze culturali, i processi migratori, la diaspora africana in Europa, gli stereotipi razziali, le trasformazioni geopolitiche nell'area del Mediterraneo, le buone pratiche di cooperazione internazionale, le performance culturali; è rivolto alle studentesse e agli studenti dei trienni delle scuole secondarie di secondo grado e delle università; promuove la consapevolezza della necessità di realizzare una società inclusiva che contrasti le derive discriminatorie e razziste³.

Il LASEV adotta metodologie didattiche interdisciplinari e multimediali, favorisce l'attivazione di gruppi di studio e la realizzazione di ricerche individuali e collettive. Si avvale di diversi strumenti didattici, quali monografie, volumi collettanei, instant book, articoli in riviste scientifiche, documentari e film (corto, medio e lungometraggi), siti internet. Si svolge mediante lezioni frontali; lezioni interattive; simulazioni; workshop tenuti da ricercatori e docenti di università e istituti di ricerca italiani ed esteri, registi e attori di cinema e teatro, europei e africani, operatori di organizzazioni internazionali e strutture di accoglienza dei migranti⁴.



Logo del LASEV – Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale

¹ L'Associazione "Giuseppe Di Vittorio" sita in via Castello, n. 20, Mesagne (BR), si caratterizza per l'impegno profuso nell'approfondire e diffondere il pensiero, la storia e i valori del movimento operaio, dell'antifascismo e della Costituzione della Repubblica Italiana.

A tal fine promuove diverse attività e incontri di carattere culturale, politico e sociale che coinvolgono gli attori presenti sul territorio, e diversi studiosi e artisti di chiara fama.

² Il docente assegnato all'Associazione "Giuseppe Di Vittorio", nonché autore del presente articolo, è Vito Antonio Aresta.

³ Descrizione tratta dalle pagine social, IG e FB, del LASEV.

⁴ Ibidem.

Il LASEV realizza incontri pubblici di restituzione del lavoro svolto dalle studentesse e dagli studenti, promuove l'internazionalizzazione delle scuole che aderiscono all'Accordo di Rete, e favorisce la creazione di network tra i partner dell'Accordo e gli attori sociali presenti sul territorio (istituzioni, associazioni, cooperative)⁵.

Dal 2013 a oggi, sono stati realizzati undici laboratori più uno che è in corso d'opera, ciascuno dei quali è stato caratterizzato da un tema specifico e dalle relative bibliografie e sitografie.

Nel prossimo paragrafo, mi soffermo sul VII Laboratorio, svolto nell'a.a. 2019/2020, durante la pandemia. Il Laboratorio ha visto la partecipazione di 30 studentesse e studenti dei trienni di tre scuole secondarie di secondo grado dislocate in tre comuni della provincia di Brindisi (I.I.S.S. "Epifanio Ferdinando", Mesagne, BR; Liceo delle Scienze Umane, Economico-Sociale e Linguistico "Ettore Palumbo", Brindisi; Liceo Scientifico Statale "Francesco Ribezzo", Francavilla Fontana, BR); hanno partecipato al Laboratorio anche quattro studentesse e studenti universitari, che negli anni precedenti all'a.a. 2019/2020 avevano frequentato il LASEV. Da settembre 2019 a febbraio 2020, il Laboratorio si è svolto in presenza, presso le scuole e la sede dell'Associazione "Giuseppe Di Vittorio", durante incontri settimanali, della durata complessiva di 60 ore; in particolare, gli incontri svolti da settembre a dicembre 2019 hanno avuto un carattere prevalentemente informativo, e sono stati realizzati per raccogliere le manifestazioni di interesse dei seguenti attori sociali: adolescenti, giovani e anziani. Da marzo a maggio 2020, il Laboratorio si è svolto on line, durante incontri settimanali della durata complessiva di 36 ore, in modalità sincrona, su due diverse piattaforme: Skype e Google Meet.

Il VII Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale: dal "gioco" alla "pandemia"

Nella fase di progettazione del VII Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale, avevamo individuato come tema da esplorare il "gioco", una delle pratiche sociali *par excellence*. A partire da settembre 2019 avevamo avviato una fase di studio del tema; di ricerca della bibliografia che consentisse ai giovani partecipanti al Laboratorio di analizzare il tema in prospettiva antropologica; e di dialogo con diverse persone ultrasessantenni che avevano manifestato il proprio interesse verso il Laboratorio e la propria disponibilità a collaborare. Il loro contributo sarebbe stato decisivo per

⁵ Ibidem.

aiutarci a ricostruire la memoria collettiva dei giochi, e a realizzare il primo Laboratorio intergenerazionale.

Il 30 gennaio 2020, presso la sede dell'Associazione "Giuseppe Di Vittorio", si è svolto l'incontro pubblico di presentazione del VII Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale, dal titolo "Il gioco, la maschera, la vertigine"; l'incontro ha visto la partecipazione dei referenti dell'Associazione "Giuseppe Di Vittorio", del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università del Salento, dei dirigenti scolastici delle tre scuole secondarie di secondo grado coinvolte, e di un pubblico numeroso ed eterogeneo⁶. Il Laboratorio è proseguito con incontri settimanali rivolti agli studenti e, simultaneamente, con l'ascolto dei racconti degli anziani, e la raccolta di oggetti e di una ricca documentazione fotografica. Successivamente, il 20 febbraio 2020, si è svolto il seminario pubblico dal titolo "L'etnografia come rappresentazione, posizionamento e processo di riflessione", a cura di Letizia Bonanno, dottoressa di ricerca, Università di Manchester, con l'intento di dare la possibilità ai partecipanti al Laboratorio di confrontarsi con esperienze di ricerca internazionali e riflettere sulle principali questioni epistemologiche che animano l'antropologia contemporanea.

Per il 12 marzo 2020, avevamo programmato il secondo seminario dal titolo "La polisemia del gioco e il dialogo interdisciplinare" che avrebbe visto la partecipazione dei docenti delle scuole coinvolte, ma l'inizio del lockdown ne ha impedito lo svolgimento.

Siamo dunque passati repentinamente da una fase caratterizzata dalla didattica in presenza e da molteplici e intense relazioni sociali (dovute al tema che avevamo individuato e ai vari attori sociali coinvolti durante i sei mesi precedenti), ad una nuova fase caratterizzata dalla pandemia, dalla didattica a distanza⁷, e dal distanziamento sociale!

⁶ Hanno preso parte all'incontro: Norma De Francesco, Vice Presidente dell'Associazione "Giuseppe Di Vittorio"; Damiano Franco, referente dell'Associazione "Giuseppe Di Vittorio" per il LASEV; Vitantonio Gioia, docente di Storia del Pensiero Economico ed Economia dello Sviluppo, Università del Salento; Antonio Luigi Palmisano, docente di Antropologia Sociale e Applied Anthropology, Università del Salento; Aldo Guglielmi, dirigente dell'Istituto di Istruzione Statale Superiore "Epifanio Ferdinando"; Maria Serena Oliva, dirigente del Liceo delle Scienze Umane, Economico-Sociale e Linguistico "Ettore Palumbo"; Vincenzo Sportillo, dirigente del Liceo Scientifico Statale "Francesco Ribezzo"; Vito Antonio Aresta, docente e coordinatore del LASEV.

⁷ In merito alle caratteristiche della didattica a distanza, "dad", e ai rapporti tra essa, le relazioni sociali e le forme della trasmissione del sapere, Angela Biscaldi e Ferdinando Fava scrivono: «Se la *dad* da un lato si presenta come uno dei tanti cambiamenti resi necessari dalla pandemia (così come lo *smart working* o la telemedicina) dall'altro lato essa investe, direi rivoluziona, una tale molteplicità di piani sociali da poter essere definita senza dubbio *un fatto sociale totale* all'interno dell'evento pandemico. La didattica a distanza, infatti, abbatte la distinzione tra spazi pubblici e privati, tempi del riposo e del lavoro; destabilizza le relazioni gerarchiche e di potere consolidate, nelle aule, da decenni sovvertendo i tradizionali meccanismi di controllo nella comunicazione tra docenti e studenti; risignifica i vecchi conflitti tra scuola e famiglia e modifica le tradizionali disuguaglianze di accesso all'istruzione,

Dopo la prima, iniziale sensazione di smarrimento⁸, abbiamo pensato di cambiare il tema del Laboratorio e di utilizzare la “cassetta degli attrezzi” offerta dall’antropologia per indagare il fenomeno in corso. È stata così intrapresa un’accurata attività di studio della vasta letteratura scientifica pubblicata sul COVID-19 sin dal marzo 2020. In questo contesto, è risultato fondamentale lo studio dell’*instant book Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il COVID-19*, già disponibile ad aprile 2020, e contenente un’ampia serie di analisi, riflessioni e interviste svolte da un folto gruppo di studiosi (antropologi, sociologi, linguisti, storici, semiologi, genetisti, medici, filosofi).

Altrettanto preziose, sono state le seguenti fonti:

- la rubrica *Storie virali* (A cura di Carlino A., Pizza G., 2020), ospitata sul portale Treccani a partire da marzo 2020, che ha dato modo ad antropologi, storici, filosofi, medici, epidemiologi, scrittori e artisti, di condividere le proprie riflessioni sulla crisi pandemica, mediante un approccio comparativo tra differenti epoche storiche, luoghi e culture⁹;
- la rivista *Narrare i gruppi. Etnografia dell’interazione quotidiana, prospettive cliniche e sociali, design* che si occupa dell’interazione quotidiana delle persone seguendo una prospettiva clinica e sociale. Ospita contributi che provengono dalle scienze psicologiche, dall’antropologia, dalle scienze sociali, dal design e dalla pedagogia speciale e favoriscono il dialogo interdisciplinare sulla complessità delle relazioni interpersonali e di gruppo e sull’efficacia del linguaggio narrativo nella descrizione delle interazioni (AA.VV., 2020-2024)¹⁰;

riproponendole in una forma inedita; accelera e legittima un cambiamento nei supporti materiali, nei ruoli e nella forme della trasmissione del sapere con profondi effetti sui processi cognitivi e quindi sugli apprendimenti» (Biscaldi A., Fava F., 2021, pp. 124-125).

⁸ La sgradevole sensazione dalla quale fummo investiti è descritta molto bene da Miche Filippo Fontefrancesco che, a tal proposito, scrive: «Entra nella foresta la sera. Avanza al farsi della notte. Cammina avvolto dai rumori di animali nascosti, di una natura che si fa sempre più imperscrutabile. Fatti strada nel fitto sottobosco. Ora girati. Dietro di te non c’è più la strada. Attorno a te il buio. Qualche lucciola rischiarà a sprazzi la sera. Sopra di te le chiome degli alberi ti hanno rubato le stelle. Sei solo. Uno scricchiolio. Ora un rumore come un grido. Sei solo.

Questo sentire, figlio del disorientamento e del senso del pericolo è il panico. È il senso della totale deterritorializzazione individuale; della perdita della capacità di lettura e comprensione del mondo esterno e della consapevolezza della propria fragilità in procinto di spezzarsi. I greci legavano questo senso di perdita alla figura mitologica di Pan, divinità protettrice delle greggi ed essa stessa espressione di smarrimento, della perdita delle forme, del sopravvento del caos dell’ibridazione animale sulla perfezione dell’idea di corpo umano.

Il panico è, quindi, sentimento antico ed indice dello smarrimento che l’individuo vive. Nel mondo greco era il perdersi nel mondo della natura, privo di segni riconoscibili. Oggi lo smarrimento che si vive è in un’altra foresta, fatta di numeri» (Fontefrancesco M. F., 2020, p. 3).

⁹ La descrizione della rubrica è tratta dal sito web Treccani.

¹⁰ La descrizione della rivista è tratta dal sito web della stessa.

- la rubrica *L'antropologia e il contagio da coronavirus - spunti per un dibattito* (A cura di Dei F., 15 marzo - 28 aprile 2020), pubblicata nel sito *FareAntropologia - il portale di antropologia culturale* (A cura di Aria M., Dei F., Di Pasquale C., Fanelli A., Mancini G. L., Melosi F.)

Altri contributi di vari studiosi, in forma di articoli o di interviste, sono stati reperiti in rete da queste fonti: “Internazionale”, “Il Manifesto”, “DinamoPress”, “Corriere della Sera”, “Avvenire”, “Fuori tempo massimo. Un blog in ritardo di Piero Vereni”, “National Geographic”, “Lavoro Culturale”.

Da questo percorso sono nate le analisi di un gruppo di studenti liceali e universitari che, durante il lockdown, hanno riflettuto sulle cause della pandemia e sui complessi legami tra natura e cultura. Il gruppo ha confrontato la pandemia in corso con quelle precedenti, esaminando come il COVID-19 abbia trasformato i rapporti sociali e le istituzioni pubbliche. Le riflessioni hanno riguardato anche i contrasti nati tra diversi gruppi sociali, la crisi del sistema sanitario e le possibili soluzioni per il futuro.

Abbiamo cercato di navigare a vista durante una “tempesta” che ha interrotto bruscamente la quotidianità accademica e scolastica, cogliendoci del tutto impreparati. Nonostante l’iniziale disorientamento, riteniamo di essere riusciti a districarci all’interno dell’enorme mole di dati, ipotesi e analisi da cui siamo stati involontariamente travolti. Questo impegno ci ha permesso di costruire le basi da cui partire per sviluppare future ricerche.

La costante dedizione mostrata dagli studenti nell’indagare la complessità della pandemia ha permesso di evidenziare le molteplici sfaccettature del fenomeno e le sue interconnessioni con le dinamiche sociali. Tale approfondimento ha scongiurato il rischio di optare per un’analisi riduzionistica del fenomeno pandemico, ovvero di interpretare il COVID-19 come un evento esclusivamente biologico e virale, e di ignorarne la portata sociale. Proseguendo in questa direzione, ci è parso altresì utile avvalerci di una chiave ermeneutica che ci consentisse di riflettere sull’impatto che la specie umana ha sul pianeta: l’“Antropocene”. Anche se su questo concetto vi sono posizioni diverse tra gli studiosi che si occupano di questioni ambientali, esso consente di riflettere sui molteplici collegamenti esistenti tra fenomeni complessi che potrebbero apparire disconnessi, come l’azione antropica, la modificazione della composizione dell’atmosfera, l’innalzamento globale della temperatura, i cambiamenti climatici, l’alterazione degli ecosistemi, la diffusione delle pandemie, le diseguaglianze sociali. Durante gli ultimi due secoli, a partire dalla Rivoluzione industriale, l’impatto delle attività antropiche sul pianeta è stato enorme. Per la prima volta nella “storia climatica della Terra”, l’ampio impiego di combustibili fossili da parte dell’uomo ha prodotto grandi quantità di gas serra che hanno trasformato la composizione dell’atmosfera, hanno prodotto significative

trasformazioni climatiche del nostro pianeta, e hanno concorso a generare catastrofi ambientali (Dall'Ò E., 2021, pp. 153-163).

Un'ulteriore chiave di lettura della complessità del fenomeno pandemico è offerta dalla prospettiva sindemica che permette di cogliere i nessi tra malattia e dinamiche economiche e sociali, e pone in evidenza le modalità attraverso le quali questi aspetti interagiscono tra loro. La prospettiva sindemica permette di realizzare un'analisi che va oltre gli effetti provocati dal virus, in quanto prende in considerazione la diffusione e gli effetti della pandemia in differenti contesti geografici e in diversi gruppi sociali, e fa emergere il ruolo giocato nella diffusione e nell'impatto del virus da parte delle differenti condizioni abitative e lavorative, delle diverse reti di relazione e di tutela, e delle diseguali modalità di accesso ai percorsi di prevenzione e di cura (Moretti C., Quagliariello C., 2023, pp. 15-16).



Frontespizio del libretto *Primo studio sulla pandemia COVID-19* (A cura di Aresta V. A., luglio 2020)

I prossimi due paragrafi illustrano i risultati del VII Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale: la pubblicazione del libretto collettaneo *Primo studio sulla pandemia COVID-19* (A cura di Aresta V. A., luglio 2020), e la realizzazione di diversi incontri pubblici, da remoto e in presenza, di restituzione del lavoro svolto.

Il libretto collettaneo *Primo studio sulla pandemia COVID-19*: analisi e riflessioni di un gruppo di studenti

Il VII Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale si è concluso con la pubblicazione del libretto collettaneo *Primo studio sulla pandemia COVID-19* (A cura di Aresta V. A., luglio 2020) che raccoglie i contributi di alcuni studenti e studentesse delle scuole secondarie di secondo grado e delle università – Francesca Monopoli, Chiara Argentina, Sara Padula, Virginia Tamburrano, Giulia Lupo Francesco Brunetti, Laura Nobile – dei quali riporto un estratto nelle pagine seguenti.

Nel testo “L’Antropocene e il concetto di cultura” (Monopoli F., 2020, pp. 7-10), l’autrice ripercorre le analisi di Silvio Paone e Ángel Luis Lara, ed evidenzia i nessi esistenti tra le attività antropiche (deforestazioni, diffusione delle monocolture intensive e degli allevamenti intensivi di bestiame, urbanizzazione, aumento della caccia e del commercio di specie animali selvatiche) e le zoonosi, ovvero le infezioni animali trasmissibili all’uomo (Paone S., 13 marzo 2020; Lara L. Á., 5 aprile 2020).

Successivamente, Monopoli – facendo riferimento alle analisi di Adriano Favole – si sofferma sul concetto di Antropocene e sul rapporto tra esso e il concetto di “cultura”. Quest’ultimo, come suggerisce l’origine latina della parola, il verbo *colere* – che significa “coltivare”, “abitare”, “adornare” – rimanda a una “incisione” della natura da parte della cultura. In questa prospettiva, l’Antropocene si caratterizza per l’impatto che l’azione antropica ha sul pianeta e che, negli ultimi due secoli, è divenuta particolarmente intensa. La produzione energetica umana è talmente elevata da poter essere paragonata a quella generata da grandi fenomeni naturali, come terremoti ed eruzioni vulcaniche. Inoltre, alla struttura geologica tradizionale del pianeta (composta da nucleo, mantello, crosta, biosfera e atmosfera) si aggiunge la “tecnosfera”, composta da tutto ciò che l’uomo ha prodotto nel corso del tempo come, ad esempio, le centrali elettriche, le aziende agricole, i mezzi di trasporto, gli edifici, le strade, i dispositivi elettronici, i rifiuti, ecc., e che si ipotizza abbia un peso di trenta miliardi di tonnellate, equivalente a circa cinquanta chilogrammi per ciascun metro quadrato di superficie del nostro pianeta! (Favole A., 2018, pp. 66-73).

L’interruzione del nostro *modus operandi* causata dal COVID-19, conclude Monopoli, rappresenta un’importante opportunità per riconsiderare i nostri modelli di vita. È necessario prendere coscienza della precarietà del pianeta e della vulnerabilità

umana; solo assumendoci la piena responsabilità delle nostre azioni potremo salvaguardare gli ecosistemi e prevenire il verificarsi di nuove catastrofi.

Nel testo “Pandemie: percorso storico tra analogie e differenze” (Argentina C., 2020, pp. 11-14), l’autrice ripercorre le analisi di tre studiosi – Gianni Silei, Marco Fumian, Niccolò Brighella – dalle quali emergono le analogie e le differenze tra la pandemia da SARS-CoV-2 e quelle precedenti.

La riflessione di Argentina prosegue rifacendosi alle analisi di Marco Lazzaroni inerenti alle diverse risposte dei Paesi asiatici al COVID-19: mentre in Cina l’imposizione di protocolli estremamente rigidi ha compresso le libertà individuali, riaccendendo il dibattito sui rischi di una svolta autoritaria, in altri Paesi come Taiwan e la Corea del Sud sono state adottate strategie e prospettive decisamente differenti che, alla luce dell’esperienza maturata nella gestione delle epidemie precedenti, hanno dimostrato di poter conciliare le misure di contrasto alla diffusione del virus con le regole di uno stato democratico (Lazzarotti M., 2020, pp. 50-52).

Queste due esperienze, conclude Argentina, rappresentano due esempi importanti di come ci si possa avvalere di conoscenze pregresse al fine di contrastare tempestivamente ed efficacemente le nuove crisi.

Nel testo “L’importanza della relazione: riflessioni sul COVID-19 e i rapporti sociali” (Padula S., 2020, pp. 15-19), l’autrice riprende le analisi di Fabio Dei, Osvaldo Costantini e Niso Tommolillo, e riflette sulla trasformazione delle relazioni avvenute durante la pandemia e sugli effetti del distanziamento sociale. Questa pratica, necessaria per ridurre la diffusione del virus, ha inevitabilmente ridotto i luoghi deputati all’incontro, ha modificato la qualità delle relazioni e ha precluso la possibilità di condividere eventi collettivi importanti come matrimoni, compleanni, cerimonie di laurea, feste patronali, ricorrenze religiose e civili (Dei F., 3 maggio 2020). D’altra parte, è mutata anche la percezione del tempo: inizialmente, dato che bisognava ridurre al minimo indispensabile gli spostamenti, ha prevalso l’illusione di avere più tempo a propria disposizione e di potersi dedicare maggiormente alle relazioni con i propri familiari, in casa, o con amici e parenti, da remoto. Questa illusione però è durata poco perché hanno prevalso la sensazione di vivere in un tempo sospeso e la noia di giornate che scorrevano lentamente e sembravano essere tutte uguali (Costantini O., Tommolillo N., 20 aprile 2020).

La riflessione di Padula prosegue evidenziando altri aspetti nefasti della pandemia, e richiamando alcune analisi di Marco Aime e Chiara Moretti. La pandemia ha insidiato le relazioni sociali anche a causa della tendenza a classificare e a escludere alcune categorie di persone perché rappresentate come possibili untori. A tal proposito, in una intervista condotta da Flavia Cappadocia, Marco Aime sostiene che: «Proprio noi che pensavamo sempre agli altri in termini negativi – basti pensare

al fatto che secondo alcuni le malattie erano portate dai migranti sui barconi – ci siamo trovati ad essere quelli esclusi. Ad essere diventati prima ‘gli altri’ di qualcun altro, perché sembrava che solo in Italia ci fosse quest’epidemia. Ma siamo diventati anche, per certi versi, ‘altri’ tra noi stessi. Il contagio ci costringe a stare soli, a vedere tutti come possibili ‘nemici’» (Cappadocia F., 12 marzo 2020). Le forme di separazione tra “noi” e gli “altri” si sono manifestate anche nel periodo precedente al primo contagio italiano, quando sono stati sospesi i collegamenti con la Cina e vi è stato un controllo meticoloso di tutti coloro che erano stati in luoghi dove il virus era presente; ciò ha generato, talvolta, comportamenti discriminatori nei confronti delle persone di origine asiatica, e forme di stigmatizzazione delle loro abitudini alimentari (Moretti C., 20 marzo 2020).

Padula conclude la sua riflessione riprendendo le analisi di Francesco Remotti su alcuni concetti chiave delle relazioni sociali – identità e riconoscimento – ed evidenziando l’imprescindibilità per ciascun soggetto di una rete di rapporti *vis-à-vis* e di fiducia (Remotti F., 2010).

Nel testo “La matematica e lo spazio ai tempi del coronavirus. Osservazioni sulla complessità da una prospettiva antropologica” (Tamburrano V., 2020, pp. 20-25), l’autrice elabora una riflessione di carattere epistemologico – ispirata dalle analisi di Paul Feyerabend sul metodo scientifico (Feyerabend P. K., 1993) – volta a far emergere il carattere condizionato e provvisorio della ricerca scientifica.

Muovendo da questa prospettiva, Tamburrano evidenzia la molteplicità dei modelli scientifici emersi per rappresentare i vari aspetti della pandemia e si sofferma, in particolare, sui modelli analizzati da Piero Vereni che – confrontando quello adottato in Italia con quello adottato in Corea del Sud – fa emergere le diverse prospettive culturali che hanno determinato le diverse scelte adottate nei due Paesi, e che hanno prodotto risultati differenti. Nel primo caso lo spazio è stato considerato come un piano cartesiano suddiviso tra luoghi sicuri (la casa) e luoghi pericolosi (la strada). Nel secondo caso lo spazio è stato rappresentato come una raggiera che si diffonde da ogni soggetto infetto; in questo modo si è potuto ricostruire lo spazio come un sistema di relazioni intersoggettive da mappare in ogni punto e si è potuto procedere a una diagnosi sistematica dello spazio sociale dei casi scoperti, per poi testare ed eventualmente isolare coloro che sono entrati in quello spazio. Dal punto di vista dell’antropologia culturale, non vi è alcuna ragione per rappresentare lo spazio in un modo (luoghi interni/luoghi esterni) o nell’altro (punti vicini/punti lontani). Sono le differenti prospettive culturali che generano diverse rappresentazioni dello spazio: per gli italiani la famiglia è centrale e i governanti hanno optato per la reclusione familiare ignorando altre strategie che si sono rivelate più efficaci. Le scelte adottate in Italia, inoltre, sembrano non aver tenuto conto del fatto che la casa, con il 24% dei contagi, è stata al secondo posto dopo le RSA, con il 44% di persone contagiate (Vereni P., 25 marzo 2020, 26 aprile 2020).

In merito alla possibilità di rappresentare lo spazio a raggiera, Tamburrano introduce una figura geometrica, il grafo, che per le sue proprietà può rappresentare adeguatamente le interazioni di un sistema complesso.

L'autrice conclude la sua riflessione con un appello a rinunciare alle posizioni dogmatiche e ad aprirsi al dialogo interdisciplinare che, come dimostra la pandemia, è l'unica strada che la scienza può seguire per rendere conto della complessità di ciò che si propone di indagare.

Nel testo “La virulenza del SARS-CoV-2 e delle ‘nuove’ forme di razzismo”, (Lupo G., 2020, pp. 26-31), l'autrice chiarisce preliminarmente il significato dei termini “virus”, “spillover”, “zoonosi”, “epidemia”, “pandemia”, per poi soffermarsi sulle nuove forme di discriminazione e razzismo, innescate dalla pandemia nei confronti di persone di origine asiatica, che hanno avuto luogo anche in alcune città italiane: Venezia, Torino, Roma. La diffusione di notizie inesatte in merito all'eziologia del virus e ai suoi meccanismi di trasmissione ha favorito la propagazione del panico tra le persone, e ha indotto alcuni a cercare un capro espiatorio. Tuttavia, rileva Lupo – rifacendosi alle analisi di Marco Aime e Guido Barbujani – quando l'epidemia ha colpito l'Italia, siamo diventati noi gli “esclusi” e gli “altri” di qualcun altro, e ciò ha reso evidente quanto il razzismo sia ancora profondamente diffuso nelle società contemporanee (Aime M., 2016, pp. 43-68), nonostante che l'infondatezza delle teorie razziali sia stata intuita già alla fine dell'Ottocento da Charles Darwin, secondo il quale fino a quando non ci sarà un modello universale per classificare le razze umane, sarà impossibile ammetterne l'esistenza (Barbujani G. 2016, p. 39; Darwin C., 2017).

Malgrado l'impegno profuso da diversi e autorevoli studiosi nel dimostrare la fallacia delle ideologie razziali sul piano biologico, linguistico, culturale e politico, esse, scrive Lupo, riemergono in varie forme subdole, tanto da sembrare simili ai virus: per vivere, mutano!

L'autrice conclude affermando che il razzismo, con il suo carico di odio e violenza, rappresenta un pericolo grave e insidioso. Date le sue caratteristiche, per combatterlo con successo non bastano azioni isolate ma è necessario lo sforzo costante di tutta la collettività.

Nel testo “La pandemia nella prospettiva dell'antropologia medica” (Brunetti F., 2020, pp. 32-36), l'autore riprende le analisi di Elisabetta Dall'Ò e Pino Schirripa, e considera la pandemia come “fatto sociale totale” per rendere conto della sua complessità e delle implicazioni mediche, sociali, economiche, politiche e ambientali (Dall'Ò E., 23 aprile 2020); Brunetti si sofferma altresì sul tema delle *preparadness*, ovvero sulla capacità dei sistemi sanitari di rispondere a minacce improvvise, e sul rapporto tra le disuguaglianze socio-economiche e le diverse risposte individuali e collettive alla crisi pandemica (Schirripa P., 2020, pp. 80-81).

La riflessione di Brunetti sulla gestione della pandemia prosegue tenendo conto delle analisi di Ivo Quaranta e Roberta Raffaetà, ed evidenziando che il sistema sanitario italiano non ha valorizzato la prossimità dei servizi sanitari con i territori, ha ridotto il contributo delle cure primarie, e ha concentrato le energie verso i presidi ospedalieri che sono stati sottoposti a una grande pressione e hanno manifestato evidenti segnali di crisi; quest'ultima scelta, inoltre, non ha tenuto conto del fatto che nonostante gli sforzi enormi compiuti dai presidi ospedalieri, i maggiori risultati nel contrasto alla pandemia sono stati prodotti dal lockdown, ovvero da una misura volta a controllare il comportamento sociale (Quaranta I., 9 maggio 2020).

Per mettere in campo una strategia efficace contro la pandemia COVID-19 e quelle future, prosegue Brunetti, è necessario un cambio di paradigma che subordini la visione antropocentrica del mondo a quella ecosistemica, fondata sulle interconnessioni tra tutti gli esseri viventi presenti sulla Terra. Il paradigma ecosistemico richiede una prospettiva di analisi interdisciplinare e concepisce la salute come il frutto di molteplici relazioni. Da questo punto di vista, la salute non è la caratteristica di un singolo corpo, ma il frutto delle relazioni sociali, politiche, economiche e ambientali di un ecosistema (Raffaetà R., 23 marzo 2020).

Brunetti conclude la sua riflessione evidenziando che il contrasto al COVID-19 e ad altre possibili pandemie future richiede l'abbandono della logica emergenziale basata su soluzione a breve termine; la modifica del nostro sistema produttivo; l'arresto della devastazione degli ecosistemi; l'attribuzione di maggiori fondi alla ricerca e al sistema sanitario. Occorre infine, sottolinea l'autore, che prevalga l'idea che la salute umana è interconnessa con quella degli altri esseri viventi.

Nel testo "Gli hashtag e i meme" (Nobile L., 2020, pp. 37-39), l'autrice ripercorre le analisi di Gabriele Marino e Lorenzo Preda e pone in evidenza alcuni aspetti del rapporto tra pandemia e comunicazione.

In primis, Nobile evidenzia la progressiva rilevanza dei social network durante gli ultimi decenni, e il ruolo che gli hashtag hanno assunto nel trasmettere un enorme flusso di informazioni. Dai social network è stata veicolata anche buona parte della comunicazione sulla pandemia, e gli hastag sul tema pandemico sono stati numerosi e molto diffusi (Marino G., 2020, pp. 119-120).

D'altra parte, anche i memi, ovvero i video e le immagini ironiche, hanno visto una grande diffusione e, talvolta, hanno permesso di riflettere su alcuni aspetti della pandemia, e di rappresentare alcuni comportamenti virtuosi come il distanziamento sociale e l'uso di dispositivi di sicurezza che si sono rivelati efficaci nel contenere il contagio (Preda L., 26 maggio 2020).

Nobile conclude affermando che l'uso dell'ironia e dei memi rappresenta un modo efficace per affrontare la pandemia con la necessaria leggerezza. Questo

approccio non solo attenua il senso di isolamento, ma fornisce un supporto fondamentale per attraversare uno dei momenti più critici della nostra epoca.

Il libretto *Primo studio sulla pandemia COVID-19* (A cura di Aresta V. A., luglio 2020) si chiude con l'intervista ad Antonino Colajanni¹¹ (Ivi, pp. 40-44), che ha evidenziato i seguenti aspetti della pandemia e delle misure di contrasto ad essa connesse: gli effetti che ha avuto il lockdown sulle persone più vulnerabili, quali minori e anziani; la compromissione delle relazioni sociali tra gli adolescenti e i giovani; la necessità di svolgere un'analisi storica dei processi pandemici; il ruolo che può giocare l'antropologia nell'affrontare le crisi.

Le restituzioni del VII Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale

Nonostante le restrizioni e i parziali lockdown dell'estate 2020 e dei mesi successivi, il libretto *Primo studio sulla pandemia COVID-19* (A cura di Aresta V. A., luglio 2020) è stato presentato in 3 occasioni – due in presenza, una da remoto – e ha dato origine a diverse riflessioni.

La prima occasione per presentare il libretto in un incontro pubblico, in presenza, è stata quella del 27 agosto 2020, presso l'associazione "Salento Fun Park", sita a Mesagne (BR). All'incontro hanno partecipato le studentesse e gli studenti, le docenti e i docenti dell'I.I.S.S. "Epifanio Ferdinando" Mesagne (BR), del Liceo delle Scienze Umane, Economico-Sociale e Linguistico "Ettore Palumbo" (BR), del Liceo Scientifico "Francesco Ribezzo", Francavilla Fontana (BR). Ha preso parte all'incontro anche Maurizio Portaluri che ha condiviso una chiave di lettura del libretto ben documentata, a partire dalla sua prospettiva di medico e direttore dell'unità operativa di radioterapia dell'ospedale "Perrino", Brindisi.

Il secondo incontro pubblico, anch'esso in presenza, è stato quello del 29 settembre 2020, svolto presso l'Auditorium del castello del comune di Mesagne (BR). Anche a questo incontro ha partecipato il gruppo di docenti e studenti delle tre istituzioni scolastiche coinvolte. Ha preso parte all'incontro anche Emilio Gianicolo che ha offerto diversi spunti interessanti a partire dalla lettura del libretto e dalla sua prospettiva di epidemiologo dell'Università di Mainz.

L'ultima presentazione del 2020 si è svolta da remoto, il 17 novembre, nell'ambito dell'VIII Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Applicata dal titolo "Fare (in) tempo. Cosa dicono gli antropologi sulle società dell'incertezza". Particolarmente apprezzata dai coautori del libretto e da coloro che hanno seguito l'incontro, è stato l'intervento del Presidente onorario della SIAA,

¹¹ Antonino Colajanni, già professore ordinario di antropologia sociale, Università di Roma "La Sapienza", Presidente onorario della SIAA – Società Italiana di Antropologia Applicata. L'intervista è stata realizzata da remoto, il 30 maggio 2020, da Vito Antonio Aresta.

Antonino Colajanni, che ha evidenziato l'originalità del lavoro svolto e ha auspicato ulteriori approfondimenti.

Il lavoro di studio e di approfondimento della pandemia e dei diversi aspetti ad essa collegati, e messi a fuoco durante il VII Laboratorio ci ha indotto a proseguire utilizzando altre fonti bibliografiche e interloquendo con altri studiosi. In questa seconda fase, si sono rivelati particolarmente preziosi il volume collettaneo *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione* (Aime M., Favole A., Remotti F., 2020) e la rubrica *Storie corali* (A cura di Carlino A., Conforti M., De Silva V., Frasca G., Moretti C., Palumbo B., Pizza G., Satta G., Schirripa P., 2021), ospitata sul portale Treccani, che riprende la riflessione critica iniziata con *Storie Virali* (A cura di Carlino A., Pizza G., 2020) sul tema della pandemia e delle sue implicazioni sul piano sociale, storico, antropologico e politico, e fa del dialogo interdisciplinare la cifra del proprio metodo di analisi.

Bibliografia

AA.VV.

- *Narrare i gruppi*. Cremona: Giuseppe Licari

<https://www.narrareigruppi.it/index.php?journal=narrareigruppi&page=index>, 2020-2024

Aime, Marco

- “Si dice cultura, si pensa razza”, in Aime M. (A cura di), *Contro il razzismo*. Torino: Einaudi, 2016

Aime, Marco; Favole, Adriano; Remotti, Francesco

- *Il mondo che avrete. Virus, Antropocene, Rivoluzione*. Milano: UTET, 2020

Aresta, Vito Antonio (A cura di)

- *Primo studio sulla pandemia COVID-19*. Brindisi: Essenne, 2020

Argentina, Chiara

- “Pandemie: percorso storico tra analogie e differenze”, in Aresta V. A. (A cura di), *Primo studio sulla pandemia COVID-19*. Brindisi: Essenne, 2020

Barbujani, Guido

- “Invece della razza”, in Aime M. (A cura di), *Contro il razzismo*. Torino: Einaudi, 2016

- *L’invenzione delle razze. Capire la biodiversità umana*. Milano: Bompiani, 2018

Biscaldi, Angela; Fava, Ferdinando

- “Introduzione”, in Biscaldi A. (A cura di), *Narrare i gruppi. Etnografia dell’interazione quotidiana, prospettive cliniche e sociali, design*

<https://www.narrareigruppi.it/index.php?journal=narrareigruppi&page=issue&op=view&path%5B%5D=mon.dad.12.2021>, Vol 16, N° 2, 2021

Brighella, Niccolò

- Le manifestazioni ‘No Mask’ durante l’Influenza Spagnola

<https://istorica.it/2020/05/30/le-manifestazioni-no-mask-durante-linfluenza-spagnola/>, 30 maggio2020

Brunetti, Francesco

- “La pandemia nella prospettiva dell’antropologia medica”, in Aresta V. A. (A cura di), *Primo studio sulla pandemia COVID-19*. Brindisi: Essenne, 2020

Cappadocia, Flavia (Intervista a cura di)

- Così il virus invisibile ci cambierà: intervista all'antropologo Marco Aime
<https://it.mashable.com/cultura/2345/cosi-il-virus-invisibile-cambiera-la-nostrasocieta-intervista-allantropologo-marco-aime>, 12 marzo 2020

Carlino, Andrea; Pizza, Giovanni (A cura di)

- *Storie virali*

https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_virali.html, 16 marzo 2020

Carlino, Andrea; Conforti, Maria; De Silva, Virginia; Frasca, Gabriele; Moretti, Chiara; Palumbo, Bernardino; Pizza, Giovanni; Satta, Gino; Schirripa, Pino (A cura di)

- *Storie corali*

https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/Storie_Corali.html, 6 dicembre 2021

Costantini, Osvaldo; Tommolillo, Niso

- *Storie virali. Il valore del tempo*

https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_virali_Il_valore_del_tempo.html, 20 aprile 2020

Dall'Ò, Elisabetta

- "Cambiamenti climatici, ghiacciai, pandemie. L'importanza di uno sguardo multidisciplinare tra dati climatici, zoonosi e pandemie", in Pizza G., *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*. <https://www.amantropologiamedica.unipg.it/index.php/am>, n. 51, giugno 2021

- *Mascherine, retoriche dell'inutilità ai tempi del COVID-19*

<https://www.lavoroculturale.org/mascherine-retoriche-dellinutilita-ai-tempi-del-covid-19/elisabetta-dall-o/2020/>, 23 aprile 2020

Darwin, Charles

- *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*. Roma: Newton, 2017

Dei, Fabio (A cura di)

- *L'antropologia e il contagio da coronavirus - spunti per un dibattito*

<https://fareantropologia.cfs.unipi.it/notizie/2020/03/1421/>, 15 marzo - 28 aprile 2020

- *La giusta distanza*

https://www.treccani.it/magazine/atlante/societa/La_giusta_distanza.html, 3 maggio 2020

Favole, Adriano

- “Sui limiti della cultura. Prometeo ai tempi dell’Antropocene”, in Cogoli G. (A cura di), *La cultura ci rende umani. Movimenti, diversità e scambi*. Milano: UTET, 2018

Ferrari, Renato; Guigoni, Alessandra (A cura di)

- *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il COVID-19*. Danyang: M&J Publishing House, 2020

Feyerabend, Paul Karl

- *Dialogo sul metodo*. Bari: Editori Laterza, 1993

Fontefrancesco, M. F.

- “Di malattia, panico e statistiche”, in Licari G. (A cura di), *Narrare i gruppi. Etnografia dell’interazione quotidiana, prospettive cliniche e sociali, design*
<https://www.narrareigruppi.it/index.php?journal=narrareigruppi&page=issue&op=view&path%5B%5D=diario%202020>, 2020

Fumian, Marco

- “Controllare il virus. Parlare di epidemia nella Cina di oggi”, in Ferrari R., Guigoni A. (A cura di), *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il COVID-19*. Danyang: M&J Publishing House, 2020

Lara, Ángel Luis

- COVID-19, non torniamo alla normalità. La normalità è il problema
<https://ilmanifesto.it/covid-19-non-torniamo-alla-normalita-la-normalita-e-il-problema>, 5 aprile 2020

Lazzarotti, Marco

- “Democrazia, tecnologia e prevenzione. La risposta delle democrazie asiatiche al COVID-19”, in Ferrari R., Guigoni A. (A cura di), *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il COVID-19*. Danyang: M&J Publishing House, 2020

Lupo, Giulia

- “La virulenza del SARS-CoV-2 e delle ‘nuove’ forme di razzismo”, in Aresta V. A. (A cura di), *Primo studio sulla pandemia COVID-19*. Brindisi: Essenne, 2020

Marino, Gabriele

- “Il sorriso di Kanye West”, in Ferrari R., Guigoni A. (A cura di), *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il COVID-19*. Danyang: M&J Publishing House, 2020

Monopoli, Francesca

- “L’Antropocene e il concetto di cultura”, in Aresta V. A. (A cura di), *Primo studio sulla pandemia COVID-19*. Brindisi: Essenne, 2020

Moretti, Chiara

- Storie virali. Responsabilità e colpevolezza

https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_Virali_Responsabilita_e_colpevolezza.html, 20 marzo 2020

Moretti, Chiara; Quagliariello, Chiara

- “Esperienze e pratiche di salute ai tempi della pandemia. Tensioni, contraddizioni e possibili scenari per un futuro delle politiche sanitarie”, in Pizza G., *AM Rivista della Società italiana di antropologia medica*. <https://www.amantropologiamedica.unipg.it/index.php/am>, n. 55, giugno 2023

Nobile, Laura

- “Gli hashtag e i meme”, in Aresta V. A. (A cura di), *Primo studio sulla pandemia COVID-19*. Brindisi: Essenne, 2020

Padula, Sara

- “L’importanza della relazione: riflessioni sul COVID-19 e i rapporti sociali”, in Aresta V. A. (A cura di), *Primo studio sulla pandemia COVID-19*. Brindisi: Essenne, 2020

Paone, Silvio

- Salti di specie, patogeni e crisi ambientale

<https://www.dinamopress.it/news/salti-specie-patogeni-crisi-ambientale/>, 13 marzo 2020

Preda, Lorenzo

- Fenomenologia dei meme. <https://www.homologos.net>, 26 maggio 2020

Quaranta, Ivo

- Storie virali. Prospettiva globale e partecipazione comunitaria

https://www.treccani.it/magazine/atlante/cultura/Storie_Virali_Prospettiva_globale.html, 9 maggio 2020

Raffaetà, Roberta

- Una prospettiva antropologica sui virus.

<https://aspeniaonline.it/una-prospettiva-antropologica-sui-virus/>, 23 marzo 2020

Remotti, Francesco

- *L'ossessione identitaria*. Bari: Laterza, 2010

Schirripa, Pino

- "Futuri anteriori", in Ferrari R., Guigoni A. (A cura di), *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il COVID-19*. Danyang: M&J Publishing House, 2020

Silei, Gianni

- "Quali lezioni dalla crisi del COVID-19? Un approccio storico", in Ferrari R., Guigoni A. (A cura di), *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il COVID-19*. Danyang: M&J Publishing House, 2020

Tamburrano, Virginia

- "La matematica e lo spazio ai tempi del coronavirus. Osservazioni sulla complessità da una prospettiva antropologica", in Aresta V. A. (A cura di), *Primo studio sulla pandemia COVID-19*. Brindisi: Essenne, 2020

Vereni, Piero

- Cosa c'entra l'antropologia con il coronavirus

<http://piero.vereni.blogspot.com/2020/03/cosa-centra-lantropologia-con-il.html>, 25 marzo 2020

- La scuola, lo spazio pubblico, la famiglia e il virus

<https://piero.vereni.blogspot.com/2020/04/la-scuola-lo-spazio-pubblico-la.html>, 26 aprile 2020

Razzismo istituzionale e gestione pandemica nei sistemi di accoglienza territoriali. Una prospettiva etnografica

Asia Beatrice Cosma

Institutional racism and pandemic management in territorial migrant reception systems. An ethnographic perspective

Abstract

In the structural violence that characterizes contemporary migrations, bureaucracy, authoritarian and repressive policies enacted by Italian legislation intersect with bodies and lives of migrants, to the point of opposing them and the fundamental rights that should enable their full realization. In this context, the “green pass” materializes yet another dehumanizing practice, prioritizing the regularization of individuals based on a document, in this case on a code, rather than considering the well-being of the person in their entirety.

In this contribution, drawing on field experience as a migrant support worker during the 2021-2022 period, I aim to address, from multiple perspectives, the intersection between institutional racism and the necropolitical dynamics of pandemic management in the daily practices of reception within our territory. Specifically, I will focus on the additional marginalization produced by the “green pass” as it operates on the bodies of migrants. Moreover, I will discuss the practices of control and the so-called “bullshit jobs” in migrant reception during the pandemic (and beyond). Furthermore, I will examine the overlap between the rhetoric of the two emergencies, establishing a parallel between the absence of critical debate on pandemic management and the lack of constructive critique of the Italian reception model. Finally, I will explore the fluid resistance practices enacted by migrant subjectivities both as individuals and as collectives during the period of pandemic restrictions, as well as the reflections and opportunities for grassroots autonomy that emerged during the pandemic period.

Keywords: migrants, necropolitics, Green Pass, racism, resistance

1. Introduzione

1.1 La violenza strutturale delle migrazioni contemporanee

I fenomeni migratori sono un vero e proprio tratto distintivo della contemporaneità. Gli spostamenti dei popoli nell’ultimo decennio si sono fatti sempre più frequenti, diffusi, accelerati, consistenti, e riguardano ormai genere e classi differenti. Ciò fa sì che le migrazioni siano diventate un fenomeno strutturale e globale (M. Ambrosini, 2020). Altrettanto strutturale è la violenza che caratterizza questi fenomeni, che è a sua volta legata alla violenza intrinseca e alla costruzione storica del sistema capitalista (M. Mellino, 2021). Infatti, è evidente in primis uno stridente contrasto tra il continuo flusso di capitale, di merci e l’immobilità dei corpi che arrivano alle

frontiere, sempre più insormontabili, militarizzate. Ciò, tuttavia, si configura come una delle ultime fasi della migrazione: quella dell'arrivo nel Paese di approdo, che è inoltre uno dei passaggi più visibili ed impattanti anche a livello mediatico. Tuttavia, il percorso migratorio parte dalla progettualità, dalle strategie familiari (valorizzazione del "capitale umano"), dall'*agency* individuale e sociale nel Paese di origine, anche diversi anni prima rispetto alla fase del viaggio vero e proprio. Una delle "cause strutturali" dietro le migrazioni, largamente condivisa, riguarda la costruzione di un sistema diseguale fondato sul depauperamento delle risorse (naturali, umane e politiche) di una parte del mondo operato da e per il privilegio della restante parte; un sistema basato su debiti strutturali (contratti con le istituzioni finanziarie euro-occidentali, che calano dall'alto "standard" arbitrari ed occidentocentrici, come il PIL, per valutare economie in crescita, in via di sviluppo ecc. e che vengono universalizzati dalle stesse) e sulla conseguente privazioni di sistemi di welfare nei Paesi del sud del mondo perché non si riesce ad investire sui principali servizi pubblici. È stato provato che, soprattutto per soggettività facenti parte delle classi medie, le persone sono meno incentivate a lasciare il Paese di origine se lo Stato è in grado di fornire assistenza sanitaria, scolastica e sussidi di vario genere (M. Amrosini, 2020). L'impoverimento e il depauperamento di risorse, è portato avanti attraverso vere e proprie politiche neo-coloniali. Si ritiene, infatti, che vi sia un significativo legame, negli spostamenti e nelle diaspore tra Paesi di origine e quelli di approdo, tra i Paesi ex-colonie e quelli definiti ex-colonizzatori (che tuttavia continuano a promuovere politiche cosiddette neo-coloniali attraverso i dispositivi economico-politici elencati più sopra). Ciò, ovviamente, non è una formula deterministica e tante sono le mete di approdo (di cui la maggior parte continua a rimanere nei Paesi limitrofi) come le cause delle migrazioni. Tuttavia, il sistema neo-liberale nella sua formazione storico-politica, le costruzioni e decostruzioni di Stati coloniali e le politiche neo-coloniali, si possono configurare come il primo motore di migrazioni cosiddette "forzate". Queste cause delle migrazioni, che si sono definite strutturali, così come i corpi bloccati alle frontiere, possono configurarsi come diverse concretizzazioni di vere e proprie necropolitiche: l'uso del potere sociale e politico, attraverso una serie di pratiche esplicite ed implicite, volto ad esercitare il controllo sulla vita e sulla morte delle persone. In questo senso, la necropolitica si manifesta anche nella legittimazione dell'esposizione alla morte di alcuni particolari gruppi umani e individui da parte di chi esercita il potere¹.

Ciò è tanto più vero se si pensa alle violenze delle carceri libiche, al fenomeno della tratta, al neo-schiavismo legato al debito migratorio, alle morti nel mediterraneo e nella rotta balcanica, al razzismo istituzionale e alla marginalizzazione spesso subita nei Paesi di approdo.

¹ Achille Mbembe, *Necropolitica*, Ombre Corte, 2016

1.2 il razzismo strutturale e istituzionale in Italia

Anche l'Italia, Paese che peraltro non ha mai fatto veramente i conti con il proprio passato coloniale, mette in atto forme di violenza e di necropolitiche, che si concretizzano nel razzismo strutturale ed istituzionale che sottende a tanti e diversi aspetti del soggiorno e della quotidianità di cittadini stranieri sul territorio, che si proverà brevemente a delineare.

Negli ultimi trent'anni, la conformazione dei capitalismi attuali ha fatto sì che sempre più fasce di cittadini venissero "espulsi" dalla partecipazione ai pubblici servizi (Sassen, 1999) e che vi sia stato un forte impoverimento della classe media dato da precarizzazione del lavoro, rincari, licenziamenti sempre più selvaggi ed arbitrari ecc. Tutto questo, alimentato dalla propaganda e dalle agende politiche delle destre populiste e sovraniste che hanno spadroneggiato (non solo in Italia) negli ultimi anni, ha fatto in modo che si siano create lacerazioni e conflitti sociali parallelamente alla creazione del migrante come "capro espiatorio" di un sistema in crisi e allo stesso tempo oppressivo. Questo ha portato a tanti episodi di stigmatizzazioni e violenza soprattutto verso le persone migranti, i cui autori si sono spesso sentiti legittimati dalle narrazioni mediatiche e dalla stessa classe politica ("ci rubano il lavoro; "trentacinque euro al giorno" ecc.) (L. Bianchi, 2019).

Pregiudizi e categorizzazioni sono date anche da statistiche (puntualmente strumentalizzate) riguardanti la criminalità. Sotto questo punto di vista, vi è un'ampia letteratura che dimostra la problematicità di un appiattimento di questo genere di dati. Infatti, le persone nere sono fermate più spesso dalle forze dell'ordine per mero pregiudizio, oppure vengono fermate e portate in questura (finendo così nelle statistiche) anche solo per il rifiuto di declinare le proprie generalità o per non possedere documenti (M. Ambrosini, 2020).

Inoltre, marginalizzazione sociale, giuridica e subalternità, caratterizzano l'inserimento socio-occupazionale delle persone che giungono nel nostro Paese. Se si pensa alla stretta maglia legislativa che regola lo "status" di migrante regolare in Italia, ovvero tramite richiesta di asilo e attraverso sanatorie e permessi per lavoro, si capirà che si lascia un ampio (e maneggevole) margine alla definizione di "migrante irregolare". Alcuni aspetti della richiesta asilo si approfondiranno nelle prossime pagine; mentre, per quel che concerne il permesso di lavoro per emersione dal lavoro nero, si deve innanzitutto dire che le finestre che vengono aperte per le sanatorie non sono frequenti: possono infatti passare anche diversi anni tra una e l'altra e riguardano sempre solamente alcune "nicchie lavorative". Per ciò che concerne queste ultime, è ormai diffuso nell'opinione pubblica il pensiero che i lavoratori migranti diventano una "risorsa" quando gli unici ad occupare certi tipi di impieghi perché "gli italiani non vogliono più fare certi tipi di impiego", andando ad alimentare una razzalizzazione del mondo del lavoro (V.R. Corossacz, 2008).

Infine, la mancanza di una legge quale lo *Ius Soli*, va ad aumentare una discriminazione anzitutto giuridica nelle cosiddette seconde generazioni, che dovrebbero essere, invece, il primo motore di una futura generazione in cui interazione e reciprocità vadano a prevalere sui pregiudizi per decostruirli.

2. Metodologia e campo

2.1 Riflessioni sul proprio lavoro: un'etnografia militante?

Quelle che si andranno a delineare nelle prossime pagine, più che essere il frutto di una ricerca pensata e preparata, si configurano come riflessioni ed analisi estrapolate dal lavoro quotidiano in qualità di operatrice dell'accoglienza, durante il quale ho provato ad interpretare e risemantizzare le situazioni, gli attori in gioco, le dinamiche di potere ed il mio stesso posizionamento di lavoratrice-ricercatrice ed attivista, attraverso gli strumenti dell'antropologia e dell'etnografia. La metodologia con la quale ho cercato di formulare le domande che hanno interrogato la quotidianità del rapporto con i richiedenti asilo con cui lavoro, è quella dell'etnografia militante (Boni *et al.* 2020). Più che una definizione, l'etnografia militante si può descrivere meglio come un approccio alla ricerca di campo in termini di domande, nonché di obiettivi che muovono la stessa ricerca. Infatti,

Ogni percorso di approfondimento etnografico è condotto da una specifica collocazione assunta dal ricercatore, una collocazione necessariamente soggettiva: cosa muove il ricercatore? Cosa si aspetta dalla sua ricerca? Come interagisce la sua specifica identità con quella della collettività che studia? Che dinamiche di potere presuppone e scatena la presenza dell'etnografo? Le complesse interazioni tra ricercatore e contesto hanno conseguenze innegabili e rilevanti sulle dinamiche investigative, sui risultati della indagine e spesso anche sul circuito studiato: non esistono quindi etnografie politicamente asettiche, la stessa dichiarazione di imparzialità è un posizionamento politico (Boni, *et al.*, 2020: 10)

Un posizionamento neutro, nelle discipline della ricerca sociale e politica, può scendere nella scelta di lasciare inalterato lo status quo e di apportare solo quantità di informazioni qualitative e quantitative. Ciò, tuttavia, soprattutto in certi contesti di ingiustizia sociale, di sistemi politici oppressivi verso alcune classi sociali e di squilibri di poteri strutturali, diventa un problema etico e deontologico rilevante. Infatti, la ricerca sociale ed in particolare la ricerca qualitativa che caratterizza la disciplina antropologica, e che viene restituita attraverso le etnografie, può essere uno strumento utile nel restituire dignità a storie minute e marginali, nonché per demistificare certe narrazioni, stigmatizzazioni o rappresentazione mediatiche egemoniche. In questo caso, si tratta di voler riportare la realtà quotidiana dei migranti e del loro percorso sul suolo italiano. In particolare, vorrei descrivere e

mettere in evidenza soprattutto le criticità strutturali che incontrano queste persone nei sistemi di accoglienza territoriali, nei rapporti con le istituzioni, nei pubblici servizi e nelle interazioni con la cittadinanza. Inoltre, mi preme mettere in evidenza come certi aspetti della gestione pandemica abbiano avuto effetti deleteri sulle vite delle persone inserite nei circuiti di accoglienza (aumentando una marginalizzazione già in atto). Riportare all'attenzione questi elementi, dovrebbe servire a porre le basi per una critica costruttiva all'obsoleta legislazione che "regola" i movimenti di cittadini stranieri nel nostro Paese, nonché per una critica costruttiva ai sistemi e circuiti dell'accoglienza, con il fine ultimo di decolonizzare le menti e le coscienze, per decostruire stereotipi e preconcetti. Inoltre, la prospettiva ed il punto di vista di migranti e richiedenti asilo in epoca pandemica e le conseguenze di questa sull'accoglienza nei territori, risultano ancora inesplorati. In questo senso, le riflessioni estrapolate dal mio impiego come operatrice dell'accoglienza, nate nell'interfacciarmi giorno per giorno per un lungo periodo con le soggettività migranti, e qui esposte, ritengo possano inserirsi nell'approccio delle etnografie militanti, raccontando prospettive inedite e allo stesso tempo marginali: «In questa prospettiva la ricerca deve, e non può non essere così, costituire un mezzo per l'emancipazione degli oppressi, deve essere strumento per l'azione politica» (Boni *et al.* 2020:19)².

2.2. Il sistema di accoglienza diffusa a Reggio Emilia: il CAS

I sistemi di accoglienza territoriali si caratterizzano diversamente a seconda dei contesti socio-politici in cui si costituiscono, anche all'interno dello stesso Paese, come nel caso italiano. In generale, il "modello" italiano, come si anticipava, è costruito su una concezione etnica della cittadinanza, perciò chiusa e caratterizzata da esclusione differenziale (Castles, 2008) (accesso ed interazione consentiti in particolare nicchie lavorative, ma preclusi invece alle restanti sfere sociali). La legislazione italiana, dalla legge Bossi-Fini alle "riforme" di Minniti, fino al primo governo Conte che ha visto i decreti sicurezza dell'allora ministro dell'interno Salvini, è andata sempre più, con continuità, in questa direzione. A livello locale, l'accoglienza è delegata ad enti caritativi e del terzo settore. In particolare, spiccano le imprese sociali costituite principalmente in forma di cooperativa: sono queste, a gestire la maggioranza dei diversi centri e servizi di accoglienza (V. Signorini, 2021). In Emilia-Romagna, in particolare, dove la forma cooperativa è storicamente egemonica, sono sorte molte realtà (grandi o piccole a seconda dei finanziamenti legati ai bandi di concorso) che si occupano dei circuiti di accoglienza per migranti. Coloro i quali sono ospitati in questi circuiti sono richiedenti asilo (all'interno dei CAS: centro di accoglienza straordinaria) o detentori di protezione speciale o

² Ivi, pag. 39

sussidiaria (all'interno dei SAI: Sistema Accoglienza Integrazione, ex SPRAR). Solo nella città di Reggio Emilia, sono presenti più di duemila richiedenti asilo (Openpolis, 2021), ospitati da servizi gestiti da sei diverse cooperative sociali. In questa città le cooperative lavorano su un sistema cosiddetto di "accoglienza diffusa": si tratta di appartamenti privati che vengono affittati alle cooperative stesse, nei quali vengono man mano inseriti migranti una volta arrivati sul territorio.

Il servizio per cui lavoro è il CAS, per il quale vale la pena focalizzare l'attenzione proprio sull'acronimo: Centro di Accoglienza Straordinaria. Ciò è problematico se si pensa che all'interno dello stesso ci sono persone che aspettano di ricevere i documenti da cinque o sei anni (condizione per rimanere all'interno del progetto è essere richiedenti asilo, ovvero non aver ancora ricevuto alcuna protezione speciale o sussidiaria); nonostante questo, il servizio fatica a perdere quella S di straordinario, rimanendo in quella che si può definire una "zona di comfort dell'emergenza", senza investire in una progettualità condivisa che tenga conto della dignità dei progetti migratori e delle persone che vengono man mano inserite in questo circuito di accoglienza. In effetti, in un contesto emergenziale si punta sull'erogazione di certi beni, come i cosiddetti vitto, *pocket money* e *kit* per la tenuta della casa (in cui peraltro si segnalano spesso mancanze, quali ritardi nell'erogazioni ecc.), più che alla co-costruzione di un percorso di interazione e inserimento positivo sul territorio. Negli scopi e nei mandati delle diverse cooperative, quest'ultimo punto è sicuramente un caposaldo nelle proprie auto-narrazioni; tuttavia, la gargantuesca ed ossessiva burocrazia, i deliri di una confusionaria rendicontazione per i bandi pubblici, il considerare in questo modo le persone come numeri e codici da inserire in qualche posto libero in un appartamento (non importa quanto grande o poco confortevole sia), l'attenersi ai cambiamenti repentini ed obblighi vari imposti da prefettura e questura, lo scaricare responsabilità sempre più ingenti su operatori poco valorizzati e sotto-pagati, non fa altro che creare sfiducia e "stagnazione" da parte dei migranti verso il servizio. Infine, si capisce bene che, con queste modalità, viene completamente a mancare un progetto socio-educativo proficuo e realmente attuabile.

Una volta ottenuti i documenti, e cadendo in tal modo lo status di richiedenti asilo, le persone accolte al CAS devono obbligatoriamente lasciare questo servizio, avendo la possibilità (se vi sono posti disponibili al momento della "candidatura") di passare al progetto SAI, che risponde non più alla prefettura, bensì all'Ente comunale. È possibile permanere in questo servizio sei mesi, prorogabili di altri sei a seconda dei casi. All'interno del SAI, l'accoglienza è più orientata verso una reale co-progettualità e co-costruzione del percorso interattivo dei migranti sul territorio. Infatti, per quanto si basi sempre sul sistema dell'accoglienza diffusa, il progetto SAI offre una possibilità maggiore di autonomia ed emancipazione, assistendo le persone nella ricerca della casa, proponendo corsi e progetti, cercando un dialogo e un rapporto non univoco e uni-direzionale, ma che tenga conto delle esigenze delle

persone accolte. Infatti, in questo caso, operatore e migrante hanno una vera e propria scheda condivisa, che tiene conto degli obiettivi di queste persone e si lavora assieme per il raggiungimento degli stessi. Tuttavia, anche tale servizio ha le sue mancanze, dal tempo limitato alla quantità di burocrazia e alla marginalizzazione strutturale ed istituzionali con cui, in ogni caso, anche questo progetto deve fare i conti.

3. Quotidianità marginalizzante e pandemia: una prospettiva migrante

3.1 “Il mio permesso di soggiorno è scaduto”

I migranti con cui ci si interfaccia principalmente all'interno di CAS e SAI sono per la maggioranza uomini adulti che hanno viaggiato da soli. Sono coloro sui quali le famiglie di origine hanno investito per poter apportare risorse attraverso un lavoro nel Paese di approdo. Infatti, la legittima preoccupazione iniziale è soprattutto quella di poter lavorare al più presto ed imparare l'italiano, in quanto vi è consapevolezza che il superamento della barriera linguistica può aiutare ad aprire più possibilità nell'inserimento occupazionale. Tuttavia, a differenza delle aspettative, per poter iniziare un lavoro regolare è necessario ottenere il primo permesso di soggiorno, che avviene anche a distanza di diversi mesi dall'arrivo, e col quale successivamente si possono ottenere gli altri documenti (iscrizione anagrafica, iscrizione al servizio sanitario nazionale, residenza, codice fiscale, carta di identità ecc.). Si parlerà qui di seguito della triste centralità di questo foglio A4 giallo nelle vite dei migranti; quel che si preme sottolineare innanzitutto è la frustrazione subita immediatamente dalle persone migranti che intraprendono l'iter della richiesta asilo, che da una parte subiscono forti pressioni dalla propria famiglia (che peraltro non cesseranno mai), e dall'altra si scontrano con i tempi lunghi della burocrazia italiana. In questo lasso di tempo è in effetti facile cadere nelle maglie del lavoro nero, con tutti i rischi che comporta per la tutela e i diritti della persona. Il permesso di soggiorno, questo semplice pezzo di carta, sembra quasi investito di un potere salvifico e allo stesso tempo diabolico, quasi che fosse un oggetto “tramite” di qualche divinità da ringraziarsi, alla stregua del “Tio” (zio), figura di protezione e allo stesso tempo causa di tragedie, oggetto rituale nelle miniere e nelle piantagioni sudamericane, ovvero in luoghi dove vige un'evidente situazione di oppressione e di sfruttamento della manodopera da parte delle multinazionali occidentali (M. Taussig, 2010). Infatti, il permesso di soggiorno, se può portare a dei vantaggi, da un punto di vista prettamente legislativo e burocratico, come all'apertura del mondo del lavoro e ad altri tipi di documenti rilasciati dallo Stato, quando scade, ovvero ogni sei mesi, può invece addirittura precludere a diritti fondamentali della persona, come quello dell'accesso alla salute ecc. (il servizio sanitario nazionale scade con la scadenza del

permesso di soggiorno). Per questo, il permesso di soggiorno è allo stesso tempo desiderato ed odiato, un'ambivalenza degna del più potente talismano.

Documenti dalla valenza di più lunga durata sono ottenuti solo attraverso un esito positivo da parte della Commissione Territoriale, che riconosce la protezione speciale o sussidiaria, entrambe valide due anni. Tuttavia, la commissione territoriale valuta il riconoscimento della protezione internazionale basandosi ancora sugli stretti criteri contenuti nella Convenzione di Ginevra del 1951; inoltre, non si riconosce ancora un'internazionalizzazione del diritto, che si considera circoscritto ancora ai confini nazionali (M. Ricca, T. Sbriccoli, 2017). Infine, la commissione è espressione del Ministero dell'Interno, di cui l'orientamento anti-immigrazione degli ultimi anni ha prodotto dinieghi nella stragrande maggioranza dei casi. Ciò produce una situazione in cui la maggior parte dei cittadini stranieri presenti sul territorio si trova a passare anni con un documento che scade ogni sei mesi e alla cui scadenza sono vincolati diritti e purtroppo spesso il lavoro, per cui i migranti subiscono licenziamenti arbitrari o contratti la cui scadenza coincide con quella del permesso e che puntualmente non vengono rinnovati. Per non parlare, infine, del problema abitativo in generale e degli affitti, che non vengono erogati per i deboli contratti lavorativi. Ciò fa sì che queste persone si trovino in una situazione di precarietà assoluta e quindi di subalternità rispetto al resto della cittadinanza. Alcuni, mettono in atto delle vere e proprie strategie per l'ottenimento dei documenti. Alcune volte si configurano in strategie familiari, come ad esempio nel caso di alcuni nuclei famigliari nigeriani incontrati, che continuano ad allargare lo stesso nucleo con nuove nascite, sperando così, avendo dei minori a carico e dimostrando di investire su una progettualità generazionale, di ottenere un permesso di soggiorno elettronico (PSE). Questo, tuttavia, non comporta l'ottenimento di alcun documento e va purtroppo ad aumentare la precarietà, con il rischio maggiore di dover contrarre dei debiti per poter sbarcare il lunario.

Inoltre, alla difficoltà di reperire un alloggio privato, si deve aggiungere la frustrazione nel rimanere all'interno dei CAS per anni, in cui il regolamento della Prefettura impone peraltro l'obbligo di firmare la propria presenza nella struttura su un apposito registro (nel caso di Reggio Emilia, questo è inserito nei diversi appartamenti). Ciò la dice lunga sulla considerazione delle soggettività migranti presenti nel Paese, dal momento che in Italia l'obbligo di firma è una misura cautelare. Sembrerebbe, infatti, siano considerati come dei soggetti socialmente pericolosi in potenza. Questa considerazione, dall'alto (cioè dalle istituzioni) viene calata verso il basso attraverso propaganda e narrazioni razziste. A proposito del registro firme in appartamento, Mamadou (*nome di fantasia*) mi dice: «io odio quel foglio, vorrei che non ci fosse: so che si dovrebbe firmare la mattina, prima di uscire di casa, ma io non riesco a farlo, perché se guardo quel foglio mi rovino la

giornata»³.

Girare per strada senza documenti (nel caso di persone arrivate da poco) o con documenti scaduti e in attesa di rinnovo, è rischioso per l'arbitrarietà dei fermi da parte delle forze dell'ordine, che, è necessario ripetere ancora una volta, si basano per la maggior parte su pregiudizi razzisti. In questa situazione di grande precarietà, una delle conseguenze più gravi può essere quella di essere arrestati anche per piccoli reati, andando ad aumentare la percentuale di stranieri nelle carceri che, anche in Italia, si configurano sempre più "etniche".

Infine, dal settembre 2021, con il cambio e l'inizio del mandato di alcuni vertici della Prefettura, tra i quali in particolare quello di Reggio Emilia è stato l'apripista, si sono iniziate a notificare centinaia di revoche delle misure di accoglienza. Infatti, requisito per entrare nel CAS è la dichiarazione di indigenza: si dichiara cioè di percepire, in un anno, una somma minore a quella posta dal cosiddetto assegno sociale, ovvero una cifra che si aggira attorno ai seimila euro⁴. Ora, si è già parlato dell'obiettivo lavorativo delle persone che si inseriscono nei circuiti di accoglienza e, altresì, dall'altra parte, della precarietà riguardante l'ottenimento un contratto stabile, nonché la difficoltà di una soluzione abitativa al di fuori dei progetti di accoglienza. In questa situazione, con le pressioni sociali che vengono fatte sulla pelle dei migranti sull'importanza del lavoro per l'integrazione (che diventa importante anche da un punto di vista legale, in quanto nelle udienze di ricorso è stato spesso decisivo che la persona abbia un impiego stabile), è molto probabile, nonché auspicabile che i migranti all'interno dei CAS trovino un impiego occupazionale, sebbene aleatorio. È quindi altrettanto probabile e auspicabile che le stesse persone superino la soglia dell'assegno sociale cui si è appena accennato. Tuttavia, in un contesto di precarietà assoluta, con l'applicazione senza criterio di questa legge, basata su controlli del CUD (certificato unico del dipendente) dei migranti da parte della prefettura, la maggioranza delle persone cui viene imposto di lasciare il progetto attraverso la revoca non avrà nessuna tutela sociale, abitativa e legale. Le misure di revoca, peraltro, sono spesso accompagnate da vergognose ed ingenti multe (il cui importo è calcolato attraverso la somma dei sussidi da ridare allo Stato, dal giorno in cui viene superata la soglia dell'assegno e che tuttavia non viene comunicato) che nessun migrante può permettersi di pagare. Le persone che ricevono queste revoche, si troveranno quindi in un momento di estrema difficoltà, senza una casa dove andare (data la difficoltà di trovare soluzioni di affitto, sia per mancanza, sia perché dal momento che la domanda supera l'offerta, chi rappresenta quest'ultima può permettersi di escludere potenziali affittuari su criteri razzisti) e, magari, senza neanche un lavoro, dal momento che i controlli si basano sulle dichiarazioni dei redditi dell'anno trascorso. Infine, proprio per questo motivo,

³ Nota di campo, Reggio Emilia, maggio 2022

⁴ Art. 23, d.lgs. 142/2015, Gazzetta Ufficiale

questa misura disumana e scriteriata (va a colpire anche chi supera di pochi euro la soglia di seimila euro, come anche persone ex-vittime di tratta, con un debito ingente da ripagare) va oltretutto ad incentivare il lavoro nero, con tutte le conseguenze annesse per le persone coinvolte.

3.2 l'impossibilità di scegliere: gestione pandemica, green pass e marginalizzazione

La gestione pandemica e le disposizioni messe in atto nei mesi della pandemia non hanno fatto altro che incidere negativamente sulla vita delle persone accolte nei circuiti di accoglienza. Se, nello Stato di eccezione venutosi a creare da marzo 2020 con la comparsa del Covid-19, anche la cittadinanza italiana ha visto una forte limitazione dello Stato di Diritto, i cittadini stranieri sono stati ancora più penalizzati. Infatti, in una situazione di quarantena ed isolamento sociale, i lavoratori migranti erano coloro i quali venivano ugualmente stipati nelle fabbriche, perché la produzione non poteva fermarsi, a dispetto delle narrazioni mediatiche e dalla costruzione di una cornice romantica per un Paese tutto unito in commoventi cori cantati dai balconi. Erano quegli stessi lavoratori che, in molti casi, rincasavano in appartamenti condivisi con altri richiedenti asilo e che in molti casi erano decisamente sovraffollati. Si può capire bene come questo abbia creato paure, insicurezze e perfino conflitti nei luoghi di convivenza, causati ad esempio dalla paura del contagio ecc. Inoltre, il periodo di chiusure e di *lockdown* ha causato molti ritardi sia nell'erogazione di documenti (dal permesso di soggiorno, allo stesso esame da parte dei giudici della richiesta asilo) sia ritardi diagnostici. Quest'ultima questione ha riguardato certamente in modo grave e problematico tutta la cittadinanza, ma si può pensare alle difficoltà ad accedere ai presidi sanitari e ad effettuare prenotazioni di esami e screening per cittadini la cui iscrizione al servizio sanitario nazionale dura solo sei mesi, e per molti dei quali vi è una forte barriera linguistica, nonché problemi di correttezza documentale legate ad un Codice Fiscale (quali anagrafiche sbagliate ecc.).

Con l'introduzione, infine, del cosiddetto lasciapassare verde, molti cittadini stranieri sono stati lasciati indietro nel libero accesso a pubblici servizi e istituzioni. Innanzitutto, in un contesto come quello dell'Accoglienza, in cui si enfatizza e si lavora sull'approccio interculturale, non è stato tenuto conto della diversità di scelta terapeutica e del fatto che la medicina e le cure occidentali sono solo una parte, una visione, una modalità, rispetto alla restante parte di mondo. Si ritiene che in molti casi (non in tutti certamente) la vaccinazione contro il Covid-19 sia stata una scelta fatta sotto una pressione maggiore e di conseguenza più sofferta, rispetto a quella che in ogni caso ha influenzato la cittadinanza italiana. In un contesto in cui ogni metodo cosiddetto "tradizionale" veniva tacciato dalla propaganda mediatica come irrazionale, contro il dettame della scienza dura occidentale, anche la fiducia nelle

proprie capacità terapeutiche, o nell'autonomia di cura delle piccole comunità sul territorio, viene a sfaldarsi creando spaesamento e disagio. Quei fili, cioè, che collegano ancora le persone alla propria terra, contro gli effetti interiori più deleteri dovuti allo sradicamento, hanno iniziato a sfilacciarsi (L. Bianchi, 2019). Il legame tra l'irrazionale e un qualunque metodo terapeutico alternativo viene assorbito anche nei discorsi all'interno dei sistemi di Accoglienza, che impongono di conformarsi agli standard richiesti (due dosi, tre dosi, "super green pass" ecc.), attraverso un maggior controllo di tipo quasi "poliziesco" che viene richiesto fare agli operatori (cui si parlerà di seguito). A tale scopo, veniva utilizzata anche la mediazione linguistico-culturale, cercando di mascherare da rapporto bilaterale, di co-costruzione di una nuova consapevolezza, un rapporto che nella realtà si pone come unilaterale ed autoritario. Se, quindi, in assenza di stato di eccezione i diritti fondamentali della persona, validi per la cittadinanza italiana, diventano dei privilegi per i cittadini migranti, che vengono quindi confinati in una sorta di "Stato di eccezione permanente" (si ricordi anche il regolamento inerente all'obbligo di firma), in una situazione di Stato di eccezione effettivo, come è stata configurata la gestione dall'alto della situazione pandemica, la marginalizzazione che va a colpire le categorie oppresse dalle leggi dello Stato, aumenta e diventa più pesante e pressante.

È sicuramente più difficile, per i lavoratori migranti, decidere di rimanere a casa al fine di non sottoporsi alla vaccinazione, dal momento che sul loro salario si basa gran parte della famiglia di origine, oltre al proprio sostentamento, senza pensare che l'alternativa del tampone ogni due giorni è economicamente molto complicata da sostenere. Infatti, anche se si fosse utilizzato il cosiddetto *pocket money* (unico sussidio al di fuori del proprio salario) interamente per i tamponi, sarebbe stato esaurito nel giro di poco più di una settimana, dal momento che l'erogazione mensile corrisponde ad una cifra tra i 75 e i 77, 50 euro. Inoltre, la maggior parte dei lavoratori migranti residenti a Reggio Emilia, difficilmente possiede un mezzo di trasporto privato e utilizza quindi autobus e treni, il cui accesso è stato altresì sottoposto al possesso del lasciapassare verde.

Altresì, molte persone si sono sentite sotto pressione dal punto di vista della regolarità documentale, tra rilascio e rinnovo di PDS (permesso di soggiorno) e PSE. Come mi dice Abdourahim (nome di fantasia): «io non la volevo fare la terza dose, ma poi in questura non ci potevo andare a rinnovare il permesso di soggiorno, ma è troppo importante per il lavoro, i documenti sono la cosa più importante»⁵. La pressione che viene a crearsi, dovuta alla dinamica di concessione "codice (quello del green pass) per documento" o, all'interno del progetto di Accoglienza, "codice per beni erogati", si ritiene sia una delle massime espressioni dei deliri burocratici e delle pratiche disumanizzanti che guardano alla correttezza di un documento, di un codice, piuttosto che alla persona nella sua totalità e alle relative esigenze. Seguendo questa

⁵ Nota di campo, Reggio Emilia, marzo 2022

logica, se non importa ad esempio che il lavoratore sia formato, preparato, competente e parli un ottimo italiano, ma che il suo documento sia ancora valido al momento del rinnovo di contratto, allora, allo stesso modo, non importa quanto una persona si senta sana, a suo agio con il proprio corpo, nella cura dello stesso, nel rapporto con gli altri corpi, e nella gestione della malattia (sempre che la si senta come tale), l'unica cosa importante sarà essere in possesso di un codice in corso di validità che attesti l'essersi sottoposto ad una terapia prettamente occidente-centrica, o l'essersi sottoposto diagnosi etno-centriche ed egemoniche (l'essere positivo al virus identificato come Sars-Covid-2).

Infine, la fase di restrizioni legate al lasciapassare verde è stata piena di contraddizioni e limiti logici. Rispetto a questo ci si limiterà ad un paio di esempi. Innanzitutto, è stato negato più volte l'accesso al negozio convenzionato con le cooperative di Reggio Emilia che si occupa di fornire una primissima erogazione di vestiti a persone appena arrivate sul territorio e agli operatori che li accompagnavano solamente perché le prime non possedevano alcun "green pass". Ciò ha reso impossibile una prima erogazione di beni essenziali, causando forti disagi sia alle persone appena arrivate, sia agli operatori, che spesso hanno donato proprio vestiario ai migranti che ne necessitavano. In secondo luogo, finché non si ottiene un primo permesso di soggiorno, per il cui ottenimento possono passare anche diversi mesi dall'arrivo sul territorio, non è possibile fare un'iscrizione al Servizio Sanitario Nazionale, ragione per cui viene assegnato un codice, STP (Straniero Temporaneamente Presente) che sostituisce il codice fiscale per le prime prestazioni sanitarie. In questi mesi, le persone che si sono vaccinate in solo possesso di STP, non hanno mai ricevuto il lasciapassare verde e sono state quindi in ogni caso escluse da pubblici servizi o hanno ricevuto sanzioni su mezzi pubblici ecc. nonostante l'aderenza alla campagna vaccinale.

3.3 L'operatore dell'accoglienza in epoca pandemica: "bullshit job"

Il lavoro dell'operatore, in questo contesto che sovrappone due logiche emergenziali (quella del CAS e quella della gestione pandemica), si appiattisce su uno sterile controllo che va ad adattarsi bene all'ingigantimento di rigidi dettami burocratici già in atto, e di cui si è già parlato. Dal ruolo socio-educativo ricoperto, per altro con delle componenti deontologiche e politiche non indifferenti, in cui si cercano spazi di autonomia etica ovunque sia possibile, si diventa "burocrati col manganello" (D. Graeber, 2018). Nei mesi di restrizioni e *lockdown* vero e proprio è stato richiesto agli operatori di sottoporre, nei "monitoraggi settimanali" nei diversi appartamenti in cui sono ospitati i richiedenti asilo, questionari Covid sullo stato di salute registrato dalle persone al momento del monitoraggio. I questionari, che ho potuto vedere caricati sul gestionale della cooperativa per la quale opero, erano complessi, di difficile comprensione e non tenevano in alcun conto l'alterità, di cosa vuol dire

“malessere” o “essere malato” per una persona non socializzata alle concezioni costruite in occidente nella storia medica più recente. Inoltre, i questionari dovevano essere restituiti e caricati, firmati e controfirmati secondo precise scadenze caricando gli operatori di un carico di lavoro e di stress non indifferente. Infine, questi ultimi dovevano provare personalmente la febbre a tutte le persone che incontravano in appartamento con il termometro elettronico, usato in molte occasioni negli ultimi due anni, che va a ricordare inevitabilmente la forma di una pistola, senza chiedersi (e questo anche al di fuori dei CAS e dei SAI) come quel gesto facesse sentire chi lo metteva in atto, come chi in quel momento si trovava a “subirlo”; ancora, quale potere e quale genere e percezione di “violenza” potesse sottendere.

Un’ultima questione riguarda “la sospensione della sospensione di giudizio”. In un contesto lavorativo cui si è formati all’approccio interculturale, negli anni della pandemia si è predicato bene il relativismo culturale e si è razzolato male nelle pratiche. Nell’ultimo anno è approdata anche nel contesto dell’accoglienza, da parte di personale di diverso tipo, operatori compresi, la visione egemonica che va a correlare la scelta per terapie altre-alternative a irrazionalità o complottismi. Per fare solo un esempio, mi è capitato di leggere una relazione fatta da un precedente collega su un ragazzo accolto nel progetto, cui era stata diagnosticata anni prima una psicosi non definita. Nella relazione si leggeva che il giovane uomo in questione, che era attaccato ai metodi tradizionali della Guinea (suo Paese di origine); si supponeva poi che, probabilmente, il fatto di aver deciso di non vaccinarsi e continuare un metodo di prevenzione legato a quelli tradizionali, doveva in qualche modo essere legato alla sua malattia mentale. Ciò crea ovviamente una china molto scivolosa e pericolosa che sfocia in gravi stigmatizzazioni, soprattutto per un ambito lavorativo in cui dovrebbe vigere una sospensione del giudizio come approccio pratico alla relazione e alla progettazione del lavoro.

4. Conclusioni

4.1 il razzismo strutturale in epoca pandemica: esperire la necropolitica

La quotidianità migrante descritta più sopra, prendendo ad esempio il contesto di accoglienza dell’area di Reggio Emilia, è fatta quindi di difficoltà, ostacoli e marginalizzazione. Questi aspetti si sono andati ad intensificare con le politiche per la gestione pandemica.

La cittadinanza italiana, forte del privilegio della bianchezza (L. Thuram, 2021), ha esperito per la prima volta palesi manifestazioni di narrazioni necropolitiche solo negli ultimi due anni, in conseguenza di alcune decisioni che andavano a regolamentare la sanità pubblica etc. Ad esempio, si è sentito spesso in

diversi notiziari che, in certi momenti, quelli in cui il cosiddetto “andamento” del virus era al massimo, nelle terapie intensive si doveva scegliere chi salvare o chi lasciare morire. Lasciando da parte, in questo spazio, la problematicità di narrazioni mediatiche egemoniche che prediligono una certa spettacolarizzazione del terrore e della morte, sicuramente i tagli alla sanità pubblica hanno messo a dura prova il Sistema Sanitario Nazionale, congestionando alcuni reparti e tardando troppe diagnosi in altri. Le soggettività migranti, tuttavia, si trovano da anni a doversi interfacciare in primis con un sistema che non conoscono, caratterizzato da burocrazia invalidante e che ha ancora grosse difficoltà con barriere linguistiche e che per questi motivi crea ritardi diagnostici, diagnosi sbagliate, terapie non corrette ecc. Peraltro, diversi migranti arrivano sul territorio con gravi patologie se non curate in tempo, come la TBC (tubercolosi) o malattie epatiche importanti; in questo senso, i ritardi diagnostici dovuti alla difficoltà di poter effettuare certi esami o prestazioni mediche per la semplice mancanza di un permesso di soggiorno sono purtroppo all’ordine del giorno da molti anni. Un esempio eclatante a tal proposito riguarda “l’accordo AUSL- questura”: quando un permesso scade e, tuttavia, vi sono in atto certe urgenze sanitarie, si può richiedere all’azienda sanitaria locale un rinnovo del servizio sanitario nazionale, previo accordo con la questura. Un’istituzione di polizia che accorda un diritto fondamentale ad una persona straniera è una vera e propria espressione di biopolitica, e in certi casi, quando alcune diagnosi o terapie arrivano troppo tardi, di necropolitica. L’applicazione di questo tipo di legislazione, sulla pelle (di colore diverso) dei migranti è altresì espressione del razzismo strutturale che ancora pervade il nostro Paese, dalle ASL, alle istituzioni, al lavoro, alla comune cittadinanza. Infine, anche per i cittadini non migranti, la mancanza di attenzione e di cura da parte di medici di base durante i mesi di pandemia, l’impossibilità di accedere a presidi sanitari, la solitudine in cui si è stati spesso relegati, hanno inciso negativamente sulla fiducia, sull’umore e quindi sul decorso della malattia. Per le soggettività migranti, la mancanza di reti parentali e relazionali sul territorio che si configurano invece sovente, in molti Paesi di provenienza, come parte integrante del sistema terapeutico e di cura, può appesantire il vissuto della malattia, soprattutto se al tempo stesso si è sfiduciati verso un sistema troppo veloce, spersonalizzato ed alienante. Le reti che vanno a sostituire quelle tradizionali sono quelle comunitarie, la cui frequentazione è stata tuttavia sanzionata con quarantene ed isolamento sociale, facendo aumentare solitudine, spaesamento, paure.

4.2 Forme di resistenza

Le persone migranti non sono entrate a far parte dei movimenti NO-GREEN PASS in maniera continuativa o strutturata. Tuttavia, si sono manifestate forme di resistenza più fluide, sia a livello individuale, come il rifiuto di firmare i registri presenze o quelli di erogazioni beni (quando questi arrivavano con del ritardo); il

rifiuto di farsi misurare la febbre durante i “monitoraggi” settimanali da parte degli operatori; esprimendo il dissenso attraverso il boicottaggio individuale di accompagnamenti sanitari per tracciamento o screening vari. Altre forme di resistenza, più collettive, si sono manifestate attorno a luoghi comunitari e di culto, come moschee, chiese evangeliche e Gurdwara. Questi luoghi hanno consentito più facilmente alle comunità la frequentazione e l’aggregazione al fine di contrastare un senso di solitudine e abbandono che durante il periodo pandemico, come si è visto, ha caratterizzato maggiormente la comunità migrante, essendo tagliata fuori anche da tutta quella contro-narrazione fatta di immagini e video di canti dal balcone e solidarietà attraverso call, emoticon, social, meme. La solidarietà pratica e reale ha quindi caratterizzato alcune azioni messe in campo da volontari di moschee o, per fare un esempio al di fuori dei circuiti dell’accoglienza istituzionale, da membri delle comunità Sikh (B. Bertolini, I. Singh), molto presenti sul territorio reggiano, per aiutare le persone e i gruppi marginalizzati, come ad esempio la distribuzione di cibo porta a porta o la vicinanza (fisica) portata alle soggettività più vulnerabili, similmente a quanto avveniva con le brigate di solidarietà createsi spontaneamente da realtà di centri e spazi sociali, soprattutto nelle periferie delle grandi città.

4.3 Due facce della stessa medaglia: narrare le migrazioni e la pandemia

Si è accennato ad alcuni generi di narrazioni che hanno preso piede durante la pandemia. Certamente, quella trainante è stata la visione e la gestione emergenziale del virus. Questa ben si accorda con la *governance* d’eccezione che si è instaurata (legiferare principalmente per decreto; sospensione di alcune garanzie costituzionali ecc.). Si è già parlato dello “Stato di eccezione permanente” che contraddistingue invece la quotidianità dei migranti sul nostro territorio. In effetti, anche “le ondate” (si noti la stessa espressione utilizzata per descrivere l’andamento del virus) di migrazioni che sono arrivate in Europa soprattutto a partire dal 2013, sono state narrate come “emergenza”. Queste due emergenze sono state anche sovrapposte quando, soprattutto da certe componenti politiche, le persone migranti sono state tacciate come le principali portatrici del virus. È altresì curioso come alcune concettualizzazioni proprie della pandemia, come il “diritto” che diviene un “privilegio” (accedere ai pubblici servizi solo in possesso di certificazione verde) si possano trovare anche nel linguaggio quotidiano proprio di alcuni servizi dell’accoglienza. Infatti, i migranti accolti nei CAS o nei SAI vengono definiti come “beneficiari” dei progetti, presupponendo una logica del dono (e quindi di reciprocità) (M. Mauss, F. Zannino, 2002) quando si tratta, invece, del diritto ad accedere a beni di prima necessità, senza dover dimostrare un buon comportamento od un’arbitraria “aderenza al progetto”. In un processo di aziendalizzazione delle cooperative, le persone accolte sono state definite perfino “clienti” del servizio.

Il narrare e, soprattutto, il gestire nella pratica politica delle questioni

strutturali come delle “emergenze”, come nel caso delle migrazioni e della pandemia, è quanto mai problematico per molti e diversi motivi. Innanzitutto, l’ottica emergenziale, che presuppone interventi veloci, di urgenza, propone soluzioni calate dall’alto che si devono appiattire omogeneamente, che non trovano spazio per un confronto, né parlamentare, né soprattutto dal basso e che interpellino tutti gli attori in gioco, tenendo conto delle diverse soggettività e agentività⁶. La mancanza di confronti e le narrazioni egemoniche accelerate fatte di dati statistici, numeri e grafici, fanno sì che le riflessioni vengano meno, che si nascondano le cause strutturali e macroscopiche dietro ai fenomeni (come il sistema diseguale, neo-liberista e neo-coloniale dietro agli spostamenti migratori, o i tagli alla sanità pubblica, la grave crisi ecologica in atto, i livelli esorbitanti di inquinamento e la malnutrizione che causano quelle patologie per cui il virus può risultare grave o fatale, nei discorsi sulla pandemia) e ci si anestetizza davanti ad un’unica causa o verità. Inoltre, ciò fa sì che si deleghino precise scelte a grafici e numeri, spersonalizzando passaggi deliberativi e deviando responsabilità politiche importanti. Questo è causa, a sua volta, di una mancata messa in discussione dei modelli decisionali e di potere (nonché di una critica costruttiva di certi sistemi) che si ripercuotono sulle vite di tutti: se nessuno ha preso delle decisioni e se vi è un’emergenza in corso a trainare gli eventi, allora nessuno può essere criticato. Ciò si è visto bene, ad esempio, nell’impossibilità di innestare una critica costruttiva alla gestione pandemica. Altresì, la mancanza di una critica costruttiva al modello di accoglienza italiano, tenendo ben saldi principi antirazzisti, è ancora mancante, soprattutto da parte della sinistra politica. È necessario parlare apertamente di razzismo strutturale ed istituzionale anche nei sistemi di accoglienza per far sì che si possa finalmente decostruire veri e propri tabù, e che si riescano invece a decostruire, prendendo in considerazione altre soluzioni politiche (lavorando in modo orizzontale e dal basso) con la partecipazione delle stesse soggettività migranti a processi deliberativi. Non si può decolonizzare le menti e decostruire stereotipi e preconcetti senza parlare di privilegio della bianchezza; senza essere consapevoli del proprio potere; senza essere consapevoli dell’oppressione interiorizzata che il colonialismo ha prodotto. Se non si prova a decostruire il sistema attuale attraverso questi “dispositivi di consapevolezza”, le narrazioni di emergenze diventeranno il paradigma che permette di reiterare ed autolegittimare il sistema neoliberista, che trascina con sé razzismo e violenza che, si è visto, fanno parte della quotidianità di una grande fetta di popolazione che attualmente si trova sul nostro territorio.

⁶ Traduzione dal termine inglese *agency*: nelle scienze sociali è la capacità degli individui di avere il potere e le risorse per realizzare il proprio potenziale, [https://en.wikipedia.org/wiki/Agency_\(sociology\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Agency_(sociology))

Bibliografia

Alietti, Alfredo e Dario Padovan

- *Sociologia del razzismo*, Roma, Carocci, 2000

Ambrosini, Massimo

- *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino, 2020

Bartoli, Clelia

- *Razzisti per legge. L'Italia che discrimina*, Bari, Laterza, 2012

Bertolini, Barbara Iqbal Singh (a cura di)

- "Che cos'è il sikhismo", www.sikh-re.it

Bianchi, Lavinia

- "Le parole sono importanti. Disvelare le pratiche discorsive razzializzanti per educare alla giustizia sociale", *Italian Journal of Special Education for Inclusion*, Vol. 7, No. 2, 2019, pp. 340-350

Bianchi Lavinia,

- "Relazione, Identità rizomatiche e assenze: traumaticità delle vite migranti", in Carchedi F., Moretti D., Nocifora V. (a cura di) *Vent'anni di Roxanne. La tratta di donne a scopo di sfruttamento sessuale nell'area romana. I dati, i servizi dedicati e le esperienze di intervento sociale*, Roma, Bourdeaux Edizioni, 2019, pp. 199-212

Bianchi Lavinia e Mario Pesce

- "Disagio culturale (persi) nel Paese di approdo: Msna relazione di cura e transculturalismo", *Illuminazioni*, vol. 40, 2017, pp. 214-241

Boni, Stefano, Alexander Koensler e Amalia Rossi

- *Etnografie militanti. Prospettive e dilemmi*, Milano, Meltemi, 2020.

Carchedi, Francesco, Giovanni Mottura e Enrico Pugliese (a cura di)

Il lavoro servile e le nuove schiavitù, Milano, Franco Angeli, 2003.

Casadei, Thomas

- *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, Roma, Derive Approdi, 2016

Castles, Stephen

- "Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective", in *Conference on Theories of Migration and Social Change*, Oxford, 2008, [//www.migrationinstitute.org/files/events/castles.pdf](http://www.migrationinstitute.org/files/events/castles.pdf).

Commissione europea contro il razzismo e l'intolleranza (ECRI)

- *Rapporto sul razzismo in Italia 2024*, <https://www.integrazionemigranti.gov.it/>

Buscema, Carmelo, Alessandra Corrado e Mariafrancesca D'Agostino

- *Frontiere migratorie. Governance della mobilità e trasformazioni della cittadinanza*, Roma, Arcane, 2009

Cossiga, Anna Maria e Mario Pesce

- *Migrazioni, diaspore e complessità. Il caso degli ebrei, dei sikh e dei palestinesi*, Eurilink, 2015

Mauss, Marcel

- *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi, 2002

Martini, Carlo Maria

- *Dialoghi sulla dignità: Migranti, cittadini, persone*, Milano, Feltrinelli, 2013

Mbembe, Achille

- *Necropolitica*, Verona, Ombre Corte, 2016

Perazzo, Carlo

- *Quale rifugio? Razzismo di stato e accoglienza in Italia: una lettura antropologica*, Roma, Sensibili alle foglie, 2022

Raimondi, Fabio e Maurizio Ricciardi (a cura di)

- *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva*, Roma, DeriveApprodi, 2004

Ribeiro Corossacz, Valeria

- "Discriminazione razziale, diritti e lavoro. Una ricerca qualitativa tra gli operai metalmeccanici a Modena", in *Immigrazione e sindacato. Discriminazione, precarietà, sicurezza*, V Rapporto Ires, Roma, Ediesse, 2008, pp. 195-213

Ricca, Mario e Tommaso Sbriccoli,

- "Processi culturali e spazi giuridici. Dal Bangladesh all'Italia: migrazioni, protezione umanitaria e reinterpretazione del divieto di patto commissorio", *Questione Giustizia*, vol. 1, 2017, pp. 179-215

Sassen, Saskia

- *Migranti, coloni, rifugiati*, Milano, Feltrinelli, 1999

Signorini, Virginia

- *Il diritto d'asilo sta morendo? Storia dell'accoglienza in Italia*, Milano, Franco Angeli, 2021

Sorgoni, Barbara

- *Antropologia delle migrazioni. L'età dei rifugiati*, Roma, Carocci, 2022

Taussig, Michael

- *Il diavolo e il feticismo della merce: Antropologia dell'alienazione nel "patto col diavolo"*, Roma, DeriveApprodi, 2017

Addomesticare il negativo. Biopolitica, coscienza politica migrante e pandemia: alcune note antropologiche

Mariaelena De Stefano

Domesticating the negative. Biopolitics, migrant political consciousness and the pandemic: some anthropological notes

Abstract

The pandemic disrupted the foundations of the liberal narrative and, as a crisis, has introduced new temporal and social perspectives that challenge dominant views. The Covid-19 temporality has brought to light the fragility of numerous societal sectors, necessitating prompt and radical measures to address issues of inequality and social justice. In this context, the political movement known as “the Migrant and Refugee Movement in Naples has emerged. It provides a compelling illustration of a counter-narrative and resistance to the misguided promises of liberal policies, which often prioritize superficial reforms without adequately addressing the underlying causes of social injustice. This movement is in opposition to the temporality of liberalism, proposing instead a radical break with the oppressive structures that are characteristic of the neoliberal system. In the context of the post-pandemic era, the contribution of this movement is of particular significance, given the heightened visibility of the precariousness of many lives. The pandemic has revealed the profound inequalities inherent in neoliberal capitalism, demonstrating the inadequacy of liberal democracies in addressing the needs of the most vulnerable segments of the population, such as migrants. In this sense, the movement directly challenges the dominant pandemic narrative by opposing the technocratic and specialised management of the crisis, which has resulted in the marginalisation and precarity of many lives. The Migrant and Refugee Movement of Naples is therefore positioned in opposition to this perspective, seeking to redefine the times and modes of political resistance in a context of emergency. Through its political and social action, the movement claims a revolutionary temporality that does not simply respond to the health crisis but seeks to address the oppressive structures that the crisis has made even more evident.

Keywords: biopolitics, migrants governance, neoliberalism critique, Covid-19 studies, migrant political subjectivity

Some of those that work forces
Are the same that burn crosses
(Rage Against the Machine – *Killing in the Name*)

Introduzione

In un recente articolo intitolato *Against Mono-Presentism*, l’antropologa Charis Boutieri critica la narrativa dominante che ha inquadrato la rivoluzione tunisina del 2011 entro i margini di ciò che possiamo definire un evento di rottura temporanea, azzerandone il portato storico e propriamente rivoluzionario. Per la società e la storia tunisina, allora, la rivoluzione rappresenterebbe una spiacevole eccezione al naturale corso degli eventi, inscritto in un «mono-presente liberaldemocratico»¹, e cioè nella

¹ Boutieri, 2024.

dimensione temporale che caratterizza l'Occidente e i paesi che aspirano ad assimilarvisi, un percorso costante e graduale di democratizzazione. Il monopresentismo, naturalmente, non riguarda solo la riduzione della rivoluzione ad evento isolato, ma anche l'idea che solo una singola visione del tempo, legata alla democratizzazione liberale, possa essere valida, a scapito di qualsiasi altra temporalità. Tale opinione è avversata da un gruppo di militanti di sinistra, *Afaq* (أفاق, Prospects) che rivendicano, al posto della temporalità liberale monolitica un «presente rivoluzionario espansivo», per chi, come loro, ha «sempre vissuto da comunista»², cioè nel nome di un orizzonte rivoluzionario sempre presente, in netto contrasto col racconto dominante. L'azione e le pratiche di resistenza dei veterani della rivoluzione sono un monito interessante per chi, oggi, dichiara fallita la rivoluzione tunisina e le sue prospettive, considerando il progresso lineare di democratizzazione liberale il percorso naturale dei paesi occidentali. Il pericolo, per coloro che sono convinti detentori di una visione molto miope, è il violento irrompere delle problematiche strutturali del liberalismo e dell'impossibilità, nell'urgenza, di rispondere con misure commisurate alla difficoltà.

In Europa, ed in Italia nello specifico, un evento che ha fortemente scosso le fondamenta dell'ideale liberalistico, è stata la pandemia del 2020 con cui, assieme al diffondersi del virus Sars-CoV-2, si sono diffuse nuove prospettive temporali e sociali che sfidano l'egemonia delle visioni liberali. In questo contributo, si propone l'analisi di uno di questi tentativi, piuttosto riuscito e duraturo, il Movimento Migranti e Rifugiati di Napoli. Costituito da attivisti migranti ed italiani, provenienti da esperienze di militanza studentesca o di seconda generazione che reclamano il diritto a un presente non definito dalle promesse fatue di riforme liberali o da politiche di assimilazione, il Movimento opera in direzione di una rottura radicale con le strutture oppressive. Paga, per questo, tributo alla contro-narrativa generatasi in reazione alla gestione governativa del Covid-19, per la quale l'evidenza della precarietà di molte vite esige una risposta radicale che ridefinisca i modi in cui si immaginano giustizia sociale e cambiamento. Prim'ancora, però, di poter ipotizzare una prassi rivoluzionaria – e cioè: il tentativo di agire in una temporalità presente, piuttosto che futura, in cui decostruire le strutture del capitalismo neoliberale, fautore di disuguaglianze sociali e quindi di razzismo e xenofobia – il movimento si è impegnato a contrastare quella che qui definiamo la temporalità dello specialismo, la cornice teorica entro cui è possibile racchiudere tutta l'esperienza gestionale italiana della pandemia. Nelle prossime pagine, dunque, si analizzerà per prima l'operazione di contrasto alla *comdemia*³, di cui è stata preda la collettività nazionale, indagando l'apporto dell'antropologia sociale per meglio situare l'etnografia del movimento. In seguito, si comprenderà il rafforzarsi della militanza migrante nella temporalità

² *Ibid.*

³ Centorrino 2020.

sospesa del lockdown, che affonda le sue radici in un passato inscindibile dalla cornice geografica in cui si situa, Napoli, città riottosa e resistente. Infine, si analizzeranno la costituzione, le modalità assembleari e la visione prospettica del movimento, definendo i contorni di una forma di coinvolgimento sociale dal grande impatto sui processi di costruzione dell'agentività politica locale.

L'ordine del discorso. Il Covid-19 e il riemergere della biopolitica

Il 26 febbraio 2020, in Italia, erano già note quattordici persone positive al coronavirus, e cinque giorni prima era morta la prima vittima, un ottantenne di Padova. Tre giorni prima, invece, 11 comuni avevano implementato le cosiddette "zone rosse", in cui vigeva il divieto di accesso o allontanamento dal territorio comunale e la sospensione di ogni forma di riunione in luogo pubblico o privato, anche di carattere religioso e culturale. Quella stessa sera aveva inizio un nuovo, strano rituale quotidiano: alle 18 in punto Angelo Borrelli, capo della Protezione Civile, teneva incollati al primo canale dell'emittente televisiva nazionale Rai i telespettatori per un bollettino con i numeri dei nuovi contagi. In retrospettiva, il 26 febbraio è un giorno che viene "prima", prima della chiusura delle attività scolastiche, commerciali e dei trasporti del 4 marzo, prima dell'imposizione del lockdown, la misura restrittiva che più di tutte rimarrà impressa nell'immaginario collettivo, prima del grande esodo verso casa dei tanti studenti e lavoratori fuorisede, collocati nelle regioni settentrionali, le prime soggette alla zona rossa. Tuttavia, è proprio nel clima che precede il repentino volgersi degli eventi che Giorgio Agamben pubblica per *Una voce*, la rubrica da lui tenuta sul sito della casa editrice Quodlibet, un articolo destinato a far discutere sin dal titolo: *L'invenzione di un'epidemia*. In esso, il filosofo romano, adoperando i dati diffusi dall'accreditato Centro Nazionale delle Ricerche (CNR) vuol dimostrare l'inconsistenza delle «frenetiche, irrazionali e del tutto immotivate» misure di contenimento del virus Corona, militarizzanti interi comuni e regioni, e miranti all'estensione di un perpetuo stato d'eccezione che sembra una tendenza delle politiche governative, accettata dai cittadini «in nome di un desiderio di sicurezza introdotto dagli stessi governi che ora intervengono per soddisfarlo». Dietro le affermazioni di Agamben ci sono due riflessioni che vale la pena esplorare. La prima, meno evidente nella parte di testo citata, si rifà ad una problematica molto presente all'analisi critica dei processi di comunicazione odierni, quella della sovrapproduzione di informazioni, molte delle quali sommarie e confusionarie, che avviene soprattutto attraverso lo scambio costante sulle piattaforme di interazione digitale come i *social network*. È un dato palese per chiunque voglia intraprendere il lavoro, ormai archivistico, di ricostruzione del periodo pandemico in Italia: nell'arco di soli otto mesi, gennaio-agosto, del 2020 più di ventimila articoli scientifici sono stati pubblicati aventi come tema il virus della famiglia delle *Coronaviridae*, 149 i

titoli dei servizi di apertura dei telegiornali italiani dedicati allo scoppio e al decorso dell'epidemia nel primo mese di lockdown⁴, 6615 i domini registrati sul web a tema coronavirus⁵. L'abbondanza, in questo caso, non ha finito col coincidere con un'effettiva disponibilità di strumenti aggiuntivi utili a comprendere l'epidemia e ad arginarne il potenziale distruttivo. Eppure, ogni sera, in onda sui canali tv più frequentati, si ricorreva ai più esperti perché mettessero a disposizione di tutti il loro sapere tecnico, svelandone i segreti. Lo spettro della pericolosità del virus sconosciuto si credeva essere comprensibile solo mediante l'acquisizione di un alto grado di specialismo sui temi più vari, dall'andamento grafico dei contagi alla soluzione salina più utile nella creazione di un vaccino salvifico. La fallibilità di un supposto sapere scientifico non era contemplata, anche quando si è mostrata in tutta la sua evidenza. Il perpetuo riferimento ad un altissimo numero di decessi, che ha condizionato soprattutto il resoconto della prima fase della diffusione della malattia, insisteva nel presentare l'evidenza più inquietante, al netto del grado di tecnicismo raggiunto: per l'influenza Covid non c'è una cura. Quanto meno, non c'è un modo univoco e standardizzato di somministrare farmaci in grado di combatterla, come è invece stato stabilito per altri tipi di influenza, l'aviazione fra tutte⁶. Mancando il dibattito delle componenti usuali per affrontare l'emergere di una epidemia, nonostante l'autorevolezza delle voci accorse per garantire validità alle posizioni sostenute, il tempo che doveva sancire la vittoria della tecnica è stato un tempo di incertezza e disordine. Coloro che si sono trovati manchevoli di quel sapere scientifico, cioè la maggioranza della popolazione spettatrice, avevano davanti un'unica scelta: adeguarsi alle misure proposte dal governo per contrastare l'emergenza. Ne è un esempio lampante l'imposizione del *lockdown* in Italia, un neologismo la cui traduzione letterale è "messa in sicurezza", introdotto come misura eccezionale dal marzo 2020, momento in cui l'Europa è percepita come l'epicentro della pandemia globale⁷. Il lockdown è una dimensione di eccezionalità perché con esso si sospende temporaneamente il diritto fondamentale alla libera circolazione, si confina la popolazione nelle abitazioni di residenza e si blocca, in conseguenza, il normale svolgimento della maggior parte delle attività commerciali e dei trasporti. La parola, presa in prestito dalle misure di sicurezza carcerarie in vigore in America anche nei contesti delle cliniche psichiatriche, è divenuta il simbolo dello stile

⁴ Il dato è riportato da EURISPES e CORIS SAPIENZA 2020, *Coronavirus nei Tg di marzo. 2 titoli su 3 dedicati al bilancio dei contagi. Boom di ascolti: +28%*, «L'Eurispes», <https://www.leurispes.it/coronavirus-nei-tg-di-marzo-2-titoli-su-3-dedicati-al-bilancio-dei-contagi-boom-di-ascolti-28/>.

⁵ Stando all'Osservatorio Domini COVID-19 2021, *Osservatorio Covid-19: la pandemia in Italia cambia anche il web*, CNR- Centro Nazionale delle Ricerche, <https://www.cnr.it/it/news/10081/osservatorio-covid-19-la-pandemia-in-italia-cambia-anche-il-web>.

⁶ Freyermuth, Sesia 2014.

⁷ Così il Comitato di Redazione Rai News 2020, *OMS, ormai Europa epicentro della pandemia di Coronavirus*, «Rai News», March 13.

strategico di gestione dell'epidemia italiana; ad introdurla, senza pronunciarla, è stato l'ex Presidente del Consiglio Giuseppe Conte, nella presentazione del decreto legge che, dal 9 marzo 2020, avrebbe «salvaguardato, con ogni mezzo, la vita degli italiani, per permettere al più presto un ritorno alla normalità», come asserito, un anno dopo, dal nuovo premier Mario Draghi, incaricato di confermare il ritorno alle chiusure⁸. Il linguaggio scelto dai Capi di Stato esprime vicinanza emotiva e accoratezza per le rinunce dei cittadini, ma l'impressione è che il ricorso all'emotività sia l'unico criterio di spiegazione accettabile perché da tutti accessibile. I canali della comunicazione istituzionale sono preda di una *comdemia*, una crisi che combina il dilagante fenomeno dell'infodemia – definita dall'Oms⁹ come il velocissimo diffondersi di notizie, anche false e di dubbia autenticità (*fake news*) «during a disease outbreak» – con il pericolo generato dal confuso spargimento di misure di contenimento e raccomandazioni per la cittadinanza. Ci si abitua ad un certo lessico, che usa parole come “incertezza”, “sicurezza”, “normalità/eccezionalità” senza contestualizzarle; contemporaneamente, però, si risveglia una tensione alla creazione di un sapere sociale, veicolato da scienze molto umane come la filosofia e l'antropologia, a contrasto della retorica dell'emergenza ed in grado di fornire una cornice teorica diversa entro cui inscrivere l'esperienza pandemica. La seconda direzione riflessiva intravedibile nell'articolo di Agamben è parte di questo orizzonte di senso, insieme ad una grande produzione scientifica che da quattro anni non conosce interruzione e potrebbe, da sola, costituire materia per un libro. In quest'occasione ci si limita a fornirne una veloce panoramica, che prende in considerazione solo i contributi dell'antropologia e permette di inscrivere, come detto, l'esperienza al centro di questa etnografia, quella del Movimento Migranti e Rifugiati di Napoli, in una progettualità teorica profondamente *embedded*, come tipico della disciplina. La gestione comunicativa ed effettiva del Covid pone agli studiosi una sfida complessa: quella di affrontare e vivere pienamente la crisi. Il termine ‘crisi’ è indubbiamente ricorrente nel discorso pubblico sul Covid, ma è stata anche ampiamente e più volte discussa, decostruita e ricostruita dall'antropologia, a partire da uno dei suoi padri fondatori, Ernesto De Martino. Questi vi riflette, in realtà, a partire dal suo contrario, ovvero l'*habitus* dell'uomo di stare nella vita – nei termini del filosofo esistenzialista Martin Heidegger, di Esserci. Tale peculiarità, prettamente umana, qualifica una dimensione individuale eppure relazionale, in grado di plasmare il mondo facendone al contempo parte, tramite un'azione incessante verso l'esterno che parte però da una flessione sul sé. Tuttavia, questa capacità può entrare in crisi. Per De Martino la crisi è generata dal senso di impotenza che

⁸ Le parole pronunciate in conferenza da Palazzo Chigi sono state riportate da varie testate, fra cui Reuters, *Coronavirus, Draghi: salvaguardare vite con ogni mezzo, permettere ritorno a normalità*, <https://jp.reuters.com/article/idUSKBN2B01RE/>.

⁹ È stata dedicata una pagina apposita al contrasto all'infodemia, disponibile su: https://www.who.int/health-topics/infodemic#tab=tab_1.

scaturisce laddove le condizioni materiali e culturali siano talmente aride da non permettere all'azione di manifestarsi e di sovvertire lo stato delle cose: è l'apocalisse, la fine del mondo, l'esaltazione del negativo che è presente nelle nostre società¹⁰. Più l'impotenza si diffonde, e condiziona gli esseri umani, più il termine crisi entra a far parte del linguaggio quotidiano, anche se in esso non assume necessariamente una valenza semantica negativa. Amalia Signorelli, in riferimento al crollo economico globale del 2008, puntualizza l'impiego massiccio del termine, che serviva «per designare, definire e classificare i fatti che accadevano, per “spiegarli” e metterli in collegamento con altri fatti», affermandone al contempo la straordinarietà a confronto con la vita normale, ordinaria e ordinata¹¹. L'apporto dell'infodemia dilagante ha plasmato un discorso sulla pandemia che riflette la confusione semantica congiunta alle crisi, perché il mistero dietro la sua origine lo ha collocato al di fuori del campo del prevedibile – perlomeno, del prevedibile di chi non ha individuato la stretta connessione tra l'emergere di nuove malattie infettive, provenienti da virus di natura animale, e la distruzione del sistema ambientale, conseguenza ineluttabile del capitalismo globale¹². Semanticamente, la crisi richiede la messa in discussione del conosciuto, ed in tal modo configura eventi quali il Covid come punti di convergenza di contraddizioni e disastri preesistenti che interessano le diverse stratificazioni della vita collettiva. La problematicità che il Covid ha portato in superficie con più forza è l'allentarsi del rapporto dei cittadini con le istituzioni e del tessuto delle istituzioni stesso, la cui fragilità è direttamente proporzionale al peggioramento delle condizioni di vita durante un periodo di frattura. È da questa impasse che parte Giorgio Agamben, riconnettendosi a su quello che Pavanello chiama il «filo rosso»¹³ del dibattito antropologico contemporaneo, l'analisi critica delle tecniche di governo neoliberiste che intervengono nel mondo transnazionale globalizzato. È questa un'analisi che si rifà alle considerazioni di Foucault sul «biopotere» e sullo Stato, ridando vita ad una cornice interpretativa di larghissima diffusione, che proprio per tale motivo necessita di essere ridiscussa periodicamente, per testarne validità e limiti. Le esternazioni di Agamben sul Coronavirus, da lui definito a più riprese «una normale influenza»¹⁴, hanno destato tra i colleghi «un discreto sgomento»¹⁵; il filosofo è stato poi tacciato di ingenuità per la diffusione di banalizzazioni pericolose del Covid e soprattutto di insensato «rassicurazionismo»¹⁶. Gran parte dei detrattori gli contesta l'aver risposto in maniera approssimativa e infondata alla domanda più difficile con cui le scienze umane, e l'antropologia in particolare, hanno da misurarsi,

¹⁰ De Martino 2019, 2022.

¹¹ Signorelli 2016, 7.

¹² Keck 2020, Alliegro 2020.

¹³ Pavanello 2017.

¹⁴ Nancy 2020.

¹⁵ Farina 2020.

¹⁶ Ciccozzi 2020.

la ridefinizione del rapporto fra potere, società e cultura. Il pericolo, in Agamben, starebbe nell'aver sollevato un ragionevole dubbio, salvo poi aver ridotto la portata critica delle proprie argomentazioni ad un'arma politica contro la fondazione teorica su cui si è instaurata la governamentalità al tempo del Covid-19. È la stessa trappola in cui, secondo Matteo Aria, cadrebbe David Graeber in *Debt*, dove l'antropologo anarchico propone una visione dello Stato che ricorda un organismo intriso di violenza, ma mai ben definito, il cui potere è assoluto, ma astorico¹⁷. una riconsiderazione critica delle misure assunte dal governo italiano per sconfiggere il temuto Covid potrebbe invece portare luce sullo stato di salute della concezione attuale di potere – dunque, sulla biopolitica – tanto quanto sul futuro dei meccanismi, malati, di comunicazione. Per attuare questo «squarcio nel cielo di carta», palesantesi con la crisi, è utile guardare ai due stili di gestione della pandemia che Roberto Buffagni¹⁸ individua come strategie in grado di dividere l'Europa in due, tra Paesi che decidono di non contrastare il contagio, ma di investire sulla cura dei malati e Stati che, come l'Italia, cercano di contenere la diffusione del virus, adottando provvedimenti emergenziali di isolamento della popolazione. Coloro che scelgono il primo modello, come Gran Bretagna, Germania e in parte Francia, optano, consapevolmente, per il sacrificio di una quota della popolazione, la cui ampiezza è misurabile in base alle capacità del sistema sanitario. Per quanto eticamente discutibile, l'adozione del secondo modello, per ciascuno dei Paesi che non la sceglie, comporterebbe costi economici devastanti e conseguenze a lungo termine difficili da affrontare. In una parola, la crisi. Il governo italiano, già preda di una depressione socio-economica di lungo corso, sceglie, ancora, di vivere la crisi. Lo fa evitando lo stile strategico bellico del primo modello, si sottrae alla competizione economica futura, dichiara l'incapacità di una classe dirigente forte e di virtù politiche e istituzionali persesi nel tempo, il tutto in maniera poco consapevole, poco tematizzata. Sceglie, però, di salvare tutti i salvabili, ridefinendo il concetto di popolazione vulnerabile. I salvabili, infatti, sono divisi fra coloro che *non servono più a niente*, come gli anziani, che hanno già avuto la loro occasione per dimostrare un'utilità sociale di qualche tipo, e coloro che *non sono mai serviti a niente*, come chi esperisce una condizione medica invalidante, o chi, per necessità o volontà, è sempre rimasto ai margini del tessuto sociale, i poveri, i senza casa, i migranti. Ridefinire la vulnerabilità è, secondo David Napier, il primo scopo allorquando ci si trova dinanzi ad un evento sociale per il quale non eravamo preparati, durante una crisi. Questo perché «During a crisis, the most vulnerable of us – those without the ability to help ourselves – are, unfortunately, worst hit»¹⁹, perché nella crisi la normalità a cui eravamo abituati sparisce e le disuguaglianze acquisiscono una risonanza inaudita. Si potrebbe obiettare, a ragione, che la società conosce già bene chi sono i suoi

¹⁷ Aria 2012.

¹⁸ Buffagni 2020.

¹⁹ Napier 2020.

vulnerabili, ma l'aumento del disallineamento sociale che la crisi comporta crea nuove, inaspettate vulnerabilità, di cui le istituzioni dovrebbero aver cura per evitare che i decenni successivi siano condizionati da quella creazione imprevista. Da parte del governo italiano, l'intenzione gestionale del «sentimento di diffusa vulnerabilità»²⁰ provato dai cittadini, è messa in questione da un'altra creazione allarmante, l'invisibilità di alcune fasce della popolazione, già prima del Covid-19 vulnerabilissime. È il caso della recezione dell'imperativo "Io resto a casa", promosso dall'implementazione del lockdown e diretto, indiscriminatamente, a tutti. Chi poteva, però, realmente restare a casa? «White, middle-class cognitive workers, living in a house with enough rooms for all family members, with several computers and unlimited internet access»²¹. Destinata ad una popolazione generica e non ben definita, la misura di costrizione abitativa si è qualificata come «sintomo della crescente razzializzazione dello spazio sociale, culturale ed economico della cittadinanza»²²; Miguel Mellino invita a riflettere sull'assenza, nel dibattito pubblico e mediatico, della rappresentazione delle condizioni vitali della popolazione migrante, come esempio pratico di razzializzazione:

«Nelle immagini che ci arrivano ogni giorno dagli ospedali non abbiamo mai visto un paziente migrante o non-bianco. Nemmeno nei ripetitivi report sulle città e i suoi abitanti, sulla vita ai tempi della quarantena, abbiamo mai visto un volto che non segua una certa linea del colore, [...] Stato e media poi non hanno fornito alcun dato, e non hanno mostrato alcun interesse, su ciò che sta accadendo all'interno della cittadinanza straniera residente nel paese, la quale, in buona parte, e proprio a causa delle sue condizioni di vita "normali" (segregazione lavorativa e abitativa, povertà, disoccupazione, precarietà, lavori a rischio, ecc.) rappresenta alcuni dei suoi segmenti più fragili, vulnerabili ed esposti e quindi meritevoli di tutela. Scoppia l'emergenza e questa parte della popolazione sprofonda nel buio»²³.

Sfidare il silenzio. Il Movimento Migranti e Rifugiati di Napoli e la riorganizzazione dell'attivismo politico migrante durante la pandemia

I tentativi di cancellazione della presenza migrante durante la gestione della pandemia sono spiegabili con l'analisi dell'agenda e del dibattito politico italiano degli ultimi quindici anni. Nel 2010, dopo lo scoppio dei moti rivoluzionari in Tunisia – noti al pubblico come Primavera araba – e della guerra civile libica, inizia a serpeggiare

²⁰ Beneduce 2020.

²¹ Verano, Cammelli, Consigliere et al. 2024.

²² Mellino 2020.

²³ Ivi, 2.

nella classe dirigente la paura che tali eventi avrebbero comportato un aumento significativo per gli spostamenti di profughi nel Mediterraneo²⁴. Anche allora si gridò alla crisi, l'opinione pubblica era pervasa del timore che i flussi, se non altrimenti direzionati, sarebbero in breve divenuti ingestibili. Incurante della storia della penisola, di cui la migrazione è sempre stata una parte costitutiva, il pensiero comune ha preferito perdurare in un presunto stato di emergenza, per distogliere l'attenzione dalle deficienze del sistema di gestione degli arrivi, un apparato burocraticamente molto complicato, e dalle reali possibilità di integrazione. Mancanti di un sostegno alla propria esigenza di progettualità, i migranti diventano onnipresenti nell'immaginario collettivo, ma di fatto invisibili. Quest'invisibilità è sottolineata da molte misure politiche, quali decreti-legge concernenti la rielaborazione del sistema d'accoglienza, l'apertura, contrariamente a molti stati dell'Unione Europea dei i CPR – Centri di Permanenza per i rimpatri, rimasti aperti anche durante il lockdown. Istituti dalla legge Minniti-Orlando²⁵, i Cpr sono centri di detenzione amministrativa, dove vengono confinati i migranti che hanno ricevuto un ordine di espulsione dal Paese, ordine da convalidare da un giudice di pace entro 96 ore. Ideati come luoghi di breve transito, i Cpr diventano prigioni, strutture di detenzione, perché la convalida del decreto di espulsione può facilmente essere soggetta a rinvio per impedimenti dell'organo giudiziario, da un minimo di tre mesi ad un massimo di due anni²⁶. Nel novembre 2020, un trio di studiosi dell'Università di Oxford pubblica un report, intitolato *'No one is looking at us anymore': Migrant Detention and Covid-19 in Italy*²⁷. La ricerca attraversa i maggiori Cpr italiani nel periodo del lockdown, dal 9 marzo al 18 maggio 2020, e si serve, oltre alle testimonianze dirette dei detenuti – ottenute, quando non era possibile accedere alle strutture per le misure di contenimento del Covid-19, tramite un lavoro di raccolta possibile grazie a numerosi intermediari, quali, ad esempio, i gruppi locali di solidarietà, gli avvocati difensori e i garanti regionali e comunali – di fonti secondarie, come documenti e informazioni derivanti da gruppi di attivismo e blog. Il progetto è, tra l'altro, parte di *Landscapes of Border Control*, un più ampio tentativo di realizzazione di un network internazionale con lo scopo dichiarato

«[...] di assicurarsi che ciò che accade nei luoghi di frontiera non rimanga nascosto, che le voci dei migranti vengano ascoltate e che gli attivisti e i gruppi di solidarietà

²⁴ Fleri 2019, Cusumano 2014.

²⁵ D.L. 17 febbraio 2017, n.13.

²⁶ Numerosi decreti hanno modificato la legislazione nel corso degli anni; stando al DL 17/02/2017, i migranti potevano essere "trattenuti" nei Cpr fino ad un massimo di tre mesi prorogabili per altri tre. Nel settembre 2023, il D.L. 124 ha previsto ulteriori proroghe fino a 18 mesi «se lo straniero non collabora al suo allontanamento o per i ritardi nell'ottenimento della necessaria documentazione da parte dei Paesi terzi».

²⁷ Esposito, Caja, Mattiello 2020.

ricevano le informazioni e il sostegno necessari per trasmettere le evidenze raccolte a un pubblico non solo nazionale ma globale».²⁸

L'interesse per i Cpr è dunque spiegato: a contatto col Covid-19 si avverte l'importanza di monitorare le reali condizioni dei detenuti nei Cpr, considerate a rischio di sovraffollamento, scarsa igiene, accesso difficoltoso alle cure mediche e insufficienza di servizi di orientamento, volti a costruire canali di informazione sicuri ed affidabili. Sono questi ultimi a mancare con più incisività nel periodo pandemico, perché l'assenza di prevenzione e propagazione di materiale igienico-sanitario per contrastare il contagio rende la maggior parte delle strutture che ospitano i Cpr focolai del virus. Non solo. È durante la fase acuta della pandemia che si cristallizza un modello di gestione dei Cpr inscritto in dinamiche legalmente opache, che diffondono incertezza ed instabilità in chi vi lavora ed in chi vi transita; operante al di fuori delle regole consuetudinarie, le logiche di gestione dei Cpr testimoniano di una precisa volontà biopolitica che sfrutta la detenzione come primo mezzo di amministrazione della mobilità indesiderata, contribuendo a creare un sistema di accoglienza e *governance* dei flussi migratori a carattere altamente carcerario. Tale dispositivo pratico, che è anzitutto un dispositivo politico, riflette la pervasiva scia di razzializzazione che connota lo spazio istituzionale e il sentire comune, e normalizza l'annichilimento (o, preferibilmente l'espulsione) dell'alterità migrante per garantire la preservazione del tessuto sociale esistente. Salvare i salvabili, allora, non è possibile, ma non lo è mai stato prima, né tantomeno durante l'epidemia di Covid-19; piuttosto, la denuncia dello stato delle cose può contribuire ad alimentare il dibattito sulla necessità di modificarle. Questa denuncia prende forma all'interno del Movimento Migranti e Rifugiati di Napoli (MMRN) durante il periodo pandemico. Il MMRN ha sede nel centro sociale autogestito Ex-OPG Je so' pazzo, un tempo ospedale psichiatrico giudiziario "S: Eframo", sito nel quartiere Materdei di Napoli. Fino al 2015, i locali dell'ospedale, chiuso per inagibilità nel 2008, sono stati occupati da un gruppo di attivisti del Collettivo Autonomo Universitario (CAU) di Napoli, che hanno sottratto lo spazio all'incuria e all'abbandono. Ristrutturandone la forma – con la sostituzione cromatica del freddo grigio che connotava le celle dei detenuti tramite l'installazione di murali colorati, realizzati dagli stessi occupanti – è mutata anche la sostanza di un centro sociale che vanta oggi il riconoscimento giuridico di bene comune, catalizzatore di domande sociali attraverso cui chiedere un diverso uso del territorio, dei servizi disponibili e di quelli indispensabili. Nella città neoliberista, in cui le disuguaglianze spaccano in frammenti il tessuto sociale, creando esclusi e confini in base al reddito, i beni comuni sono «un grido e una richiesta»²⁹, figli dell'esigenza di immaginare alternative all'alienazione del contesto

²⁸ Porcaro 2020.

²⁹ Baptista, Manzi, Sciannimanico, 2019, 3.

urbano in cui sorgono. Il fitto calendario di attività che animano l'Ex-Opg riflette la necessità di creare comunità, condivisione e socialità con un dialogo orizzontale, che non lasci indietro nessuno. Nel 2017, un gruppo di dieci ragazzi maliani, espulsi da un centro d'accoglienza, giunge alle porte del centro sociale, chiedendo a gran voce l'aiuto degli attivisti presenti per continuare a protestare per il loro legittimo diritto alla protezione internazionale. Inizia una vicenda giudiziaria che sarà vinta con ricorso al TAR solo molti anni dopo, che crea però nel mentre un forte collettivo di migranti e attivisti, molti dei quali, nel mentre, sono divenuti operatori del terzo settore per l'accoglienza e per meglio aiutare i compagni. Da questa esperienza nasce il Movimento Migranti e Rifugiati di Napoli, oggi un organismo autonomo anche rispetto ad altre realtà mutualistiche campane³⁰, perché contraddistinto dall'aspirazione ad un metodo comune ed un orizzonte politico mirato specificamente ad organizzare una strategia complessiva che, dal basso, superi la dispersione sociale e l'isolamento delle identità che confluiscono nel progetto. Superando il mero assistenzialismo, le pratiche di solidarietà che si danno nell'ex-OPG durante le ore di sportello che il Movimento mette a disposizione per chiunque ne abbia bisogno, legittimano un lavoro che è politico e sempre teso a rivendicazioni collettive più complesse e complessive. Restituire dinamiche di democrazia orizzontale e di controllo popolare diventa la chiave per mettere al centro la partecipazione cittadina, migrante e non, stimolando il protagonismo popolare su lotte molto concrete ed attuali; allo stesso tempo, però, lavorare dentro e sulle proprie condizioni di vita è anche un'operazione epistemologica che consente di guardare al tessuto profondo delle relazioni sociali e delle loro contraddizioni, in un esercizio lento che contrasta il tempo frenetico della quotidianità. L'importanza di questo esercizio è emersa particolarmente durante la pandemia, quando la marginalità e la precarietà delle esistenze migranti è affiorata in modo considerevole, portando, come contraltare ad una gestione locale della pandemia incurante bisogni manifestati dalla popolazione, una partecipazione politica prima di allora poco riconoscibile. Fino all'emanazione del primo DPCR contenente la riduzione della circolazione urbana e il divieto di allontanarsi dal proprio comune di residenza, gli attivisti del Movimento si riunivano a cadenza settimanale in assemblea, per discutere dell'andamento dei progetti in atto ed organizzare le mobilitazioni. I dati su cui si basa quest'articolo sono stati raccolti all'interno delle mura dell'Ex-OPG dal luglio ad aprile 2021, attraverso interviste o

³⁰ Un movimento dal carattere antirazzista e dalle pratiche mutualistiche come MMRN, è il Movimento Migranti e Rifugiati di Caserta, nato a seguito dell'agitazione collettiva che seguì l'assassinio di Jerry Masslo nell'agosto 1989. Il rifugiato sudafricano fu ucciso da alcuni giovani casertani, affiliati al clan camorristico dei casalesi, a Villa Literno, il ghetto a cielo aperto che ospitava circa diecimila migranti durante il periodo di raccolta estiva dei pomodori nel casertano. Lo sciopero che seguì in ottobre, a Roma, fu la prima manifestazione nera in Italia, il cui eco produrrà la cosiddetta legge Martelli che sancisce varie tipologie e figure giuridiche del permesso di soggiorno, insieme con la prima sanatoria per migranti lavoratori residenti nel Paese. Per un approfondimento si veda Colucci 2019.

semplici chiacchierate informali con gli attivisti. Da questo scambio è emerso un notevole grado di consapevolezza dell'eterogeneo gruppo di partecipanti che in assemblea permetteva dibattiti forti, prolungati e ripetuti, sia sull'esperienza di atomizzazione appena vissuta, sia sulla progettualità da intraprendere. Il Movimento ha articolato, sin da principio, le sue attività in tre direttrici, un'assistenza medico-sanitaria, legale e una scuola di italiano. Sono tutte attività gratuite, si avvalgono di partecipazione volontaria e di un autofinanziamento condiviso che aiuta a strutturare un sentimento di comunità e appartenenza. Chi entra nel Movimento viene messo in contatto con una dimensione pratica immediatamente esperibile, e la portata trasformista intrinseca di questa continua azione collettiva è risultata vincente nel periodo pandemico.

«Prima [del Covid] ci riunivamo il mercoledì sera, coi ragazzi che vengono qui da un po' e vogliono essere attivisti, sono in un progetto politico, non vengono solo allo sportello o a scuola. Poi ci riunivamo noi "organizzatori", diciamo, ogni due settimane, facciamo il punto della situazione anche con altre realtà vicine, come Yabbasta [movimento sociale che ha sede nel Marigliano]. Una volta al mese, invece, ci incontravamo con tutte le altre realtà nazionali che ci conoscono, organizzavamo feste, da loro o li ospitavamo qua...»³¹.

L'interruzione e la mutazione digitale della routine politica a cui sono avvezzi i membri del Movimento è stata il primo campanello d'allarme. I frequentatori abituali sono abituati a riunirsi con regolarità e costanza, e il silenzio della loro voce collettiva, dovuto alle restrizioni del lockdown ha inciso nella memoria storica degli attivisti, abituati a «camminare domandando»³², insieme. Poi sono intervenute le difficoltà: chiusi in ambienti domestici non sempre confortevoli, lontani dalla metropoli e dalle prospettive lavorative, i migranti afferenti al Movimento hanno iniziato ad assumere atteggiamenti oppositivi alla gestione governativa del virus, scatenando un grande dibattito interno, spostatosi per l'occasione sulle piattaforme digitali d'interazione sociale, come Facebook. La controparte italiana ha allora pensato di organizzare una serie di visite ai compagni più lontani, residenti in zone limitrofe come Castel Volturno o Giugliano, avamposti dell'hinterland ad alta concentrazione migrante, approfittando delle prime riaperture. Durante questi momenti si faceva informazione sulla campagna vaccinale, poi si è creato un crowdfunding per la distribuzione di pacchi alimentari per famiglie e nuclei abitativi in forte disagio. Lontani da qualsivoglia ideale assistenzialistico, ognuna di queste occasioni era diretta a comprendere le limitazioni che intanto il governo emanava per intervenire nella difficoltà momentanea, acuendo il proposito di dare voce alle prime

³¹ Attivista, 7 luglio 2021.

³² È la massima della rivoluzione Zapatista in Chiapas, approfondita da Marucci, 1999.

vittime della sofferenza sociale generatasi in uno spazio che sapesse prendersene cura, e dare valore al portato politico di ciascuna. Il ripensamento condiviso del conflitto sociale ha permesso, lentamente, una «ri politicizzazione della vulnerabilità»³³ negata dalle istituzioni. Un esempio di fulminante bellezza è dato dalla ripresa, nell'ordine del discorso assembleare, della voce delle donne. Nel corso delle interviste, alcuni dei veterani del Movimento, hanno confidato una grande difficoltà di coesistenza di genere nelle assemblee collettive. Le istanze delle donne sembravano non interessare gli uomini, alcuni dei quali lasciavano addirittura la stanza dell'assemblea se in essa vi era anche un gruppo di donne³⁴, motivati spesso da ragioni religiose o dall'idea che l'agency politica fosse pertinenza degli uomini e di loro soltanto. Nel giugno 2020, dopo mesi di contrattazioni, il governo adotta, tra i provvedimenti per reagire alle conseguenze del coronavirus, una sanatoria, tesa a regolarizzare la presenza dei lavoratori stranieri in Italia³⁵. Condizione essenziale per l'accesso alla regolarizzazione era l'appartenenza ad uno tra i settori occupazionali agricoltura, pesca, acquacoltura e lavoro domestico. Molte delle attiviste del Movimento rientravano in quest'ultima categoria, e avrebbero pertanto potuto beneficiare del provvedimento. Memori delle diatribe con la controparte maschile, la maggior parte ha rifiutato l'intervento dei compagni operatori per ottenere le concessioni della sanatoria, rifiutando così di identificarsi esclusivamente nei ruoli legati alla sfera domestica e familiare e rivendicando così un proprio posizionamento nella sfera politica, a lungo negato. Inaspettatamente, la ferma presa di posizione ha sovvertito anche i rapporti nell'assemblea, aprendo ad un nuovo spazio di dialogo intersezionale. Inoltre, comune a tutte le esistenze precarie, ulteriormente precarizzate dalla pandemia, è stato il desiderio di riprendersi un tempo di pensiero, liberi dall'impellenza delle attività quotidiane, in cui esercitare una negoziazione con l'etica dell'oppressore, ineludibile anche se livellata dalla stessa possibilità di contagio a cui il virus ci ha esposti.

³³ Ciavolella 2011.

³⁴ Le etnie maggiormente presenti nel movimento sono quella maliana e gambiana per ciò che concerne la comunità maschile, nigeriana per le donne. Tralascio volutamente la componente "asiatica", molto variegata, che pure è parte integrante del Movimento.

³⁵ Decreto-Legge 19 maggio 2020, n. 34. <https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:decreto.legge:2020-05-19;34~art103>.

Riferimenti bibliografici

Aria M.

“Il debito come dispositivo di schiavitù. David Graeber e le nuove prospettive dell’antropologia economica”, *Studi culturali*, IX, 3, pp. 491-499, 2012.

Baptista E. M., Manzi A., Sciannimanico A.,

“Beni comuni e pratiche informali. L’esperienza di Lab! Puzzle”, Atti del Seminario Cura della città e cittadinanza democratica, Sapienza Università di Roma, Roma, 2019, pp. 1-19.

Beneduce R.

“Storie virali. Le lezioni di una pandemia”, *Treccani Magazine*, 3 aprile 2020, https://www.treccani.it/magazine/atlanter/cultura/Le_lezioni_di_una_pandemia.html.

Boutier C.,

“Against Mono-Presentism”, *AmericanEthnologist*, January 26 2024, <https://americanethnologist.org/online-content/collections/back-to-the-present/against-mono-presentism/>.

Buffagni R.

“Epidemia Coronavirus: due approcci strategici a confronto”, *L’Italia e il Mondo*, 14 marzo 2020, <https://italiaeilmondo.com/2020/03/14/epidemia-coronavirus-due-approcci-strategici-a-confronto-di-roberto-buffagni/>.

Centorrino M.

“Infodemia e comdemia: la comunicazione istituzionale e la sfida del Covid-19”, *Humanities*, 9, 18, pp. 1-18, 2020.

Ciavolella R.,

“Ripoliticizzare la vulnerabilità. I Peul del Sahel di fronte al cambiamento climatico, alla crisi alimentare e all’instabilità politica”, *L’uomo. Società, Tradizione e Sviluppo*, Sapienza Università di Roma, Roma, I-II, 2011, pp. 293-308.

Ciccozzi A.

“Coronavirus e rassicurazionismo”, *Scienzainrete*, 31 marzo 2020, <https://americanethnologist.org/online-content/collections/back-to-the-present/against-mono-presentism/>.

Colucci M.

“Foreing immigration to Italy: Crisis and the transformation of flows”; *Journal of modern Italian studies*, 24, 3, pp. 427-440.

Comitato di Redazione Rai News

OMS, ormai Europa epicentro della pandemia di Coronavirus, Rai News, March 13 2020, <https://www.rainews.it/archivio-rainews/articoli/oms-coronavirus-Ue-epicentro-pandemia-faa78146-c73d-4123-8526-76eb28bbc751.html>.

Cusumano A.

“Retoriche politiche e soggettività dei migranti”, *Dialoghi Mediterranei*, 7, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/retoriche-politiche-e-soggettivita-dei-migranti/>, 2014.

Damico V., Dal Molin A., Murano L. et al.

“Infezioni nosocomiali durante l’epidemia di COVID-19. Studio osservazionale in una Terapia Intensiva Italiana”, *Assist. Inferm. Ric.*, 40,4, pp. 205-212, 2021.

De Martino E.

La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali, Torino: Einaudi (I ed. 1977), 2019.

– *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino: Einaudi (I ed. 1948), 2022.

Esposito F., Caja E., Mattiello G.

“No one is looking at us anymore.” *Migrants Detention and Covid-19 in Italy*, Oxford: Oxford University Press, 2020.

Farina M.

“Agamben e il contagio. Il ruolo della filosofia e la comune umanità”, *Le parole e le cose*, 2020.

Fleri G.

“Fabbricare l’emergenza. Le radici delle rotte mediterranee verso l’Italia”, *Dialoghi Mediterranei*, 40, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/fabbricare-lemergenza-le-radici-delle-rotte-mediterranee-verso-litalia/>, 2019.

Freyermuth G., Sesia P.

“Presentación. Del curanderismo a la influenza aviaria: viejas y nuevas perspectivas de la antropología médica”, *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*, 20, pp. 9–28, 2014.

Keck F.

Avian reservoirs: Virus hunters and birdwatchers in Chinese sentinel posts. Durham: Duke University Press, 2020.

Marucci A.

Camminare domandando. La rivoluzione zapatista, DeriveApprodi, Genova, 1999.

Mellino M.

“Restate a casa ma per sempre. Decreti d'emergenza e razzismo di Stato”, *DinamoPress*, 2020.

Nancy J. L.,

“Eccezione virale”, *Antinomie. Paradoxia Epidemica*, 27 febbraio 2020, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>.

Napier A. D.

“Rethinking vulnerability trough Covid-19”, *Anthropology Today*, 36, 3, pp. I-II, 2020.

Pavanello M.

“Lo Stato senza storia. Una critica a David Graeber”, in Dei F., Di Pasquale C. (eds) *Stato, Violenza, Libertà: La «critica del potere» e l'antropologia contemporanea*, Roma: Donzelli, pp. 51-71, 2017.

Porcaro S.

L'estate è finita. Racconto corale del litorale Domizio, Napoli: Monitor, 2021.

Reuters

“Coronavirus, Draghi: salvaguardare vite con ogni mezzo, permettere ritorno a normalità”, <https://jp.reuters.com/article/idUSKBN2B01RE/>.

Signorelli A.

La vita al tempo della crisi, Torino: Einaudi, 2016.

Sgobio M.

“I loro incubi sono i nostri sogni. Il movimento della Pantera tra critica al neoliberalismo e nuovi modi di comunicare”, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 49, 1, pp. 102-136, 2022.

Verano C., Cammelli M., Consigliere S., Costantini O., Portelli S.

“A neoliberal medicine? Critical approaches to the Italian pandemic management”, in Hoofd I., Smits M., Vernooij R. (Eds.), *Perspectives on Pandemic Politics: Critical Voices from the Left*, Londra: Routledge, 2024.

Sitografia

EURISPES e CORIS SAPIENZA 2020, *Coronavirus nei Tg di marzo. 2 titoli su 3 dedicati al bilancio dei contagi. Boom di ascolti: +28%*, «L'Eurispes», <https://www.leurispes.it/coronavirus-nei-tg-di-marzo-2-titoli-su-3-dedicati-al-bilancio-dei-contagi-boom-di-ascolti-28/>.

Osservatorio Domini COVID-19 2021, *Osservatorio Covid-19: la pandemia in Italia cambia anche il web*, CNR- Centro Nazionale delle Ricerche, <https://www.cnr.it/it/news/10081/osservatorio-covid-19-la-pandemia-in-italia-cambia-anche-il-web>. World Health Organization (WHO), Infodemic Issue: https://www.who.int/health-topics/infodemic#tab=tab_1

L'autonomia e la cura: le strategie delle comunità di Oaxaca durante la pandemia

Elena Fusar Poli - Laura Montesi Altamirano

Autonomy and care: the pandemic strategies of Oaxacan communities

Abstract

Community-based autonomy is a key political and identitarian organizational principle among several Oaxacan villages. When Covid-19 reached this southern Mexican state, many villages implemented collective care strategies based on this capacity to make autonomous choices. Based on an intensive nine month-long fieldwork research in a Oaxacan community during 2021 and complemented with data from an online questionnaire on indigenous responses to Covid-19 in 2020, this article describes some of the ways in which community-based autonomy helped Oaxacan villages to deal with the pandemic while exerting their sovereignty in a Mexican context characterized by historical inequalities and healthcare shortcomings. Border-control, food autonomy and traditional medicine are just some of the strategies that Oaxacan villages resorted to. We argue that the Oaxacan response to the pandemic is token of a profound indigenous autonomic legacy. This autonomy is the necessary condition for the overall social movement that Raul Zibechi has named '*viraje hacia adentro*' ('turning inwards'): a strategy consciously implemented by many rural and urban communities of Central and South America that is clearly discernible in the choices and trends taking place in the *pueblos* of Oaxaca. The '*viraje hacia adentro*' is a turning point characterized by renewed attention and care for the territory and the community.

Keywords: community-based autonomy, Covid-19, Oaxaca, collective care, *comunalidad*

Introduzione

Nel corso della pandemia da Covid-19, il Messico si è collocato tra i contesti nazionali più duramente colpiti, registrando un'elevata incidenza sia in termini di diffusione del contagio sia di mortalità associata alla malattia¹, anche considerando che tali dati risultano verosimilmente sottostimati, in ragione della limitata disponibilità di test diagnostici e del ridotto numero di tamponi effettuati sulla popolazione. A livello istituzionale, la strategia di sorveglianza epidemiologica si è basata sul modello denominato "sentinella", effettuando prove diagnostiche di laboratorio al 10% dei casi sospetti con sintomi lievi e al 100% dei casi sospetti con sintomi gravi. Questa politica sanitaria è stata oggetto di contestazione da parte delle opposizioni politiche che hanno denunciato una supposta intenzione da parte del governo in carica di applicare pochi test per occultare i dati "reali" dell'epidemia, accusa respinta più volte dalle autorità sanitarie. Nel settore privato, il costo medio di

¹Statistiche Coronavirus, <https://statistichecoronavirus.it/coronavirus-messico/>

un test molecolare variava approssimativamente tra i 900 e i 2.500 pesos (equivalenti a circa 45–105 euro), a fronte di un reddito medio mensile per nucleo domestico pari a 16.769 pesos.

In ambito mediatico e scientifico l’impatto della pandemia sulla popolazione indigena e rurale del Messico è passato in secondo piano, nonostante a tre anni di distanza dall’inizio dei contagi fosse evidente come questa rientrasse tra le fasce di popolazione più colpite in termini di mortalità in un contesto di marginalizzazione e discriminazione strutturale².

Le politiche del governo, nell’ambito della prevenzione e del controllo dei contagi e della mortalità, sono state strutturate in due principali fasi: la *Jornada Nacional de Sana Distancia* (23 marzo 2020 - 30 maggio 2020) e la *Nueva Normalidad*.

La *Jornada Nacional de Sana Distancia* costituisce il periodo di riduzione delle attività economiche e di sospensione delle lezioni scolastiche e universitarie (durata a lungo, per ben 250 giorni) e degli eventi pubblici. È stata avviata dodici giorni dopo la dichiarazione ufficiale dello stato di pandemia da parte dell’Organizzazione Mondiale della Sanità e a venticinque giorni dalla registrazione del primo caso di Covid-19 nel Paese; tuttavia, la comunicazione pubblica delle autorità è risultata incoerente, come dimostrano le posizioni assunte dal presidente López Obrador, che anche successivamente alla malattia ha scelto di non adottare l’uso della mascherina.

Nel 2020 la spesa pubblica per la salute è aumentata passando dal 2,68% sul PIL del 2019 al 3,29%, per poi tornare a scendere lievemente negli anni successivi³. Una strategia di riconversione ospedaliera è stata messa in atto per potenziare l’assistenza ai malati da Covid-19⁴.

Nel rapporto tra Stato e popolazioni indigene, l’azione governativa si è concentrata principalmente sulla rielaborazione linguistica dei contenuti informativi relativi alla prevenzione del contagio, resi disponibili in alcune delle lingue indigene maggiormente parlate. Questo intervento, tuttavia, ha mostrato limiti rilevanti sia sul piano dell’inclusività per l’esclusione di specifiche varianti linguistiche, sia su quello dell’efficacia comunicativa, a causa dell’assenza di un dispositivo di diffusione territoriale strutturato. In particolare, non è stata attivata una strategia coordinata che coinvolgesse in modo sistematico le autorità locali né che sfruttasse infrastrutture

²Montesi Altamirano L., Calestani M., & Ortega Zavala N., «Experiencias y significación de la pandemia de COVID-19 en la población indígena en situación de vulnerabilidad estructural: un estudio cualitativo en el estado de Oaxaca», *Región y sociedad*, vol.35, 2023.

³Expansion.com / Datosmacro.com. «México - Gasto público Salud», <https://datosmacro.expansion.com/estado/gasto/salud/mexico#:~:text=En%202021%2C%20M%C3%A9xico%20dedic%C3%B3%20el,%2C51%25%20del%20gasto%20publico>

⁴Gobierno de México, <https://www.gob.mx/insalud/es/articulos/lineamientos-240235?idiom=es>

comunicative già radicate, quali gli impianti di amplificazione sonora, le radio comunitarie o le piattaforme digitali⁵.

Considerata nel suo insieme, la risposta istituzionale messa in campo dall'INPI (*Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas*) e dai governi statali si è caratterizzata per un'impostazione prevalentemente reattiva e di breve periodo. Gli interventi adottati hanno assunto la forma di misure emergenziali di tipo assistenziale, senza tradursi in politiche pubbliche orientate a fronteggiare in maniera strutturale e di lungo termine le molteplici conseguenze della pandemia nei territori indigeni⁶.

Il 30 maggio 2020, il sottosegretario alla salute Hugo López-Gatell ha annunciato il passaggio a una nuova fase della gestione sanitaria, denominata *Nueva Normalidad*, che ha ridefinito l'assetto delle misure di contenimento attraverso tre direttrici principali. Da un lato, è stato implementato un meccanismo di classificazione epidemiologica basato su un codice cromatico, differenziato su scala statale, in funzione dell'andamento dei contagi e dell'occupazione ospedaliera. Dall'altro, è stato ampliato il margine di discrezionalità dei governi federati nella modulazione delle restrizioni. Parallelamente, alcune attività economiche strategiche (in particolare nei comparti edilizio, estrattivo e automobilistico) sono state autorizzate a operare anche nelle fasi di massima allerta sanitaria, in quanto qualificate come essenziali.

Questo insieme di decisioni va letto alla luce del progetto politico noto come *Cuarta Transformación* (4T), attraverso cui l'esecutivo ha elaborato una narrazione di rinnovamento profondo dell'ordine sociale messicano. All'interno di tale cornice, che richiama un immaginario neoindigenista⁷ di matrice governativa, lo sviluppo

⁵CONACYT/CIESAS PS, Informe de políticas (policy brief). *Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca», Documento di lavoro, 2021, p.26.

⁶Barabas A., «La autogestión de la pandemia Covid-19 en los pueblos originarios de Oaxaca», México, in *Antropologías del Sur*, n.14, 2020, pp.4-5.

⁷Per un approfondimento storico-antropologico dell'indigenismo nel contesto messicano, si considerino le tesi di Manuel Gamio e José Vasconcelos, espresse rispettivamente in *Forjando Patria. Pro-nacionalismo* (1916) e *La raza cósmica* (1925). Queste opere hanno avuto una notevole influenza sulla vita politica messicana, confluendo anche nel *Boletín preparatorio de la Sociedad Indianista Mexicana*. Nelle loro analisi, le diverse identità indigene del Paese sono riunite in un'unica figura ideale dell'indigeno, visto come custode di un passato mitico su cui fondare la grandezza dello Stato Nazione dopo l'indipendenza dalla Spagna. Gli aspetti delle identità indigene reali sono selezionati per contribuire alla superiorità della "razza" meticcica. Per minimizzare le differenze e le caratteristiche considerate ostative al progresso, le politiche messicane hanno posto grande enfasi sull'educazione di Stato, come evidenziato dalle riflessioni di Bolaños Cacho (1911). Concretamente, le politiche di omologazione per l'incorporazione nello Stato Nazione moderno sono state portate avanti dall'INPI, come sintetizzato da Báez-Jorge (2001). Le contraddizioni delle politiche indigeniste e panindigeniste sono sistematicamente esposte nel testo di Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada* (1987) e ulteriormente analizzate nei loro effetti contemporanei da Marroquín (1977), Aguirre Beltrán (1984), Warman (2003) e López y Rivas (2020). Il dibattito interno alle comunità indigene riguarda

economico viene riaffermato come asse centrale dell'azione pubblica, con un forte orientamento verso investimenti nel settore agricolo, nell'energia e nelle grandi opere infrastrutturali.

Queste linee di investimento incidono in modo significativo sui territori del sud e del sud-est messicano, con particolare riferimento allo Stato di Oaxaca, che concentra una quota rilevante dei progetti riconducibili al *Programa para el Desarrollo del Istmo de Tehuantepec* e che, negli ultimi anni, ha registrato una marcata espansione delle attività estrattive⁸.

Tali progetti concorrono a spiegare una delle strategie di governo del territorio in quarantena: la lista dei cosiddetti “*municipios de la esperanza*” del Messico, ovvero quei municipi che non presentavano casi di contagio e che non confinavano con municipi con casi di contagio attivi registrati.

A tali municipi è stata concessa la possibilità di riprendere le attività economiche prima dell'entrata in vigore della *Nueva Normalidad*, includendo anche settori come l'edilizia e l'estrazione mineraria. Alla data di pubblicazione del primo elenco ufficiale, il 16 maggio 2020, lo Stato di Oaxaca risultava quello con il numero più elevato di unità territoriali autorizzate, pari a 213, seguito a larga distanza dallo Stato di Jalisco, che però poteva vantare solo 23. Nei mesi successivi, sulla base dei dati diffusi dalla *Secretaría de Salud* del governo federale⁹, il numero complessivo di municipi inclusi in tale classificazione ha subito una drastica riduzione, passando da 324 a 25 entro febbraio 2022¹⁰, data dell'ultima versione ufficiale dell'elenco. Difficile non intravedere la correlazione tra la riapertura dei confini e delle attività produttive esogene alle comunità e l'aumento dei contagi.

Tuttavia, se la definizione di “*municipios de la esperanza*” ha costituito un'etichetta forgiata dall'alto, diversi municipi indigeni e rurali hanno presentato tassi di contagio minimi o inesistenti e sono stati concepiti dai loro stessi abitanti come “*libres de Covid*”¹¹. Questa tensione nella rappresentazione dei municipi senza apparenti contagi ricalca due diverse posizioni compresenti nel territorio di Oaxaca.

l'opportunità di rivendicare le somiglianze e l'uso del termine “indigeno” o di evidenziare le particolarità rinunciando a tale termine.

⁸ Nel quadriennio 2016–2020, un'analisi condotta dal Centro di Analisi e Ricerche FUNDAR evidenzia come una porzione significativa del territorio *oaxaqueño* (più del cinque per cento) sia stata interessata da attività estrattive, attraverso oltre trecento concessioni minerarie collocate in differenti stadi del ciclo produttivo, dall'esplorazione allo sfruttamento, fino alla sospensione dei progetti, FUNDAR, *Las actividades extractivas en México: estado actual*. Anuario 2016, Fundar Centro de Análisis e Investigación A. C., Ciudad de México, 2017.

⁹ CONEVAL, <https://coneval.maps.arcgis.com/apps/dashboards/b1dc36ef3b954ba7aa198b3777cf4911>

¹⁰ Gobierno de México - Secretaría de Salud, *Panorama epidemiológico de enfermedad respiratoria por Sars-Cov-2 (Covid-19) en el estado de Oaxaca*, 12/02/2021, <https://coronavirus.oaxaca.gob.mx/wp-content/uploads/2021/02/12FEB2021.pdf>

¹¹ Nella definizione di N.P., segretaria di Villa Talea de Castro intervistata online in due diversi colloqui nel luglio del 2021.

In base al rapporto governativo del 2021 sulle condizioni di povertà e marginalità sociale, il 63% della popolazione messicana che vive in condizioni di povertà estrema abita negli Stati di Oaxaca Guerrero, Stato del Messico, Chiapas e Veracruz¹². Nel caso di Oaxaca, la popolazione economicamente attiva è stimata in 1,85 milioni di individui¹³, mentre la copertura dei servizi sanitari raggiunge soltanto il 36,9%. Le rilevazioni più recenti indicano inoltre che lo Stato figura tra i tre contesti federati maggiormente colpiti dalla pandemia in termini di tassi di contagio e mortalità da Covid-19 all'interno della popolazione indigena¹⁴.

D'altro canto, nello Stato di Oaxaca risiedono ben 16 gruppi etnolinguistici¹⁵ e si può notare una configurazione municipale particolarmente articolata, che riflette una vivacità territoriale difficilmente comparabile nel panorama nazionale, espressione sia delle comunità che si riconoscono come indigene sia dei contesti rurali a composizione meticcia.

Durante la pandemia, nello Stato di Oaxaca è risultato evidente come la prevenzione fosse uno strumento fondamentale: se da un lato, infatti, in questo territorio numerosi municipi sono riusciti a controllare e persino evitare l'arrivo del virus, laddove il contagio comunitario si è invece diffuso si sono riportati tassi di mortalità molto elevati.

Il presente articolo tenta di rispondere alla domanda di ricerca scaturita dalla constatazione di questa apparente contraddizione, indagando tanto le politiche istituzionali che le strategie autonome comunitarie messe in atto durante la pandemia, sullo sfondo di dinamiche di relazione e non relazione radicate nei processi coloniali e di sviluppo del moderno Stato Nazione.

Metodo e contesto della ricerca

Le riflessioni proposte rappresentano uno dei risultati di un più ampio lavoro di ricerca dottorale realizzato da Fusar Poli, dedicato agli effetti sociali della pandemia tra le comunità rurali di Oaxaca e si avvale di una ricerca di campo durata nove mesi tra aprile e dicembre 2021. Il principale contesto di ricerca etnografica è stato San Pablo Huitzo, municipio rurale meticcio, situato a circa mezz'ora d'auto dalla capitale statale, Oaxaca de Juárez, al confine tra Valle Central e la Sierra Mixteca. San Pablo

¹²CONEVAL, *Medición de Pobreza Oaxaca*, 2021, <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>

¹³Ibidem

¹⁴SSA 2022

¹⁵Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.78.

Huitzo rappresenta il caso studio di un *pueblo* de-indigenizzato¹⁶ che durante la pandemia e nell'insufficienza dei servizi sanitari e welfare ha avviato un movimento di riscoperta e reinvenzione delle pratiche di sussistenza autonoma percepite come tradizionali, prendendo esempio dalle comunità indigene e autogovernate delle aree vicine. Tale processo ha trovato il suo cuore nel centro comunitario *Universidad de la Tierra Huitzo Yelao (Unitierra)*, che ospita una clinica di medicina tradizionale, un mercato contadino, un campo coltivato, una *escuelita* e uno spazio per riunioni e altre forme di aggregazione. La permanenza a San Pablo Huitzo e la collaborazione costante con *Unitierra* sono state le forme principali di immersione nel campo. Oltre all'osservazione etnografica, la ricerca si avvale di interviste specifiche, raccolte nella maggior parte dei casi nel corso di più incontri, ad abitanti del *pueblo* che, per ruolo specifico o esperienza, hanno contribuito ad approfondire concezioni, memorie, trasformazioni. Particolarmente utili, inoltre, sono state ulteriori interviste, svolte sempre nel corso di due o tre incontri, a portavoce comunitari di municipi indigeni e autonomi, in autoquarantena come misura di prevenzione sanitaria. Queste interviste si sono svolte online, al telefono o nel corso di incontri nella città di Oaxaca de Juárez e hanno avuto l'utilità di approfondire quale fosse il modello a cui dichiaravano di ispirarsi i diversi interlocutori. La scelta di un municipio meticcio come San Pablo Huitzo è stata in parte obbligata dalla chiusura dei confini territoriali di molte comunità indigene auto proclamatesi in quarantena durante la pandemia, ma ha comunque rappresentato la facilitazione data dalla messa in parola e

¹⁶ L'espressione *pueblos desindianizados* si riferisce a quei municipi che percepiscono un allontanamento dalle identità dei rispettivi gruppi etnolinguistici originari, ma che mantengono diversi tratti del relativo patrimonio storico-culturale. Bonfil Batalla definiva *pueblos desindianizados* quelle comunità che continuano a riprodurre nella pratica principi organizzativi, repertori simbolici e forme di autorità tipiche del *México profundo*. Ricerche storiche e demografiche condotte da David Robichaux nella Valle Centrale di Oaxaca mostrano che numerose antiche comunità di persone indigene, oggi considerate meticce, mantengono un tessuto assembleare denso, sistemi di incarichi politico-organizzativi e circuiti di lavoro collettivo che favoriscono una riattivazione rapida di pratiche mutualistiche nei momenti di crisi. In maniera simile, l'etnografia comparativa di Francesco Zanotelli dedicata ai municipi meticci di Jalisco e di Oaxaca documenta come l'assemblearismo riemerge in contesti di conflitto ambientale o di emergenza sanitaria, ridefinendo dal basso i confini della cittadinanza locale e osserva come molte comunità di queste aree geografiche continuino ad essere indigene nella pratica, anche se non lo sono secondo i criteri riconosciuti dallo Stato. Inserire il caso di San Pablo Huitzo in questo dibattito permette di leggere l'*encierro*, la ripresa della medicina tradizionale e la riorganizzazione economica non come risposte eccezionali al Covid-19, bensì come momenti di re-attualizzazione di un patrimonio politico latente che affonda le sue radici nei secoli della storia mesoamericana. Per approfondire si vedano: Bonfil Batalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987; Robichaux D.L., «La comunidad "corporada" cerrada en el México pos-indígena: desindianización y el destino de las ex repúblicas de indios en el siglo XXI», *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 45, n. 1, 2024, pp. 19-40; Zanotelli F., *Santo dinero. La finanza morale in due comunità del Messico occidentale contemporaneo*, Il Segnalibro, Torino, 2006; Zanotelli F., «Il vento (in)sostenibile: energie rinnovabili, politica e ontologia nell'Istmo di Tehuantepec, Messico», *Anuac*, vol. 5, n. 2, 2016, pp. 159-194.

dall'esplicitazione di aspetti che, in altri contesti, rimangono taciti e dati per acquisiti, in quanto profondamente incorporati nell'*habitus* collettivo di quella dimensione sociale che Bonfil Batalla ha concettualizzato come "*México Profundo*"; ovvero «la persistenza della civiltà mesoamericana che si incarna oggi in popolazioni definite [...] gruppi indigeni, ma che si esprime, in modi diversi, anche in altre grandi aree della società nazionale»¹⁷. In questo testo, la ricerca etnografica dialoga e si confronta analiticamente con Montesi Altamirano che, dal 2020 ad oggi, è stata attiva nella documentazione e analisi delle risposte individuali e comunitarie indigene alla pandemia. Tra giugno e novembre 2020, come parte di un gruppo di ricerca del CIESAS (*Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social*), ha mappato le pratiche di "*biogobernanza*" poste in atto da comunità indigene di Oaxaca, realizzando analisi SWOT delle capacità di gestione delle comunità in relazione con le istituzioni governative statali e federali. In questo testo si farà riferimento puntuale a vari risultati di ricerca provenienti da questo studio. Successivamente, Montesi Altamirano ha svolto ricerche sulle esperienze di vita durante la pandemia di persone indigene in condizioni di vulnerabilità sociale e con malattie croniche, "pazienti fragili", e sulle campagne di vaccinazione in contesto indigeno.

L'autonomia comunitaria e municipale

La particolare fisionomia territoriale di Oaxaca, contraddistinta da una frammentazione amministrativa senza eguali e da una diffusa presenza di collettività dotate di ampi spazi di autodeterminazione¹⁸, va compresa come l'esito di processi storici di lunga durata che hanno modellato in profondità le forme locali di organizzazione sociale e politica. Questa traiettoria storica costituisce uno sfondo imprescindibile per interpretare tanto le disuguaglianze strutturali che caratterizzano

¹⁷Bonfil Batalla G., *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, Ciudad de México, 1987, p.9.

¹⁸Sul piano lessicale, è opportuno chiarire alcuni slittamenti semantici ricorrenti nell'uso corrente. Il termine *municipio* indica l'unità amministrativa equivalente al Comune e coincide, in questo senso, con l'accezione italiana. Nei contesti di dimensioni ridotte, *municipio* viene spesso impiegato in modo intercambiabile con *pueblo*, termine che può essere reso in italiano come villaggio. Tuttavia, *pueblo* possiede anche un significato più ampio, riferendosi al concetto di popolo: può indicare sia il corpo della nazione nel suo insieme sia un gruppo etnico specifico, come nel caso dei popoli zapoteco, mixe o maya. Il termine *comunidad*, traducibile come comunità, presenta a sua volta una duplice valenza. Da un lato, è utilizzato in senso generale per indicare un insieme sociale; dall'altro, designa una specifica unità territoriale indigena. In questa prospettiva, non tutti i municipi o *pueblos* sono necessariamente *comunidades*: lo sono quelli che si riconoscono come indigeni o originari e che hanno preservato una struttura sociopolitica di tipo comunitario, fondata in particolare sulla centralità dell'assemblea. Altri municipi, pur condividendo la medesima forma amministrativa, non rientrano in questa categoria. Nel lavoro qui presentato, tali termini vengono adottati conformemente a questi usi condivisi, senza forzarne una ridefinizione concettuale ulteriore.

il presente quanto le risposte articolate messe in atto a livello locale di fronte all'emergenza sanitaria globale.

L'inclusione di Oaxaca nella federazione messicana nel 1824 rappresenta solo una tappa formale di una storia territoriale molto più complessa. Ben prima della costruzione dello Stato nazionale, l'area era caratterizzata da una pluralità di assetti politico-territoriali, che nel tempo sono stati riorganizzati, sovrapposti e ridefiniti attraverso interventi coloniali e postcoloniali. I dati censuari di fine Ottocento restituiscono l'immagine di un territorio profondamente articolato: all'inizio del XX secolo si contavano oltre mille entità municipali, un numero che, pur ridimensionandosi nel corso del Novecento, rimane tuttora eccezionale nel panorama federale messicano, con circa 570 municipi attivi¹⁹.

Le basi istituzionali dell'attuale mappa municipale si collocano nel contesto della conquista spagnola, quando il municipio fu introdotto come strumento di amministrazione e controllo dei territori sottomessi. Attraverso questa cornice, le terre vennero ridistribuite e inserite in un nuovo ordine politico, spesso mediante l'assegnazione a figure di potere locale come *encomenderos* e *caciques*. Tuttavia, nel processo di disarticolazione delle strutture socio-territoriali preesistenti, le popolazioni indigene hanno progressivamente rielaborato queste stesse istituzioni, trasformandole in spazi di ricomposizione sociale e di continuità delle proprie forme di vita²⁰.

Ne deriva che le municipalità *oaxaqueña* non possono essere lette esclusivamente come emanazioni di un potere imposto dall'alto, ma come configurazioni storiche ibride, prodotte dall'interazione conflittuale tra dispositivi di dominio e pratiche comunitarie di resistenza e adattamento. In tali contesti si sono sviluppate forme di governo locale complesse, nelle quali istanze di controllo territoriale e aspirazioni all'autonomia collettiva si confrontano e si ridefiniscono costantemente, contribuendo a plasmare un panorama politico e sociale profondamente plurale.

Dei 570 municipi presenti sul territorio di Oaxaca, ben 417 sono municipi autonomi, si amministrano per autogoverno, in base ai *Sistemas Normativos Indígenas*²¹, comunemente conosciuti come "*usos y costumbres*". Nel quadro giuridico *oaxaqueño*, i *Sistemas Normativos Indígenas* configurano un modello di governo locale che legittima l'autonomia decisionale dei municipi indigeni, ponendo

¹⁹Chance J.K., «La dinámica étnica en la Oaxaca colonial», in Bartolomé M.A., Barabas A. (a cura di), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*, Conaculta, Ciudad de México, 1990, pp.145-172.

²⁰Barabas A., «Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca», in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*, Cisu, Roma, 2019, p.81.

²¹IEE, *Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas*, 2018, <https://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos/municipios-sujetos-al-regimen-de-sistemas-normativos-indigenas-2018>

l'assemblea comunitaria al centro dei processi di autorità e deliberazione. L'organizzazione della vita politica e amministrativa si fonda su assetti interni propri, articolati in incarichi rotativi, commissioni comunitarie e forme condivise di assunzione delle responsabilità, attraverso cui vengono regolate la gestione delle risorse collettive, la protezione del territorio e i meccanismi di risoluzione dei conflitti.

Tale assetto ha ottenuto un riconoscimento formale nel maggio del 1995, quando un intervento normativo del governo dello Stato di Oaxaca ha introdotto una riforma costituzionale che ha ridefinito il rapporto tra Stato e comunità indigene. Con la modifica dell'articolo 25 della Costituzione statale, le comunità sono state riconosciute come soggetti dotati di autonomia politica e titolari di diritti collettivi, sancendo così la legittimità istituzionale delle loro forme storiche di autogoverno²². Senza dubbio, si è trattato di uno snodo cruciale nella ridefinizione dei rapporti tra organi istituzionali e comunità, che ha contribuito a scardinare l'idea di un monopolio dello Stato-Nazione tanto in termini legislativi che esecutivi. Si è così affermata una concezione plurale dell'ordinamento giuridico, basato sulla coesistenza, almeno formale, di fonti e pratiche di governo differenti.

Le interpretazioni di questo riconoscimento sottolineano la natura composita, e talvolta tensionale, dei fattori che lo hanno reso possibile. Da una parte, esso risponde a rivendicazioni storiche avanzate dalle popolazioni indigene sin dall'epoca coloniale, riattualizzatesi con forza nel contesto politico degli anni Novanta, in particolare a seguito dell'insurrezione dell'Esercito Zapatista di Liberazione Nazionale nel vicino Chiapas nel 1994. Dall'altra, tale svolta si inserisce in una fase di riorientamento del campo politico nazionale, segnata dall'emergere di nuovi attori pubblici, tra cui una generazione crescente di intellettuali indigeni impegnati nella sfera politica e culturale. Il riconoscimento elettorale dei *usos y costumbres* è stato anche un espediente di sopravvivenza del Partido Revolucionario Institucional (PRI) in una fase di crescente pluralismo: devolvere potere normativo alle assemblee comunitarie permise al partito di ricollocarsi come mediatore necessario fra Stato e municipi, preservando reti clientelari pre-esistenti²³. Questa ambivalenza si riflette negli sviluppi normativi più recenti, come la legge istitutiva dell'INPI (erede del CDI e prima ancora dell'INI)²⁴ del 4 dicembre 2018, che riconosce i popoli indigeni e afroamericani come soggetti di diritto pubblico dotati di personalità giuridica e

²²*Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca*, <https://www.oaxaca.gob.mx/cocitei/wp-content/uploads/sites/48/2019/07/CONSTITUCION-POLITICA-DEL-ESTADO-LIBRE-Y-SOBERANO-DE-OAXACA.pdf>

²³Recondo D., « Introducción », in *Cuadernos de Divulgación de la Justicia Electoral*, n. 17, pp.11-17.

²⁴ CDI è l'acronimo di Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, mentre INI sta per Instituto Nacional Indigenista.

patrimonio propri o come il decreto costituzionale del 1° ottobre 2024 che rafforza le garanzie di autonomia collettiva. Tali innovazioni giuridiche, infatti, attestano un avanzamento formale dei diritti, ma il raffronto con le realtà locali spesso mostra che l'effettiva attuazione dell'autogoverno resta vincolata alla dialettica, talora cooperativa e talora conflittuale, fra istituzioni statali e partiti territorialmente radicati, oggigiorno soprattutto MORENA, il Movimiento de Regeneración Nacional fondato nel 2011 da López Obrador e diventato egemonico.

In ogni caso, la riforma costituzionale del 1995 ha recepito ed esplicitato come suo principio orientatore la *Comunalidad*. Il concetto a cui si fa riferimento nasce in due momenti distinti dall'elaborazione di due antropologi indigeni originari di Oaxaca, come strumento interpretativo per descrivere le forme di vita e di organizzazione sociale delle comunità della Sierra Norte, area di appartenenza degli stessi autori. Questa regione montuosa, situata in prossimità della Valle Central, si distingue per una configurazione territoriale e storica particolarmente complessa che ne fa, per molti versi, un caso singolare all'interno del panorama *oaxaqueño*. La Sierra Norte, infatti, è il territorio di popolazioni che si definiscono orgogliosamente «*jamás vencidos*», poiché tanto i gruppi mixe quanto quelli zapoteci di quest'area non sono mai stati sconfitti e dominati né dall'impero atzeco, né dai conquistadores spagnoli, mantenendo un certo grado di indipendenza e autonomia politica e culturale, che ha permesso la trasmissione delle pratiche sociali e identitarie con una traiettoria di continuità particolarmente marcata. Tali fattori hanno rappresentato elementi di forza nelle interazioni che queste comunità hanno intrattenuto e intrattengono con le istituzioni statali, in una perenne oscillazione tra conflitto, contrattazione e partecipazione. Si tratta anche di una regione di vivace sperimentazione di autogoverno, frequentemente assunta come riferimento e ispirazione dalle popolazioni limitrofe.

L'elaborazione teorica della *Comunalidad* si discosta nettamente da letture essenzializzanti o statiche delle comunità indigene. Al contrario, essa viene proposta come una categoria dinamica, capace di cogliere processi storici in continua trasformazione. In questa prospettiva, la *Comunalidad* è indissolubilmente intrecciata alle esperienze di espropriazione, dominio e resistenza che hanno accompagnato la storia coloniale e postcoloniale, configurandosi come il risultato di una lunga sedimentazione di pratiche collettive di difesa del territorio e di riproduzione sociale²⁵.

L'obiettivo analitico non è dunque quello di idealizzare forme di vita comunitarie che sono, come ogni altra, attraversate da tensioni interne, conflitti e ambivalenze, ma di concentrarsi sull'intersezione dei diversi ambiti in cui si manifesta l'autonomia comunitaria e le modalità con cui viene interpretata e agita la

²⁵Martínez Luna J., *Eso que llaman comunalidad*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Oaxaca de Juárez, 2010, p.45.

prevenzione pandemica. Per un verso, infatti, la capacità di stabilire regole e strategie collettive per tutelare il gruppo rafforza la legittimità delle stesse norme, che a loro volta, nella loro attuazione, valorizzano l'autonomia comunitaria come risorsa e patrimonio condiviso.

Tale autonomia comunitaria non è solo un dato burocratico-formale, ma risponde e si articola in un complessivo apparato di conoscenze pratiche e teoriche percepite come tradizionali che permettono e hanno permesso di sostanziare le decisioni politiche di prevenzione pandemica a livello di autonomia alimentare, medica, educativa e sociale.

Facendo leva sulle competenze riconosciute in materia di autogoverno, molte comunità indigene hanno scelto di prolungare autonomamente le misure di chiusura territoriale (*encierra*), rendendo pubblica tale decisione anche oltre il 6 luglio, momento in cui l'intero Stato di Oaxaca è passato per la prima volta dal livello massimo di allerta epidemiologica (rosso) a quello intermedio (arancione).

Questa risoluzione autonoma ha rappresentato al contempo una prova di forza e una dimostrazione della capacità delle autorità comunitarie di stabilire proprie temporalità e strategie. Del resto, anche la lista federale dei *Pueblos de la Esperanza* era composta quasi interamente da comunità governate attraverso i *Sistemas Normativos Indígenas*.

Allo stesso modo, tutti i municipi che si sono dichiarati privi di casi di Covid-19 rientravano in questo medesimo quadro di autogoverno, suggerendo una relazione non contingente tra forme di autonomia comunitaria e strategie locali di contenimento del contagio.

Le strategie comunitarie di fronte al Covid-19

A oltre mezzo millennio di distanza dall'invasione europea, il continente americano conserva le tracce di un trauma epidemiologico di portata eccezionale. Le infezioni introdotte dagli Europei provocarono infatti una catastrofe demografica senza precedenti; nell'area dell'attuale Messico, in particolare, l'epidemia nota come *cocoliztli* determinò la scomparsa di circa quattro quinti della popolazione originaria, incidendo in modo irreversibile sugli assetti sociali, politici e territoriali preesistenti.

A partire dal 1492, il susseguirsi di ondate epidemiche (tra cui colera, morbillo e altre patologie infettive) ha segnato in maniera ricorrente la storia di queste regioni. Nel tempo, accanto ai processi di adattamento biologico, si sono sedimentate forme di risposta collettiva che possono essere intese come veri e propri "anticorpi sociali": saperi pratici, memorie condivise, strategie di protezione e interpretazioni culturali della malattia, trasmesse e rielaborate di generazione in generazione. Questa stratificazione di esperienze costituisce oggi un patrimonio cognitivo e politico fondamentale, che orienta le modalità con cui molte comunità interpretano,

affrontano e contrastano la pandemia da Covid-19, inscrivendola in una storia lunga di minacce alla continuità dei propri mondi di vita.

Encierro e l'autonomia politica

In diversi territori dell'America Latina, le comunità indigene hanno elaborato nel tempo strategie di separazione e chiusura come strumenti di autodifesa²⁶, attivati in particolare nei momenti di crisi estrema per tutelare sia la sopravvivenza corporea sia la continuità collettiva. Nel contesto *oaxaqueño*, tali pratiche si sono riattivate durante la pandemia permettendo ai popoli di fare «quello che hanno sempre fatto quando il governo messicano non può o non vuole aiutarli: attingere alle tradizioni indigene locali di cooperazione, autosufficienza e isolamento»²⁷.

Tra le strategie messe in atto per la prevenzione del Covid-19, un ruolo di primo piano è stato giocato dall'*encierro*, misura d'eccezione proposta dalle autorità riconosciute dalle comunità e ratificata dall'assemblea generale dei diversi municipi.

P.G., portavoce della comunità autonoma di Capulálpam de Méndez, intervistato nel corso di tre diversi incontri nella città di Oaxaca e altri due online, afferma esplicitamente che nelle comunità indigene le persone «sanno come di fa», perché nella storia hanno affrontato molti rischi e pericoli, talvolta persino attacchi esterni orientati al dominio sulla vita e alla distruzione dell'autonomia dei *pueblos* e dei loro territori.

Durante la pandemia, l'*encierro* ha isolato il municipio, consentendo l'accesso unicamente tramite un punto di controllo sanitario. In molti casi, le autorità concedevano brevi permessi di uscita solo per stretta necessità e gli ingressi, dove venivano contemplati, erano subordinati ad un periodo di quarantena. Secondo un questionario applicato a novembre 2020 da Montesi Altamirano e colleghi sulle misure di prevenzione e cura implementate in comunità indigene o con presenza indigena in Oaxaca, e compilato da 246 persone residenti in 7 delle 8 regioni dello Stato per un totale di 92 località e 63 municipi, quasi tutti rurali, nel 63% dei casi le autorità municipali avevano implementato la chiusura e il controllo degli ingressi e le uscite. Una percentuale più bassa (38%), ma comunque significativa, sollecitava il rispetto di un periodo di quarantena alle visite autorizzate fuori dalla comunità. Nella maggior parte dei casi, l'*encierro* ha costruito una contrapposizione nella percezione di un mondo esterno pericoloso e di uno spazio interno sicuro, pertanto l'uso dei

²⁶Huerta B, Cueva N., «El aislamiento frente a las pandemias: una estrategia de sobrevivencia de los pueblos indígenas», in *Debates Indigenas*, 1/04/2020, <https://www.debatesindigenas.org/notas/39-aislamiento-estrategia-de-pueblos-indigenas.html>

²⁷Cohen J.H., «Los indígenas mexicanos se repliegan para sobrevivir a la COVID-19 aislando pueblos y cultivando su comida», in *The Conversation*, 9/09/2020, <https://theconversation.com/los-indigenas-mexicanos-se-repliegan-para-sobrevivir-a-la-covid-19-aislando-pueblos-y-cultivando-su-comida-145521>

dispositivi di protezione personale è stato adottato principalmente nelle interazioni con attori sociali considerati esterni, in occasione di visite o di permessi di uscita.

Dentro al territorio delle comunità in quarantena, è stato possibile riscontrare differenti margini di tolleranza rispetto all'utilizzo dei dispositivi di protezione personale, anche in virtù degli ampi spazi agricoli e boschivi in cui si svolgono le giornate di molti *comuneros*.

Decisamente interessante in termini antropologici è la tassonomia del rischio incorporata nell'esperienza delle popolazioni di Oaxaca che, a differenza delle categorizzazioni occidentali, accorpa minacce differenti all'interno della stessa categoria di fattori esterni che mettono in pericolo il modo di vita proprio delle comunità. Fenomeni quali la corruzione, i disastri naturali, le fitopatologie, le malattie umane, le dispute territoriali o le invasioni vengono interpretati non tanto in base alle loro specificità, quanto in relazione agli effetti condivisi che producono sulla continuità della vita collettiva.

In questa prospettiva, ciò che compromette l'integrità fisica delle persone e ciò che mette in pericolo la riproduzione sociale della comunità, la sua autonomia e il suo modo di esistere nel mondo risultano concettualmente assimilati. La salute individuale e quella del corpo comunitario non costituiscono domini separati, ma dimensioni interdipendenti di una stessa condizione di vulnerabilità. È a partire da questa lettura unitaria della minaccia che numerose comunità indigene di Oaxaca e di altre regioni del Messico hanno storicamente attivato pratiche di chiusura e separazione, concepite come dispositivi di protezione complessiva della vita nel *pueblo*.

Nel territorio di Oaxaca è viva la memoria di diversi *encierros* nella storia recente ed è evidente la continuità con la prevenzione medica. Un caso emblematico in tal senso è rappresentato da Magdalena Teitipac, dove nel 2013 la comunità decise di interdire l'accesso al proprio territorio come forma di opposizione all'operato della compagnia mineraria Plata Real, affiliata alla canadese Linear Gold Corporation. Tale misura fu adottata per bloccare la prosecuzione delle attività di esplorazione, portate avanti nonostante una precedente espulsione deliberata dall'assemblea comunitaria, motivata dalla contaminazione delle risorse idriche locali.

La stessa trincea scavata dagli abitanti nell'unico punto di accesso al *pueblo* in quell'occasione è stata parzialmente riaperta durante il Covid-19, fungendo da filtro sanitario.

Il ricorso all'*encierro* affonda in una memoria collettiva ben più profonda di quanto venga spesso riconosciuto e non è circoscritto alle sole emergenze sanitarie che colpiscono direttamente gli esseri umani. Come ricordano E. e I., una coppia residente a San Agustín Etla, comunità limitrofa a San Pablo Huitzo, pratiche analoghe erano già state adottate molto prima della pandemia da Covid-19. In particolare, l'assemblea comunitaria aveva deliberato la chiusura dell'area boschiva quando un'infestazione di coleotteri della corteccia aveva iniziato a compromettere

querce e pini, diffondendosi con rapidità.

In quella circostanza, l'obiettivo non era una generica tutela dell'ambiente, bensì l'individuazione e l'isolamento preciso della zona colpita, al fine di impedire che l'azione umana contribuisse alla propagazione del parassita. Per questo, il territorio interessato venne *encerrado* e l'accesso subordinato all'autorizzazione delle autorità comunitarie.

In quel contesto, la strategia consisteva nel contenere l'insetto, il *bicho*, mantenendolo "all'interno" di uno spazio delimitato, circoscrivendone la diffusione.

Nella situazione pandemica attuale, la logica operativa si rovescia solo apparentemente: ciò che viene tenuto "fuori" è ancora una volta il *bicho*, nel tentativo di impedirne l'ingresso. Come osserva I., il principio che guida entrambe le pratiche rimane sostanzialmente identico, fondato su una concezione territoriale della protezione e del contenimento della minaccia: «Ora ci ammaliamo noi, non gli alberi, ma non fa differenza: dobbiamo costruire un argine che non può superare».

La possibilità per le comunità di adottare misure di chiusura territoriale si fonda direttamente sul margine di autogoverno riconosciuto dai *Sistemas Normativos Indígenas*. Proprio l'esercizio di questa facoltà ha dato luogo a un confronto pubblico acceso, veicolato in larga parte attraverso i mezzi di informazione, tra diverse autorità municipali e il governatore dello Stato di Oaxaca, Alejandro Murat. Il conflitto ha messo in evidenza una frattura più profonda, relativa alla definizione stessa delle fonti legittime del potere e al modo in cui tale legittimità viene riconosciuta e valutata dalla popolazione *oaxaqueña*.

Se il governatore, dal canto suo, ha invocato il principio costituzionale del libero transito sul territorio statale, molte comunità hanno anteposto la salvaguardia della vita dei propri membri, appellandosi al proprio diritto di protezione collettiva, in un contesto di assenza strutturale dello Stato di lunga data, soprattutto in relazione ai servizi sanitari, che evidenzia una profonda asimmetria tra principi giuridici astratti e condizioni materiali concrete.

All'interno dello stesso panorama *oaxaqueño*, l'applicazione delle misure di chiusura territoriale ha prodotto esiti fortemente differenziati. In alcuni municipi, le decisioni assunte collettivamente sono state ampiamente rispettate; in altri, al contrario, si sono manifestate contestazioni, forme di disobbedienza e violazioni esplicite delle disposizioni comunitarie. Una possibile chiave interpretativa di tale eterogeneità risiede nel diverso grado di legittimazione effettiva delle assemblee e delle autorità locali. La capacità di queste ultime di esercitare un ruolo riconosciuto e autorevole appare strettamente connessa alla storia politica interna delle comunità, alla presenza di conflitti irrisolti tra gruppi con interessi divergenti e, in alcuni casi, al peso lasciato da precedenti episodi di corruzione, concentrazione delle risorse o abuso delle cariche comunitarie.

Inoltre, una vasta gamma di fattori concreti si aggiunge a determinare la tenuta delle chiusure territoriali. Per esempio, la possibilità di garantire un adeguato

approvvigionamento alimentare, l'accesso alle cure, un sistema economico interno e la capacità di gestire relazioni sociali e conflitti hanno rappresentato elementi cruciali. In particolare, un grosso fattore di pressione è stato esercitato dai membri della comunità emigrati altrove, che chiedevano o tentavano di rientrare mettendo alla prova i dispositivi di controllo e le decisioni collettive.

Nel contesto pandemico, l'accesso e l'uscita dai territori comunitari sono stati subordinati a un sistema di autorizzazioni rilasciate dalle autorità municipali. Con modalità e rigidità differenti, numerosi *pueblos* di Oaxaca hanno finito per configurarsi come spazi di protezione temporanea, assumendo le sembianze di vere e proprie «regioni di rifugio»²⁸, nozione elaborata da Gonzalo Aguirre Beltrán, per descrivere territori storicamente prodotti dalla violenza coloniale e dalla marginalizzazione strutturale verso cui le popolazioni originarie furono progressivamente spinte. Tali aree, tuttavia, hanno consentito nel tempo processi di rafforzamento interno delle comunità, permettendo lo sviluppo di forme di organizzazione sociale relativamente autonome rispetto allo Stato. Le regioni di rifugio si sono così configurate come spazi di resistenza, in cui l'integrazione nell'ordine nazionale e nella cultura egemonica è rimasta parziale e continuamente negoziata. In questo senso, molti municipi autonomi di Oaxaca possono essere letti come regioni di rifugio permanenti; tuttavia, è soprattutto nelle situazioni di crisi (e in particolare durante l'adozione dell'*encierra*) che tale definizione assume una valenza più stringente, seppur circoscritta nel tempo.

Nel periodo pandemico, i filtri sanitari hanno costituito luoghi estremamente importanti per il mantenimento e il consolidamento della vita in comune, perché il loro funzionamento è stato organizzato attraverso il *tequio*, ovvero il servizio comunitario gratuito a cui tutti gli abitanti sono chiamati per essere considerati a tutti gli effetti parte del corpo sociale.

Tuttavia, i filtri hanno rappresentato anche soglie materiali e simboliche che hanno ristrutturato la distinzione tra appartenenza ed estraneità, stabilendo chi potesse essere riconosciuto come parte del collettivo e chi, invece, ne risultasse temporaneamente escluso.

La chiusura ha così cristallizzato una linea di separazione netta: coloro che si trovavano all'interno al momento dell'attivazione dell'*encierra* sono stati inclusi in una comunità concepita simultaneamente come spazio umano, territoriale e sanitario; chi si trovava all'esterno è stato immediatamente riclassificato come potenziale portatore del rischio.

In questa prospettiva, la strategia di isolamento ha comportato anche effetti collaterali significativi, esponendo il tessuto comunitario a tensioni e fratture, soprattutto laddove le reti di appartenenza si erano nel tempo estese oltre i confini

²⁸Aguirre Beltrán G., *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*, Ciudad de México, INI, 1973.

locali a causa di lunghi e strutturali processi migratori.

È nuovamente P.G. di Capulálpam a mettere in luce come uno degli elementi più complessi tanto dal punto di vista di gestione comunitaria quanto dal punto di vista umano fosse l'esclusione, parziale o totale, di compaesani e familiari trattati come persone esterne, perché, siccome si trovavano fuori dal municipio al momento della chiusura, si trovavano improvvisamente a incarnare l'alterità, nonostante in tempi ordinari fossero abituati a fare parte del "noi".

Tali tensioni si sono riflesse in ultima istanza nel conto della mortalità da Covid-19, perché i municipi in *encierro* rifiutavano di considerare i decessi dei propri membri della diaspora come "propri morti", difendendo l'efficacia delle proprie misure preventive, mentre la *Secreteria de Salud* basa normalmente i propri calcoli sulla base della residenza anagrafica dei defunti.

Oltre al filtro, anche il *tequio* ha assunto un ruolo ambivalente perché se ha rinforzato le relazioni tra gli abitanti in quarantena, ha amplificato l'esclusione materiale e simbolica di chi non aveva la possibilità di svolgere i propri servizi comunitari perché oltre i confini chiusi.

Il ritorno alla terra e l'autonomia alimentare

Nel corso della crisi pandemica da Covid-19 si è osservato, in contesti molto diversi tra loro, un rapido rafforzamento di dinamiche di riavvicinamento alla terra e alle pratiche agricole, spesso interpretate come strategie di sicurezza materiale e simbolica. Questo processo si è tradotto in una rinnovata attenzione verso forme di autosostentamento alimentare, in una rivalutazione delle economie non monetarizzate e in una rilettura positiva della vita rurale, percepita come alternativa praticabile all'instabilità economica e sociale delle grandi aree urbane, divenute improvvisamente luoghi di vulnerabilità.

Uno dei fenomeni maggiormente evidenti di tale tendenza è stato rappresentato dal massiccio rientro degli emigrati che si trovavano nelle grandi città del Messico o degli Stati Uniti per studio e lavoro, che hanno fatto nuovamente affidamento sulle reti familiari e comunitarie, così come sulle attività agricole. In questo processo si rinegoziano rappresentazioni ambivalenti della relazione tra territorio indigeno o rurale e urbano o metropolitano. In particolare, nel mondo contadino si condensano sentimenti di fierezza per un sapere pratico percepito come resiliente e sentimenti di svalutazione interiorizzata, legati a gerarchie sociali e simboliche di lunga durata.

Orgoglio e vergogna non si escludono, ma coesistono e si ricombinano in forme variabili, rendendo lo stile di vita agricolo un terreno complesso di negoziazione identitaria nel presente.

A fronte di una quasi totale assenza di politiche federali di assistenza alimentare in contesto pandemico, le famiglie si sono rivolte alle proprie pratiche

agricole di sussistenza o sono state attivate iniziative locali di aiuto alimentare; secondo il questionario CIESAS, nel 33% delle comunità oggetto dello studio, si è registrata la distribuzione di alimenti, specialmente da parte di o in concerto con le autorità locali. Il ricorso forzato di numerosi nuclei familiari a forme di sostentamento basate sull'autoproduzione ha contribuito, a una riconsiderazione del valore sociale ed economico dei modelli di autosussistenza. Don M., un anziano di San Pablo Huitzo, commenta lapidario la vita nel *pueblo* durante la pandemia: «Qui non abbiamo niente, qui non ci manca niente. Qui abbiamo tutto»²⁹.

Il collasso dell'economia monetaria da un lato e una generale rinnovata attenzione alla salute dall'altro, hanno implicato una vasta tendenza all'abbandono di fertilizzanti e pesticidi chimici in favore di tecniche organiche e agroecologiche.

Il primo esempio, perlomeno nel caso di Huitzo, è stato quello di alcune famiglie contadine che avevano già avviato questa transizione dopo aver sviluppato i sintomi di malattie neurologiche connesse all'utilizzo di prodotti nocivi per la salute. La tendenza è stata incentivata da ONG locali che, come *Puente a La Salud*, hanno avviato un'intensa opera di sensibilizzazione e messo a disposizione attività di formazione e accompagnamento per le imprese agricole interessate. Il ritorno dei giovani, spesso studenti nelle università statali o indigene del territorio, ha permesso inoltre di coniugare saperi agricoli tradizionali con innovazioni tecnologiche sia in campo agronomico che di commercializzazione e distribuzione via internet.

Le pratiche agricole, del resto, sono storicamente caricate in queste terre di un forte valore simbolico. Nella cosmovisione locale, uomini e mais sono accomunati da un rapporto di consustanzialità e la *milpa*, metodo tradizionale di produzione agricola basata sulla sinergia del mais con altre piante (specialmente fagioli e zucca), è per estensione una metafora incarnata della comunità. Il ritorno alla terra è dunque stato un ritorno alla *milpa*, tra tradizione e trasformazione e la *milpa* ha giocato un ruolo fondamentale nella ricostruzione della comunità durante la pandemia in quanto si tratta di una «tecnologia del “noi” comunitario»³⁰.

L'equiparazione uomini-mais e *milpa*-comunità implica che se uno di questi termini è corrotto, la contaminazione avrà un impatto sugli altri. Se l'uomo contamina il campo, gli alimenti vengono contaminati e il corpo individuale e collettivo si corrompe, diventando vulnerabile al virus e a ogni altra minaccia esterna. In questa prospettiva, il consumo di *comida chatarra* (cibo spazzatura) non viene interpretato soltanto come un comportamento nocivo per l'organismo, ma come un processo che trasforma qualitativamente il corpo, degradandolo fino a renderlo esso stesso *chatarra*. È solo a seguito di questa trasformazione simbolica e materiale che la malattia diventa possibile, poiché il corpo, ormai compromesso, perde la propria capacità di resistenza.

²⁹Don M., anziano contadino, San Pablo Huitzo, maggio 2021.

³⁰Massieu Y., «Milpa y comunalidad: una mirada desde la Sierra Juárez de Oaxaca», in *Veredas especial*, UAM-Xochimilco, Ciudad de México, 2012, pp.239-260.

Per questo motivo, oltre al ritorno in chiave agroecologica alla terra, nello spazio politico della pandemia, alcune comunità autonome di Oaxaca³¹, hanno vietato temporaneamente l'ingresso al proprio territorio anche alla *comida chatarra*, alle multinazionali di bibite e alimenti di bassa qualità, permettendo l'ingresso solo ai fornitori di frutta e verdura.

L'attenzione all'alimentazione è un fattore importante perché i dati della *Secretaría de Salud* mostrano chiaramente come la mortalità da Covid-19 sia strettamente legata ad una comorbilità come per esempio l'ipertensione, l'obesità o il diabete (SSA 2021). Il diabete, in particolare, è una patologia molto diffusa che, in maniera simile al Covid-19, nella sua disparità nei tassi di incidenza, condizionamento della vita e mortalità rappresenta un segno di una disegualianza sociale incorporata dalle popolazioni indigene e rurali a causa dell'invisibilizzazione e della discriminazione in termini di salute e welfare³².

La medicina tradizionale e l'autonomia terapeutica

Nel contesto della crisi sanitaria, i saperi terapeutici locali diffusi tra le popolazioni di Oaxaca hanno assunto un ruolo decisivo non solo nelle pratiche di prevenzione³³ e di cura, ma anche nella costruzione sociale della sicurezza e nella gestione simbolica del rischio. La medicina tradizionale³⁴ si è configurata come un riferimento quotidiano e affidabile, capace di offrire risposte immediate in una fase caratterizzata

³¹Tra le altre: Villa Hidalgo Yalalag, Totontepec Villa de Morelos, San Pablo Villa de Mitla Santa María Yucuhiti

³²Montesi L., Ramírez-Rojas M. G., & Elizarrarás-Rivas J. «Health Care Delays and Social Suffering Among Indigenous People with Diabetic Foot Complications in Mexico», *Medical Anthropology*, 2024, pp.1–17.

³³All'interno dei diversi sistemi terapeutici riconducibili all'ambito messicano, la separazione tra pratiche preventive e interventi curativi risulta poco netta. Le stesse procedure vengono infatti mobilitate sia prima sia dopo l'insorgenza della malattia, poiché l'obiettivo principale non è tanto l'eliminazione puntuale del sintomo, quanto il potenziamento complessivo del corpo, affinché possa resistere all'aggressione o ristabilire autonomamente l'equilibrio compromesso.

³⁴La nozione di “medicina tradizionale” è stata oggetto di una critica articolata da Eduardo Menéndez (1994), che ne evidenzia la funzione storica di fissazione e reificazione dei processi di cura. Secondo questa prospettiva, l'etichetta contribuisce a congelare pratiche dinamiche e situate entro un'idea storica di “autenticità”, rendendole impermeabili a un'analisi capace di coglierne le trasformazioni, le contaminazioni e le relazioni di potere in cui sono iscritte. Per esempio, i risultati ottenuti dalla somministrazione del CIESAS segnalano come addirittura il 35% degli intervistati considerano il biossido di cloro una valida tecnica di prevenzione del Covid. In virtù di simili riflessioni, Menéndez propone di accantonare la rigida dicotomia tra medicina tradizionale e moderna, promuovendo invece di assestare le analisi lungo l'asse egemonia-subalternità, per rendere conto dei rapporti di forza e dei processi di appropriazione selettiva che attraversano i sistemi di cura. Ciononostante, nel presente lavoro si mantiene l'uso dell'espressione “medicina tradizionale”, adottandola in senso descrittivo e pragmatico, in coerenza con il linguaggio impiegato dagli interlocutori nel corso delle interviste e dell'osservazione etnografica sul campo.

dall'incertezza e dalla fragilità dei sistemi sanitari istituzionali.

L'elemento che ne definisce in modo strutturale il valore è la possibilità di esercitare un controllo diretto sui processi di cura. Si tratta infatti di un ambito terapeutico che non dipende dall'accesso a infrastrutture esterne né da relazioni continuative con lo Stato, ma si fonda sulla disponibilità di risorse ambientali locali, su una conoscenza condivisa e su reti di cura comunitarie incarnate da figure riconosciute, come i *curanderos*.

La medicina tradizionale, da questo punto di vista, rappresenta una forma di autonomia pratica, radicata nella relazione con il territorio e nella trasmissione collettiva del sapere. La fiducia accordata ai suoi rimedi è costruita e rinnovata nel tempo attraverso l'esperienza concreta: l'attribuzione di efficacia dipende dalla costante presenza nella vita quotidiana, a differenza di risorse esterne non sempre disponibili, come quelle promosse dalla biomedicina, spesso identificata con l'intervento statale.

Tuttavia, nonostante esistano contesti in cui la biomedicina viene radicalmente rifiutata, l'atteggiamento più diffuso sul territorio di Oaxaca è quello di un pragmatismo complementare, per cui la medicina di Stato viene utilizzata quando disponibile, talvolta rivendicata in quanto diritto, ma raramente considerata una certezza esclusiva, nell'ambito di diseguglianze strutturali che precedono la pandemia.

Già prima del 2020, l'accesso ai servizi sanitari rappresentava un indicatore chiave delle disparità nel diritto alla salute³⁵: il 38,9% delle località indigene ha un accesso basso o nullo ai servizi sanitari, mentre questo indicatore è del 31% nelle località non indigene³⁶. Tale asimmetria si riflette chiaramente anche nei profili epidemiologici, dove gli Stati del sud del Paese continuano a registrare i livelli più elevati di mortalità legata a patologie infettive e materne³⁷, rendendo evidente la dimensione territoriale e sociale della vulnerabilità sanitaria.

Secondo il questionario CIESAS, nella maggior parte delle comunità i servizi sanitari di primo contatto sul territorio durante la pandemia erano peggiorati: non offrivano assistenza a tutte le persone; il personale sanitario aveva ridotto l'orario di apertura; la qualità dell'attenzione era diminuita. Nel 39% delle località intervistate, a novembre 2020, le interviste riportavano la presenza di persone con sintomi compatibili al Covid-19 curatesi unicamente a livello domestico e 31% la presenza di

³⁵Montero Mendoza E., «Percepción de los habitantes indígenas de áreas rurales respecto al primer nivel de atención médica. El caso del sureste de Veracruz, México», in *Salud Colectiva*, vol.7, n.1, 2011, pp.73-86.

³⁶García López JE., «Grado de acceso geográfico a los servicios de salud. La situación demográfica de México 2008», in *México: Consejo Nacional de Población*, 6/11/2009, <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/sdm/sdm2008/02.pdf>

³⁷Secretaría de Salud. «Estadísticas de mortalidad en México: muertes registradas en el año 2003», in *Salud Pública de México*, vol.47, n.2, 2005, pp.171-178.

persone con sintomatologia Covid-19 decedute.

Solamente in 3 municipi su 92 considerati erano stati effettuati tamponi per la diagnosi del Covid, mentre negli altri le persone dovevano scegliere tra rinunciare alla diagnosi o rivolgersi a servizi privati altrove.

Questi dati, anche se non hanno un valore statistico in senso stretto, restituiscono le proporzioni della difficoltà del conteggio di contagi e morti per Covid-19 a Oaxaca, un fattore che ha contribuito all'aumento della diffidenza nei confronti della sanità pubblica.

Il Covid-19 ha messo particolarmente in luce i motivi di sfiducia popolare nel sistema sanitario³⁸, alimentando e legittimando per contrasto l'utilizzo e la ricerca della medicina tradizionale.

Secondo i dati del *Cide - Centro de Investigación y Docencia Económicas*, il tasso di mortalità medio per Covid-19 in ospedale si aggira tra il 36,7% e il 39,5 %, con un divario impressionante tra i valori medi registrati negli ospedali pubblici (fino a 45% nelle cliniche IMSS) e i valori medi riscontrati nel settore privato (10%)³⁹.

Queste percentuali trovano eco in un discorso sociale diffuso fatto di aneddoti reali, racconti indiretti, leggende popolari e luoghi comuni, secondo cui le ambulanze "scaricherebbero" i malati in strada di fronte agli ospedali per mancanza di posti, abbandonandoli alla morte sul marciapiede.

Secondo il questionario promosso dal CIESAS, il 56% delle comunità intervistate contano su un'ambulanza anche se in alcuni casi l'uso era condizionato al pagamento del servizio o l'unità era guasta. Inoltre, il 52% delle località non disponeva di un mezzo di trasporto dedicato e funzionale al trasporto delle persone malate all'ospedale più vicino che, per il 34% delle comunità, si trova a più di due ore di strada.

Anche nei casi in cui l'accesso formale ai servizi sanitari risulti relativamente garantito, le persone indigene si trovano frequentemente esposte a pratiche discriminatorie di matrice razzista; a ciò si aggiunge l'assenza sistematica di servizi di traduzione, che compromette il diritto dei pazienti a comunicare nella propria lingua madre⁴⁰ e a partecipare pienamente ai processi decisionali che riguardano la propria salute.

Ancora più problematica è la frequente assenza o insufficienza della mediazione culturale e del riconoscimento dei saperi medici locali, che spesso genera

³⁸CONACYT/CIESAS PS, *Informe de políticas (policy brief). Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca». Documento di lavoro, 2021.

³⁹Sánchez Talanquer M., «La letalidad hospitalaria por covid-19 en México: desigualdades institucionales», in *Nexos*, 18/08/2020, <https://datos.nexos.com.mx/la-letalidad-hospitalaria-por-covid-19-en-mexico-desigualdades-institucionales/>

⁴⁰Page Pliego J.T. (a cura di), *Enfermedades del rezago y emergentes desde las ciencias sociales y la salud pública*, PROIMMSE, San Cristóbal de las Casas, 2014.

dinamiche di esclusione e stigmatizzazione⁴¹ delle popolazioni indigene. Questi aspetti hanno ricadute dirette sull'efficacia terapeutica. Per esempio, nel contesto della pandemia da Covid-19, diverse persone hanno rifiutato l'ospedalizzazione o la somministrazione artificiale di ossigeno, ritenendo tanto gli ospedali quanto le bombole "fredde" e, dunque, controproducenti nella cura dei polmoni, organo considerato "caldo". Questa lettura rimanda a una concezione ampiamente condivisa nelle medicine tradizionali locali, secondo cui malattie, rimedi e persino disposizioni individuali sono classificati secondo polarità di caldo e freddo⁴². Tali categorie non si riferiscono esclusivamente alla temperatura fisica, ma a insiemi complessi di qualità che definiscono l'azione di sostanze e pratiche terapeutiche sull'equilibrio del corpo.

Alla luce di ciò, si può sostenere che sia la carenza dei servizi biomedici sia una loro presenza⁴³ priva di sensibilità culturale finiscano per rafforzare il ricorso alla medicina tradizionale, ritenuta come più coerente con le esperienze corporee, i quadri interpretativi e le esigenze quotidiane delle comunità indigene.

Nel novembre del 2020, molte delle comunità coinvolte nell'indagine condotta dal CIESAS indicava di fare ampio ricorso a pratiche di cura e di prevenzione di matrice tradizionale. Tali pratiche includevano prevalentemente l'assunzione di tisane e infusi a base di erbe locali, affiancate da *limpias* e da ritualità di protezione di carattere religioso, a conferma di un approccio alla salute che integra dimensioni terapeutiche, simboliche e spirituali.

Al centro di queste sperimentazioni di fronte al nuovo *bicho* si collocano le piante, intese non solo come risorsa curativa, ma anche come dispositivo di riattivazione del rapporto con il territorio. In diversi casi, la pandemia ha innescato processi di riscoperta ecologica: alcune comunità hanno promosso vere e proprie esplorazioni collettive dell'ambiente circostante, guidate dagli anziani, con l'obiettivo di riconoscere, nominare e sistematizzare le specie vegetali presenti e i loro usi terapeutici.

Una volta identificate, le piante medicinali sono state spesso coltivate nelle abitazioni familiari e negli orti, o "farmacie viventi", delle cliniche comunitarie e nei pressi dei *temazcales*⁴⁴. Per i centri di salute tradizionale, la disponibilità costante e immediata delle specie vegetali è una condizione imprescindibile per la preparazione dei rimedi.

Dalle piante vengono ricavate sostanze terapeutiche attraverso la produzione

⁴¹Campos Navarro R., Peña Sánchez E.Y., Maya A.P., «Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990-2016)», in *Salud Colectiva*, vol.13, n.3, 2017, pp.443-455.

⁴²Lupo A., «Dalle sette caverne alla sala parto: un excursus su concezioni e pratiche intorno all'utero nel Messico antico e moderno», in Couto-Ferreira E.M., Verderame L. (a cura di), *Cultural Constructions of the Uterus in Pre-modern Societies, Past and Present*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2018, pp.57-86.

⁴³Ivi pp.55-84.

⁴⁴Sauna rituale

di tinture madri⁴⁵, successivamente combinate in microdosi⁴⁶ differenti a seconda delle patologie da trattare. Nel corso del 2021, si è osservata una particolare attenzione verso le combinazioni ritenute più efficaci per le affezioni dell'apparato respiratorio, con una presenza ricorrente dell'eucalipto, considerato centrale nelle strategie di prevenzione e cura.

L'uso delle piante non si limita tuttavia alla dimensione strettamente farmacologica. Esse sono infatti fondamentali ingredienti della gastronomia indigena e rurale, che integra piante medicinali nei piatti quotidiani, attribuendo al cibo una funzione cruciale nel rafforzamento dell'organismo e del suo sistema immunitario.

La diffusione di *escuelitas*, corsi di medicina tradizionale, materiali informativi e opuscoli nelle comunità a cura delle cliniche locali segnala l'emergere di un ampio movimento di riappropriazione dei saperi di cura. Tale processo risponde all'esigenza di acquisire strumenti per prevenire e affrontare autonomamente le malattie più comuni, a partire dal Covid-19⁴⁷, riducendo la dipendenza da risorse esterne.

Un ruolo centrale in queste pratiche sperimentali è svolto dalle donne⁴⁸. Sono infatti loro a sostenere una circolazione quotidiana dei saperi terapeutici, attraverso il

⁴⁵Una tintura madre è ottenuta attraverso la macerazione in alcool (frequentemente *mezcal*) di una pianta per 30 giorni.

⁴⁶ Una microdose è ottenuta attraverso la combinazione di gocce di tinture madri ottenute da piante differenti.

⁴⁷In numerosi contesti terapeutici locali, il fronteggiamento del Covid-19 ha comportato la riattivazione e la sperimentazione di specie vegetali già note e impiegate in precedenza per il trattamento di altre affezioni, adattandone usi e combinazioni alla nuova patologia. Questa continuità nell'impiego dei rimedi botanici evidenzia una capacità di rielaborazione situata nei saperi medici, che non procede per rotture nette, ma per aggiustamenti progressivi fondati sull'esperienza accumulata. Si veda: Aprilio K., Wilar G., «Emergence of Ethnomedical COVID-19 Treatment: A Literature Review», in *Infection and drug resistance*, n.14, 2021, pp.4277-4289. In particolare, molti studi si sono concentrati sulle trasformazioni e sul ruolo esercitato dalla medicina tradizionale cinese nella prevenzione e nella cura della pandemia. Tra i vari, si vedano: Ochs S., Garran T.A., «The Role of Chinese Medicine in Treating and Preventing COVID-19 in Hubei, China», in *Asian Medicine*, vol.16, n.1, 2021, pp.11-35; Taylor-Swanson L., Altschuler D., Taromina K. et al., «Seattle-based Research of Chinese Herbs for COVID-19 Study: A Whole Health Perspective on Chinese Herbal Medicine for Symptoms that may be Related to COVID-19», in *Global Advances in Health and Medicine*, n.11, 2022; Kang X., Jin D., Jiang L. et al., «Efficacy and mechanisms of traditional Chinese medicine for COVID-19: a systematic review», in *Chinese Medicine*, vol.17, n.30, 2022; Eaton M., *From Garlic to Acupuncture: Cultural Models of COVID-19 Traditional Chinese Medicine*, Pforzheimer Honors College, New York, 2020.

⁴⁸Sebbene una divisione di genere nelle competenze legate all'uso delle piante medicinali e nelle funzioni terapeutiche risulti chiaramente riconoscibile, un'analisi che si limiti a schemi rigidamente dicotomici rischia di semplificare eccessivamente la realtà sociale. Tale impostazione finisce per occultare la pluralità dei contributi che persone di generi differenti apportano, in forme diverse e spesso intrecciate, alla produzione, alla trasmissione e alla pratica dei saperi botanici e di cura. Si veda Alberti-Manzanares P., «Los aportes de las mujeres rurales al conocimiento de plantas medicinales en México: Análisis de género», in *Agricultura, sociedad y desarrollo*, vol.3, n.2, 2006, 139-153.

confronto costante sulle soluzioni adottate, osservate e rielaborate, contribuendo in modo decisivo alla vitalità e all'adattabilità della medicina tradizionale nel contesto pandemico.

La composizione dei gruppi coinvolti nelle attività formative di medicina tradizionale organizzate presso *l'Universidad de la Tierra Huitzo-Yelao* conferma in modo evidente la centralità femminile in questi processi: la partecipazione è stata infatti quasi esclusivamente femminile. Nell'ambito di tali iniziative, l'istituzione ha promosso l'invito nel *pueblo* del dottor S., depositario di una riconosciuta tradizione *curanderil* e originario della Sierra Mazateca, affinché svolgesse interventi terapeutici e momenti di formazione dedicati alla prevenzione e alla cura, aperti alla popolazione del municipio.

Nel corso di questi incontri, sono state condivise pratiche concrete di autoproduzione dei rimedi, come la preparazione di un tonico destinato al rafforzamento del sistema immunitario, a base di ingredienti di uso quotidiano quali aglio, zenzero, cipolla, miele, limone e *mezcal*, insieme a indicazioni sull'impiego mirato delle compresse calde nel trattamento delle affezioni polmonari⁴⁹.

Secondo il racconto di M. e T., operatrici della clinica di medicina tradizionale di Huitzo e figure centrali nell'attivazione del percorso di formazione terapeutica, l'esperienza è stata positiva perché constatano risultati soddisfacenti nel maggiore interesse delle partecipanti, non solo nella pratica della medicina e nell'uso delle piante, ma soprattutto, nel tenere in vita saperi e pratiche che stavano progressivamente scemando.

I processi di trasmissione dei saperi terapeutici non si sono limitati allo spazio interno delle singole comunità, ma hanno assunto anche una dimensione relazionale più ampia, articolandosi su scala intercomunitaria. Le responsabili della clinica di medicina tradizionale di Huitzo, affiancate da altre donne del municipio, hanno preso parte a un percorso formativo costruito esplicitamente come spazio di circolazione dei saperi, fondato sullo scambio reciproco di piante medicinali e competenze pratiche.

L'iniziativa è stata coordinata dall'associazione culturale Flor y Canto A.C.⁵⁰, attiva da anni nel sostegno ai processi di rafforzamento sociale e culturale dei *pueblos* indigeni di Oaxaca. Al programma hanno aderito cinque comunità e municipi differenti, ciascuno dei quali ha inviato proprie rappresentanti: promotrici della salute legate alle cliniche tradizionali locali e donne interessate ad acquisire strumenti concreti per affrontare il Covid-19 e altre forme di sofferenza considerate rilevanti nei rispettivi contesti.

Il corso ha funzionato come uno spazio di confronto orizzontale, all'interno del quale sono stati condivisi non solo saperi teorici, ma anche preparazioni

⁴⁹Nel repertorio terapeutico mazateco, la *compresa* consiste nell'utilizzo di una pietra (idealmente caratterizzata da una struttura porosa) portata a temperature elevate e avvolta in foglie di *higuerilla* per poi essere applicata direttamente sul corpo nelle aree interessate dal trattamento.

⁵⁰Flor y Canto A.C., <http://cdiflorycanto.org/web/>

specifiche, come i diversi tonici impiegati localmente per contrastare il virus o per intervenire su malattie associate a stati emotivi quali la paura e la tristezza. Anche in questa occasione, il percorso formativo è stato arricchito dalla partecipazione di *sanadores* e *sanadoras* ampiamente riconosciuti, chiamati a mettere a disposizione la propria esperienza.

Nel ripercorrere le ragioni che avevano motivato l'avvio del progetto, C.S., una delle promotrici dell'iniziativa, ha spiegato che l'idea era nata dal bisogno percepito di rafforzare la capacità emica e locale di cura, soprattutto nel momento in cui la sanità pubblica mostrava i propri limiti ancor più nettamente del solito. Alla base delle attività stava anche la convinzione che diversi abitanti dei municipi rurali abbiano sia interesse che predisposizione per la medicina tradizionale e che queste potrebbero venire incontro alla richiesta di aiuto della popolazione. Oltre alle e ai potenziali guaritori, vi è anche la certezza che il territorio offra un'ampia varietà di piante dalle proprietà curative. I risultati del corso, dice C.S., sono incoraggianti: tutte le persone partecipanti hanno rievocato, condiviso e appreso conoscenze e saperi.

All'interno dell'ampio repertorio di pratiche terapeutiche e rituali sviluppate nei contesti indigeni delle Americhe, il *temazcal* occupa una posizione centrale. Il termine, di origine *nahuatl*, rimanda letteralmente all'idea di una "dimora del vapore" e indica una struttura rituale assimilabile a una sauna, ma dotata di significati che eccedono ampiamente la dimensione igienico-terapeutica. L'esperienza del *temazcal* si fonda sull'azione combinata del calore, della sudorazione, del canto e della parola, attraverso cui si mira non solo alla depurazione fisica, ma anche alla liberazione da carichi emotivi considerati dannosi⁵¹. Al tempo stesso, il rituale produce uno spazio relazionale specifico, in cui prende forma una comunità temporanea, una *comunidad temazcalera*, vincolata da un patto di riservatezza che garantisce protezione a quanto viene condiviso all'interno del cerchio rituale, nel buio e nel calore che caratterizzano l'esperienza.

Con la conquista e l'imposizione dell'ordine coloniale, il *temazcal* ha progressivamente assunto un significato ulteriore, diventando anche un dispositivo di resistenza culturale. Oltre a continuare a svolgere funzioni di cura e purificazione, esso si è trasformato in uno spazio protetto in cui preservare pratiche rituali, conoscenze e legami comunitari minacciati dalla repressione coloniale⁵². Non a caso, durante il regno di Carlo V, la pratica del *temazcal* fu ufficialmente vietata e perseguita, con sanzioni corporali per coloro che vi prendevano parte⁵³.

⁵¹Se in seguito a una sessione di *temazcal* un partecipante avverte mal di testa o altre forme di dolore, la spiegazione risiede proprio in questa catarsi.

⁵²Ruiz Somavilla M.J., «El temazcal mesoamericano: un modelo de adaptación cultural», in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 30/11/2011, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62198>

⁵³*Código Penal u Ordenanza para el Gobierno de los Indios*, México, 1546, in Serna J. de la, *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Fuente Cultural, Ciudad de México, 1953

Nonostante tali tentativi di soppressione, il *temazcal* non è scomparso. Nel corso dei secoli, ha mostrato una notevole capacità di adattamento, ridefinendosi all'interno di contesti interculturali e sopravvivendo come pratica viva, capace di incorporare trasformazioni storiche senza perdere il proprio nucleo simbolico.

Durante la pandemia, il *temazcal* ha attraversato una nuova tappa di rielaborazione e diffusione.

Nel municipio di San Pablo Huitzo sono presenti due strutture dedicate a questa pratica: una collocata all'interno dell'*Universidad de la Tierra – Huitzo Yelao* e l'altra situata nell'abitazione di una *sanadora temazcalera*. In entrambi i casi, il *temazcal* ha assunto una funzione centrale nel corso dell'emergenza sanitaria, configurandosi come uno degli strumenti principali di cura integrale. Attraverso di esso, è stato possibile intervenire non solo sul piano fisico, ma anche su quello emotivo e relazionale, contribuendo ad attenuare l'ansia legata al contagio, a elaborare il lutto e a sostenere la fiducia collettiva nella capacità di affrontare la crisi.

Dal punto di vista terapeutico, il Covid-19 è stato interpretato come una condizione associata a uno squilibrio di tipo “freddo” che colpisce in particolare i polmoni. In risposta a questa lettura, il *temazcal* è stato impiegato come dispositivo di riequilibrio attraverso il calore: il vapore, arricchito dalle piante medicinali, viene inalato per agire direttamente sulle vie respiratorie, mentre le stesse essenze vengono applicate sulla pelle mediante frizioni⁵⁴.

Nel corso dei rituali di *temazcal* svolti durante l'emergenza sanitaria, la pandemia ha occupato uno spazio centrale nelle dinamiche discorsive attivate all'interno del cerchio rituale, talvolta in modo esplicito, talvolta attraverso riferimenti più allusivi.

Un elemento centrale dello svolgimento della cerimonia, infatti, sono i giri di parola e canto, guidati dalla *curandera* o dal *curandero*, che hanno frequentemente offerto alle persone la possibilità di dare voce a timori profondi, lutti non elaborati, vulnerabilità corporee ed emotive.

Nel contesto chiuso, buio e sacro del *temazcal*, tali narrazioni hanno trovato uno spazio di ascolto e di legittimazione al riparo da vergogna e pettegolezzo, permettendo l'emersione di vissuti spesso difficili da esprimere altrove. L'esperienza del *temazcal* ha rappresentato un processo di purificazione fisica ed emotiva, nonché di rigenerazione simbolica, all'interno della metafora potente di una rinascita dal ventre della Terra⁵⁵, capace di restituire senso, continuità e forza in un tempo segnato

⁵⁴Nonostante non manchino persone che hanno deciso di astenersi da tale rituale per l'impossibilità di assicurare distanziamento e prevenzione sanitaria, molte hanno invece deciso di partecipare in virtù di una necessità di cura olistica. Nel caso di San Pablo Huitzo, dopo un'iniziale sospensione dovuta all'oggettiva impossibilità di rispettare le norme di base di protezione personale, la pratica è ricominciata, inizialmente riunendo solo membri degli stessi nuclei domestici (stretti o estesi), per poi aprirsi a gruppi più eterogenei.

⁵⁵Simbologia uterina.

dalla crisi.

Come rileva M., *sanadora temazcalera* di Huitzo «Il *temazcal* serve per fare comunità». Durante la pandemia, è nata la chat Whatsapp “*comunidad temazcalera*”, per proseguire le relazioni create nel *temazcal* anche nella vita quotidiana del *pueblo*, a partire dalla condivisione tacita dei vissuti reciproci. L’idea di fondo è che la cura e la salute debbano orientarsi in un orizzonte collettivo e integrale.

La dimensione terapeutica non si esaurisce infatti nella cura del corpo, ma si estende alla tessitura di legami, alla costruzione di fiducia reciproca e alla riattivazione di reti comunitarie. Questo aspetto è stato messo in luce con particolare chiarezza dal dottor S., giunto a San Pablo Huitzo dalla regione mazateca: «La clinica rinforza l’organizzazione comunitaria».

Riflessioni conclusive

Il Messico è stato duramente colpito dalla pandemia del Covid-19 e le popolazioni rurali e indigene hanno subito gravi conseguenze a causa della vulnerabilità che le contraddistingue in un contesto di violenza strutturale, fatta di emarginazione, discriminazione e assenza o precarietà delle istituzioni statali di salute e welfare.

Il periodo pandemico e la sua gestione hanno lasciato esiti sia in termini di politica sanitaria che di organizzazione autonoma della vita nei municipi rurali.

Dal punto di vista della politica sanitaria, la risposta comunitaria di Oaxaca ha reso visibile all’opinione pubblica nazionale la vulnerabilità strutturale dei popoli indigeni: un’analisi pubblicata nel 2025, che ha analizzato oltre mezzo milione di casi di Covid-19, ha confermato che le persone indigene, soprattutto se di età avanzata e in contesti di ritardo nell’accesso alle cure, hanno avuto molta più probabilità di quelle non indigene di morire per COVID-19⁵⁶. Questo tipo di evidenze statistiche hanno accelerato l’adozione di linee guida federali per l’interculturalità in salute con l’obiettivo dichiarato di colmare i divari di accesso⁵⁷. Parallelamente, la Commissione Indipendente di Indagine sulla Pandemia ha raccomandato di integrare i sistemi informativi sanitari statali con quelli comunitari, evidenziando il ruolo degli *encierros* come primo anello di diagnosi territoriale⁵⁸.

Sul piano politico, le pratiche di chiusura territoriale, inizialmente mal tollerate, poi riconosciute come barriere efficaci, hanno consolidato la legittimità

⁵⁶ Flores-Cisneros, L., Gutiérrez-Vargas, R., Escondrillas-Maya, C. et al. «Risk Factors Associated to Mortality in the Indigenous Population with COVID-19 in Mexico». *J. Racial and Ethnic Health Disparities* (2025) <https://doi.org/10.1007/s40615-025-02525-3>

⁵⁷ PAHO, Health overview, 2022, <https://hia.paho.org/en/covid-2022/health>

⁵⁸ Comisión Independiente de Investigación sobre la Pandemia de COVID-19 en México, *Aprender para no repetir*, 2024, <https://www.comecso.com/wp-content/uploads/2024/05/Informe-Comision-Independiente.pdf>

delle assemblee locali quali interlocutrici indispensabili nella gestione dei rischi che i governi federale e statale non hanno potuto negare, rinforzando il dialogo con le autorità comunitarie⁵⁹, in un processo di istituzionalizzazione delle pratiche sanitarie e organizzative indigene che, come in passato, si situa in una zona grigia tra riconoscimento e cooptazione.

Nel contesto emergenziale, le comunità e i municipi del “*México profundo*” hanno fatto ricorso ad un articolato apparato di conoscenze, competenze e risorse percepite come proprie, tradizionali e radicate in un modo di vita che, tra elementi di continuità e di trasformazione, ha consentito consistenti margini di prevenzione, cura, resilienza e creatività culturale di fronte al Covid-19.

L’*encierro* e i filtri sanitari sono stati la risoluzione più esplicita intrapresa dalle popolazioni di Oaxaca per resistere alla pandemia, ma tale decisione non sarebbe stata possibile senza il prerequisito di un’autonomia poliedrica, che si manifesta tanto in ambito politico, quanto nella capacità di curarsi in autonomia, soprattutto dal punto di vista alimentare e terapeutico.

L’autonomia descritta fin qui costituisce il presupposto fondamentale di quel più ampio orientamento che Raúl Zibeche ha definito *viraje hacia adentro*⁶⁰, una “svolta verso l’interno, intesa come una rinnovata attenzione alla cura del territorio e dei legami comunitari, emersa in pandemia in molte comunità rurali e urbane dell’America Latina. In particolare, in diversi contesti *oaxaqueños*, le comunità hanno ridefinito le proprie forme di relazioni all’interno delle singole comunità, tra municipi e popoli differenti e quelli tra loro e lo Stato. In alcuni casi, questi processi sono avvenuti in maniera esplicita, discussa e formalizzata nelle assemblee e nelle forme di organizzazione indigena e autonoma. In altri contesti, come San Pablo Huizo, simili processi sono avvenuti in maniera più sfumata, per contaminazione, imitazione ed evocazione dei primi. Tuttavia, è proprio in simili luoghi che le discontinuità sono emerse con maggiore evidenza e le trasformazioni hanno messo in gioco saperi e pratiche in particolare dismissione.

Un’eco significativa di questo orientamento emerge anche in altri contesti di cura. Montesi Altamirano, nella sua etnografia sui Gruppi di Mutuo Aiuto per persone affette da diabete, riporta l’affermazione di un’anziana partecipante: «Se non mi prendo cura di me stessa, chi lo farà?»⁶¹, che riflette in una biografia individuale una disposizione culturale collettiva diffusa nelle comunità di Oaxaca, ovvero la tendenza a organizzarsi autonomamente per prendersi cura di sé, senza delegare la propria vita a soggetti e istituzioni esterne.

⁵⁹Cohen JH, Mitchel AP, Montiel Ishino FA «Evaluating the indigenous response to COVID-19 in rural Oaxaca, Mexico». *J Glob Health*. 2023 Oct 6;13:03051. doi: 10.7189/jogh.13.03051. PMID: 37792892; PMCID: PMC10550196.

⁶⁰Zibeche R., *Tiempos de colapso*, Bajo tierra ediciones, Ciudad de Mexico, 2020.

⁶¹Montesi L., «‘If I don’t take care of myself, who will?’ Self-caring subjects in Oaxaca’s mutual-aid groups», in *Anthropology & Medicine*, vol.27, n.4, 2020, pp.380-394.

Il *viraje hacia adentro* ha dunque rappresentato una parentesi storica marcata dalla sospensione di pratiche, presenze e flussi percepiti come estranei e pericolosi per la sopravvivenza fisica e culturale delle comunità e, allo stesso tempo, da una straordinaria attività di rivitalizzazione e trasformazione del modo di vita considerato come proprio e tradizionale.

Sospensione e fermento non si escludono, ma si sostengono reciprocamente, configurandosi come due movimenti intrecciati attraverso cui le comunità hanno tentato di attraversare la crisi senza rinunciare alla continuità della propria vita collettiva.

Il *viraje hacia adentro* può essere inteso come una pratica collettiva che nasce dall'interno delle comunità e che, al tempo stesso, contribuisce a rigenerarle e a rafforzarne la coesione. Esso si colloca all'interno di un repertorio più ampio di risposte storicamente mobilitate da quello che viene definito "Messico profondo", un insieme eterogeneo di strategie attraverso cui le popolazioni subalterne modulano le proprie forme di resistenza, adattamento e autodifesa in relazione alle diverse configurazioni del potere e del dominio che, di volta in volta, si trovano ad affrontare.

In particolare, nella storia della nazione messicana, le forme di lotta dei popoli indigeni e rurali hanno assunto i connotati più differenti, dalle insurrezioni armate alla rievocazione delle pratiche tradizionali come barricata culturale e affermazione di esistenza identitaria.

Inoltre, nelle fasi di resistenza, risorse, modalità organizzative, metodi comunicativi, alleanze, sistemi simbolici altrimenti latenti e apparentemente in dismissione sono nuovamente riattivate.

Nel dibattito accademico e nelle pratiche istituzionali prevale spesso una concezione ristretta di ciò che viene riconosciuto come azione rivendicativa, limitata agli «atti pubblici di movimento»⁶² così come definiti all'interno della tradizione politica della modernità europea. Questa prospettiva tende a oscurare la forza politica insita in altre forme di espressione collettiva, quali cerimonie, offerte e rituali, che operano come pratiche di affermazione ontologica e territoriale. Attraverso tali gesti, le comunità rendono visibile e performativa la propria esistenza irriducibile, opponendosi a processi continui di cancellazione, assimilazione e incorporazione forzata che minacciano non solo i loro territori, ma anche i modi di abitare e interpretare il mondo.

La crisi pandemica può essere letta come uno di quei frangenti storici in cui le comunità si trovano a reagire a una minaccia percepita come esterna, attivando repertori di risposta già sedimentati nel tempo. In questo senso, il Covid-19 ha funzionato come un catalizzatore, rendendo visibili dinamiche profonde riconducibili a ciò che viene definito *México Profundo* e, più specificamente, a una *Oaxaca*

⁶²López Bárcenas F., «Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos», in *El Cotidiano*, n.200, 2016, pp.60-75.

Profunda. L'emergenza sanitaria non costituisce un evento isolato o eccezionale in senso assoluto, bensì una fase ulteriore all'interno di un processo storico di lunga durata, segnato da continue rinegoziazioni dei rapporti tra municipi rurali e istituzioni statali.

Senza attribuire alla pandemia uno statuto di totale discontinuità, è tuttavia possibile riconoscerne l'incidenza diffusa sul tessuto sociale, così come la sua capacità di attivare percorsi di apprendimento, riattivazione di saperi e reinvenzione di pratiche di vita considerate proprie. Tali processi hanno attraversato tanto i municipi che si autodefiniscono indigeni quanto quelli a composizione meticcica, indicando una dimensione trasversale dell'esperienza pandemica.

Comprendere la portata di queste trasformazioni richiede di assumere come punto di partenza l'insieme delle mobilitazioni quotidiane che caratterizzano la vita dei popoli di Oaxaca, poiché è in questa continuità di pratiche che si radicano le condizioni di possibilità delle strategie di autodifesa collettiva.

In un contesto segnato da un'incertezza strutturale, la preparazione alla crisi non si fonda sull'improvvisazione, ma su una memoria storica che accumula esperienze di resistenza e di adattamento.

Ogni fase di riemersione di tali pratiche rappresenta, al contempo, un momento di rinnovamento dell'autonomia comunitaria. Se risulta complesso individuare con precisione ciò che la pandemia ha lasciato in eredità una volta esaurita la sua fase più acuta, gli eventi successivi mostrano come queste capacità non si siano dissolte.

L'estate del 2024, segnata in Oaxaca da incendi boschivi di vasta portata, si configura come una nuova tappa di questo percorso collettivo, che si sviluppa tanto all'interno quanto oltre i confini dello Stato. Di fronte a un'ulteriore minaccia alla continuità dei territori e alla possibilità stessa di riproduzione della vita comunitaria, si sono nuovamente attivati dispositivi di risposta autonoma: brigate comunitarie e imponenti *tequios* sono stati organizzati per contrastare il fuoco e la deforestazione. Non è possibile affermare con certezza se tali forme di attivazione comunitaria sarebbero state possibili o meno senza quelle osservate in fase pandemica, ma certamente l'autonomia rappresenta quella che l'intellettuale zapoteco Gustavo Esteva ha definito «una sorta di densità storica apportata dai popoli»⁶³, che la rinnovano continuamente.

⁶³ Esteva, G., «El SAM y la geometría», in *Nueva Antropología*, V(17), 1981, p.27.

Riferimenti bibliografici

Aguirre Beltrán, Gonzalo

- “Polemica indigenista”, *América Indígena*, vol.XLIV, 1984, pp.7-28
- *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizoamérica*. Ciudad de México: INI, 1973

Alberti-Manzanares, Pilar

- “Los aportes de las mujeres rurales al conocimiento de plantas medicinales en México: Análisis de género”, *Agricultura, sociedad y desarrollo*, vol.3, n.2, 2006, pp. 139-153.

Aprilio Kevin, Wilar Gofarana

- “Emergence of Ethnomedical COVID-19 Treatment: A Literature Review”, *Infection and drug resistance*, n.14, 2021, pp.4277-4289.

Báez-Jorge, Félix

- “Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad”, in León-Portilla M. (a cura di), *Motivos de la antropología americanista Indagaciones en la diferencia*. Ciudad de México: FCE, 2001, pp.35-36

Barabas, Alicia

- “Dinamizzazione e ricreazione di identità etniche nello stato di Oaxaca”, in Lupo A. (a cura di), *Protagonisti e dinamiche dell'identità etnica in Messico*. Roma: Cisu, 2019, p.78
- “La autogestión de la pandemia Covid-19 en los pueblos originarios de Oaxaca”, *Antropologías del Sur*, n.14, 2020, pp.4-5

Bolaños Cacho, Manuel

- “La educación del indio”, *Boletín de la Sociedad Indianista*, n.1, 1911, pp.71-72.

Bonfil Batalla, Guillermo

- *México profundo: una civilización negada*. Ciudad de México: Grijalbo, 1987

Campos Navarro R., Peña Sánchez E.Y., Maya A.P.

- “Aproximación crítica a las políticas públicas en salud indígena, medicina tradicional e interculturalidad en México (1990-2016)”, *Salud Colectiva*, vol.13, n.3, 2017, pp.443-455

Chance, John K.

- “La dinámica étnica en la Oaxaca colonial”, in Bartolomé M.A., Barabas A. (a cura di), *Etnicidad y pluralismo cultural: la dinámica étnica en Oaxaca*. Ciudad de México: Conaculta, 1990, pp.145-172

Código Penal u Ordenanza para el Gobierno de los Indios, México, 1546, in Serna J. De la, *Tratado de las Idolatrías, Supersticiones, Dioses, Ritos, Hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, Ciudad de México, Fuente Cultural, 1953

Cohen, Jeffrey H.

- “Los indígenas mexicanos se repliegan para sobrevivir a la COVID-19 aislando pueblos y cultivando su comida”, *The Conversation*, 9/09/2020, <https://theconversation.com/los-indigenas-mexicanos-se-repliegan-para-sobrevivir-a-la-covid-19-aislando-pueblos-y-cultivando-su-comida-145521>

Cohen JH, Mitchel AP, Montiel Ishino FA.

- “Evaluating the indigenous response to COVID-19 in rural Oaxaca, Mexico”, *J Glob Health*, 2023, doi:10.7189/jogh.13.03051

Comisión Independiente de Investigación sobre la Pandemia de COVID-19 en México

- *Aprender para no repetir*, 2024, <https://www.comecso.com/wp-content/uploads/2024/05/Informe-Comision-Independiente.pdf>

CONACYT/CIESAS PS

- *Informe de políticas (policy brief). Fortalecimiento de la gobernanza comunitaria indígena en escenarios de riesgo: aprendizajes a partir de la pandemia de COVID-19*, Proyecto 312309 «Biogobernanzas frente a la pandemia de COVID-19: Necesidades, recursos y estrategias en comunidades indígenas del estado de Oaxaca». Documento di lavoro, 2021.

CONEVAL

- *Medición de Pobreza Oaxaca*, 2021, <https://www.coneval.org.mx/Medicion/Paginas/PobrezaInicio.aspx>

- <https://coneval.maps.arcgis.com/apps/dashboards/b1dc36ef3b954ba7aa198b3777cf4911>

Constitución Política del Estado Libre y Soberano de Oaxaca, <https://www.oaxaca.gob.mx/cocitei/wpcontent/uploads/sites/48/2019/07/CONSTITUCION-POLITICA-DEL-ESTADO-LIBRE-Y-SOBERANO-DE-OAXACA.pdf>

Eaton, Molly

- *From Garlic to Acupuncture: Cultural Models of COVID-19 Traditional Chinese Medicine*. New York: Pforzheimer Honors College, 2020

Esteva, Gustavo

- "El SAM y la geometría", *Nueva Antropología*, V(17), 1981, pp.19-50.

Flor y Canto A.C- <http://cdiflorycanto.org/web/>

Flores-Cisneros L., Gutiérrez-Vargas, R., Escondrillas-Maya, C. et al.

- "Risk Factors Associated to Mortality in the Indigenous Population with COVID-19 in Mexico". *J. Racial and Ethnic Health Disparities*, 2025, <https://doi.org/10.1007/s40615-025-02525-3>

FUNDAR

- *Las actividades extractivas en México : estado actual. Anuario 2016*. Ciudad de México : Fundar Centro de Análisis e Investigación A. C., 2017

Gamio, Manuel,

- *Forjando Patria. Pro-nacionalismo*. Ciudad de México: Porria Herrnanos, 1916

García López, Juan Enrique

- "Grado de acceso geográfico a los servicios de salud. La situación demográfica de México 2008", *México: Consejo Nacional de Población*, 6/11/2009, <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/sdm/sdm2008/02.pdf>

Gobierno de México - Secretaria de Salud

- *Lineamientos Covid-19*, 30/03/2020, <https://www.gob.mx/insalud/es/articulos/lineamientos-240235?idiom=es>

- *Panorama epidemiológico de enfermedad respiratoria por Sars-Cov-2 (Covid-19) en el estado de Oaxaca*, 12/02/2021, <https://coronavirus.oaxaca.gob.mx/wp-content/uploads/2021/02/12FEB2021.pdf>

Huerta Beatriz, Cueva Neptalí

- "El aislamiento frente a las pandemias: una estrategia de sobrevivencia de los pueblos indígenas", *Debates Indígenas*, 1/04/2020, <https://www.debatesindigenas.org/notas/39-aislamiento-estrategia-de-pueblos-indigenas.html>

IEE

- *Catálogo de Municipios Sujetos al Régimen de Sistemas Normativos Indígenas*, 2018, <https://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos/municipios-sujetos-al-regimen-de-sistemas-normativos-indigenas-2018>

Kang X., Jin D., Jiang L. et al.

- “Efficacy and mechanisms of traditional Chinese medicine for COVID-19: a systematic review”, *Chinese Medicine*, vol.17, n.30, 2022

López Bárcenas, Francisco

- “Los movimientos indígenas en México: rostros y caminos”, *El Cotidiano*, n.200, 2016, pp.60-75

López y Rivas, Gilberto

- *Pueblos indígenas en tiempos de la Cuarta Transformación*. Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones, 2020.

Lupo, Alessandro

- “Dalle sette caverne alla sala parto: un excursus su concezioni e pratiche intorno all'utero nel Messico antico e moderno”, in Couto-Ferreira E.M., Verderame L. (a cura di), *Cultural Constructions of the Uterus in Pre-modern Societies, Past and Present*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2018, pp.57-86

Marroquín, Alejandro D.

- *Balance del indigenismo*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano, 1977

Martínez Luna, Jaime

- *Eso que llaman comunalidad*. Oaxaca de Juárez: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010

Massieu, Yolanda

- “Milpa y comunalidad: una mirada desde la Sierra Juárez de Oaxaca”, *Veredas especial*, UAM-Xochimilco, Ciudad de México, 2012, pp.239-260

Menéndez, Eduardo

- “Le enfermedad y la curación. ¿Qué es medicina tradicional?”, *Alteridades*. vol.4, n.7, 1994, pp.71-83

Montero Mendoza, Elda

- “Percepción de los habitantes indígenas de áreas rurales respecto al primer nivel de atención médica. El caso del sureste de Veracruz, México”, *Salud Colectiva*, vol.7, n.1, 2011, pp.73-86

Montesi Altamirano, Laura

- «‘If I don’t take care of myself, who will?’ Self-caring subjects in Oaxaca’s mutual-aid groups», *Anthropology & Medicine*, vol.27, n.4, 2020, pp.380-394
- “Covid-19 and indigenous health responses at the margins of biomedicine: a factual critique of modernity’s civilizing project?” In corso di revisione paritaria.

Montesi Altamirano, L., Calestani, M., & Ortega Zavala, N.

- “Experiencias y significación de la pandemia de COVID-19 en la población indígena en situación de vulnerabilidad estructural: un estudio cualitativo en el estado de Oaxaca”, *Región y sociedad*, vol.35, 2023.

Montesi Altamirano, L., Ramírez-Rojas, M. G., & Elizarrarás-Rivas, J.

- “Health Care Delays and Social Suffering Among Indigenous People with Diabetic Foot Complications in Mexico”, *Medical Anthropology*, 2024, pp.1–17.

Ochs Shelley, Garran Thomas

- «The Role of Chinese Medicine in Treating and Preventing COVID-19 in Hubei, China», *Asian Medicine*, vol.16, n.1, 2021, pp.11-35

Page Pliego, Jaime T. (a cura di)

- *Enfermedades del rezago y emergentes desde las ciencias sociales y la salud pública*. San Cristóbal de las Casas: PROIMMSE, 2014

PAHO,

- *Health overview*, 2022, <https://hia.paho.org/en/covid-2022/health>

Recondo, David

- “Introducción”, *Cuadernos de Divulgación de la Justicia Electoral*, n. 17, pp.11-17

Robichaux, David

- “La comunidad “corporada” cerrada en el México pos-indígena: desindianización y el destino de las ex repúblicas de indios en el siglo XXI”, *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, vol. 45, n. 1, 2024, pp. 19-40.

Ruiz Somavilla, Maria José

- “El temazcal mesoamericano: un modelo de adaptación cultural”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 30/11/2011, <http://journals.openedition.org/nuevomundo/62198>

Sánchez Talanquer, Maruano

- “La letalidad hospitalaria por covid-19 en México: desigualdades institucionales”, *Nexos*, 18/08/2020, <https://datos.nexos.com.mx/la-letalidad-hospitalaria-por-covid-19-en-mexico-desigualdades-institucionales/>

Secretaría de Salud

- “Estadísticas de mortalidad en México: muertes registradas en el año 2003”, *Salud Pública de México*, vol.47, n.2, 2005, pp.171-178

Statistiche Coronavirus

- <https://statistichecoronavirus.it/coronavirus-messico/>

Taylor-Swanson L., Altschuler D., Taromina K. et al.

- “SEATTLE-based Research of Chinese Herbs for COVID-19 Study: A Whole Health Perspective on Chinese Herbal Medicine for Symptoms that may be Related to COVID-19”, *Global Advances in Health and Medicine*, n.11, 2022

Vasconcelos, José

- *La raza cósmica*. Madrid: Agencia Mundial de Librería, 1925

Warman, Arturo

- *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*. Ciudad de México: FCE, 2003

Zanotelli Francesco,

- *Santo dinero. La finanza morale in due comunità del Messico occidentale contemporaneo*, Il Segnalibro, Torino, 2006

- “Il vento (in)sostenibile: energie rinnovabili, politica e ontologia nell’Istmo di Tehuantepec, Messico”, *Anuac*, vol. 5, n. 2, 2016, pp. 159-194.

Zibechi, Raul

- *Tiempos de colapso*. Ciudad de Mexico: Bajo tierra ediciones, 2020

Esperienze di maternità durante e oltre la pandemia. Quali possibilità di ripensamento della salute e quali forme di resistenza emergono? Uno sguardo antropologico

Chiara Quagliariello - Annalisa Garzonio

Maternity experiences during and beyond the pandemic. What possibilities for rethinking healthcare and what forms of resistance emerge? An anthropological perspective

Abstract

Starting from two parallel research works, carried out during the pandemic and in the post-pandemic phase, our intervention will focus on reproductive policies and 'actions' implemented in Italy during the pandemic, and the forms of resistance that arose against the security paradigm promoted by health professionals and the social-health system, mapping this space of dissent. In this perspective, we will show how childbirth, a socio-cultural artefact through which it is possible to investigate the mechanisms through which political power is exercised, become a privileged experience to subvert dominant cultures and knowledge.

Some of the questions we will explore are: how has the Italian maternity care system been impacted by the pandemic? To what extent the discursive rhetoric about the role of science and technology as indispensable tools to fight against risks has had an impact on sexual and reproductive rights? How have the governmental measures proposed during the pandemic been supported, incorporated and welcomed by some of parents according to a mechanism of delegated biopolitics? On the contrary, how much have the forms of resistance and the search for alternatives to the technocratic and medical-centered model of care made the pandemic a key moment to critically reflect and challenge state interventionism on individual and collective lives? We hope, with our contribution, to enrich the anthropological reflection around the need to rethinking childbirth assistance as well as reproductive healthcare more broadly.

Keywords: pregnancy, childbirth, Coronavirus, medical knowledge, obstetric technologies, hospital institution

Introduzione

Il presente articolo si pone in continuità con quella che può essere definita come *un'antropologia della gravidanza e del parto ai tempi del Coronavirus*, la quale si è contraddistinta per la produzione di analisi sull'esperienza procreativa¹ in un momento storico eccezionale (Barata *et al.*, 2020; Davis-Floyd, Gutschow, Schwartz, 2020; Johnson Searcy, Castañeda, 2020; Yuill, McCourt, Rocca-Ihenacho, 2020; Yuill, 2020; Gentile, Quagliariello, Sestito, 2022). Da una parte, lo studio mostrerà

¹ Con questa categoria si intende quell'insieme di eventi che va dal concepimento del feto alla nascita del bambino, quali il periodo della gravidanza, il momento del parto e la fase del primo postparto.

fino a che punto il modello assistenziale medico-centrato (Davis-Floyd, 1992) abbia conosciuto un rafforzamento durante l'emergenza sanitaria. Dall'altra parte, si rifletterà su come la scelta di alcune donne/coppie di privilegiare un'assistenza incentrata sulla figura dell'ostetrica, partorendo presso piccoli reparti di maternità o, in numero minore di casi, a casa, testimoni la presenza di forme di resistenza al modello medicalizzato (Quattrocchi, 2018).

Da un lato, dunque, la pandemia verrà analizzata in quanto “fenomeno-evidenziatore di dinamiche bio-politiche” (Gentile, Quagliariello, Sestito, 2022: 10) inerenti alla maternità e alla nascita, dall'altro di un evento svelatore delle rappresentazioni culturali alla base del sistema socio-sanitario. Quali prassi vi sono correlate ed in quale misura la pandemia le ha amplificate? Allo stesso tempo l'intento è, dunque, di delineare i processi di naturalizzazione che impediscono di percepire gli aspetti storico-culturali di pratiche e saperi che in risposta a ciò continuano ad essere considerati appartenenti al mondo della biologia. Questo perché ogni certezza contemporanea ha origini storiche ben precise, complesse, ma rintracciabili e traducibili in un processo che ne possa far emergere il carattere specifico. In altri termini, è possibile sviluppare una sociogenesi per ognuno dei “fatti ritenuti naturali” appartenenti all'immaginario nel quale trascorriamo la nostra esistenza. La naturalizzazione è un processo che riprende la nozione di *tecnica del corpo*, introdotta da Mauss nel 1934 e riteniamo risulti particolarmente affine all'ambito del discorso concernente maternità, gravidanza, nascita e parto. Con il termine naturalizzazione si intende un “processo che spiega i fenomeni sociali come emanazione di bisogni o stati naturali, inserendo così le prassi culturali nell'ambito dell'indiscusso, dell'ineludibile, del dato, del certo, dell'indubitabile” (Boni, 2011: 181-182).

Dall'altro lato, la concentrazione delle scienze umane riferita al tema della resistenza è divenuta, negli ultimi anni, considerevole; tuttavia, come sottolinea L.A. Lughlod “nonostante la raffinatezza teorica di molti studi antropologici e storici contemporanei, rimane la tendenza a romanticizzare il tema”, mentre “dovrebbe essere usato per fare una diagnosi del potere” (Lughlod, 1990:42) in modo tale da giungere ad un sostanziale ribaltamento dell'espressione foucaultiana “dove c'è potere c'è resistenza” (Foucault, 1976b: 95). È in quest'ottica che muoveremo le nostre analisi sulle pratiche contro-corrente che sono emerse e si sono, in alcuni casi, rafforzate durante la pandemia; invece di considerare le forme resistenziali quali segni dell'umana libertà, le configureremo come fonti preziose per far luce sulle dinamiche di potere ed il coinvolgimento delle persone ad esse correlate. Come ben sottolinea L.A. Lughod: “A differenza dei grandi studi sull'insurrezione contadina e sulla rivoluzione degli anni '60 e primi anni '70 (ad esempio, Paige 1975, Scott 1976, Wolf 1969), ciò che si trova ora è una coesistenza di differenti forme di resistenza o sovversioni piuttosto che insurrezioni collettive su larga scala ossia forme di

resistenza piccole o locali non legate al rovesciamento di sistemi o a ideologie di emancipazione” (Lughod, 1990: 41).

All'interno dell'antropologia medica, per quanto riguarda lo spazio dedicato alla discussione intorno alla resistenza, è necessario specificare come il termine sia servito per mettere in luce ed indagare le forme attraverso cui la crescente medicalizzazione delle nostre vite è stata posta in discussione e criticata. A fronte di questo, come ricordato da A. Crudo “durante la metà degli anni '80, un filone di studi detto appunto antropologia medica critica tende a comprendere i problemi della salute alla luce di più grandi forze politiche ed economiche che modellano le relazioni interpersonali, danno forma al comportamento sociale, generano significati sociali e condizionano l'esperienza collettiva” (Crudo, 2004: 38). Fra i principali padri di questo filone di studi ricordiamo M. Singer il quale afferma: “la prospettiva critica che vogliamo adottare ed estendere ha le sue radici in Marx, Engels, C. Wrights Mills e si basa sull'idea che i modelli ideologici e sociali, che dominano gli aspetti relativi alla salute, siano intimamente correlati a ideologie egemoniche e a modelli esterni alla medicina stessa” (Ibid:40). Ne scaturisce la necessità di indagare l'esperienza della malattia e del sapere bio-medico entro le strutture, le relazioni e i processi del macro-livello così come di sondare quelle che sono le origini sociali della malattia. Ciò che accompagnerà la nostra riflessione sarà il tentativo specifico di mappare, durante il periodo pandemico, lo spazio del dissenso tramite pratiche messe in atto dagli attori in gioco. Verranno illustrate le strategie attraverso cui i singoli hanno elaborato circuiti e sistemi resistenti, ovvero difformi a ciò che le agenzie sanitarie presentavano come inevitabile e indiscutibile: da un lato verranno tracciate le modalità attraverso cui le operatrici e gli operatori della nascita hanno saputo e potuto agire forme di resistenza, dall'altro saranno descritte le strade alternative individuate e percorse dalle donne/ coppie per far fronte alla situazione schiacciante rispetto ai diritti della partoriente e dei neonati in cui si trovavano. Un esame critico riferito alla costruzione socioculturale delle bio-medicina, essendo profondamente intriso dalla questione del legame fra conoscenza e potere, non può prescindere dalle questioni e dalle riflessioni proposte in questo articolo.

Materiali e metodi

Le analisi presentate si fondano sul confronto e sull'interazione tra due ricerche condotte da Chiara Quagliariello e Annalisa Garzonio. La prima ha realizzato uno studio focalizzato sulle esperienze di alcune donne e di alcune coppie che hanno vissuto la gravidanza, il parto e il primo postparto nei mesi del lockdown in Italia, ossia nel periodo compreso tra marzo e maggio 2020². La ricerca si è svolta in un

² La ricerca è stata condotta tra marzo e giugno 2020 nell'ambito del progetto EU Border Care.

momento in cui la popolazione nazionale si trovava prevalentemente costretta a vivere ‘chiusa in casa’ con l’obiettivo di contenere la diffusione dei contagi. Conseguentemente, lo studio è stato condotto a distanza, senza svolgere incontri in presenza o interazioni sul campo tra l’antropologa e le/i partecipanti alla ricerca. Con l’obiettivo di raccogliere le narrazioni di donne e coppie che avevano attraversato esperienze procreative ai tempi della pandemia, è stato scelto di diffondere un appello a narrazioni testimonianti attraverso i social networks. Diverse persone hanno espresso spontaneamente il proprio interesse a partecipare allo studio. Hanno preso parte alla ricerca 21 persone: sedici donne e tre uomini, partner di tre delle sedici donne, tutte/i di origine italiana, oltre a due donne straniere. Le città e le regioni di residenza includono contesti del Nord, del Centro e del Sud Italia. Quattro delle donne di origine italiana sono state intervistate in due momenti distinti, prima e dopo il parto, rendendo possibile il confronto tra il piano delle aspettative e quello dell’esperienza concretamente vissuta. Il coinvolgimento di soggetti maschili si è rivelato altrettanto rilevante per riflettere sulle ridefinizioni della dimensione familiare e di coppia dell’esperienza procreativa nel contesto della pandemia da Coronavirus.

Annalisa Garzonio è la seconda autrice di questo articolo. Il focus temporale della sua indagine è centrato sul periodo intercorrente fra Marzo 2020 e Giugno 2021, con un’attenzione particolare e la concentrazione maggiore di interviste fra Marzo 2020 e Settembre 2020 (in piena crisi emergenziale). Geograficamente la sua analisi si concentra nel territorio della Regione Lombardia: agli Hub individuati sul territorio sono da aggiungere centri ospedalieri minori (Magenta, Legnano, Tradate, Rho, Saronno, Busto Arsizio) le cui operatrici anche se non hanno dovuto gestire un reparto Covid-19, hanno svolto un ruolo di cerniera fra il tessuto sociale e gli Hub attraverso trasferimenti delle donne positive nei centri appropriati. Anche in questo caso, il reclutamento delle partecipanti è avvenuto attraverso richiesta di testimonianze alle conoscenze personali e sui social media. In totale sono state effettuate 50 interviste ad operatrici ed operatori sanitari della Regione Lombardia. Fra questi sia appartenenti a strutture ospedaliere maggiori che ai consultori sparsi sul territorio regionale. Numerose anche le intervistate libere professioniste che svolgono assistenza al parto a domicilio. Altre 50 interviste a donne successivamente al parto e 25 durante la gravidanza.

Le criticità di progetti di ricerca condotti quasi esclusivamente mediante ‘interviste isolate’, prive dunque di un approfondito percorso relazionale con le persone coinvolte, risiedono soprattutto nella difficoltà di inserire le esperienze di gravidanza e parto entro trame più estese di storie familiari e percorsi biografici. Il tentativo di costruire una forma di sintonia con i soggetti, attraverso video-interviste di almeno un’ora, non ha consentito, in nessuno dei due casi studio, di instaurare quella connessione empatica che contraddistingue la pratica etnografica sul campo e che si rivela imprescindibile per indagare esperienze connesse alla sfera più intima

delle persone intervistate (Attwood et al., 2017). Le/i partecipanti alle ricerche appartengono prevalentemente a donne e coppie bianche, eterosessuali e collocate in contesti socio-economici medio-alti. Da una prospettiva intersezionale, risultano pertanto numerose le soggettività non rappresentate. Le considerazioni avanzate nel presente contributo devono dunque essere intese come piste di riflessione da approfondire attraverso successive indagini. In tutela della privacy, i nomi menzionati nell'articolo sono pseudonimi.

Esperienze di gravidanza durante la pandemia

La configurazione della gravidanza quale evento intrinsecamente esposto al rischio emerge come elemento strutturante nelle narrazioni dei soggetti che hanno attraversato tale esperienza nel contesto della crisi sanitaria determinata dalla diffusione del Coronavirus. Maria, 37 anni, residente in Lombardia e alla sua seconda gravidanza, osserva: “Quando sei incinta, il rischio che qualcosa vado storto c'è sempre; puoi essere veramente sicura che non ci siano problemi solo dopo che il bambino è nato”.

Come evidenziato da Danièle Carricaburu (2007), una simile rappresentazione si iscrive nel paradigma conoscitivo proprio del sapere biomedico, il quale, attraverso la classificazione della gravidanza come “a basso rischio” o “ad alto rischio”, presuppone comunque la permanenza di una soglia di pericolo per la donna e per il nascituro. Tale dispositivo categoriale contribuisce a naturalizzare l'idea di una vulnerabilità costante che accompagna l'intero processo gestazionale.

Nel medesimo quadro, la circolazione del Coronavirus viene percepita come un fattore di accentuazione del rischio, specificamente riferito alla condizione gravidica. Pur in assenza, sul piano scientifico, di evidenze univoche circa un incremento della probabilità di contagio per le donne in stato di gravidanza, le intervistate esprimono diffusamente la percezione di una maggiore esposizione, ricondotta alla propria condizione fisiologica. In più casi, la gravidanza viene assimilata a stati clinici attribuiti ad altre categorie di pazienti considerate vulnerabili, quali ad esempio le pazienti oncologiche, producendo un parallelismo che rafforza la lettura medicalizzata dell'esperienza. Questa visione appare coerente con i discorsi egemonici del sapere biomedico, orientati a una progressiva medicalizzazione e, in certa misura, patologizzazione della gravidanza, sovente interpretata attraverso categorie prossime a quelle della malattia. In tale prospettiva, le narrazioni raccolte riflettono la razionalità biomedica che caratterizza le società euro-occidentali contemporanee (Brown, 2017) ma risultano al contempo plasmate dalla straordinarietà del frangente pandemico entro cui l'esperienza gestazionale ha avuto luogo.

La cultura del rischio nella quale il sistema assistenziale alla gravidanza è immerso e che lo radica in una razionalità tecnocratica incapace di intravederne gli aspetti socioculturali, collabora alla generazione di profondi sentimenti d'incertezza, paura ed angoscia i quali, durante l'emergenza pandemica, sono stati esacerbati anche dalla gestione dell'informazione massmediatica.

L'aumentato controllo da parte delle istituzioni su ogni attività umana è stato possibile proprio grazie a tale rafforzamento dell'*angoscia collettiva* (Boni, 2022:43) e attraverso un capillare investimento massmediatico volto nella medesima direzione. "Il pericolo è reale, ma il rischio è socialmente costruito. Chi controlla la definizione del rischio, controlla la soluzione razionale del problema. La definizione del rischio è dunque un esercizio di poter" (Slovic, 2018: 17). Stampa e televisione hanno concentrato buona parte dell'interesse sulla pandemia andando a nutrire un immaginario spaventoso generalizzato e dilagante portatore di un impatto dunque non solo sociale, ma anche politico.

Le donne si sono ritrovate, all'interno di questo scenario, a scoprire di aspettare un bambino o a programmare il parto venendo investite da un'ondata di timori e preoccupazione su vari livelli. L'intervista che segue ci mostra come le madri arrivassero a sentirsi potenziali fattori di trasmissione del virus al bambino e, conseguentemente, ad andare in apprensione al fine di igienizzare al meglio tutto:

"Come potevo non impazzire? Ascolta, avevo paura di infettarmi, di infettarlo; avevo paura di morire, che morisse e per colpa della mia disattenzione nell'igienizzare tutto. Da ogni dove sentivi parlare della possibilità di contagio, del pericolo ad uscire, a stare con gli altri. Io avrei voluto fare ecografie in continuazione per sapere se stava bene, ma no! Non era possibile. Nemmeno in ospedale potevo sentirmi tranquilla. Anzi, proprio lì dove dovresti andare per rassicurarti hai paura ancora di più di prenderlo il virus. Allora ti chiudi in casa e le paure diventano più grandi. Non sono impazzita e ancora non so come io abbia fatto." (G. 27 anni, impiegata)

Talvolta, come ci racconta M., il timore del contagio poteva divenire talmente alto da tradursi in una serie di pratiche e rituali igienizzanti ossessivi quotidiani che giungevano finanche alla richiesta agli eventuali altri figli di non avvicinarsi troppo:

"Sono una farmacista. I primi mesi di gravidanza ho continuato a lavorare. Ho già una bambina di 4 anni. Sono dovuta stare a casa prima del previsto perché rispetto all'igienizzazione avevo sviluppato una vera e propria fobia. All'ingresso nella mia abitazione mi spogliavo, gettavo gli abiti in lavatrice, lavavo le scarpe e le suole con alcool, mettevo i guanti, estraevo tutto il contenuto dalla borsa e lo cospargevo di gel. Facevo una doccia, prendevo abiti puliti e mi dirigevo al piano di sopra ove chiedevo alla mia bambina di non avvicinarsi troppo. Di sera piangevo, non reggevo tutto questo, mi rendevo conto che era assurdo ed esagerato, ma non riuscivo a

controllarmi. La televisione non l'accendevamo più perché mi toglieva il respiro.” (M. 39 anni, farmacista).

L'autodefinizione delle madri come responsabili della salute del feto si traduce in comportamenti finalizzati a proteggere sé stesse e il nascituro (Grotti, Quagliariello, 2020a), tra cui la scelta di limitare le uscite e ridurre al minimo il contatto con possibili fonti di contagio. L'auto-isolamento coinvolge anche i partner maschili. Nei casi in cui il partner lavori da casa prevale la collaborazione nel ridurre le uscite. Michele, 40 anni, professore e residente nelle Marche, racconta:

“Negli ultimi mesi della gravidanza noi non siamo più usciti. Siamo rimasti sempre a casa. Compravamo tutto online, senza uscire. Solo adesso [dopo l'avvenuta nascita della figlia] mi rendo conto del senso di paura diffuso dai media”.

Riferimento e adesione al modello medicalizzato

Il primo sapere di riferimento per la gestione dei rischi connessi alla gravidanza e alla diffusione del Coronavirus è quello medico. La necessità di consultare specialisti trova risposta nelle interazioni medico-paziente spesso realizzate a distanza, tramite telefonate o videochiamate. Come emerso dalle testimonianze raccolte, la pandemia ha accelerato lo sviluppo della telemedicina, rendendo gli incontri virtuali lo strumento principale di supporto alle pazienti e, allo stesso tempo, un mezzo di sorveglianza sul loro comportamento in gravidanza (Oudshoorn, 2011).

Parallelamente, lo spazio ospedaliero continua a costituire il luogo privilegiato per lo svolgimento di esami diagnostici, prime fra tutte le ecografie. Diversamente da altri settori della medicina, sospesi per far fronte all'emergenza Coronavirus, i reparti di maternità hanno continuato ad accogliere le donne in gravidanza e quelle in travaglio. Ciò evidenzia l'ampiezza del processo di medicalizzazione della procreazione, sviluppatosi dalla seconda metà del XX secolo a scapito di modelli alternativi, come il parto a domicilio (Ranisio, 1996).

Nonostante l'intento di garantire una continuità assistenziale, l'accesso ai servizi ospedalieri non è stato sempre costante. Allo stesso tempo, la relazione con l'ospedale è mutata durante la pandemia, facendo emergere dai racconti un sentimento di “permanente tensione”, tra la paura di frequentare un luogo percepito come potenzialmente insicuro e la necessità di proseguire i controlli medici (Grotti, Quagliariello, 2020b). Molte donne hanno descritto la decisione di recarsi in ospedale come un “azzardo necessario” da affrontare in gravidanza. Laura, 38 anni, residente in Veneto e alla prima gravidanza, osserva:

“Durante la gravidanza sono uscita solo per i controlli medici. Ogni volta che incontravo il ginecologo avevo paura di ammalarmi. Appena entravo in ospedale non

mi sentivo al sicuro. Alla fine, sono andata avanti così, dicendomi che quello che stavo facendo era giusto per il benessere del bambino”.

Paradossalmente, sebbene i medici rassicurassero le pazienti sulla non-necessità di eseguire un eccessivo numero di ecografie, molte donne hanno riferito di non poter rinunciare a tali controlli, percependo la cancellazione di alcuni appuntamenti ecografici come una forma di abbandono istituzionale. Alice, 37 anni, residente in Veneto e alla seconda gravidanza, dichiara:

“Anche se sono sicura che il bambino sta bene, questo fatto che mi hanno annullato l’ultima ecografia non mi fa stare tranquilla. Avevo bisogno di questo ultimo controllo per sentirmi del tutto serena”.

L’adesione al modello medicalizzato comporta quindi la difficoltà a concepire la possibilità di saltare alcuni esami ecografici. Come osserva Barbara Duden (1993), tali reazioni riflettono l’interazione tra lo sviluppo tecnologico, la diffusione di una società orientata alla prevenzione dei rischi e la progressiva medicalizzazione della gravidanza. L’ecografia, grazie alla sua capacità di rassicurare madri e operatori circa l’assenza di rischi, rappresenta un esempio emblematico della normalizzazione della dipendenza tecnologica durante la gestazione.

In Italia, tale tendenza è confermata dai dati Istat, i quali mostrano come il numero medio di visite mediche in gravidanza è di circa sette per donna (Istat, 2017). Tali dati contrastano con le raccomandazioni dell’Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS, 1985), secondo la quale gli interventi medici dovrebbero limitarsi ai casi in cui vi siano patologie o rischi concreti per madre e nascituro. In paesi con bassa mortalità materna, come l’Italia, le ecografie consigliate non dovrebbero superare le tre per gravidanza.

Secondo Duden, l’enfasi medica sulle incertezze e sui pericoli della gravidanza rafforza il “potere di attrazione” di un modello di assistenza centrato sulla tecnologia. Il comportamento delle donne durante i mesi di lockdown, improntato alla necessità di ecografie, può essere interpretato alla luce di queste teorie.

Diversa è stata, invece, la reazione rispetto ad altre mancanze ospedaliere prodotte dalla crisi sanitaria, come la cancellazione dei corsi di preparazione al parto. A differenza delle ecografie, queste assenze sono state raramente percepite come motivo di preoccupazione, poiché le donne hanno attivamente cercato soluzioni alternative per colmare tali lacune.

Reti orizzontali e valorizzazione del supporto ostetrico

Sebbene si possa parlare di un predominio dei professionisti ospedalieri, in primo luogo ginecologi/ghe, nella gestione della gravidanza e del parto, durante la pandemia altre risorse e attori non inclusi nel modello medico-centrato hanno fortemente partecipato alla costruzione e alla gestione dell'esperienza procreativa. Le reti di supporto familiari rappresentano un primo esempio. La ricerca di una dimensione comunitaria, o di gruppo, in cui vivere la gravidanza e i momenti successivi al parto ha visto un coinvolgimento attivo delle famiglie. Videochiamate con genitori e altri parenti, così come l'invio di foto tramite chat, sono stati tra i principali strumenti con cui le donne hanno ricevuto informazioni e consigli sull'evoluzione della gravidanza, sull'allattamento e sulla nutrizione del neonato.

Le reti orizzontali tra madri costituiscono un'altra risorsa ampiamente utilizzata dai soggetti intervistati. Anche in questo caso, le restrizioni imposte dal lockdown hanno costretto gli scambi tra mamme e future mamme a svolgersi a distanza, tramite telefono o piattaforme digitali. Una terza risorsa significativa è rappresentata dai consigli forniti da figure specializzate, in primo luogo le ostetriche. Il ricorso a queste professioniste si manifesta sia nella fase prenatale sia in quella postnatale. Nel primo caso, le ostetriche vengono contattate soprattutto per supportare la preparazione fisica e psicologica all'evento nascita. In molti casi, la cancellazione dei corsi di preparazione al parto presso le strutture ospedaliere è stata compensata da corsi individuali o di gruppo offerti online dalle ostetriche.

Dopo il parto, il riferimento alle ostetriche si concentra principalmente su consigli relativi all'allattamento e alle cure del neonato. Anche in questo caso, il supporto avviene per via telefonica o tramite consultazioni online, senza alcun incontro fisico. Secondo le esperienze dei soggetti intervistati, tali forme di supporto risultano parzialmente efficaci, soprattutto nelle situazioni complesse, come la comparsa di ragadi o mastiti durante l'allattamento. L'accesso ai consigli delle ostetriche, inoltre, non è uniforme per tutte le donne: le due madri straniere intervistate, ad esempio, hanno incontrato difficoltà significative nel reperire forme alternative di supporto al di fuori dello spazio ospedaliero.

Nonostante questi limiti, il riferimento alle ostetriche si è configurato come uno dei principali strumenti mediante cui diverse donne e coppie hanno cercato di affrontare al meglio la gravidanza, il post-parto e, in alcuni casi, persino l'esperienza del parto stesso. In molte situazioni, l'obiettivo è stato quello di evitare i grandi centri ospedalieri, preferendo ospedali più piccoli, dove l'assistenza al parto è affidata principalmente alle ostetriche.

L'accesso a questo tipo di strutture ha riguardato in particolare donne e coppie residenti nelle aree del Nord e del Centro Italia, dove è presente una maggiore varietà di luoghi per partorire, grandi centri ospedalieri, reparti di piccola e media dimensione, case maternità, rispetto al Sud del Paese (Quattrocchi, 2018). Questa

disparità territoriale si è accentuata durante la pandemia, quando le possibilità di mobilità interregionale sono venute meno.

In alcuni casi, alcune donne e coppie hanno scelto di evitare del tutto gli spazi ospedalieri, optando per il parto a domicilio³. L'opposizione a un modello assistenziale ospedaliero e tecno-centrato è da leggere, in questa prospettiva, come una forma di resistenza al potere medico. La scelta di rivolgersi alle ostetriche può essere interpretata in questa chiave, suggerendo che la crisi sanitaria legata al Coronavirus abbia rappresentato anche un'occasione per resistere alla medicalizzazione della gravidanza e del parto.

Il caso delle resistenze ospedaliere nel Nord Italia

In questo paragrafo, la riflessione ruotante intorno al tema delle resistenze verrà indagata attraverso uno specifico focus inerente alle pratiche emerse nel territorio delimitato dai confini della Regione Lombardia. Ciò che accompagnerà la nostra riflessione all'interno di questo paragrafo sarà il tentativo specifico di mappare, durante il periodo pandemico, lo spazio del dissenso tramite pratiche messe in atto dagli attori in gioco. Prefigurare forme alternative, del processo di nascita, alla sistematicità del sistema prevalente e tradurle in pratiche collettive ha rappresentato, durante l'emergenza pandemica, "*un salva vita*"⁴ per molte persone, la speranza di non doversi necessariamente rassegnare a disposizioni e protocolli che venivano percepiti come "*disumane richieste*".

Una prima forma di resistenza si esprime semplicemente parlando, raccontando ciò che i poteri egemoni, nel nostro caso le istituzioni sanitarie, vogliono che non emerga, che non trovi spazio nella rappresentazione pubblica della realtà. In questo caso il mero raccontare esperienze che mettono in luce le criticità delle direttive sanitarie e l'indisponibilità di molti di conformarsi, diventa di per sé un pericoloso atto resistenziale. A questo riguardo può essere utile, ai fini della discussione, fare un riferimento alla riflessione di Scott rispetto a quello che lui denomina *verbale segreto*, il quale

“per definizione rappresenta il discorso (gesti, parole, azioni) che l'esercizio del potere di norma porta a escludere dal verbale pubblico dei subordinati. È la pratica della dominazione, quindi a creare il verbale segreto. Se la dominazione è

³ Riguardo alla maggiore incidenza di parti a domicilio in Italia nel contesto della pandemia da Covid-19: https://www.ilmessaggero.it/roma/news/coronavirus_le_ostetriche_la_quarantena_ha_fatto_aumentare_i_parti_a_casa_anche_a_roma-5178480.html; https://wisesociety.it/piaceri-e_societa/cose-il-parto-in-casa-e-come-si-svolge-covid/

⁴ Termine ricorrente nelle interviste per descrivere l'importanza dell'aver sperimentato forme di resistenza e socialità che sfidavano l'ordine esistente.

particolarmente rigida, è probabile che produca un verbale segreto altrettanto elaborato. Il verbale segreto dei gruppi subordinati, infatti, reagisce al verbale pubblico generando una sottocultura” (Scott, 2006: 53-54).

Una forma di resistenza, questa, che molte altre ostetriche hanno nominato utilizzando diverse espressioni. Tra queste:

“è tutto quello che ci resta da fare: raccontare”, “Mi sembra che sia questo il modo che ho per oppormi a ciò che vedo: lasciarne traccia”, “Attraverso questa intervista sento di poter riscattare una visione della nascita e del mio lavoro divergente rispetto a quello che ci viene imposto. Per favore scrivilo che tante di noi hanno sofferto le regole che venivano imposte. Almeno lo possiamo dire?”. (S. ostetrica ospedaliera, 37 anni)

Un lasciare il segno, dunque, attraverso il racconto, di un sentire differente rispetto all’immaginario diffuso ed imposto che pervadeva il tessuto sociale. Questa la forma di resistenza in cui la maggior parte delle ostetriche intervistate si riconosceva e che le parole di questa coordinatrice riescono ad esprimere con cura. Raccontare diventa resistenziale solo quando si attivano forme di censura, ovvero di repressione di certe espressioni. La gestione pandemica istituzionale, tema divisivo e sensibile, si difende imponendo una forte standardizzazione alle operatrici (ovvero minimizzando attraverso il controllo pratiche divergenti a quelle protocollari) e l’inibizione della pubblica espressione di dissenso. La percezione delle ostetriche che parlare fosse un atto di resistenza fa quindi riflettere su quanta polifonia sia ammessa in ambito terapeutico e sulla vulnerabilità e ricattabilità delle operatrici costrette a pratiche professionali che ritenevano deleterie, senza poterle discutere e/o modificare. A questa percezione, di essere in grado di opporre una visione differente attraverso il racconto di ciò che è stato, si aggiungono le molteplici forme di dissenso che alcune operatrici della nascita hanno scelto di agire. Un primo esempio è dato dalle testimonianze di coloro che hanno organizzato, in piena emergenza pandemica, gruppi di resistenza alla richiesta di isolamento e distanziamento fra gli individui. Tali esperienze rimandano direttamente alla riflessione condotta da J. Scott proprio nei confronti della sorveglianza e dell’atomizzazione degli individui, quali precondizioni imprescindibili affinché le forme di dominio possano essere pubblicamente legittimate. Scrive:

“Le forme di subordinazione [...] possono anche essere legittimate, a patto che i subordinati siano più o meno completamente atomizzati e tenuti sotto stretta sorveglianza. Ciò che è necessario è la totale abolizione di qualunque spazio sociale ove sia possibile una relativa libertà di parola. In altre parole, le condizioni sociali in

cui può prodursi un verbale segreto tra i subordinati devono essere eliminate” (Scott, 2006: 134).

Vedremo come i casi riportati rappresentino proprio uno sforzo volto in tal senso, alla protezione di spazi condivisi in cui poter liberamente esprimere il dissenso ed incontrarsi di persona, faccia a faccia, in un momento in cui questo non era consentito. Il primo caso riguarda un ospedale pubblico lombardo nel quale un gruppo di ostetriche, nonostante l'impossibilità di organizzare incontri fra mamme perché le stanze adibite non erano sufficientemente ampie per garantire il distanziamento, pur di non lasciare da un giorno all'altro le donne prive di alcun supporto, hanno inizialmente svolto due incontri “non autorizzati” facendo entrare le partecipanti da due ingressi diversi (con il loro accordo). Successivamente, hanno deciso di offrire in forma gratuita un corso aggiuntivo, in modo tale da poter dividere il gruppo in due parti, garantendo in questo modo un numero di presenze ritenute opportune dai protocolli Covid. Una di loro racconta:

“Sarò una testa calda, lo so, ma sono certa che il danno peggiore per tutte loro sarebbe stato richiudersi in casa con le angosce ed il terrore di ciò che stava accadendo fuori. Il cerchio è stato un fattore protettivo grande. Sì, potevano scoprire che avevamo svolto degli incontri ‘fuori legge’, ero pronta ad assumermene la responsabilità. Sentivo importante non accettare e basta ciò che mi dicevano di fare. Arriva un momento in cui devi decidere se vale la pena rischiare o no per difendere l'umanità. Perché di questo si è trattato, difendere ciò che di umano c'era in noi”. (B., Ostetrica ospedaliera, 46 anni)

In una casa maternità invece, in cui era possibile avere uno spazio parzialmente protetto dallo sguardo istituzionale, le ostetriche che la gestiscono hanno lasciato libere le famiglie di frequentarlo anche durante il lockdown. Si sono organizzate così:

“Abbiamo detto loro dov'erano le chiavi. Chi ne aveva bisogno ci chiedeva una ricetta per visita ostetrica e noi la producevamo, in modo tale da fornire garanzia nel caso di un controllo durante il tragitto verso la struttura. In realtà si incontravano fra di loro. Tenevano le tende chiuse in modo tale che da fuori non si vedesse. Non hanno mai smesso di farlo. Io sono certa che sia stato un fattore di salute immenso per tutte loro. Non separarsi, non sentirsi sole, rimanere vicine e potersi abbracciare, raccontare”. (P., ostetrica casa maternità, 45 anni)

L'esperienza di queste donne procede durante tutta l'emergenza pandemica e si sviluppa nel tempo. Le ostetriche mi raccontano che abitualmente, con cadenza mensile, si riuniva un gruppo per discutere temi legati alla puericoltura che potevano

spaziare dall'allattamento, al sonno e così via. Decisero, come equipe, di proseguire con tale proposta, ma con l'intento esplicito di far incontrare le coppie di persona al fine di condividere i vissuti legati alla situazione dettata dalla pandemia. Gli incontri venivano da loro denominati proprio "Resistenza". Un'ostetrica racconta:

"E di questo si è trattato: abbiamo deciso di ascoltare la richiesta di aiuto di queste donne che sentivano il bisogno di stare insieme e di incontrarsi. Stavamo a distanza, chi voleva metteva la mascherina. Ognuno si ascoltava. Permettere l'incontro è stata la nostra forma di resistenza e lo rifarei mille volte. Sottostare a normative che, dal punto di vista della salute, per noi non avevano alcun valore ci sembrava contro ogni logica. Abbiamo scelto di opporci e di lasciare che la nostra casa divenisse luogo di salute, ancora una volta, forse come non mai." (N., ostetrica casa maternità, 50 anni)

Il distanziamento sociale, che durante la pandemia è stato promosso ed imposto quale tecnica di protezione dal contagio, è stato nei fatti un fattore svantaggioso nei termini dell'organizzazione della resistenza; questo perché, primariamente, sono proprio la solitudine e la mancanza di socialità ad essere condizioni primarie all'instaurarsi di dinamiche di sottomissione. Separati e lontani si è più deboli, meno efficaci in termini di autodeterminazione e attuazione di proposte alternative all'ordine vigente proprio perché, come affermò Foucault, "la condizione primaria della sottomissione è la solitudine" (Foucault, 1976a: 237). E come abbiamo visto, è stata proprio la difesa della presenza dei corpi l'uno accanto all'altro ad essere considerata la forma di resistenza principale da tradurre in pratica. La stessa ostetrica conclude con queste parole:

"Fare insieme, progettare e realizzare progetti comuni, lasciare che le donne potessero incontrarsi, guardarsi in faccia...questo è stato per noi resistere. Sembra nulla, ma in realtà la pandemia ci ha ricordato quanto sia fondamentale per restare essere umani, vivere in contatto con gli altri e proporre modi alternativi di accompagnare le madri al parto".

Le ostetriche, a riguardo, raccontano di come con il tempo emergessero forme di disagio e di senso d'oppressione che esulavano da ciò che concerne la gravidanza e di come tutti i partecipanti ritenessero fondamentale, ed aspettassero con trepidazione, il giorno in cui incontrarsi perché come ricordano alcuni fra loro: "Era la linfa che ci ha permesso di restare lucidi e di non sclerotizzare la nostra relazione di coppia", "Sapere di riuscire a stare in cerchio e poter parlare liberamente è stato meglio di qualunque medicina".

In particolare, uno dei casi citati è quello di un padre (un vigile urbano) che più di una volta chiede sostegno al gruppo perché non vuole essere a lui a dover controllare i Green Pass dei colleghi, ma nonostante la sua richiesta, il superiore gli

aveva imposto di continuare a farlo. Nei fatti, riprendendo le parole di J. Scott, ciò che hanno messo in essere queste persone è stata la creazione di una sede sociale del verbale segreto. Spiega l'autore:

“Le sedi sociali del verbale segreto sono quei luoghi in cui la risposta trattenuta, l'ira repressa, la lingua morsicata, frutto delle relazioni di dominio, trovano finalmente espressione aperta, a piena voce” (Scott, 2006: 190).

Come abbiamo visto, l'atomizzazione e la sorveglianza messe in atto dal sistema dominante durante la pandemia hanno accentuato, senza mezzi termini, lo scarto di potere fra chi emette le normative e chi le deve rispettare, subendone gli effetti. Le testimonianze delle operatrici che seguono dimostrano con chiarezza come le possibilità di resistenza siano state fortemente depotenziate, fino ai minimi termini. Come vedremo, lo stato e le condizioni della sottomissione a protocolli ritenuti eccessivi e disumanizzanti, da moltissime di coloro che si ritrovavano a doverli seguire, erano tali per cui anche i più semplici gesti, di contatto empatico ed ascolto dell'altro, erano percepiti come elementi di sovversione di un ordine che prescriveva asetticità, distanziamento e totale protezione dall'*altro*. Un'ostetrica ospedaliera che ha prestato servizio anche nei reparti Covid-19, la quale, commuovendosi, descrive così il suo sentire:

“Quando sono arrivate le direttive per assistere al parto davanti ai miei occhi già vedevo dove saremmo finiti. Chi aveva il terrore del virus ha seguito alla lettera i protocolli senza domandarsi se fossero sostenibili in termini di salute generale dei neonati e delle madri. Chi riusciva a mantenere un po' di lucidità ha cercato nel suo piccolo di disubbidire come poteva. Uno si immagina chissà che...disubbidire di questi tempi è anche solo abbassare la mascherina e fare un sorriso. Di fronte a madri in travaglio da ore che supplicano di togliere la mascherina io non sono riuscita a fargliela tenere e sì, le accarezzavo. Sì, l'ho fatto e avevo i brividi pensando fosse una cosa vietata. O disubbidivo o io al lavoro non potevo più andare. Ero arrivata al punto che le mascherine, col consenso chiaramente, gliele abbassavo io quando le contrazioni si facevano più ravvicinate e stavo loro accanto, tenevo loro la mano. C'erano colleghe che nel reparto Covid, le rare volte che entravano, stavano sulla porta, non si avvicinavano alle donne e le lasciavano totalmente sole in travaglio”. (A. Ostetrica ospedaliera 43 anni)

Gesti e parole che esprimono vicinanza emotiva e prossimità corporea si fanno atti di resistenza e paiono, agli occhi di coloro che li esercitano, indiscutibilmente necessari per il loro benessere e quello delle partorienti. D., un'altra ostetrica ospedaliera, racconta:

“Ricordo quanto parlassi alle donne, parlavo della difficoltà che percepivo nell’affrontare così il travaglio, raccontavo della mia difficoltà di operatrice nel non poter fare tutto ciò che avrei voluto, ma le guardavo dritte negli occhi e dicevo loro che ero lì, accanto, prendevo loro la mano, dicevo loro che non avevo paura che non le avrei lasciate da sole. In un clima di isteria generale nelle corsie e nella sala parto sapersi fermare e parlare dolcemente a quelle donne, che si ritrovavano a partorire, era un atto che non ha aiutato solo loro, ma anche me come individuo. Sentire che potevo e riuscivo a vivere un contatto genuino con un altro essere umano, senza timore e angoscia, ti assicuro che sembrava una rivoluzione”.

Un aspetto in particolare ha concesso un margine di azione maggiore, permettendo a coloro che lo ritenevano necessario di aggirare le normative e procedere diversamente. Si tratta della presenza dei padri o comunque di una persona di fiducia durante il travaglio ed il parto. A questo riguardo l’esperienza di un ginecologo che, per coloro che conosceva, trovava il modo di far entrare il compagno ed eventuali altri figli durante le ecografie, è emblematica. Riportando le sue parole:

“Li facevo camminare dietro di me. Li andavo a chiamare. Non li facevo passare nei corridoi da soli altrimenti li avrebbero fermati. Con me davanti tutti pensavano ci fosse una buona ragione se permettevo loro di entrare. E così ci chiudevamo in studio e facevamo la nostra ecografia. Io sono un medico, ma queste non erano disposizioni dettate dalla volontà di arginare un virus. Erano mascherate come tali, ma sono servite solo a creare paura e a sottomettere. Io come ho potuto ho continuato a costruire un mondo diverso, pur proteggendomi certo come ritenevo opportuno” (L. ginecologo, 55 anni).

Sempre col medesimo obiettivo, di permettere alle donne di avere accanto una persona di fiducia, emergono i racconti della quasi totalità delle ostetriche intervistate quando ricordano di come portarono avanti una vera e propria campagna di sensibilizzazione sull’importanza di recarsi in ospedale il più tardi possibile. Questo, come ci descrive F.,

“era il principale strumento di resistenza in mano alle donne e noi avevamo il dovere di informarle tutte. Andare in ospedale tardi ti proteggeva in buona parte dalla possibilità di restare sola e di imbatterti in un clima di tensione poco accogliente. ‘State a casa!’ dicevo loro, ‘coi vostri compagni, e recatevi in ospedale quanto più tardi potete’”.

Circa un terzo delle donne intervistate ha seguito questi consigli. Molte fra loro esprimevano una profonda gratitudine per essere state orientate in tal senso. Queste alcune loro espressioni:

“Credo ci abbia salvato la nostra ostetrica. Io non ci avrei pensato invece lo abbiamo fatto. Siamo restati a casa, in doccia, e poi siamo andati in clinica. Mio marito è entrato subito perché era già molto dilatata”.

Su questo argomento è profondamente significativa l’esperienza di mobilitazione collettiva promossa da un’associazione Bolognese, *Voci di Nascita*, fondata nel 2017, “con lo scopo di stimolare e promuovere la cultura della nascita e della genitorialità attraverso varie forme di attivismo sociale e servizi alle famiglie” (Benaglia, Canzini, 2022: 111). *Voci di Nascita* durante la pandemia diviene il luogo del coordinamento di un’azione politica volta alla difesa dei diritti delle partorienti:

“Durante i primissimi tempi della pandemia, l’attività dell’associazione è stata orientata ed assorbita dalla campagna ‘Insieme si concepisce, insieme si partorisce’, in risposta all’esclusione dei partner dalle sale parto degli ospedali cittadini” (Benaglia, Canzini, 2022: 112).

Il 17 aprile 2020 *Voci di Nascita* invia una lettera di denuncia alle autorità politiche e sanitarie locali a nome di genitori, professioniste e professionisti sanitari, così come attiviste ed attivisti della nascita con l’obiettivo di porre l’attenzione sulla sospensione del diritto delle donne ad essere accompagnate da una persona di fiducia durante travaglio e parto. Il modello della lettera viene utilizzato ed inviato da decine e decine di famiglie agli ospedali in cui avrebbero voluto partorire. Daniela Canzini, fondatrice dell’associazione, racconta come:

“Quello che abbiamo voluto promuovere era un’azione politica che il singolo svolgesse, ma non da solo. Da soli non si fa nulla. Il singolo si muoveva con dietro una comunità di supporto; lo strumento che abbiamo utilizzato per la nostra lotta è stata una lettera di denuncia che potevano utilizzare in anonimato anche gli operatori e le operatrici. Per essere ascoltati bisogna unirsi, serve partecipazione attiva e gli strumenti normativi per difendersi ci sono. Basta conoscerli. Divulgavamo tutto attraverso i social. Sono arrivate richieste da ogni parte d’Italia”⁵.

L’azione condotta da *Voci di Nascita* ha portato all’apertura di un tavolo di discussione con le autorità e all’allentamento delle misure maggiormente restrittive. Come precisa la stessa Daniela Canzini durante l’intervista:

⁵ La lettera completa è consultabile sulla pagina Facebook dell’associazione “*Voci di Nascita*”. <https://www.facebook.com/vocidinascita/>.

“ciò che abbiamo ottenuto è stata la diminuzione dei tempi e quindi la possibilità che i padri raggiungessero prima le loro compagne. Ho sentito di aver contribuito alla resistenza nei confronti di un sistema che ha mostrato tutta la disumanità di cui è capace, l’orientamento sottomissivo e depotenziante che sta alla base dell’accompagnamento alla nascita del nostro servizio sanitario nazionale”.

Resistenza nell’accompagnamento al parto extra-ospedaliero

Le ostetriche libere professioniste che operavano entro Case Maternità oppure a domicilio hanno registrato, con lo scoppio della pandemia, un innalzamento importante delle richieste dovuto principalmente a due fattori: il timore di risultare positive al tampone in ospedale e, quindi, vedersi negare la possibilità di avere una persona di fiducia accanto e di stare pelle a pelle col proprio bambino, e quello di poter entrare maggiormente in contatto col virus proprio perché entro le mura ospedaliere. Tuttavia, soprattutto in fase iniziale, molte delle richieste non sono state accettate dalle ostetriche perché proveniente magari da donne in epoca gestazionale troppo avanzata per un percorso di avvicinamento al parto che desse la necessaria fiducia all’ostetrica. Mi spiega R., ostetrica domiciliare:

“arrivavano telefonate di donne disperate ed in preda al panico, magari al sesto/settimo mese. Non volevano andare in ospedale per alcun motivo, ma per un parto a domicilio conoscersi durante la gravidanza, instaurare una relazione significativa è fondamentale, può essere un fattore di rischio accompagnare una donna senza un adeguato percorso precedente. In questi casi, molto spesso optavamo per proporre un accompagnamento domiciliare durante il travaglio con successivo accompagnamento in ospedale”.

In una prima fase l’assistenza extraospedaliera va, dunque, a compensare in vario modo le carenze strutturali del sistema, accentuate dalla gestione pandemica. In base alle testimonianze raccolte, molte delle operatrici domiciliari hanno scelto di assistere le donne continuando a seguire i parametri e le direttive precedenti alla pandemia, assecondando i desideri delle coppie circa la gestione del virus. Tutte le operatrici intervistate hanno assecondato questo disegno assistenziale scegliendo ad esempio di accompagnare a domicilio donne che risultavano positive, ma con un quadro clinico in assenza di sintomi gravi. T., ostetrica libera professionista racconta:

“Io cosa avrei dovuto fare e seguire a seguito della pandemia non lo so. Non l’ho voluto sapere. A me interessava lo stato clinico della donna, il tampone non glielo facevamo. Se stava bene si stava a casa, se non stava bene e valutavamo che era meglio un trasferimento, si andava in clinica. Tutto qui. Ho assistito donne

asintomatiche che avevano un tampone positivo fatto magari in ospedale a seguito di un controllo, non le ho abbandonate. Magari da protocollo non avrei potuto, non lo so. O facevo così o mi sarei sentita morire. Tenevo la mascherina, lavavo le mani. Ecco la cosa più importate è che ascoltavo le donne e facevo ciò che le rendeva tranquille. Se vedevo due donne nella stessa giornata, andavo a casa e mi cambiavo gli abiti fra una visita e l'altra. Abbiamo resistito così: lasciando che chi lo desiderava potesse vivere serenamente e liberamente la propria esperienza”.

A questa forma di resistenza va aggiunta infine quella che fa riferimento agli aspetti economici relativi all'assistenza privata domiciliare: in Lombardia il parto a casa grava interamente sulle spalle dei privati cittadini rendendolo una scelta a volte non perseguibile. P., l'ostetrica di una Casa Maternità, racconta di come, in epoca Covid, l'equipe a cui fa riferimento avesse stabilito di andare maggiormente incontro alle famiglie bisognose:

“Siccome la richiesta era aumentata e quindi anche le entrate, abbiamo potuto permettere a chi lo desiderava, ma non poteva per mancanza di fondi, di intraprendere comunque il percorso nascita con noi o gratuitamente (due casi) oppure dando solo ciò che erano in grado di offrire, anche piccolissime somme. È stato il nostro modo di opporre un freno alla deriva sanitaria in corso.”

Questo aspetto, rendere possibile ad un numero maggiore di famiglie la scelta di partorire a casa attraverso formule economiche più agevoli, è stato riportato dal 50% delle ostetriche libere professioniste intervistate. Come illustra S.,

“il parto a domicilio è già di per sé una forma di resistenza al sistema altamente medicalizzato e tecnologizzante che pervade il mondo della nascita. In epoca Covid ciò che ci restava da fare era concedere al numero maggiore di famiglie che lo desideravano, di restare a casa. Abbiamo risposto permettendo di abbassare i costi per chi era in difficoltà, di pagare in tempi lunghi, di dare ciò che si era in grado di dare. È stato possibile perché c'era più lavoro ed è stato indispensabile. Non potevamo abbandonare donne incinta in preda al terrore”.

C., un'altra operatrice libera professionista, racconta come la possibilità offerta ad un numero maggiore di famiglie di potersi permettere un accompagnamento privato, abbia rappresentato non solo un atto di gentilezza e solidarietà, ma soprattutto un agire sovversivo nei confronti delle logiche di mercato e profitto che regolano le dinamiche aziendali in cui il sistema sanitario si muove. Riportando le sue parole:

“Ho avvertito come riuscire a liberarci parzialmente dalle condizioni economiche, immaginandoci modi alternativi di pagamento finanche l’azzeramento dei costi grazie al fatto che ci fossero più entrate, abbia rappresentato un atto rivoluzionario in un mondo in cui sembra che l’unica ragione d’essere dell’uomo e delle organizzazioni debba essere il profitto, sempre e sempre più profitto. Abbiamo messo davanti le persone e le relazioni. Abbiamo guadagnato di meno sì, ma in cambio della salute mentale e di un senso di libertà e speranza di tante di noi così come delle donne”.

Conclusioni

Come emerge dai racconti dei soggetti che hanno vissuto la gravidanza e il parto durante i mesi di lockdown in Italia, l’accresciuto sentimento di responsabilità nei confronti del nascituro si esprime nella preoccupazione di non riuscire a svolgere tutte le ecografie previste, o ancora in quella di dover recarsi in ospedale per effettuare tutti gli accertamenti medici necessari. Questi sentimenti contrastanti evidenziano un paradosso socio-politico, connesso alla decisione di frequentare uno spazio – l’ospedale – percepito come potenzialmente pericoloso, ma al contempo istituzionalmente considerato essenziale per assicurare l’esito positivo della gravidanza e del parto.

Parallelamente, il controllo esercitato dai professionisti ospedalieri – in primo luogo i/le ginecologi/ghe – sulla gestione della gravidanza e del parto ha assunto modalità nuove durante la pandemia, quando le visite prenatali e altre pratiche di sorveglianza sul corpo gestazionale si sono progressivamente trasferite all’interno dell’ambiente domestico grazie all’accresciuto sviluppo degli strumenti della telemedicina.

L’esplosione dell’emergenza sanitaria appare inoltre quale lente privilegiata su dinamiche bio-politiche inerenti agli argomenti in oggetto e al quadro sanitario nazionale, già profondamente in crisi. Questo aspetto risulta imprescindibile nel momento in cui assumiamo che:

“L’importanza assunta dalla medicina con l’emergere del biopotere si spiega proprio per il legame che essa stabilisce con i processi biologici, che interessano la popolazione, e i processi organici, che interessano gli individui. Grazie al suo esercizio de facto, partecipa sia alla produzione che alla giustificazione di quelle norme che, da un lato, si presentano come una risposta alla domanda di salute degli individui e, dall’altro, nutrono le nuove strategie di potere, regolazione e gestione delle popolazioni. E, proprio attraverso le norme che essa giustifica e produce, le tecniche di disciplina si vedono in un certo senso duplicate da tecniche di gestione e di regolazione, che estendono l’inquadramento della vita dall’individuo alla popolazione, dall’organico al biologico” (Benasayag, 2010: 11-12)

Un potere diffuso, indirizzato al disciplinamento dei corpi e alla regolazione delle popolazioni attraverso la promozione di norme, saperi, pratiche e consuetudini entro la cornice di un più generale processo normalizzante. Allo stesso tempo, come evidenziato da M. Foucault, all'interno di ogni circuito culturale:

“se la logica del dominio è realizzare la completa atomizzazione e sorveglianza dei subordinati, essa produce una corrispondente resistenza dal basso (Scott, 2006:202)”. Questo perché “il processo di diffusione di disposizioni e credenze genera, in maniera più o meno pronunciata e diffusa, con gradi e modalità variabili, difformità del pensiero prevalente, ovvero l'emergere di soggettività e prassi culturali che si distanziano dalle credenze e dai canoni egemonici” (Foucault, 2020:213). È quindi, secondo la prospettiva dei Comaroff “impossibile che qualsiasi egemonia possa rivendicare tutti i segni nel mondo come propri” (Comaroff, Comaroff, 2011:79).

Numerose risultano, infatti, le strategie di resistenza adottate sia nella fase prenatale sia in quella postnatale, e talvolta durante la stessa gestione del parto. Quello che emerge, in particolare, è un arcipelago di pratiche e visioni dissidenti costituito da un'ampia variabilità: dalla resistenza insita nella possibilità di narrare quanto stesse accadendo agli aspetti legati all'assistenza al parto ospedaliero ed extraospedaliero (prassi delle operatrici, modalità di affrancamento da protocolli ritenuti disumani, strategie per ovviare al distanziamento e garantire la presenza di una persona di fiducia in sala parto). Ugualmente appare importante citare la percezione comune tra le operatrici sanitarie -in primo luogo rappresentate dalle ostetriche – di opporre un modello alternativo rispetto all'egemonia prevalente anche solo attraverso i sorrisi, le carezze e gli sguardi empatici; o ancora opponendosi alle logiche del mercato delle cure proponendo modelli alternativi di scambio e sostegno economico.

Le molteplici forme di resistenza incontrate compongono dunque un quadro entro cui emerge fino a che punto/quanto, nel momento in cui l'autoritarismo si fa maggiormente pressante e pervasivo, la dissidenza venga vissuta e sentita quale *dovere morale*, strada percorribile per poter continuare ad avvertire di avere ancora fra le mani il senso del proprio lavoro, per le operatrici sanitarie, ed il valore della propria esistenza, per le donne e le coppie che abbiamo avuto l'opportunità di incontrare potendone, attraverso questa indagine, ascoltare i vissuti e le storie.

Bibliografia

Aime M. (2008), *Il primo libro di antropologia*, Torino, Einaudi.

Attwood F., Hakim J., Winch A. (2017), *Mediated intimacies: bodies, technologies and relationships*, *Journal of Gender Studies*, 26 (3): 249-253.

Barata C., Morgado Neves D., Santos M. (2020), *COVID-19 Containment Measures, Perinatal Experiences, and the Fight for Childbirth Rights in Portugal*, *Medical Anthropology Quarterly*, online collection, 2, <http://medanthroquarterly.org/2020/08/11/covid-19-containment-measures-perinatal-experiences-and-the-fight-for-childbirth-rights-in-portugal/>.

Benasayag M. (2020), *La salute ad ogni costo. Medicina e bio-potere*, Milano Vitaepensiero.

Boni S., (2011), *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Milano, Elèuthera.

Boni S. (2022), *Eliminare il virus, schermare i corpi*, in O. Costantini, S. Boni, S. Portelli, S. Consigliere, C. Vergnano, M. G. Cammelli, M. Van Aken, D. Canestrini, *Antropologia di una pandemia*, Terra Nuova, Firenze, 43.

Brown P. (2017), *Theories of Uncertainty and Risk across Different Modernities*, London, Routledge.

Carricaburu D. (2007), *De l'incertitude de la naissance au risque obstétrical: les enjeux d'une définition*, *Sociologie et Sociétés*, 39(1).

Comaroff, J., Comaroff J. (2011), *Of revelation and Revolution, vol.1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Chicago University Press, Chicago, 191, p. 21, in S. Boni, *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Elèuthera, Milano, p. 79.

Costantini O., S. Boni, S. Portelli, S., 2022, Consigliere, C. Vergnano, M. G. Cammelli, M. Van Aken, D. Canestrini, *Antropologia di una pandemia*, Firenze, Terra Nuova.

Crudo A. (2004), *Ripensare la malattia. Dall'etnomedicina all'antropologia medica e alla psichiatria culturale della Harvard Medical School*, Lecce, Argo.

Davis-Floyd R. (1992), *Birth as an American Rite of Passage*, Berkley, University of California Press.

Davis-Floyd R., Gutschow K., Schwartz D.A. (2020), *Pregnancy, Birth and the COVID-19 Pandemic in the United States*, in *Medical Anthropology*, 39 (5): 413-427.

Duden B. (1993), *Il corpo della donna come luogo pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri.

Foucault M. (1976a), *Sorvegliare e punire: Nascita della prigione*, Einaudi, Torino.

Foucault M. (1976b), *The History of Sexuality, Vol. 1: An Introduction*, New York, Random House.

Foucault M. (2020), *Bisogna difendere la società. Corso al Collège de France (1975-1976)*, trad. it. M. Bertani, A. Fontana, Milano, Feltrinelli Editore.

Gojard S. (2010a), *Le métier de mère*, Paris, La Dispute.

Gentile L. Quagliariello C., Sestito R., (2022), a cura di, *Coronial, Antropologia della riproduzione e della sessualità al tempo del Covid-19*, Milano, Franco Angeli.

Grotti V., Quagliariello C. (2020a), *Partorire da sole*, in *Genere*, <http://www.ingenere.it/articoli/partorire-da-sole>.

Grotti V., Quagliariello C. (2020b), *Birthing Alone: Pregnancy and Maternity Care in the Shadow of COVID-19 in Italy*, *Medical Anthropology Quarterly*, online collection, <http://medanthroquarterly.org/2020/06/19/birthing-alone-pregnancy-and-maternity-care-in-the-shadow-of-covid-19-in-italy>.

Istituto Nazionale di Statistica (2017), *La salute riproduttiva della donna*, Roma (ISBN 978-88-458-1944-5).

Johnson Searcy J., Castañeda A.N. (2020), *COVID-19 and the Birth of the Virtual Doula*, *Medical Anthropology Quarterly*, online collection, <http://medanthroquarterly.org/2020/06/19/covid-19-and-the-birth-of-the-virtual-doula>

Lughod L.A., (1990), *Il romanticismo della resistenza: tracciando le trasformazioni di potere attraverso le donne beduine*, *American Ethnologist*, 17(1):42-42.

Mauss M. (1936) *Les techniques du corps*, Journal de Psychologie, XXXII, presentato alla Société de Psychologie il 17 Maggio 1934.

OMS (1985), *Recommendations on Appropriate Technology for Birth*, Genève.

Oudshoorn N. (2011), *Telecare technologies and the transformation of healthcare*, London, Palgrave Macmillan.

Quattrocchi P. (2018), *Oltre i luoghi comuni. Partorire e nascere a domicilio e in casa maternità*, Firenze, Ed.it.

Raniso G. (1996), *Venire al mondo. Credenze, pratiche e rituali del parto*, Roma, Meltemi.

Scott J.C. (2006), *Il dominio e l'arte della resistenza*, Milano, Elèuthera.

Slovic P. (2018), *The perception of risk*, Routledge, Londra, in A. Regalia, G. Colombo, *La nascita: rischi reali, pericoli percepiti*, Roma Carocci, 17.

Yuill C. (2020), *Reproductive rights in the time of COVID-19*, Somatosphere, online collection, <http://somatosphere.net/2020/reproductive-rights-in-the-time-of-covid-19.html/>.

Yuill C., McCourt C., Lucia Rocca-Ihenacho L. (2020), *'Pop-up' birth centers? Considering COVID-19 responses and place of birth in England*, Medical Anthropology Quarterly, online collection, <http://medanthroquarterly.org/2020/06/19/pop-up-birth-centers-considering-covid-19-responses-and-place-of-birth-in-england>

“Un poquito más nos ha unido el Covid”. Pratiche di auto-governo durante la pandemia in una comunità indigena dell’Amazzonia peruviana

Silvia Romio - Emmanuelle Piccoli

“Un poquito más el Covid nos ha unido”. Self-governement practices during the pandemic in an indigenous community of the peruvian amazon

Abstract

This article explores the social and political transformations that occurred during the pandemic period within an indigenous community in the Peruvian Amazon, located in the heart of the Madre de Dios region. This ethnographic study will allow us to reflect on the capacities of coordination and self-government put in place to respond to a health and social crisis by a usually fragmented and conflictive community. Situated in the heart of both a focal point of the international timber trade and the backbone of the region’s road system, the Shintuya community, of predominantly Arakmbut ethnicity, presents itself as an extremely complex socio-cultural reality, dominated by a spirit of individualism, privatisation and accumulation of economic capital. As an emblematic testimony of the main phenomena of social and economic transformation present in the last fifty years in the indigenous societies of the extractive frontiers, Shintuya becomes in 2020 an exceptional observatory on the collective capacities to respond to the crisis starting from a rethinking of the concepts of modernity, economic well-being and ‘buen vivir’.

Keywords: community, pandemic, self-government, indigenous politics, indigenous memory

1. Introduzione¹

Il periodo pandemico del 2020 corrisponde, all’interno degli studi sociali, ad un’occasione unica per analizzare processi temporanei di trasformazione sociale all’interno di quelle unità socio-culturali ed economiche usualmente chiamate “comunità”. Nel caso del Perù, dove il primo periodo pandemico è durato quasi dodici mesi (da marzo 2020 ai primi mesi del 2021), esso diventa un’opportunità per osservare quali micro-dinamiche e strategie politiche di auto-gestione siano state messe in atto dalle comunità indigene per gestire la crisi: ossia da coloro che, nonostante la loro già fragile struttura sanitaria ed economica, dovettero affrontare molteplici paralisi e difficoltà, ma che godettero anche di ampie possibilità di

¹ Questo testo è frutto di un lavoro collettivo svoltosi a quattro mani. Silvia Romio è autrice della ricerca di campo, analisi dei dati e scrittura delle pagine 1 a 12 di questo saggio. Emmanuelle Piccoli, in quanto coordinatrice del progetto di ricerca, è co-autrice dell’analisi dei dati e riflessione teorica, oltre che redattrice delle pagine 13-15. L’intera ricerca è parte di un progetto collettivo svoltosi all’interno del Dipartimento di Sviluppo dell’Università Cattolica di Louvain la Neuve, e finanziato dal Fondo Nazionale della Ricerca Belga.

autonomia politica e sociale, oltre che di forme di gestione autonoma della crisi proprio per la loro posizione ai margini del controllo statale².

A tal proposito, vale la pena ricordare i numerosi studi etnografici pubblicati in quel periodo, che considerano come l'epoca pandemica come il momento della rinascita dello spirito di collettività, unione sociale e di "comunità affettiva" all'interno delle società amazzoniche³. A loro parere, questo arco temporale corrispose ad un momento di spontanea e rapida pacificazione sociale dentro delle comunità, situazione che facilitò diverse forme di auto-governi, reti di collaborazioni spontanee, e gruppi di auto-cura locali⁴. Il tutto in netto contrasto con la loro vita politica e sociale usualmente presente in quelle stesse realtà sociali. All'interno di questi lavori si evidenzia il concetto di "comunità" considerato come un luogo di articolazione di un senso collettivo di solidarietà, reciprocità, scambio di beni e di conoscenze terapeutiche⁵: tutti elementi che, a quanto pare, avrebbero animato le dinamiche collettive di risposta alla crisi nelle comunità indigene tanto andine che amazzoniche, ossia quelle unità socio-politiche ed economiche che caratterizzano il tessuto socio-culturale delle aree rurali dell'America latina.

Prendendo il caso delle comunità indigene presenti nella regione di Madre de Dios, zona sud-orientale del Perú, a maggio del 2020 l'antropologa Chavarría scriveva che l'arrivo della notizia del Covid19 risvegliò timori ed angosce, essendo di immediato collegata alla categoria dell'"*enfermedad del Blanco*" (la malattia portata dal "bianco"), in quanto non solo proveniva dall'esterno ma era anche connessa, secondo loro, ai recenti processi di distruzione e contaminazione ambientale⁶. In effetti, la regione Madre de Dios corrisponde ad un'immensa area verde che, almeno fino agli anni '70, appariva semi sconosciuta e poco inserita nelle arterie istituzionali del Paese: oggi, al contrario, essa si rivela come un territorio suddiviso tra immense aree sotto la protezione ambientale, e grandi zone dominate dallo sfruttamento aurifero, la deforestazione e rapidi processi di urbanizzazione. Per queste ragioni, essa si presenta come uno scenario appropriato per osservare processi di modernizzazione accelerata, sia nelle zone urbane che rurali, ed i suoi effetti all'interno della vita quotidiana delle comunità indigene che costellano il suo territorio. Tra i diversi gruppi indigeni ivi presenti, si distinguono gli Arakmbut: un gruppo etnico particolarmente coeso, inserito nella categoria etno-linguistica degli Harambut, che oggi considera qualche centinaio di persone suddivise tra le sue cinque comunità principali. Duramente colpiti da varie ondate epidemiche nel corso degli ultimi decenni, queste comunità Arakmbut vengono oggi considerate delle

² Scott 2009.

³ Belaunde et al. 2021; Espinosa e Fabiano 2022; Ulfe et al. 2021; Acuña 2021; tra altri.

⁴ Cáceres et al. 2021.

⁵ Romio et al. 2022; Sirén et al. 2020; Del Aguila Villacorta et al. 2021; Espinosa e Fabiano 2022.

⁶ Chavarría 2022, p. 496.

sopravvissute alla catastrofe sanitaria e prossime, forse, alla scomparsa⁷. Dentro questa storia, la comunità di Shintuya viene a ricoprirci un ruolo particolare in quanto sede dell'unica missione domenicana della provincia, e quindi epicentro di diverse ondate epidemiche dagli anni Cinquanta ad oggi. Situata nel cuore della provincia dell'Alto Manu, Shintuya si caratterizza per la coesistenza di nuclei familiari (o clan) appartenenti a due diverse etnie: ad una maggioranza di Arakmbut si unisce una minoranza di Wachiperi.

Sapendo che i tempi di crisi corrispondono, in molti casi, al luogo ideale per l'emergere di una dimensione comunitaria di solidarietà ed alleanza⁸, ci siamo allora chieste quali siano state le modalità socio-politiche collettive messe in atto dagli abitanti di Shintuya di fronte alla crisi sia sanitaria del 2020. In altre parole, ci chiedemmo in che modo l'esperienza pandemica avesse permesso ai membri di quella collettività di ripensare sé stessi e le loro quotidiane relazioni di potere in un momento storico dove gli scambi economici e i movimenti commerciali vennero fortemente compromessi. Per rispondere a questa domanda, prenderemo in considerazione i risultati di una ricerca etnografica condotta nel 2022 per quattro mesi all'interno della comunità di Shintuya (provincia dell'Alto Manu). Durante quel periodo, ci siamo focalizzate sulla raccolta di testimonianze e ricordi dei *comuneros* (uomini e donne) riguardanti il periodo pandemico, in particolare sulle decisioni prese all'interno dell'assemblea comunale e le risposte date dalla collettività. Questo luogo, infatti, che corrisponde usualmente allo spazio di elaborazione della politica partecipativa da parte della comunità con cadenza bi-mensuale, esso rappresenta inoltre un luogo democratico di partecipazione, articolazione ed integrazione sociale, oltre che di ricongiunzione tra i diversi gruppi etnici che popolano la comunità. In altre parole, si tratta del luogo per eccellenza di sviluppo di una "micro-politica"⁹, in cui emerge la capacità e la funzione politica dell'autonomia e dell'autogestione del gruppo in continuità o in contrapposizione con la politica promossa dallo Stato¹⁰. Nel corso dell'articolo, potremo apprezzare come l'assemblea comunale sia venuta ad assumere un ruolo politico strategico durante la pandemia per la definizione (temporanea) di una nuova identità collettiva, ma anche il significato simbolico che esso abbia assunto agli occhi e nella memoria dei *comuneros* di Shintuya.

Questo saggio si divide in due parti: nella prima, cercheremo di sviluppare una riflessione sulla multidimensionalità presente all'interno del concetto di "comunità indigena" nell'Amazzonia peruviana, e dei suoi vincoli con una lunga storia di violenza e dominazione culturale. Nella seconda parte esamineremo la storia

⁷ Questo gruppo etnico è in una fase di scomparsa graduale: negli anni '90 l'antropologo Andrew Gray stimava che ci fossero più di 10.000 persone distribuite tra una quarantina di comunità (Gray, 2002a, p.31), mentre oggi se ne contano poche centinaia.

⁸ Fuente Carrasco 2012.

⁹ Jungemann 2008.

¹⁰ Boni 2012.

della comunità di Shintuya, legata a una dinamica continua di conflittualità e violenza interna. Seguirà un esame dei dati etnografici emersi durante il lavoro sul campo nella comunità di Shintuya nel 2022 (quattro mesi). La parte etnografica sarà accompagnata dall'analisi dei risultati del lavoro archivistico svolto nelle biblioteche di Lima, dedicato alla ricostruzione della storia della comunità Shintuya. In tutto questo, è stato fondamentale il contributo di diversi ricercatori esperti di cultura arakmbut e in contatto con i membri della comunità Shintuya durante la pandemia.

2. Complessità del concetto di comunità dall'Amazzonia peruviana

Il concetto di comunità, la sua sfera d'azione tra il sociale ed il politico e le sue molteplici risorse nel campo dell'auto-gestione, la resilienza e le reti della solidarietà, corrispondono a una tematica centrale dentro gli studi dell'antropologia politica fin dagli albori della disciplina¹¹. Riguardando alcuni dei testi classici e recenti dei *rural studies* che si interrogano sul ruolo della dimensione della comunità nella definizione del lavoro collettivo e delle espressioni di socialità all'interno del mondo *campesinado*¹², ci è sembrato cogliere l'assenza di una riflessione critica rispetto al concetto stesso di "comunità": vocabolo quotidianamente usato per descrivere una dimensione di collettività e di gruppo umano, esso nasconde in sé una molteplicità di significati e sfumature diverse, non sempre così evidenti e problematizzati. Applicando questo studio all'interno del panorama dell'Amazzonia peruviana, ci è sembrata quindi necessaria una riflessione che iniziasse con la differenziazione attorno ai molteplici e complessi significati usualmente compresi nel termine di "comunità", e nello specifico di "comunità indigena". Questo panorama di studi, declinato al caso degli studi di etnografia amazzonica, permetterà di apprezzare come la comunità indigena sia non solamente una realtà storicamente complessa e caratterizzata da una storia di violenza e dominazione culturale; ma, soprattutto, che essa si presenti oggi come un'unità amministrativa e socio-culturale spesso caratterizzata da dinamiche conflittuali interne, divisionismo sociale e da una politica orientata da interessi privati secondo le regole del mercato esterno.

All'interno della storia moderna del Perù, il concetto di "comunità" si sviluppa in una duplice direzione: da un lato, con riferimento all'entità giuridica riconosciuta dalla Costituzione del 1979, si esprime con le figure di "comunità contadina" e "comunità indigena" ed i loro rispettivi diritti legali di proprietà sulla terra comunitaria. Dall'altro, questo concetto mira ad identificare quella collettività di persone che condivide uno stesso territorio, un certo senso di identità culturale ed un insieme di usi e costumi. In entrambi i casi, l'uso del termine è usualmente

¹¹ Wittersheim e Ciavolella 2016.

¹² Vanhaute 2020; Wolf 1966, ed altri.

accompagnato da un senso di appartenenza di uno o più individui ad una collettività dove domina un certo immaginario di “unità” e “vicinanza” collettivi. Mentre il primo caso corrisponde alla possibilità giuridica dei suoi abitanti di co-gestire, controllare ed accedere alle risorse situate all’interno del perimetro legale della comunità, il secondo caso risponde a quanto elaborato da un immaginario collettivo di “socialità e convivialità”¹³. Nella maggior parte dei casi, queste dimensioni si trovano slegate tra loro, se non addirittura in una netta conflittualità: questo proprio per trovarsi all’interno di un territorio in disputa tra gruppi di interesse, o per la co-presenza di gruppi familiari di etnie diverse, storicamente rivali.

Infatti, è necessario ricordare come quello spazio circoscritto, oggi chiamato “comunità indigena”, non corrisponde necessariamente ad una forma spontanea né storica di auto-organizzazione etnica: esso nasce piuttosto da un’azione di imposizione e dominazione culturale gestita dai missionari cattolici che, tra il XIX ed il XX secolo, che hanno portato avanti una convivenza sedentaria forzata tra nuclei familiari indigeni- spesso rivali tra loro- all’interno del perimetro della missione. Nel corso del tempo, e con modalità diverse, questi nuclei familiari autoctoni furono costretti a cambiare il loro stile di vita, adottando o elaborando nuove dinamiche di scambio, tecniche di sussistenza e forme di convivenza (non spesso pacifiche) con altri gruppi. Questi processi sono stati definiti come delle vere e proprie forme di “etnogenesi” che portarono alla definizione dei profili e delle caratteristiche dei gruppi amazzonici tal come li conosciamo oggi¹⁴. Vale la pena menzionare come fu proprio questa ravvicinata e prolungata convivenza tra vari nuclei familiari indigeni ad alimentare rapide e mortali onde epidemiche tra i secoli XIX e XX.

Queste basi storiche sono divenute, dagli anni ‘70 in poi, i punti di riferimento per tracciare i confini delle attuali “comunità indigene”, ossia di quelle realtà amministrative che attualmente costellano il territorio rurale peruviano. In questo senso, il concetto di “comunità” all’interno del territorio amazzonico si incontra strettamente vincolato con la promulgazione del Decreto Legislativo (DL) 20653 del 1974 chiamato: “*Legge sulle comunità native e la promozione agricola delle regioni della giungla e della Ceja di Selva*”. Questa legge venne promulgata nel mezzo della dittatura militare del generale Juan Velasco Alvarado e mirava a promuovere un processo di sedentarizzazione dei popoli amazzonici all’interno di specifici lotti territoriali, oltre che la loro trasformazione da cacciatori-raccoglitori ad agricoltori. Basato sul modello di legge precedentemente elaborato per le comunità in area andina, il DL 20653¹⁵ riconosceva a ogni comunità diritti di proprietà inalienabili e

¹³ Sarmiento Barletti 2015; Vargas 2022; Santos Granero 2009.

¹⁴ Santos Granero 1996, p.20.

¹⁵ Quattro anni dopo, nel 1979, questa legge venne leggermente modificata per apportarvi una promozione della dimensione agraria oltre che il diritto di proprietà dei boschi, entrambi a usufrutto dello Stato (DL 21147, art. 11).

non vendibili all'interno di quei territori che al tempo la comunità stava già occupando e coltivando¹⁶.

A partire da questo decreto legge, ogni comunità indigena venne quindi governata da un "consiglio direttivo" (*Junta directiva*), ossia un gruppo di cinque autorità (presidente, vicepresidente, segretario, portavoce e tesoriere) che vengono periodicamente elette per votazione tra i membri attivi della comunità (uomini e donne). Essa esercita il suo potere effettivo e la sua massima espressione di parola all'interno dell'assemblea comunitaria, un luogo che riunisce tutti i membri della comunità nella sala comunitaria (o in un altro spazio specifico) con una regolarità costante. Secondo tale definizione, l'assemblea comunale corrisponde allo spazio decisionale principale all'interno della comunità giuridica, lì dove le sue autorità politiche possono esprimersi e disporre della propria autorità e potere decisionale¹⁷. Nel caso della comunità di Shintuya, l'assemblea comunale rinnova il consiglio direttivo ogni due anni e si riunisce regolarmente la domenica ogni due settimane nella sala comunale. In questo senso, ci interessa approfondire che tipo di decisioni collettive furono prese in quei mesi del 2020 all'interno di questo spazio, e in che modo si è verificata una forma di trasmissione del senso di appartenenza ad una "comunità" tra i suoi membri.

In conclusione, si può affermare che oggi, indipendentemente dal gruppo etnico di riferimento, ogni comunità indigena corrisponda ad un complesso abitativo, o un'unità residenziale di base cognatica¹⁸, all'interno della quale coesistono due o più nuclei familiari estesi. Le modalità in cui questi gruppi sviluppano la propria convivialità e le dinamiche di socialità possono variare: secondo alcune teorie, questi legami sociali si basano su attività quotidiane riguardanti la produzione del cibo e la commensalità, la cura di sé e la salute degli altri, forme di trasmissione di conoscenze specifiche, e – soprattutto- l'insieme di memorie orali e principi etico-morali legati alla storia di quella specifica popolazione¹⁹. Tuttavia, in molti casi, essi sono dominate dalle forme economiche che determinano la vita sociale. Per il caso delle comunità indigene situate all'interno di contesti estrattivi, sappiamo che il concetto di "buon vivir" è spesso connesso all'idea di autonomia economica, produttività e sviluppo commerciale autonomo. In questo senso, gli indigeni costruiscono la propria autorità, espressioni di mascolinità e prestigio personale a partire dal successo economiche delle attività produttive auto-gestite (Buitron 2020). In questi contesti, l'assemblea comunitaria diventa il luogo per eccellenza dell'espressione di un certo individualismo e ricerca di benefici personali, ma anche lo spazio in cui si vanno generando conflitti sociali e tensioni continui, alimentati da storiche tensioni intra-familiari. Queste dispute, spesso caratterizzate da diatribe per il controllo nell'uso,

¹⁶ Chirif e García 2007.

¹⁷ Codja e Colliaux 2024, p. 3.

¹⁸ Grotti e Brightman 2016, p.76.

¹⁹ Sarmiento Barletti 2015, p.140; Belaunde 2016.

nello sfruttamento e nella vendita delle risorse ambientali, finiscono per generare molteplici forme di violenza intestina, quali la stregoneria, dinamiche di vendetta ed omicidi intra-comunitari²⁰. In questo senso, molti studi etnografici sulle dinamiche politiche indigene contemporanee mostrano come le assemblee comunitarie non siano usualmente caratterizzate da uno spirito di azione collettiva consapevolmente rivolto alla difesa di un bene comune, come potrebbero essere la salute collettiva o le terre comunali, ma piuttosto il suo contrario: un clima acceso e competitivo, dove il conflitto e la divisione di interessi vengono a giocarvi un ruolo di primo piano nella costruzione dell'individuo, della leadership e della vita politica locale in generale (Killick 2008; Walker 2012).

3. La dimensione storica della comunità di Shintuya tra violenza, malattia ed estrattivismo

Dalla metà del XX secolo, le popolazioni indigene presenti nella regione Madre de Dios sono state ripetutamente colpite da ondate epidemiche portate da agenti esterni: esploratori, missionari, commercianti, agricoltori. In quel periodo, gli Arakmbut, così come altri gruppi autoctoni vicini, si trovavano in una tappa di contatto iniziale con il resto della società peruviana, e soccombero a queste malattie spesso con fenomeni di morte collettiva. All'interno di questa storia, la stessa comunità di Shintuya venne a giocarvi un ruolo particolare, in quanto sede della missione domenicana fondata dal padre José Alvarez Fernandez (detto Apaktone). Dal 1954 questo missionario iniziò a costruirvi una rete di alleanza con capi famiglia arakmbut, offrendo loro rimedi e medicine occidentali per aiutarli a sconfiggere le continue influenze che stavano decimando le loro famiglie. In cambio, si proponeva loro servizi e lavori di manovalanza a beneficio delle attività agricole e di esportazione del legname della nascente missione²¹. Ebbe così inizio un processo di sedentarizzazione dei nuclei familiari Arakmbut, ma anche di quelli Wachiperi e Matsiguenga presenti vicino al perimetro della missione: tutte realtà etniche in fuga dalle malattie portate dai "Bianchi", e attratte dai beni materiali (asce, alimenti, vestiti) distribuiti dai padri missionari. Queste famiglie indigene di diversa etnia iniziarono quindi a convivere in questo spazio ristretto, tessendo relazioni di dipendenza e lavoro forzato con i religiosi e lasciando che i propri figli seguissero le attività educative e di evangelizzazione promosse dalla missione. Nel corso del tempo questi nuclei familiari indigeni, sottoposti a forme di dipendenza materiale (*deuda por enganhe*) a cambio di favori o di quei beni materiali considerati prestigiosi, finirono per professionalizzarsi nell'impresa di esportazione di legname della missione, oltre che

²⁰ Penfield 2019.

²¹ Pinedo 2022, p.414.

incorporare numerosi comportamenti, stereotipi e usi alimentari promossi dai missionari o dai commercianti di legname. Se in un primo periodo essi lavorarono come manovali nell'azienda dei missionari, dagli anni '80 in poi si trasformarono in lavoratori autonomi e piccoli imprenditori²².

Infatti, lo status di Shintuya cambiò radicalmente a partire della Legge delle Comunità Native del 1979, quando la collettività indigena ebbe accesso al titolo di proprietà comunale e poté quindi limitare lo spazio d'azione e d'autorità della missione. Quest'ultima rimase all'interno del suo territorio, ma con un ruolo sempre più relegato alla formazione scolastica di bambini ed adolescenti indigeni, più Matsiguenga che Arakmbut (Ortega, 2021). Questi processi storici ebbero importanti ripercussioni tra gli Arakmbut nell'elaborazione delle loro aspirazioni personali, nella definizione della leadership politica oltre che nelle loro recenti capacità gestionali collegate alla formazione di un capitale economico in costante crescita. Se, inizialmente, la formazione della comunità era stata considerata come una risposta al bisogno di ripristinare un tessuto sociale oramai disgregato e per difendere le terre dall'occupazione dei *colonos*, nel corso degli anni 90 essa venne ad assumere un ruolo diverso. Sotto la spinta della formazione di rapidi capitali economici riuniti nelle mani di poche famiglie arakmbut, proprio per la vendita del legname, la dimensione sociale terminò per focalizzarsi su legami familiari stretti e reti di collaborazione coi lavoratori esterni, per lo più trasportatori ed impresari. Nel caso delle comunità di Barranco Chico e di Puerto Luz, questo fenomeno coinvolse i rapporti tra famiglie arakmbut e dei lavoratori informali dell'oro²³, mentre per Shintuya prevalsero le relazioni con i commercianti del legname. Secondo Pinedo, queste condizioni finirono per sfavorire la consolidazione di legami e scambi reciproci tra gruppi di residenza all'interno delle stesse comunità (Pinedo, 2014, p.9). Nel corso del tempo, la disparità nell'accesso ai beni materiali e quindi al capitale economico, così come i rapporti di favoritismo stabiliti dai missionari per certe famiglie piuttosto che per altre, terminarono per alimentare l'insofferenza verso la dominazione cattolica oltre che accentuare le tensioni interetniche già presenti all'interno della comunità: tali dinamiche sono ancor'oggi riconoscibili nella profonda frammentazione sociale presente a Shintuya così come nelle costanti dinamiche di competizione tra fazioni indigene rivali²⁴.

Dagli anni '90 ad oggi, l'autonomia amministrativa della comunità non ha, infatti, migliorato molte di queste dinamiche sociali, ma piuttosto ha finito per accentuare alcuni di questi processi con ricadute violente all'interno delle relazioni inter-comunali. Per esempio, il fallimento di tutta una serie di progetti di sviluppo

²² Wahl 1987, pp.272-273.

²³ Pinedo 2014; Vargas 2022.

²⁴ Pacuri Flores e Moore, 1992; Gray, 2002a.

agricolo, o di eco-turismo²⁵, volte a proporre un'alternativa ecologicamente più sostenibile nell'economia della comunità²⁶. I circuiti economico-politici diseguali all'interno della comunità hanno determinato la consolidazione dello status di potere nelle mani di una élite arakmbut, in particolare per quelle famiglie in grado di acquistare mezzi di trasporto pesanti, motoseghe, camion, ecc... Questo ha definito delle gerarchie di potere economico e politico nella comunità, che si sono poi espresse in termini di prestigio politico che per la capacità di stabilire dinamiche di dipendenza materiale o lavorativa verso altre famiglie della stessa comunità²⁷. Il caso di Shintuya rientra quindi perfettamente nei parametri propri delle comunità indigene situate all'interno di contesti estrattivi. Secondo l'antropologo Alca Castillo, autore di un recente studio sulla vita politica a Shintuya: *“l'uso del concetto di “comunità” all'interno della comunità nativa di Shintuya ha finito per essere una sistemazione complessa e forse inappropriata”*²⁸, e questo proprio per la poca aderenza tra i postulati del concetto di “comunità nativa” a livello legale peruviano e le prospettive etno-politiche attualmente presenti tra gli stessi Arakmbut.

4. L'arrivo della pandemia a Shintuya. Sociabilità e politica in tempi di crisi

Passiamo ora a descrivere la reazione collettiva avvenuta a Shintuya alla notizia della pandemia per Covid19 a marzo del 2020²⁹, e le sue conseguenze all'interno dell'assemblea comunale.

In quel periodo, la diffusione capillare sul territorio nazionale di informazioni sul virus, i rischi ed i suoi eventuali sintomi, circolarono in maniera capillare all'interno del paese, attraverso diversi canali d'informazione. Per quanto riguarda le province amazzoniche più lontane dai centri urbani, com'è il caso di Shintuya, queste notizie e le relative misure precauzionali finirono per essere vaghe, confuse e spesso incoerenti, oltre che accompagnate da immagini inquietanti e generiche statistiche sul numero dei decessi³⁰. Tutto ciò non poté che alimentare sensazioni di scandalo,

²⁵ Queste stesse informazioni sono state confermate da diversi intervistati, tutti membri di ONG coinvolte negli ultimi 20 anni in progetti di sviluppo o conservazione ambientale su base comunitaria all'interno di Shintuya. Interviste condotte a Cusco tra maggio e giugno 2022.

²⁶ Chavarría, et al. 2020, p. 471.

²⁷ Buitron et al., 2020; Reymundo, 2022

²⁸ Jamil Alca, Lima, 03.05.2023, comunicazione personale.

²⁹ Secondo le informazioni ufficiali, il primo caso di indigeno amazzonico colpito dal virus è stato riconosciuto il 18 marzo 2020. A luglio 2020, più di 10.000 indios amazzonici erano stati infettati e mezzo migliaio erano morti. A novembre, il numero di persone infette si avvicinava a 25.000, mentre il numero di morti era salito a circa 1.700 (Espinosa e Fabiano 2022, p.19).

³⁰ Tra i mezzi di comunicazione non ufficiali, ma tra le più comuni fonti di comunicazione usate dagli indigeni, ricordiamo: le stazioni radio evangeliche, conversazioni telefoniche, Facebook, Messenger e altre piattaforme mediatiche multiple (Fabiano e Arahuata 2021).

preoccupazione e ansietà collettive. I discorsi e le spiegazioni fornite dal governo nazionale attraverso i notiziari risultavano incomprensibili, contorte ed estremamente drammatiche: allo stesso modo, le misure precauzionali imposte come forma di autoprotezione si rivelavano inadeguate ed impraticabili per lo stile vita e le condizioni climatiche delle comunità indigene nei contesti con un clima umido-tropicale³¹. Di conseguenza, tra molte comunità indigene si diffuse una posizione critica nei confronti dei discorsi ufficiali del governo e delle norme imposte. Spontaneamente, diverse comunità sentirono il bisogno di costruire una propria autodifesa e delle norme di auto-sanazione e protezione sanitaria, basate più sulle memorie delle precedenti esperienze di epidemie che sulle indicazioni fornite dal governo³².

Anche tra le comunità arakmbut di Madre de Dios, il panorama sociale e le risposte collettive andarono in questa stessa direzione. Per le comunità di Puerto Luz e Barranco Chico, Lucero Reymundo descrive come la prima reazione collettiva fu la convocazione di una assemblea comunale, dove venne riabilitato il ruolo politico centrale della *junta comunal*, che assunse un immediato controllo nella gestione ed accesso dei territori comunali e dell'uso delle risorse ambientali. Contagiati da un entusiasmo collettivo, questi *comuneros* si animarono per riattivare varie forme locali di produzione agricola, mostrando un rinnovato interesse per alimenti e prodotti caduti oramai in disuso assieme alla valorizzazione di un'alimentazione più sana e meno legati ai prodotti industriali (Reymundo, 2021). Dinamiche simili furono riscontrate anche per gli abitanti di Shintuya, dove lo sguardo attento e minuzioso del giovane antropologo José Carlos Ortega³³ ha potuto restituirci una serie di dettagli interessanti.

Verso la metà del mese, dopo la trasmissione del discorso presidenziale su Covid19 nelle radio presenti nella comunità, la *junta comunal* di Shintuya convocò tutti i suoi membri per un'assemblea straordinaria, al fine di trattare questo tema ed identificare misure e norme utili per affrontare l'imminente emergenza. Quella sera stessa uomini e donne, sia arakmbut che wachiperi, si riunirono per diverse ore seduti sulle panche in legno e sui sacchi di riso ad ogni angolo della sala. La parola circolò tra molti dei presenti, e gli anziani vennero ascoltati in silenzio raccontare episodi delle epidemie che in passato avevano flagellato la comunità. Allo stesso modo, i più giovani riportarono notizie ed informazioni sul virus riunite da pagine internet, dalla radio o da chiacchiere ascoltate in città. Il presidente della comunità, in quanto *regidor* nel comune di Salvación, poté riportare termini ed informazioni provenienti

³¹ Trattandosi di zone caratterizzate da una costante scarsità d'acqua, temperature elevate ed un clima umido-tropicale.

³² Espinosa e Fabiano 2022, p. 21.

³³ José Carlos Ortega è un giovane antropologo peruviano, all'epoca studente dell'Università Cattolica del Perù. Ha risieduto presso la comunità di Shintuya, ospite nella missione dei domenicani, tra marzo e giugno 2020 al fine di svolgere il lavoro sul campo per la sua tesi in antropologia.

dai canali ufficiali del governo. I temi centrali della discussione erano su come agire e quale decisione collettiva prendere per affrontare nel migliore dei modi quello che si prospettava come un periodo buio e pericoloso.

«Nessuno voleva andare a dormire. Erano tutti seduti in cerchio e volevano parlare e dire le loro opinioni in merito. La maggior parte di loro parlava in lingua, quindi non potevo capire. Ma si capiva la preoccupazione, l'ansia. Era chiaro che la preoccupazione era che i "bianchi" fossero i portatori del virus. Ci fu quindi una lunga discussione sulla necessità di interrompere i rapporti con loro, chiudere la strada e cacciare i non indigeni già presenti nella comunità. Io stesso mi sono sentito in pericolo in quel momento» (José Carlos Ortega, Lima, 22 aprile 2022, conversazione personale).

Come primo passo, fu decretata la sospensione di tutti i lavori edili e di manutenzione presenti nel territorio comunale, come la costruzione di una nuova scuola e la pavimentazione della strada, e la conseguente espulsione dei manovali *mestizos*³⁴ lì presenti.

«En aquel tiempo estábamos en construcción de nuevas obras, el colegio. Pero la gente empezó a sentirse mal, y ya todos estaban enfermos. Entonces dijimos que ya no haya obras y paralizamos todos. De ahí, nosotras las mujeres empezamos a preparar comida natural nomas. Y unos hombres se fueron a buscar miel natural y otras plantas para preparar jarabes» (Luz B., donna Arakmbut, conversazione personale, Shintuya, 15.05.2022)

Nelle settimane seguenti, sotto la guida delle autorità del consiglio comunale e della parola degli anziani, venne definita una serie di nuove norme sociali che avrebbe dato una nuova forma allo stile di vita collettivo di Shintuya. Riprendendo e ri-attivando alcune delle prospettive su "malattia" e "corpo" che erano state proprie dalla società arakmbut anteriore al contatto coi missionari domenicani³⁵, si impose come opinione comune che il Covid19 ed i suoi eventuali rischi fossero direttamente collegati con il tipo di socialità "malata" che quella società stesse coltivando: in particolare, con la perdita dei propri valori tradizionali e l'incorporazione dei vizi e dei comportamenti negativi che (secondo la prospettiva arakmbut) caratterizzavano la società dell'uomo "Bianco". Si faceva riferimento al senso di individualismo e agli interessi privati, oltre che alla mania di accumulo di ricchezze e crescita del

³⁴ *Mestizos*: "meticcio". Parola in spagnolo che classifica le persone per caratteristiche razziali, nate dall'unione di due etnie diverse. In Perú, questo termine viene utilizzato per indicare le persone di provenienza andina o della costa in quanto nate dall'incrocio tra indigeni delle Ande ed europei o discendenti dei primi colonizzatori.

³⁵ Sueyo e Sueyo 2017.

commercio, che avevano sostituito, anche dentro alla socialità di Shintuya, il ruolo fondamentale dello scambio e della condivisione collettiva, così come consigliavano le norme etico-morali del passato³⁶. Già negli anni '90, Andrew Gray aveva descritto queste preoccupazioni e come esse avessero assunto dei nomi specifici all'interno della categorizzazione arakmbut delle varie malattie: in particolare, quella dello spirito nocivo *totò* chiamato "Enfermedad de Dios", che corrisponde all'immagine di un virus estremamente pericoloso in quanto portato dai missionari domenicani negli anni passati³⁷.

Nella definizione dei concetti di salute, corpo e malattia propria della maggior parte delle società indigene, sappiamo che esiste un legame fortissimo con la dimensione del benessere fisico ed emozionale, in stretta dipendenza con la dimensione di socialità e relazioni pacifiche nell'intorno familiare. Secondo Chaumeil, infatti, la presenza di una malattia grave viene sempre collegata a due possibili cause: per un dardo invisibile inviato da uno sciamano, oppure per ratto dell'anima. Di fatto, si tratta di forme d'incorporazione individuali di problematiche o tensioni vincolate ai legami sociali, affettivi e familiari, oltre che esprimere malessere e sofferenza per forme di potere che vanno a squilibrare le usuali relazioni interpersonali ed affettive³⁸. Nel caso della pandemia del 2020, le discussioni all'interno dell'assemblea comunale finirono per collegare la fragilità sanitaria e l'arrivo di questo con la condizione di fragilità e frammentazione presente nel tessuto sociale, sintomi connessi alle attività economiche e di esportazione del legname oltre che alla presenza di figure storiche di potere estranee al mondo indigeno: i missionari, i braccianti, i commercianti e gli impresari del legname. L'idea di "fragilità corporea" si rivelava quindi in profonda connessione con le intense relazioni solitamente intrattenute dagli abitanti di Shintuya con gli agenti economici stranieri, nonché con il loro desiderio di emulare lo stile di vita proprio dei "Blancos" o delle persone residenti in città. Queste percezioni del virus e del pericolo si mostravano in diretta corrispondenza con quelle idee di corpo, malattia e buona vita (*buen vivir*) che erano proprie della società arakmbut del passato, ma che sembravano essersi disperse o dimenticate nel corso delle ultime decadi. Per esempio, l'importanza e la centralità di coltivare relazioni di solidarietà e di scambi di beni tra membri di nuclei familiari allargati, l'attenzione all'alimentazione ed a una dieta equilibrata basata sui prodotti locali, la redistribuzione della carne e dei cereali tra tutti i familiari, la ripartizione dei lavori agricoli, di caccia e pesca e del cucinare secondo classi d'età e di genere³⁹.

Da marzo 2020 vennero promosse dall'assemblea comunale nuove regole alimentari, spingendo al consumo di prodotti locali, ed evitando quegli elementi usualmente comprati al mercato o nei negozi, di produzione industriale. Allo stesso

³⁶ Gray 2002a, p.79.

³⁷ Gray 2002a, p. 222.

³⁸ Chaumeil 1995, p.64.

³⁹ Gray 2002 a, pp. 336-337.

tempo, fu imposta una temporanea sospensione di ogni attività lavorativa collegata al commercio di legname. Come ha osservato Ortega:

«Queste norme e decisioni furono prese per preoccupazione e per il senso di emergenza del momento. Tutti erano convinti che la crisi sarebbe durata pochi giorni o poche settimane⁴⁰. Nessuno poteva immaginare una crisi a lungo termine»

Il luogo in cui queste norme vennero discusse e definite fu l'assemblea comunitaria, che divenne uno spazio di incontro e discussione, ma anche un laboratorio creativo per ripensare il ruolo della comunità nella pandemia, fortemente in dialogo con le memorie delle epidemie e delle esperienze violente del passato⁴¹. Fin dall'inizio, questo spazio ricoprì un ruolo preponderante sia nell'immaginario collettivo, in quanto identificato come il luogo simbolo della comunità in lotta contro il virus. Inoltre, si impose l'idea che l'assemblea decretasse regole valide per tutti, visto che l'azione di ogni membro della comunità avesse ripercussione sugli altri, e fosse ora necessario "cuidar" (prendersi cura) della socialità collettiva. La comunità quindi, in linea con i concetti promossi dall'idea di "buon vivir" della logica indigena⁴², mostrava un'attenzione specifica alla cura dell'affettività e delle reti sociali, intendendo il corpo sociale come un corpo malato, fragile e quindi facile preda ai possibili attacchi del Covid19.

Nessuno rimase al di fuori dalla giurisdizione delle decisioni prese, uomini e donne, adulti e bambini, arakmbut e wachiperi: tutti dovettero sospendere le loro attività abituali e riadattare la loro vita quotidiana secondo le nuove linee. Ci sono informazioni precise sui gruppi di lavoro divisi per genere e incaricati di compiti specifici, come le donne con bambini che si occuparono di coltivare i campi comuni ("chacras") e di andare alla pesca al fiume; gli uomini adulti e i ragazzi si organizzarono per le spedizioni notturne di caccia nel bosco, a turni alternati. A tal proposito, è interessante osservare come queste persone stessero attente a non "risvegliare l'ira degli spiriti del bosco": in questo senso, essi dovevano cacciare solo il numero indispensabile di animali selvatici, e poi ridistribuirli in modalità equa tra i membri della propria famiglia allargata partendo dagli anziani. Nel riportare queste attenzioni, queste persone mostrarono una conoscenza dettagliata delle norme etico-morali proprie dei loro padri e predecessori, in continuità con quanto descritto da Andrew Gray negli anni Novanta.

Una particolare preoccupazione, all'interno dell'assemblea, venne rivolta alla condizione di vulnerabilità delle *madres solteras* (madri nubili) e dei loro figli: in quanto donne non sposate, esse non avevano diritto ad accedere ai terreni agricoli comunali (che sono di proprietà esclusiva degli uomini, capi di famiglia) e neanche

⁴⁰ Parole di José Carlos Ortega, Lima, 12 giugno 2022, conversazione personale.

⁴¹ Romio e al. 2022.

⁴² Overing 1988.

alla selvaggina (in quanto attività prettamente maschile). In questo senso, la *junta comunal* invitò le famiglie poco numerose a considerare la condivisione dei loro alimenti anche queste donne.

«Ci siamo riuniti in assemblea... abbiamo deciso di non andare a Cuzco, per nessun motivo. Non ci sono ospedali prima di Cusco e moriremo durante il viaggio. Abbiamo deciso che nessuno, nessun paziente, doveva andare a Cusco. E in effetti nessuno è morto qui a causa di Covid. Solo una signora, che era stata mandata a Cusco, all'ospedale» (José Chinipa, uomo Arakmbut, 55 anni, commerciante, intervista a Shintuya, 15 maggio 2022).

Osservando le memorie raccolte, è possibile riconoscere una netta prevalenza a ricordare la pandemia sulla base di un potere decisionale collettivo, rappresentato dallo spazio dell'assemblea che diventa costantemente un "noi" che è sia il soggetto decisionale che il fautore dell'azione. In altre parole, viene a mancare totalmente, nella ricostruzione del passato, quel tessuto della "micropolitica" e della lotta o discussione fra fazioni opposte, che usualmente determina la vita politica della comunità così come le dinamiche all'interno dell'assemblea. Sebbene sappiamo, da altre fonti (Ortega ed altri testimoni esterni) che si realizzarono diversi momenti di tensione interni all'assemblea, tra gruppi etnici diversi o tra famiglie storicamente contrapposte, nelle memorie raccolte del 2022 questa dimensione veniva totalmente a mancare, né vi erano menzionate le posizioni di leadership assunte dal presidente o da altre autorità del consiglio di amministrazione in quel periodo. In altre parole, poco a poco l'assemblea comunitaria venne disgiunta, nell'opinione e sensazione delle persone, dallo spazio di potere della *junta comunal*, trasformandosi piuttosto nel luogo di espressione di una nuova entità collettiva, quella della comunità stessa, che era politica e affettiva allo stesso tempo.

5. Regole e decisioni prese dall'assemblea comunale durante la pandemia

Come già menzionato, tra le decisioni prese in quel periodo una delle più significative fu l'allontanamento di tutte quelle persone non indigene presenti nel territorio comunale e legate ad attività commerciali o estrattive⁴³. In seguito, venne stabilita la regola di espellere dal territorio comunale tutte quelle persone "non indigene" considerate pericolose e probabili vettori del virus. Oltre alle figure legate al commercio del legname, furono prese di mira le donne meticce venditrici di ambulanti o a capo delle botteghe di alimentari: sotto minaccia, esse preferirono

⁴³<https://ojo-publico.com/1743/indigenas-en-madre-de-dios-vigilan-rios-para-frenar-al-covid-19?fbclid=IwAR3murw1UrTTH3j64uN82DPgmUoO7IzBG5vuGulALYhHin0lyHnV1mZ59vU>

chiudere l'attività e rimanere presso la città di Salvación per qualche tempo. Allo stesso modo, anche i rapporti con i missionari del centro educativo divennero più tesi dell'abituale: secondo alcune testimonianze, questi furono invitati a non uscire più dal perimetro della missione, per non correre il rischio di essere linciati dalla popolazione⁴⁴.

La presa di distanza dai lavoratori, missionari e commercianti è un indice chiaro dell'identificazione del virus con i corpi "estranei", ossia non indigeni. Queste misure erano direttamente collegate alla memoria- individuale e collettiva- delle epidemie del passato, in cui la malattia era circolata nel territorio indigeno per la presenza di persone foranee (genericamente definiti come i "Bianchi"), e ed i corpi delle persone autoctone si erano dimostrati estremamente vulnerabili a questi virus. Tuttavia, nella lettura degli eventi storici, tanto per gli Arakmbut come per altre popolazioni indigene vicine come i Matsiguenga, queste esperienze erano il segno della penetrazione- funesta- dell'elemento della cultura occidentale all'interno della loro società, che si era rivelato nel tempo non soltanto un elemento di estremo disturbo, dominazione culturale e relazioni di potere asimmetriche, ma anche – e soprattutto- un meccanismo di accentuazione delle dinamiche di violenza inter-etiche e interfamiliari. In altre parole, "il Bianco" è spesso presente nelle memorie indigene come un elemento nocivo e auto-distruttivo, generatore di caos e malattie, che va curato con la curanderia o con la fuga⁴⁵. Nel 2020, molte di queste credenze e prospettive tornarono a popolare l'immaginazione e la sensibilità indigena, fornendo loro importanti chiavi di lettura del presente ma anche delle idee per le strategie di auto-difesa o di cura con i propri mezzi locali⁴⁶. Mentre, in passato, alcuni degli Arakmbut presenti nella comunità di Shintuya avevano preferito la fuga verso zone ancora non contattate, nel 2020 questa possibilità venne esclusa a priori. Infatti, la loro stessa condizione come popolazione sedentaria, con titoli di proprietà territoriali comunali, unita ai nuovi usi e costumi, resero di fatto impossibile l'attuazione di una fuoriuscita dalla comunità: alcune famiglie si rifugiarono nelle terre comunali più isolate, ma questa esperienza durò pochi giorni. In alternativa, gli Arakmbut iniziarono ad allontanare quelle persone considerate estranee al mondo indigeno anche se storicamente presenti nel territorio comunale, come i missionari, i lavoratori stagionali, i commercianti. Tutti loro iniziarono ad essere avvertiti come pericolosi e quindi allontanati, con buone o cattive maniere. Un elemento interessante fu l'attenzione dada agli alimenti: anch'essi, in base alla loro origine, iniziarono ad essere avvertiti come una minaccia, e venne considerato idoneo dedicare maggiore tempo ed attenzione alla produzione e cottura di cibi locali.

⁴⁴ Informazioni raccolte da colloqui con i missionari di Shintuya (maggio e agosto 2022).

⁴⁵ Severi 1996; Renard-Casevitz 1988 e 1991; ed altri.

⁴⁶ Chavarria 2022.

«I saggi si erano impegnati a offrire i loro rimedi ai malati. Penso che sia stato molto bello... Sì! È stato molto bello. Molto bello... Non siamo sempre d'accordo con tutti. Ci sono sempre persone contro di noi. La comunità di solito è molto disorganizzata. Ma, almeno questa volta, eravamo uniti. Il Covid ci ha unito un po' di più» (V.C., donna Arakmbut, 25 agosto 2022, Shintuya).

Un'altra misura approvata dall'assemblea comunitaria fu la netta valorizzazione delle dinamiche di solidarietà e reciprocità all'interno della comunità in relazione all'assistenza sanitaria: esperti di piante medicinali furono invitati a produrre sciroppi per i malati. Queste persone si offrirono poi per insegnare agli interessati i segreti delle piante in cambio della distribuzione gratuita di questi prodotti ai membri della comunità. Si venne così a creare un circuito di produzione e distribuzione locale di sciroppi naturali che coinvolsero diverse donne, dalle più anziane alle più giovani. A questo proposito, è interessante notare come alcune donne Wachiperi, inizialmente guardate con sospetto e considerate possibili veicoli del virus (in continuità con le credenze e le tensioni del passato), abbiano finito per essere integrate in questo circuito di produzione e distribuzione di sciroppi, grazie alla loro conoscenza delle piante medicinali. Queste misure, che hanno animato il tessuto sociale di Shintuya, hanno avuto una certa continuità tra le altre comunità Arakmbut⁴⁷: il successo di questi sciroppi crebbe d'importanza, tanto che nei mesi successivi esso venne venduto ai richiedenti che provenivano da altre comunità limitrofi o dalla città. La distribuzione gratuita rimase esclusiva solo tra i membri di Shintuya.

Dopo la morte di una donna arakmbut in un ospedale di Cusco⁴⁸, l'atteggiamento dell'assemblea nei confronti dell'assistenza sanitaria divenne ancora più restrittivo: a tutti i membri della comunità fu vietato di recarsi al posto medico in caso di malessere, così come di non seguire le norme impartite dalle istituzioni. E, soprattutto, di non lasciare in nessun caso il territorio comunale. In quel periodo, sia a Shintuya che in molte altre comunità indigene del Perù, l'ospedale e l'assistenza medica ufficiale furono considerati un luogo di morte per gli indigeni, dove i medici volevano eliminarli approfittando delle loro fragilità e dell'incomprensione della lingua. In questo modo, venivano a riattivarsi quelle paure arcane legate all'immaginario di un grande piano statale segreto volto all'eliminazione sistematica di tutti gli indigeni⁴⁹. Di fronte a tutto ciò, l'assemblea di Shintuya considerò

⁴⁷ Reymundo 2021.

⁴⁸ La città di Cusco è situata in area andina, a circa 3399 metri sul livello del mare, e a più di quindici ore di viaggio in auto dalla comunità di Shintuya. Nonostante queste distanze e la differenza climatica e culturale, l'ospedale di Cusco era l'unico ospedale preparato per accogliere i pazienti Covid durante l'emergenza sanitaria sia per la regione di Cusco che per le province dell'Alto Manu (regione Madre de Dios).

⁴⁹ Santos Granero e Barclay, 2011.

necessario il rafforzamento della produzione e la distribuzione di sciroppi naturali, nonché dei servizi di guarigione e autocura tra gli indigeni di diverse etnie e famiglie. In altre parole, l'attenzione venne posta nella dinamica di cura del capitale sociale, attraverso il consolidamento dei legami affettivi, nelle forme di scambio gratuito dei doni, nella condivisione delle difficoltà, superando i limiti delle consuete divisioni tra nuclei familiari o gruppi etnici.

«Da queste parti, nessuno è morto per il Covid. È così che siamo stati curati. L'hanno detto anche in assemblea: chi si ammala, gli daremo la sua medicina, perché la prenda. Tanta solidarietà! Tutto era gratuito. Tutto è stato dato gratuitamente: si sono impegnati. In modo da uscire tutti sani» (M.J., donna arakmbut, 24 agosto 2022, Shintuya).

Non fu un caso che due figure di anziani appartenenti ai clan dei Corisepa e i Jica, ossia i rappresentanti delle due famiglie storiche e politicamente influenti a Shintuya oltre che rappresentanti membri di due etnie distinte, arakmbut e wachiperi, siano stati i principali produttori di questo sciroppo. Inoltre, questo periodo mostrò le potenzialità nel ripensare alla comunità mettendo in discussione sia le consuetudini gerarchie nei rapporti di genere che agli storici conflitti inter-etnici: a tal proposito è importante sottolineare come alcune donne wachiperi, usualmente isolate o maltrattate dal resto della comunità, assunsero in quel periodo uno status e un'importanza differenti.

Uno dei casi più emblematici è quello di Victoria Corisepa, una donna wachiperi solitamente definita come “strega” (bruja) e che gode di una cattiva reputazione all'interno della comunità a causa del ricordo dei forti legami del padre con i missionari domenicani. Lei stessa rivendica un rapporto di amore-odio con il resto della comunità, in particolare con le altre donne arakmbut, dove le tensioni e gli scontri sono stati all'ordine del giorno nel corso di tutta la sua vita. Mentre che, all'inizio della pandemia, sia lei che la sua famiglia vennero sottilmente considerati possibili vettori del Covid19 e quindi isolati, in un secondo momento essa godette di un certo prestigio e riconoscenza proprio per le sue conoscenze in piante medicinali, la produzione e la distribuzione gratuita di uno sciroppo considerato benefico⁵⁰.

6. La chiusura della strada e le sue conseguenze politiche

Tra le decisioni politicamente più rischiose e complesse di quel periodo, vi fu la scelta di chiudere il traffico lungo la strada Salvación-Boca Manu, corrispondente

⁵⁰ Conversazione personale realizzata con Victoria Corisepa a Shintuya, il 22 agosto 2022.

all'unica via di transito presente nella zona e punto di collegamento tra due capitali provinciali⁵¹.

«In generale, tutti abbiamo avuto iniziativa nell'assemblea. Eravamo tutti nel panico. Non riuscivamo a dormire la notte da quando avevamo sentito la notizia. Così abbiamo preso una decisione. Prima di tutto, di bloccare la strada. Hanno messo dei tronchi lì. E hanno creato dei gruppi di vigilanti che si alternavano. Tutti gli abitanti del villaggio erano lì, a fare la guardia. Lo hanno fatto gratuitamente. Poi anche le donne hanno detto: possiamo farlo anche noi. abbiamo creato anche noi abbiamo creato dei gruppi di lavoro» (Martir Jica, donna arakmbut, 50 anni, 30 agosto 2022, comunità di Shintuya).

Come riportato da questa testimonianza, la chiusura della *carretera* rappresentò un evento epocale per la collettività di Shintuya: essa, infatti, veniva a mettere visibilmente in crisi un rapporto storicamente consolidato della comunità con il transito commerciale, così come a sospendere la vita economica della vicina città di Salvación. Allo stesso modo, si generava dentro della comunità un'auto-rappresentazione diversa su sé stessa, in quanto slacciata dalla consuetudinaria definizione di "comunità moderna" e di "vita sociale collegata al transito nella *carretera*".

Veniva infatti messo in dubbio quell'usuale connubio tra i concetti di "comunità autonoma" e "modernità" con produttività ed autonomia economica, elementi che in alcune società indigene, come il caso degli arakmbut, vengono associate ai valori di "buen vivir", al successo ed alla realizzazione personale. Secondo Buitron, quelle comunità indigene che hanno sviluppato la propria economia sul commercio d'esportazione di beni primari in quanto situate lungo assi stradali o zone estrattive, mostrano una spiccata predisposizione per associare i concetti di "libertà" ed "autonomia" a partire dalle capacità individuali di saper gestire e far fruttare un'impresa commerciale autonoma senza dover sottomettersi al volere di qualcun altro, ma soprattutto a quello di un impresario non indigeno⁵².

I nuovi confini di Shintuya vennero segnati da due tronchi posti ai punti di questa strada, che marcavano il luogo ipotetico di ingresso e di uscita dalla comunità. Come forma di auto-sorveglianza, furono istituiti gruppi di volontari che, a turno, avrebbero mantenuto una vigilanza costante in questi punti di blocco. I *comuneros* stessi non avrebbero più potuto attraversare questo confine senza godere del permesso scritto della Giunta Comunale: l'entrata e l'uscita dallo spazio comunale, così come i momenti di contatto con l'esterno, entravano quindi in una modalità di "controllo" e "tutela".

⁵¹ <https://puntoedu.pucp.edu.pe/voces-pucp/aislamiento-ante-la-pandemia-o-extorsion-el-caso-de-la-comunidad-nativa-de-shintuya/>

⁵² Buitron 2020, p. 49.

A quanto pare, inizialmente queste misure furono accolte con un certo entusiasmo: uomini e donne di Shintuya si mostrarono disponibili a partecipare ai gruppi di vigilanza. Venne quindi definita una serie di gruppi di vigilanza, dove - ancora una volta - i criteri di selezione richiamavano quelle frontiere etniche e familiari che avevano marcato la storia della comunità. Ecco quindi la presenza di gruppi di uomini arakmbut o di wachiperi, suddivisi per nuclei familiari storicamente alleati tra di loro. Anche le donne volontarie furono coinvolte, ma ad esse fu assegnato il compito della preparazione di pranzi e cene per i *vigilantes*. Sembra che ci sia stata una discussione in assemblea mossa dal desiderio di alcune donne di partecipare al turno di vigilanza e non soltanto nella cucina: reclami che tuttavia non vennero accolti.

«Abbiamo fatto le recinzioni per controllare, prendendoci cura di noi stessi. Perché ci è stato detto che siamo molto vulnerabili alla malattia» (Mateo Jica, Shintuya, 31 agosto 2022).

Alla chiusura della strada si aggiunse una serie di nuove norme comportamentali per i *comuneros* di Shintuya, volte a limitare i loro movimenti tra lo spazio interno ed esterno della comunità. I confini segnati dai tronconi posti lungo la strada sarebbero stati “invalidabili” e nessun estraneo avrebbe potuto eluderli, né attraversare il territorio comunale⁵³. Per quanto riguarda i membri della comunità, in caso di necessità essi avrebbero potuto recarsi in città accompagnati da un’autorizzazione rilasciata dalla *junta comunal*. Questa misura, proposta come la più forte dal punto di vista politico, marcò allo stesso tempo l’inizio della crisi dell’autorità dell’assemblea comunale.

«Inizialmente volevano chiudere la strada con dei cancelli. Divisi in gruppi, presidiavano la strada, in modo che nessuno potesse passare. Ma hanno litigato con il Procuratore della Salvezza. Non ha accettato di chiudere la strada. Hanno messo dei cancelli all’entrata e all’uscita della comunità. È lì che avrebbero fumigato le case, per disinfettare» (José Chinipa, uomo Arakmbut, 55 anni, commerciante, intervista a Shintuya, 15 maggio 2022).

La questione in ballo, che divenne preso l’oggetto di una accesa discussione politica di livello regionale, era che questa strada fosse anche l’unica via di transito presente nella provincia e, di conseguenza, essa rappresentava l’unico punto di collegamento tra il capoluogo provinciale e le comunità del territorio⁵⁴. Inoltre, si trattava di una decisione presa “dal basso”, ossia dalla comunità stessa, senza alcuna

⁵³ Fonte: <https://puntoedu.pucp.edu.pe/voces-pucp/aislamiento-ante-la-pandemia-o-extorsion-el-caso-de-la-comunidad-nativa-de-shintuya/>

⁵⁴ Ortega 2020.

autorizzazione istituzionale: sebbene essa nascesse da una emulazione dei limiti imposti dal governo nazionale, si rivelava una inversione dei ruoli di potere. Una piccola comunità indigena aveva quindi, agli occhi delle istituzioni, chiuso drasticamente l'accesso a una delle arterie dello Stato. La cosa era inaccettabile per i funzionari dello Stato, al limite dell'illegalità, e le stesse organizzazioni indigene di livello regionale e nazionale (AIDSESEP e FENAMAD) decisero di non appoggiare l'iniziativa. Le sorti di tale misura provocarono una certa collisione con le autorità regionali e provinciali, coinvolgendo direttamente la figura del Presidente della comunità di Shintuya, che era al tempo stesso un *regidor* (*consigliere regionale*) nel consiglio amministrativo del governo provinciale. Questi venne si trovò quindi tra due fuochi: se dai *comuneros* fu considerato alla pari di un "traditore", all'interno dell'amministrazione provinciale venne allontanato in quanto figura ambigua e promotore di azioni di subordinazione collettiva.

Gradualmente, il suo status professionale divenne estremamente problematico oltre che causargli una certa fragilità dentro del perimetro di Shintuya. Gli altri membri della *junta comunal* finirono per definire le regole e prendevano decisioni sulle strategie di difesa della comunità, senza considerare il suo parere. «*Anche se il presidente non era d'accordo, egli doveva ben accettare. In quanto era l'assemblea che comandava*»⁵⁵.

Verso la fine di aprile, di fronte alle tensioni istituzionali causate dalla chiusura della strada e alle difficoltà delle famiglie, il presidente finì per essere isolato e poi destituito. Al suo posto venne eletto un uomo arakmbut appartenente a un clan storicamente potente all'interno di Shintuya e poco legato alla missione. Questa persona, nel mezzo di una crisi politica con le autorità del governo provinciale, decise di ri-aprire la strada e di continuare a promuovere alcune norme etico-morali ispirate al passato, come la solidarietà e le forme di auto-cura tra gli abitanti di Shintuya.

«Poi abbiamo deciso che sarebbero passati solo la polizia, la sanità e l'Electro Sud. E le istituzioni pubbliche. Ma non è successo perché il camion della polizia ha scopercchiato tutto. Hanno aperto tutto. Allora il sindaco ci ha denunciato. Che non possiamo chiuderla e che la strada non è nostra. E così, la leadership della comunità... La gente stava già aprendo le proprie fattorie, per vivere da lì» (Martir Jica, 30 agosto 2022, Shintuya)

Di fronte a varie denunce e reclami da parte della Procura Generale e della visita degli ispettori di polizia, l'assemblea comunale di Shintuya dovette cedere: iniziò una nuova gestione del transito viario lungo la *carretera*. Ecco quindi che, da

⁵⁵ Parole di Luz B., donna arakmbut di Shintuya, estratto da una conversazione personale realizzata il 20-08-2022.

giugno 2020, la strada venne riaperta, ed il traffico regolarizzato: il transito era consentito solamente in orario notturno e nessun veicolo avrebbe potuto fermarsi sul suolo comunale, ma solo transitarvi velocemente.

7. La crisi di autorità dell'assemblea

La chiusura della strada implicò una rapida e violenta trasformazione dello stile di vita sociale ed economico della comunità, con forti ricadute all'interno della dimensione politica dell'assemblea comunale. La sospensione di tutte le attività legate agli scambi commerciali con il mondo urbano, la paralisi del circuito economico-monetario che solitamente regola la vita sociale di Shintuya, furono accompagnate anche da un cambiamento nella dieta quotidiana di tutti i suoi membri. Quest'ultima è solitamente caratterizzata dal consumo di prodotti di produzione industriale o provenienti dalle zone andine, come riso, patate, zucchero, sale e olio d'oliva, alcol o diversi tipi di frutta e verdura. Dopo le prime settimane, questi cambiamenti iniziarono ad influenzare in profondità la vita quotidiana delle persone, i loro usi alimentari e le forme di scambio o baratto. Ma, soprattutto, a generare nuove preoccupazioni.

«I negozi erano chiusi, per la prima volta. Nessuno voleva essere contagiato. Nessuno andava nei negozi, tanto meno i bambini. Nessuno voleva morire o far morire il proprio figlio. Anch'io ero così in preda al panico che non riuscivo a dormire. Cosa ne sarà dei miei figli, pensavo» (M.J., donna arakmbut, Shintuya, 28 agosto 2022)

Come ha osservato l'antropologo José Carlos Ortega, all'inizio la gente pensava di poter tornare facilmente allo stile di vita dei tempi passati e che la crisi sanitaria sarebbe avrebbe avuto una breve durata. Poco a poco, ogni famiglia si rese conto che i legami con la società urbana ed il nuovo stile di vita erano profondamente presenti in loro, tanto nelle abitudini alimentari e che nella gestione degli spazi e delle relazioni sociali⁵⁶.

“Yo me fui con mi familia a la chacra. Pero luego de unos días hemos regresado a la comunidad. Porque mis hijos lloraban que no querían comida sin sal, sin azúcar. Querían tomar su jugo de papaya. Nosotros también todos sufríamos” (T.A., donna wachiperi, Shintuya, conversazione personale, 20.04.2022)

Un altro aspetto importante furono le limitazioni all'accesso alla benzina, così come la riduzione della circolazione dei soldi e l'aumento dei prezzi dei beni di

⁵⁶ Parole di José Carlos Ortega, conversazione personale realizzata a Lima, il 15 settembre 2022.

consumo in generale. Questa paralisi economica veniva quindi ad attaccare ogni aspetto dell'habitus quotidiano della gente, e la scarsità di oggetti o alimenti in vendita dentro le botteghe riproduceva uno scenario inquietante. Ma, a creare particolare tensione, fu proprio la difficoltà per gli uomini arakmbut, capi di famiglia, nel comprare gasolina e muoversi con la loro moto. La possibilità per ogni capofamiglia di Shintuya di muoversi agilmente con la propria moto dentro e fuori il perimetro della comunità corrisponde a un'attività quotidiana oltre che ad una forma di esibizione della mascolinità a cui, prima, non avevano mai avuto un limite⁵⁷. A questo, si aggiungevano le loro crescenti difficoltà nel provvedere al fabbisogno quotidiano dei propri famigliari: l'impossibilità di avere grosse somme di denaro corrente in tasca per comprare cibo, beni necessari e gasolina, andava quindi ad intaccare profondamente quell'ideale di benessere, prestigio e leadership che come abbiamo visto, determina profondamente la socialità e la costruzione dell'individuo⁵⁸ in comunità basate sull'economia estrattiva ed il commercio, come Shintuya. L'autonomia e l'indipendenza inizialmente dichiarati dai capo famiglia indigeni rispetto al mercato esterno ed ai beni di consumo industriale, iniziava a mostrarsi sotto un altro profilo: quello della crisi del loro status di privilegio, prestigio ed autonomia economica.

Di conseguenza, si cominciò a diffondere un certo disagio all'interno delle relazioni sociali e inter-familiari di Shintuya, e alcuni gruppi arakmbut iniziarono a mostrarsi meno disponibili al rispetto delle regole comportamentali e norme morali imposte dall'assemblea. Alcuni di questi, taglialegna di professione, ripresero la loro attività nel bosco, senza tuttavia comunicarlo all'assemblea. Altri iniziarono a spostarsi giornalmente verso la città uscendo dal territorio comunale al di fuori delle zone controllate e senza richiedere l'autorizzazione alla *junta comunal*. All'interno dell'assemblea, si riaprì una discussione sul ruolo autoritario svolto dal consiglio di amministrazione, ed in particolare sulla chiusura della strada. In ultima, alcuni di questi gruppi di vigilantes iniziarono a non presentarsi ai loro turni di guardia, o si particolarmente permissivi ai foranei che chiedevano di attraversare con le loro vetture il territorio comunale.

Fu proprio in questa tappa che alcune delle vecchie dinamiche di frammentazione sociale di Shintuya, proprie della "micropolitica" usuale della comunità, riemersero all'interno dell'assemblea comunitaria e terminarono per avere la meglio. In primo luogo, la divisione etnica e il senso di superiorità degli Arakmbut rispetto ai Wachiperi. Il vicepresidente del consiglio, per esempio, in quanto di etnia Wachiperi e discendente di un *curanderos*, iniziò gradualmente ad essere escluso da certi vertici decisionali, la sua voce venne spesso contestata e, finalmente, fu condotto a rinunciare al proprio incarico. Il suo posto, come quello del Presidente, venne

⁵⁷ Vargas 2022, p. 92.

⁵⁸ Buitron 2020, p. 50; Vargas 2022, p.93.

assunto da figure arakmbut di prestigio ed economicamente potenti dentro della comunità, che furono presto favorevoli all'apertura della *carretera* e alla ripresa degli scambi commerciali con la città.

A seguito di queste scelte, si verificò un graduale affievolirsi del senso di pericolo collettivo ed urgenza presenti a Shintuya. La riapertura del traffico stradale non ebbe particolari ricadute sullo stato di salute dei membri della comunità. Inoltre, le persone iniziarono a familiarizzarsi con la presenza del Covid, vedendo che, nella maggior parte dei casi, si trattava di un'influenza qualsiasi. Di conseguenza, anche il senso di auto-protezione da parte della collettività iniziò a diminuire d'intensità: con essa, anche la sensazione di unità sociale, solidarietà diffusa e mutua collaborazione che avevano caratterizzato il fervore collettivo delle assemblee comunali, iniziarono a spegnersi poco a poco, e le famiglie ripresero con le proprie abitudini sociali ed lavorative.

8. Conclusioni

Nel corso dell'articolo, il lavoro etnografico, insieme all'analisi delle memorie indigene, ha permesso di valorizzare un'interessante e inedita dimensione di "comunità affettiva" che si è sviluppata durante la pandemia a Shintuya, e questo attraverso l'imposizione spontanea di azioni collettive e dinamiche di solidarietà insieme ad una dinamica di politica democratica e partecipativa. Il senso di paura e pericolo dovuto alla pandemia ha determinato un ripensamento sul modo di vivere e sulle forme di scambio economico e condivisione nelle reti affettive dentro agli usi quotidiani. Questo momento di cambiamento durò un tempo limitato, non più di qualche mese. Durante questo periodo, le espressioni più forti sono state le misure precauzionali e le norme comportamentali imposte dall'assemblea comunale per tutti, nonché il senso di rispetto e responsabilità verso un "bene comune" che gli abitanti del villaggio hanno percepito spontaneamente. Tutto ciò ha portato a importanti cambiamenti nelle dinamiche socio-economiche, politiche ed emotive della vita quotidiana, in particolare riducendo il livello di intensità dei consueti conflitti inter e intra-familiari. Questa dimensione ha dato vita ad una serie di decisioni socio-politiche che modificarono le dinamiche quotidiane tra i comuneros stessi, mettendo in discussione la predominanza di alcune dinamiche economiche solitamente presenti, a favore di un particolare senso di convivenza basato su una certa "moralità ed etica", legata alla reciprocità, alla solidarietà e alla condivisione dei beni.

La nostra attenzione è stata quindi rivolta alla posizione decisionale e sulle forme di gestione del potere che l'assemblea comunale di Shintuya venne a ricoprire nei confronti della collettività, in quanto spazio collettivo di costruzione della vita politica e usuale guida etico-morale della comunità amministrativa. In questo spazio, un ruolo preponderante nelle decisioni politiche fu rivestito dalla memoria orale

collettiva: i ricordi, spesso sotto forma di miti o di norme etico-morali provenienti dal passato, non soltanto furono “risvegliate” e messe in circolazione. Nella maggior parte dei casi, così come le norme definite dall’assemblea comunale nel 2020 lo dimostrano, esse terminarono per giocare un ruolo politico, di guida e di coscienza collettiva.

In continuità tra il passato remoto e quello recente, anche il periodo della pandemia si colloca oggi, nella memoria degli abitanti di Shintuya, come un’esperienza eccezionale e non necessariamente negativa. Osservando tutte le informazioni raccolte, si ha la sensazione di aver vissuto un’esperienza difficile ma anche innovativa e quasi nostalgica. Nonostante sia ancora troppo presto per trarre una conclusione definitiva sull’esperienza della pandemia nella percezione del tempo e della storia da parte degli Arakmbut, è senz’altro certo che gli essi hanno percepito questo periodo come una tappa positiva, un momento di rivalutazione di alcuni valori etici e morali del passato, utili per superare le difficoltà del presente. Le difficoltà e i limiti sperimentati nel 2020 al momento di “tornare a vivere come nel passato” corrisposero anche a un’esperienza costruttiva: mettendo in pratica la sovrapposizione tra “comunità affettiva” e “comunità amministrativa”, hanno potuto toccare con mano quali fossero questi limiti e quali le loro potenzialità.

Se è certo, come scrive Danny Pinedo, che le esperienze epidemiche del XX secolo non hanno segnato solo periodi di morte e lutto collettivo per gli Arakmbut, ma sono state spesso legate a momenti di trasformazione radicale nei loro usi e costumi⁵⁹, forse anche l’esperienza del 2020 ha potuto marcare un segno nelle loro memorie collettive, ed una coscienza collettiva sulle capacità di reazione e di auto-governo per affrontare nuove possibili crisi.

⁵⁹ Pinedo 2022, p. 419.

Riferimenti bibliografici

Acuña Sillo, Elba Lourdes

- “Emprendimiento y resiliencia: caso de las bodegas de barrio en el Perú durante la pandemia de covid-19”. *Desde el Sur*, v.13, n.1, 2021, pp.1-18

Belaunde, Luisa Elvira

- “Impacts of hydrocarbon exploitation on the Indigenous women of the Peruvian Amazon”. in Chirif, Alberto (ed.) *Deforestación en tiempos de cambio climático*, Lima: IWGIA, 2018, pp.179-194

Belaunde, Luisa Elvira; Gildon, Mendes dos Santos; Edgard, Bolívar-Urueta

- “Presentación: Reflexiones y perspectivas sobre la pandemia del Covid-19 (Parte 1).” *Mundo Amazónico*, v.11, n.2, 2020, pp.314-320

Boni, Stefano

- “La influencia de las instituciones gubernamentales sobre la autonomía de los consejos comunales: un estudio en el Estado Sucre, Venezuela”. *Cayapa. Revista Venezolana de Economía Social*, v.12, n.23, 2012, pp. 9-48

Buitron, Natalia

- “Autonomy, productiveness, and community: the rise of inequality in an Amazonian society”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 26(1), 2020, pp.48-66.

Buitron, Natalia, - Deshoullière, Gregory

- “Inculturer le marché». Prédations capitalistes parmi les Shuar de l’Amazonie équatorienne”. *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, n.78, 2023, pp. 26-45.

Caceres, Yezelia Danila- Aaron, Malone - Eliseo Zeballos. *et al.*

- “Pandemic response in rural Peru: Multi-scale institutional analysis of the Covid-19 crisis”. *Applied Geography*, n.134, 2021, pp.1-9.

Chaumeil, Jean Pierre

- “Du projectile au virus. Un art chamanique de l’agression pathogène en Amazonie”. *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, v.26, n.1, 1995, pp. 63-82.

Chavarría, María

- “El concepto de salud, enfermedad, daño, muerte y después de la muerte entre los ese eja” in Espinosa, Oscar – Emanuele, Fabiano (eds.), *Las enfermedades que llegan de Lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022, pp. 489-502.

Chavarría, María- Rummenhóller, Claus- Moore, Thomas (eds)

- *Madre de Dios. Refugio de los pueblos originarios*. Lima: USAID, 2020.

Chirif, Alberto & García Hierro, Pedro

-*Marcando territorio. Progresos y limitaciones de territorios indígenas en la Amazonia*. Lima: IWGIA, 2007.

Cielo, Cristina - Coba, Lisset - Vallejo, Ivette

- “Women, nature, and development in sites of Ecuador’s petroleum circuit”. *Economic Anthropology*, v.3, n.1, 2016, pp. 119-132.

Codja, Paul - Colliaux, Raphael

- “Les formes de l’autonomie: pratiques d’assemblées et décisions collectives en marge de l’État. Introduction”. *Revue Suisse d’Anthropologie Culturelle et Sociale*, v.30, n.1, 2024, pp. 1-18.

Del Aguila Villacorta, Margarita- Martín Brañas, Manuel - Fabiano, Emanuele, et al.

- “Plantas usadas para combatir la pandemia del Covid-19 en una comunidad indígena urarina del departamento de Loreto. Perú”, *Folia Amazonica. Revista del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana*, v.30, n.1, 2021, pp.87-106.

Espinosa, Oscar – Emanuele, Fabiano (eds.)

- *Las enfermedades que llegan de Lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022

Fabiano, Emanuele- Samuel Nuribe, Arahuaata

- “Kurunavirus. Una mirada urarina sobre la creación de las enfermedades y los nuevos contagios en la cuenca del río Chambira (Amazonía peruana)”. *Mundo amazónico*, v.12, n.1, 2021, pp.187-200

Fuente Carrasco, Mario Enrique

- “La comunalidad como base para la construcción de resiliencia social ante la crisis civilizatoria”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, v. 11, n. 33, 2012, pp. 1-16.

Gray, Andrew

- *Los Arakmbut: mitología, espiritualidad e historia*, v. 1, Lima: IWGIA, 2002a.
- *El último Chaman. Cambio en una comunidad amazónica*, v. 2, Lima: IWGIA, 2002b.

Grotti, Vanessa- Brightman, Marc

- “First contacts, slavery and kinship in north-eastern Amazonia”. In Grotti, V. - Brightman, M. (eds.) *Ownership and Nurture studies in native amazonian property relations*. Oxford: Berghahn Books, 2016, pp.63-80.

Jungemann, Beate

- “Organizaciones sociales y anclaje territorial. Escenarios y componentes de la transformación socioterritorial y local en Venezuela”, *Cuadernos del CENDES*, v. 67, n. 3, 2008, pp. 1-34.

Moore, Thomas

- “Situación de los nativos frente a la minería aurífera en Madre de Dios”, *Shupihui*, n. 28, 1983, pp. 413–426.
- “La deforestación en Madre de Dios y sus implicancias para los pueblos originarios”. Chirif, Alberto (ed.), *Deforestación en tiempos de cambio climático*, Lima: IWGIA, 2018, pp. 195-222.
- “De epidemias e indígenas en la selva sur peruana”. In Espinosa, Oscar – Fabiano, Emanuele (eds.), *Las enfermedades que llegan de Lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022, pp.385-390.

Overing, Johanna

- “Personal Autonomy and the Domestication of the Self in Piaroa Society.” In G. Jahoda- I. M. Lewis (eds.). *Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development*, London: Routledge, 1988, pp. 169–192.

Ortega, José Carlos

- “¿Aislamiento ante la pandemia o extorsión? El caso de la comunidad nativa de Shintuya”. Lima, Puntoedu.pucp.pe, 2020: <https://puntoedu.pucp.edu.pe/voces-pucp/aislamiento-ante-la-pandemia-o-extorsion-el-caso-de-la-comunidad-nativa-de-shintuya/>
- *Lumen Domus: Vinculación socioeconómica de población originaria joven en contacto inicial a través de la educación formal al interior de un área nacional protegida. Estudio del caso de jóvenes escolares matsigenkas en contacto inicial al interior de la Misión Dominica de Shintuya durante la pandemia del coronavirus.*

Región Madre de Dios, Provincia del Manu, Distrito del Manu, Perú. Lima: Universidad Católica del Perú-PUCP, Tesi di Laurea Specialistica in Antropologia.

Pacuri Flores, Felipe - Thomas, Moore

- *Los conflictos entre mineros auríferos y el pueblo arakmbut en Madre de Dios, Perú*. Puerto Maldonado: MS. Centro Eori de Investigación y Promoción Regional, 1992.

Penfield, Amy

- "Extractive pluralities: the intersection of oil wealth and informal gold mining in Venezuelan Amazonia". *Indigenous life projects and extractivism: ethnographies from South America*, 2019, pp. 75-93.

Pinedo, Danny

- "The making of the Amazonian subject: state formation and indigenous mobilization in lowland Peru". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, v.12, n.1, 2017, pp.2-24

- "Epidemias y formación de comunidades entre los harakbut". In Espinosa, Oscar – Emanuele, Fabiano (eds.), *Las enfermedades que llegan de Lejos. Los pueblos amazónicos del Perú frente a las epidemias del pasado ya la COVID-19*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 2022, pp. 411-420.

Killick, Evan

- "Godparents and trading partners: social and economic relations in Peruvian Amazonia". *Journal of Latin American Studies*, v.40, n.2, 2008, pp- 303-328.

Renard-Casevitz, France Marie

- "L'Histoire ailleurs". *L'Homme*, n.106-107, 1988, pp.213-225.

- *Le Banquet masqué. Une mythologie de l'étranger chez les Indiens Matsiguenga*. Paris: Lierre et Coudrier Editeur, 1991.

Reymundo, Lucero

- "La selva sin bosques. Relato sobre el oro, la depredación y el COVID-19 entre los Arakbut de una comunidad nativa en Madre de Dios." *Mundo Amazónico*, v.12, n.1, 2021, pp.169-186.

- *Impacto de la minería del oro en las relaciones de género y parentesco. Etnografía de la comunidad nativa de San José de Karene, en la región Madre de Dios*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Tesi di Laurea in Antropologia, 2022.

Romio, Silvia- Rivera Holguin Rivera, Miryam- Delmotte, Céline- Arenas Sotelo, Eric- Grard de Dubois, Christine - Piccoli, Emmanuelle

- “Resiliencia y memorias en Perú durante la pandemia: innovaciones y continuidades en barrios y comunidades”. *Debates en Sociología*, n.55, 2022, pp. 5-34.

Santos-Granero, Fernando

- *Vital Enemies: Slavery, Predation and the Amerindian Political Economy of Life*. Austin: University of Texas Press, 2009.

- “Introducción. Hacia una antropología de lo contemporáneo en la Amazonía indígena.” in Santos Granero, Fernando, *Globalización y cambio en la Amazonía indígena*. Quito: Flacso Ecuador-Abya Yala, 1996, pp. 7-43.

Santos Granero, Fernando - Barclay, Frederica

- “Bundles, stampers, and flying gringos: Native perceptions of capitalist violence in Peruvian Amazonia”. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v.16, n.1, 2011, pp. 143-167

Sarmiento Barletti, Juan Pablo

- “La comunidad en los tiempos de la Comunidad: bienestar en las Comunidades Nativas asháninkas”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, v.45, n.1, 2016, pp.157-172.

Scott, James C.

- *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale: Yale University Press, 2009.

Severi, Carlo

- *La memoria ritual: locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito: Abya Yala, 1996.

Sirén, Anders- Uzendoski, Michael- Swanson, Tod- Negrete, Iván Jácome et al.

- “Resiliencia contra la pandemia de covid-19 en comunidades indígenas kichwa en ^[1]la Amazonía ecuatoriana”, REvista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública, v.7, n.2, 2020, <http://143.198.112.220/index.php/mundosplurales/article/view/4738>

Sueyo Irangua, Antonio - Héctor, Sueyo Yumbuyo

-*Soy Sontone. Memorias de una vida en aislamiento*. Lima: Ministerio de Cultura Ediciones, 2017.

Taussig, Micheal

- *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002.

Torralba, Adolfo

- "Los harakmbut: nueva situación misionera", *Antisuyo*, Lima, v. 3, 1979, pp. 83-141

Ulfe, María Eugenia - Vergara, Roxana

- "¡ Hemos sobrevivido a todo! Cuidado y trabajo colaborativo en los pueblos Kukama Kukamiria de la Amazonía peruana frente a la COVID-19". *Sociedade e Cultura*, n.24, 2021, <https://www.redalyc.org/journal/703/70373188022/70373188022>

Vanhaute, Eric

- *Peasants in World History*. New York e London: Routledge, 2021.

Vargas, Luis

- *L'implication des Arakmbuts dans l'exploitation de l'or: Communauté, relations interethniques et convivialité*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Tesi di Master in Antropologia, 2022.

Walker, Harry

- "Demonic trade: debt, materiality, and agency in Amazonia". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.18, n.1, 2012, pp.140-159.

Wahl, Lessie

- *Pagans into Christians: the political economy or religious conversion among the Harakmbut of lowland southeastern Peru, 1902-1982*. New York: University City of New York, Tesi di Dottorato, 1987.

Wittersheim Eric- Ciavolella Riccardo

- *Introcction à l'anthropologie du politique*. Parigi: DeBoeak Université, 2016.

Wolf, Eric

- *Peasants*. New Jersey: Prentice-Hall Inc., 1966.

Scienza e disobbedienza. Sentirsi “corpi vili”

Corinna Santullo

Science and disobedience. Feeling like “vile bodies”

Abstract

During the state of emergency over Covid-19, thousands of people felt stuck in suspended time and excluded from public debate on health issues. Moreover, due to growing socio-economic inequalities, some existing fractures have widened: those between science and citizenship and between citizenship and intellectuals. Disenchantment and distrust of science and the state have also expressed themselves through various forms of social organisation. Among these, new dissidents against vaccines emerged during the pandemic, as well as dissidents against the government and health regulations. At the same time, there was the emergence of subjectivities seeking a ‘different’ way of being in the world, with the construction of territorial micro-communities based on sharing and autonomy. Over the course of three years, dozens of qualitative and semi-structured interviews were conducted with members of anti-vaccination movements and with vaccination hesitators (pre- and post-Covid-19), as well as with opponents of the green-pass. Many informants experimented with different forms of organisation to act or to react in a context in which the body (arena of social and medical conflicts, deprivations and freedom claims) is placed at the centre of a complex web of political forces and symbolic projections.

Keywords: COVID-19 syndemic emergency, intellectuals, science, micro-communities, vaccinations

Introduzione

Questo lavoro sul dissenso vaccinale e delle norme di contenimento del contagio dal virus attuate durante la pandemia di Covid-19 è l’esito di una ricerca etnografica sul dubbio e sul rifiuto dei vaccini che inizia nel 2018, dunque, ben prima che tutti noi fossimo travolti dai roboanti schieramenti creatisi durante l’emergenza sanitaria.

Sin dall’inizio della mia ricerca, quello delle vaccinazioni si dimostra essere un tema controverso; ciò è immediatamente lampante nell’accoglienza riservata al mio ruolo di ricercatrice appena varcata la soglia del mondo per la libertà di scelta, considerata un’intellettuale o, ancor peggio agli occhi dei miei interlocutori un’accademica. L’iniziale ostilità è sospesa solo attraverso la dimostrazione di un’umanità empatica, lontana dall’immagine dello studioso asettico e imperturbabile dell’accademia e dei laboratori; quest’ultimo è troppo vicino all’idea di “nemico” per i miei informatori, in quanto considerato del tutto incapace di vedere la «realtà vera» – mi dicono –, quella tangibile, quotidiana.

Ciò si complica con l'avvento della pandemia, quando lo scontro sulle norme anti-contagio e poi quello *si-vax/no-vax* viene politicizzato, ideologizzato. Infatti, l'oggetto della mia ricerca, più che mai durante la sindemia, oscilla tra idealizzazione e stigmatizzazione, e il più delle volte è frainteso in sé stesso. A differenza di prima – nonostante il tema della mia ricerca non fosse cambiato – ogni mia partecipazione ad un dibattito, o intervento sul mondo per la libertà di scelta terapeutica e vaccinale diventa, di colpo, un terreno scivoloso da percorrere, di accuse: l'insidia si cela ovunque nella mia ricerca al tempo del Covid-19. Da una parte, il rischio, o l'accusa, di incagliarmi su una prospettiva “troppo” emica che, ben oltre le mie intenzioni, appare supportare il punto di vista dei miei interlocutori; dall'altra, iniziano le attese, da chi ascolta, di una mia totale demonizzazione delle posizioni – e delle persone – antivacciniste. Oppure, al contrario, mi si richiede l'imparzialità totale del ricercatore, dedito a riportare le sole parole “nude” dei suoi informatori. Soprattutto nel primo anno e mezzo di pandemia sembra meno importante esplorarlo che caratterizzarlo come buono o cattivo¹.

L'aver iniziato questa mia ricerca sulla renitenza vaccinale in tempi “non sospetti” mi ha permesso di seguire da vicino le metamorfosi narrative e concettuali di coloro che popolano l'eterogeneo mondo per la libertà di scelta vaccinale e terapeutica, seguendoli nel loro percorso di transizione, di trasformazione e poi di riorganizzazione materiale e discorsiva in un momento inedito, di crisi che è, allo stesso tempo, sanitaria, sociale, economica, esistenziale. Lungo questa strada, fatta di continuità e cambiamento, i miei informatori di vecchia data ricompongono, riadattandole, le teorie e le pratiche che costellano il loro orizzonte di senso. Ciò avviene anche sperimentando particolari forme di aggregazione in un momento segnato dalla separazione e dalla distanza; in tale contesto, gli attori sociali incontrati, per controverso, plasmano luoghi fondati sulla vicinanza, creando micro-comunità territoriali basate sulla condivisione, sulla ricerca di autonomia e su una propria, peculiare forma di dissidenza. Inoltre, durante lo stato di emergenza, ai miei informatori del mondo pre-pandemico se ne aggiungono molti altri, alcuni dei quali, prima del Covid-19, non avevano mai messo in discussione la biomedicina, le vaccinazioni e le istituzioni in generale; quest'ultimi si trovano in una nuova fase di contestazione che li porta, in taluni casi, ad avvicinarsi per la prima volta ai vecchi movimenti per la libertà di scelta vaccinale e terapeutica e, in altri casi, a diventare parte di nuovi gruppi che condividono gli stessi sentimenti di ostilità nei confronti dello stato, della scienza e di quelle che i miei interlocutori percepiscono come le loro “caste”.

¹ Cfr. Blondiaux, Fourniau 2011

Antipolitici e anti-intellettuali

Associazioni per la libertà di scelta vaccinale e terapeutica, manifestazioni e presidi contro l'obbligo vaccinale, scuole "alternative"² sono stati i luoghi del mondo della renitenza vaccinale presso cui ho potuto costruire una prima rete di contatti. Una volta sul campo, subito sorge, dunque, una domanda: quali sono le ragioni dell'avversione nutrita dagli attori sociali di riferimento verso l'accademia e la figura dell'intellettuale? La ricerca di una risposta a tale questione mi conduce a esplorare le narrazioni dei miei interlocutori e una pluralità di orizzonti dai quali immediatamente emerge come il dissenso espresso non abbia solo a che fare con la pratica biomedica dell'inoculazione. Quest'ultima, inserendosi nelle biografie personali, diventa piuttosto il simbolo di uno specifico malessere, il segno e la cifra di rivendicazioni di lunga durata che, nel contesto del Covid-19, i miei informatori sentono di dover urlare.

Sin dai primi dialoghi emerge chiaramente come politici e intellettuali siano parimenti giudicati dai miei interlocutori di essere una casta³. Gli esponenti dei movimenti per la libertà di scelta vaccinale e terapeutica da me incontrati il più delle volte rivendicano il fare autonomo di una politica senza partiti, accusati di opportunismo e di una distanza siderale dagli interessi della cittadinanza. Molte delle persone incontrate durante la mia ricerca mi dicono di aver preferito l'astensionismo e la «battaglia quotidiana per difendere i propri interessi» all'apatia del voto; cioè di un fare politico "artigianale" che pare garante di pluralismo, opposto e "ribelle" al voto, che è invece

«un gesto visto ormai da molti (e non certo solo dagli anarchici) come consumo passivo di un diritto, sottoposto ai condizionamenti delle "fabbriche" del consenso».⁴

In tale orizzonte di senso si colloca Annamaria, il cui incontro risale a poco prima del primo *lockdown* nazionale. La mia interlocutrice si definisce *free-vax*⁵, ed è

² Durante la mia ricerca ho visitato diverse realtà educative alternative a quelle pubbliche nel Lazio. Esistono diversi tipi di educazione informale: l'*outdoor education* o la scuola in natura (di cui sono un esempio gli asili nel bosco), l'*homeschooling* e l'*unschooling*. A livello normativo, tali tipologie di educazione-istruzione rientrano nella definizione di istruzione parentale. Realizzandosi nelle diverse forme di realtà associative, esse non sono sottoposte al controllo statale se non attraverso un esame di idoneità al quale devono attendere gli *homeschoolers* ad ogni passaggio di anno scolastico.

³ In riferimento al contesto italiano, Rizzo e Stella (2007) offrono uno sguardo su come i politici siano diventati una "casta".

⁴ Favole 2015, p. 115.

⁵ Per *free-vax* intendo coloro che si oppongono all'obbligatorietà dei vaccini pediatrici, percepita come intervento coercitivo dello stato, ma che non rifiutano categoricamente tutte le vaccinazioni come strumento di prevenzione delle malattie – come è il caso dei cosiddetti *no-vax* –, piuttosto rivendicano

un'agente immobiliare «improvvisata», mi dice; questo sarebbe, infatti, l'unico lavoro che è riuscita a trovare dopo un paio d'anni di ricerca di un impiego come assistente sociale, coerentemente alla sua formazione.

«L'unica è non andare, a votare e combattere per i propri diritti e le proprie idee ogni giorno, è inutile votare, è sempre favorire loro, i loro interessi, non c'è schieramento che tenga; ma di certo non puoi rimanere a lamentarti in poltrona. La politica si può fare in tante maniere e si può scegliere anche di fare il voto di protesta: rifiuto della scheda con messa a verbale delle motivazioni! Lo so che non cambia nulla nelle percentuali, ma non è quello che mi interessa, per me il voto di protesta è espressione della mia sovranità!» (Dialogo con Annamaria, 18/2/2020)

La rivendicazione dell'agire politico dei miei interlocutori, come un “fare senza partiti politici”, spesso implode nel loro uso strumentale e permanente da parte di quest'ultimi, sia vecchi che nuovi. Si va, ad esempio, da una prima vicinanza, poi ripudiata, dei movimenti *no-vax* all'ancora neonato Movimento Cinque Stelle (inizialmente posizionato contro l'obbligo vaccinale) ai partiti civici (talvolta diretta espressione di costole del movimento *no-vax* e *free-vax* come TreV e SiAmo), fino a alla destra parlamentare (Lega e Fratelli d'Italia più volte si sono pronunciati contro l'obbligo vaccinale, per poi strizzare l'occhio, durante la pandemia, all'elettorato *no-vax* e *no-green pass*) alle formazioni neofasciste extraparlamentari (Forza Nuova e la sua compagine studentesca, in prima linea nelle manifestazioni *no-green pass*).

Di frequente, si pensa ai movimenti per la libertà di scelta come un grande calderone entro cui si mescolano cellule impazzite della destra e in cui, talvolta, cade anche qualche componente anarchica o dell'estrema sinistra. Ciò, tuttavia, non rispetta l'eterogeneità di un movimento che si nutre di malcontento, rancore e frustrazione, anche scaturiti dalla percezione di un tradimento istituzionale, da paure securitarie, da ideologie strategicamente collocate a volte a destra, altre volte a sinistra, altre ancora in prospettive religiose vicine e lontane.

Come i politici, gli intellettuali sono spesso identificati come “casta”, percepiti lontani sia idealmente che fisicamente da quel “popolo” che da loro si è sentito più volte tradito, in modo che talvolta appare irrecuperabile. L'antiintellettualismo è una delle molte ideologie che emergono tra i miei interlocutori in maniera ancora più evidente con l'avvento pandemico.

Torno per un attimo alla narrazione dei primi giorni dell'esplosione del Covid-19. Mentre i miei informatori diventano argomento di sagaci battute sulla loro possibile estinzione, i *no-vax*, anziché sparire, mutano le loro strategie di dissenso, si arricchiscono di nuovi componenti. Intanto, dall'inizio del *lockdown* e

l'importanza di un calendario vaccinale personalizzato, modulato sulle caratteristiche uniche del bambino.

dell'imperversare dei deceduti a causa del Covid-19 gli intellettuali vivono un loro "risveglio": articoli, blog e libri sulla pandemia, sui vaccini, sul complottismo; non importa di che cosa molti di loro si siano occupati sino a quel momento. Sociologi, storici, antropologi, filosofi e non solo si trovano uniti nell'urgenza di scrivere e comprendere quel che sta accadendo fuori dalle loro case. I telegiornali riportano continuamente il numero dei contagi e dei decessi. Vengono trasmesse le immagini di decine di camion militari in fila che trasportano bare fuori dalla città di Bergamo, ormai satura di cadaveri. E poi il pericolo e la paura che il virus si espanda con gli stessi numeri in luoghi ancor più vulnerabili, tutto è straziante. Intanto, scorrono articoli e libri che – seppur spesso ricchi di riflessioni feconde e interessanti – spesso non raggiungono gran parte della cittadinanza. Anzi, come si vedrà a breve, non fanno che accrescere il senso di frastornamento e scetticismo. Infatti, nonostante questo proliferare di lavori più o meno istantanei, i miei interlocutori si chiedono «dove sono finiti gli intellettuali?».

Riporto, come esempio, un messaggio di Erika, neolaureata in archeologia orientale. Anche lei incontrata poco prima del *lockdown* nella sua Asl di appartenenza. La mia interlocutrice, giovane madre di un bambino di due mesi, si trova lì per un colloquio informativo sulle vaccinazioni pediatriche. Dopo una prima intervista, io ed Erika continuiamo a sentirci durante tutto il periodo di isolamento:

«Siamo isolati e lasciati soli, parlano virologi e politici, ma non si capisce nulla di ciò che sta succedendo. *Dove sono finiti gli intellettuali?* Speravo che almeno in questo caso sarebbero usciti dalle loro tane, che ci dessero una traiettoria per capire o in cui sperare, a cui pensare in mezzo a tutta questa confusione. Chi ci accompagna in questa transizione?» (Messaggio vocale di Erika su chat privata, 12/5/2020).

Erika non rifiuta le vaccinazioni, piuttosto, è una di coloro che sarebbe incasellata tra gli "esitanti" dai divulgatori scientifici in tema di vaccini, i quali spesso sottolineano come, a differenza dei *no-vax*, sarebbero ancora «recuperabili»⁶. Tuttavia, sebbene la mia interlocutrice già prima della pandemia di Covid-19 sia poco disposta a concedere fiducia alle istituzioni, è durante quest'ultima che si sente lasciata sola in una realtà non più decifrabile, abbandonata nella ricerca di una consapevolezza critica di quanto attorno le sta accadendo.

Sandra è *free-vax*, impiegata di banca e madre di due figli quasi trentenni.

⁶ A tal proposito, come esempio, si rinvia all'intervista a Grignolio, in Care 2017. Tale visione degli esitanti come coloro che sono ancora «recuperabili», espressa da biomedici sovente anche durante i convegni sui vaccini ai quali ho assistito in questi anni, veicola l'idea di una possibile e necessaria «rieducazione» di coloro che «non sono [ancora] completamente folli» (intervento di un immunologo durante un convegno sulle vaccinazioni, 28/11/2018).

«È da anni che non ho una tessera di partito. Io lotto per me, per i miei figli, di certo non c'è nessuno altro che si occupa dei miei interessi. E gli intellettuali? In tutto questo dove sono? Chiusi nelle università. Una volta li trovavi in mezzo alla gente, si esponevano. Qual è oggi esattamente la loro utilità? Hanno fatto laureare mio figlio, certo, cinque anni a inseguire i docenti, a elemosinare una risposta o un consiglio per la tesi, ad accettarne gli sfoghi, i malumori, a stare attento a non dire quella parolina in più. Io lavoro in banca da più di venticinque anni, ma come ha abbassato la testa lui con i professoroni io non l'ho dovuta mai abbassare coi dirigenti. Come mi diceva mio figlio: loro sono il potere dentro le università, lavorano per il potere». (Dialogo con Sandra, 5/11/2019)

La sua testimonianza risale al periodo pre-pandemico e mostra come l'espansione di un orizzonte populista e anti-elitario preceda di gran lunga il Covid-19. Dalle parole di Sandra ci giunge chiara la necessità che gli intellettuali ridefiniscano e riaffermino il loro ruolo di promotori attivi del cambiamento e che costituiscano un'alleanza dialettica e materiale. A molti informatori, tra cui Sandra, sembra che gli intellettuali spesso dimentichino come le gerarchie e le relazioni di potere vengano riproposte continuamente anche negli spazi ristretti delle accademie, omettendo in tal modo il proprio ruolo all'interno degli stessi rapporti: eppure «loro stessi, gli intellettuali, fanno parte del sistema del potere»⁷.

Daniele è un mio “vecchio” informatore, conosciuto all'inizio del 2019 durante una riunione sul consenso informato organizzata da un'associazione per la libertà di scelta vaccinale e terapeutica in provincia di Roma. Quarantasettenne, laureato in giurisprudenza, dopo aver praticato come avvocato per qualche anno, è oggi consulente del lavoro. Con Daniele, resto in contatto durante tutto lo stato di emergenza, per incontrarlo nuovamente nel 2021. Così si esprime in merito alle questioni fin qui affrontate:

«Gli intellettuali sono come i politici, cercano alleanze per ottenere più dominio. Prima si pensava che gli accademici fossero degli illuminati, dei visionari con il compito di aiutare il popolo ad acquisire una coscienza per risollevarci dalla miseria. Ci siamo illusi, c'è più miseria umana nei loro palazzi che nelle nostre giornate. Ma dopotutto non si può imporre unione a chi ha interessi personalistici, ideologici o politici. Ora, poi, con il Covid-19 si è aperta per loro una nuova stagione. Ho provato a seguire tutta quella diatriba di Agamben e Cacciari sul *green pass*⁸; era pure interessante e mi sono comprato un paio di loro libri, ma ti giuro – e premetto che

⁷ Foucault 1977, p. 109.

⁸ Solo a titolo di esempio si rinvia ad uno dei canali sul quale i due intellettuali si sono espressi sul *green pass*, si veda Agamben, Cacciari 2021, disponibile all'URL: <<https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/massimo-cacciari-giorgio-agamben-a-proposito-del-decreto-sul-green-pass.html>> (ultima consultazione: 30/07/2024).

sono laureato e di certo non sono uno che non legge – ho capito ben poco e ho trovato un sacco di tecnicismi di cui ignoro totalmente il significato. Poi, alla fine, mi sono disinnamorato del tutto del dibattito quando è diventato un tutti contro tutti; praticamente è come guardare una diretta al Senato». (Intervista a Daniele, 29/12/2021)

È la distanza, l'abbandono e il tradimento alla base delle narrative sugli intellettuali (e a quelle sui politici): più che essere stata la cittadinanza ad allontanarsi dagli intellettuali, è il netto distacco di questi ultimi dalla vita politica e sociale della popolazione che sembra aver attizzato la fiamma del rifiuto. Come si rende manifesto dalle parole di Daniele, sia nella trattazione di argomenti della quotidianità che di quelli lontani dal vissuto delle persone “comuni”, il cospicuo utilizzo di oscuri linguaggi, saturi di incomprensibili citazioni e teorie, sembra rivelare una mancanza di interesse nell'allargare quei dibattiti oltre gli orizzonti di coloro che condividono tali sottointesi, quasi ad esibirsi in quella

«sorta di scolastica che annovera, in un mix caotico, frammenti di Marx, letture “pop” di Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze, citazioni di Giorgio Agamben [almeno prima delle sue provocazioni nel mentre pandemico] Gayatri Spivak, Toni Negri e altri cantori del sospetto radicale»⁹.

Nello stesso orizzonte interpretativo troviamo Tommaso, un informatore conosciuto nel pieno della sindemia. Tommaso si accosta al dissenso, manifestandolo apertamente, a partire dalla “promessa” di un primo *lockdown* nazionale.

«Intellettuali e politici sono la stessa cosa, vili servi del potere, collaborazionisti, spendono un sacco di parole, ma non ho capito per chi o per cosa. Li vedi in tv i sociologi, gli storici a difendere i lavoratori, ad accanirsi contro politici e leggi che ci privano dei nostri diritti ma poi, quando le applicano, spariscono. Dov'erano i parolai quando ci hanno licenziati e manifestavamo mattina e sera davanti all'azienda? A scrivere articoli di giornale, in tv a spiegare cosa stava succedendo? A spiegare perché chiudono le fabbriche? Di certo non stavano con noi e non è delle chiacchiere che abbiamo bisogno, ma di chi lotta con noi». (Intervista con Tommaso, 17/1/2020)

Tommaso trova un filo conduttore che unisce quanto accade durante la pandemia al suo vissuto personale impastato di precariato e di sfruttamento, vittima, inoltre, di un licenziamento collettivo a causa di una riorganizzazione aziendale della multinazionale per cui lavorava come operaio.

⁹ Allovio, Favole 2018, p. 7.

«Tra chiusure varie, sono tre mesi che neanche posso dare gli alimenti a mia figlia e ancora che parlano i parolai. I libraroli lo sanno che non sappiamo come andare avanti? Io non so che fine farò ma stavolta non la passeranno liscia». (Dialogo con Tommaso, 11/9/2021)

Il mio interlocutore infierisce su coloro che chiama «parolai», «libraroli». Con tali appellativi si riferisce in genere agli intellettuali che si impegnano, dal suo punto di vista, solo in chiacchiere e nella scrittura di libri, ma privi di reale interesse per le condizioni di vita delle persone, le quali fungerebbero solamente da strumenti per perpetuare il loro mestiere e mantenere un determinato status.

Il fenomeno appena manifestatosi diventa già polvere sugli scaffali; tuttavia, poco più tardi la noia tampona i discorsi emorragici, il dibattito si affievolisce. Dopo «un'esposizione universale [, quando ancora] non è finita la guerra, e già essa è convertita in carta stampata in centomila copie, già viene presentata come nuovissimo stimolante al palato estenuato dei bramosi di storia»¹⁰. Una tale vorace velocità trova da un lato ragione nella sfida dettata dall'inesorabile immediatezza offerta dalle nuove tecnologie di informazione e dalla spietata democrazia di un opinionismo incessante che rende urgente parlare del fenomeno inedito, al fine di un'auspicabile osmosi con gli altri centri del sapere; dall'altro lato la rapacità non è certo nuova al mestiere intellettuale. Già nella descrizione dell'uomo moderno di Nietzsche¹¹ troviamo una critica rivolta agli esperti delle "scienze dello spirito" (vale a dire gli allora esperti di storia, filologia, economia politica, scienza del diritto, ecc.), attraverso i quali tutto diventa subito storia, analisi, giudizio. Secondo il filosofo tedesco tale ipertrofia del commento conduce al rischio di sprofondare in un'interiorità – che non è interiorità positiva, introspezione – la quale si perde nell'accumulo delle conoscenze, con il rischio di mancare del tutto al cambiamento della vita reale.

Il dibattito – dal quale, non a caso, Daniele prende presto le distanze –, tra le posizioni di Agamben sulla pandemia (ma anche su concetti come quello di «stato d'eccezione» o di «nuda vita»¹²) e quelle dei suoi detrattori, ha talvolta offuscato riflessioni e messo in secondo piano temi come quello di dell'acuirsi di una sperequazione nell'accesso alle cure – durante la pandemia – tra cittadini, regioni e, a livello planetario, tra stati. La riflessione intellettuale è invece arrivata al grande

¹⁰ Nietzsche 1973, pp. 39-40.

¹¹ *Ivi*, pp. 39-43.

¹² Secondo Traversari (2020): «L'intervento di Agamben [e la sua lettura di Foucault è] diventato l'occasione, da parte di alcuni, per intavolare una micro-polemica contro un mega-pensiero [. Tuttavia,] non appena passata la "tempesta" tra i pensatori nostrani, la teoria della biopolitica tornerà a essere una potente teoria di spiegazione del rapporto tra potere e nuda vita" (*ivi*, p. 73). Ai fini di questo lavoro sarebbe poco utile (e prolisso) ripercorrere l'intero dibattito suscitato in seguito alle affermazioni del filosofo; per tali ragioni rimando, per un approfondimento, ad alcuni degli articoli al centro di tale discussione: Agamben 2020, 2021; Rastier 2020; D'Arcais 2020; Farina 2020.

pubblico senza il grande pubblico. La creazione di elitari e invisibili schieramenti teorico-ideologici, che ricordano qualcosa di simile ad una contesa dialettica dal sapore di una tenzone medievale, riduce la complessità e il contatto con la concretezza del vissuto della popolazione anche attraverso una sorta di ridondante scolastica. Questo gioco di posizionamenti senza possibilità di mediazione, come accade anche negli ostentati schieramenti *no-vax/sì-vax*, *no green pass/sì green pass* ha spesso la duplice funzione di creare un certo grado di proselitismo e di ribadire il proprio status: il rischio che si corre è che gli intellettuali fungano da agenzia di valori in relazione organica con il neoliberismo e con l'ordine politico e sociale esistente, complici – anche inconsapevoli – di forme di oppressione.

Scienza, disobbedienza e previsioni distopiche

Per quanto l'epistemologia contemporanea sia basata su un'idea fluida e fallibile della scienza¹³, essa appare oscurata dal senso comune attraverso una comunicazione di massa che ha fatto della non democraticità e dell'infallibilità il lapidario e integralista marchio della scienza stessa. Tuttavia, la constatazione quotidiana di una realtà ben diversa da quella rappresentata, in particolare durante la pandemia, ha innescato uno shock epistemologico e la conseguente condanna da parte di una parte dell'opinione pubblica di una scienza ingannevole, che in tal modo perde in termini di credibilità.

«Questa pandemia è una simulazione per vedere come rispondono i cittadini alla paura. Il vero obiettivo è la compromissione di tutti i diritti! Non c'è dibattito e chi non si allinea viene distrutto a livello mediatico, vedi Burioni¹⁴ e gli altri. Solo gli scienziati possono parlare di quello che sta succedendo, e neanche tutti. Noi non possiamo fare domande o avere dubbi solo loro hanno le risposte. Ma non fanno che contraddirsi: uscite con la mascherina e poi no, quelle chirurgiche non proteggono, voli interrotti dalla Cina e poi tutto aperto... sono tutti allo sbaraglio! Stanno monitorando l'effetto dello scontro sui social e in base ai riscontri ponderano le azioni

¹³ Vale la pena ricordare che già l'epistemologia post-positivistica mette in luce i condizionamenti sociali, pratici e metafisici della scienza e si distingue per la tendenza relativistico-pragmatica di considerare le dottrine scientifiche in termini di efficacia pragmatica più che di verità epistemologica. Secondo Popper (1972 [1962]), la scienza procede per congetture e confutazioni, e il suo scopo non è la verità assoluta, ma il raggiungimento di teorie sempre più verosimili. Kuhn (1962 [1969]) suggerisce che la scienza procede attraverso periodi di "scienza normale" e periodi di "rotture rivoluzionarie". Lakatos (2001 [1978]) afferma che la storia della scienza è caratterizzata da programmi di ricerca rivali, i quali possono passare da una fase progressiva a una regressione o degenerazione. Infine, Feyerabend (2002 [1975]) denuncia lo strapotere della scienza e sostiene che non esista un metodo scientifico universale che determini l'affidabilità della ricerca scientifica.

¹⁴ Virologo e divulgatore scientifico, propugnatore della visione della non democraticità della scienza soprattutto in riferimento all'esitanza vaccinale.

e le comunicazioni successive. Per ora non dobbiamo toccare l'argomento virus su nessuna piattaforma». (Intervista con Sam, membro di un'associazione *free-vax* 23/2/2020)

Il presentare pubblicamente la scienza (specie in stato di crisi pandemica) come una voce infallibile produce, al contempo, l'oblio della ricerca scientifica quale alternanza incostante di rivelazioni e confutazioni, ma soprattutto quale attività sottoposta a valutazione e validazione da parte di terzi attori (la comunità scientifica), il che la dovrebbe tutelare dal prevalere di interessi particolaristici¹⁵. Spiegare cosa è e cosa fa la scienza non sembra trovare molto spazio nella comunicazione di massa; sembra prevalere, paradossalmente, la figura verso la quale Sam indirizza la sua critica, arricchendola di dubbi e speculazioni: quella dello scienziato-debunker impegnato a rivelare e a respingere cosa non è scientifico.

Le azioni scoordinate e talvolta contraddittorie di cui parla Sam, attivate per limitare il contagio, la loro introduzione in ordine sparso nei diversi paesi europei non trovano una spiegazione chiara per la popolazione, alla quale, invece, viene solo richiesto di rispettare le norme introdotte. Se «le controversie scientifiche generano spesso ansia, rabbia e il ritorno delle teorie dei complotti»¹⁶, quest'ultime, tuttavia, il più delle volte sono liquidate con facili diagnosi di atteggiamenti paranoici o di una certa tendenza – in genere specifica di determinate «categorie di persone» – all'apofenia. In questi casi «i cosiddetti “professoroni” rimproverano alle persone di non essere “ragionevoli”: la persona ragionevole “deve” infatti dare ascolto all'esperto, “deve” fidarsi di ciò che gli viene detto»¹⁷. Stessa cosa accade con l'introduzione dei nuovi vaccini anti-Covid-19, quando, ancora una volta, anziché ascoltare le paure della cittadinanza e soddisfarne la richiesta di trasparenza – in opposizione, ad esempio, all'oscuramento dei dati sensibili presenti nei contratti stipulati dalla commissione europea per l'acquisto dei vaccini¹⁸ – le istituzioni si limitano a rispondere che

«i vaccini funzionano, non fanno male e devono essere somministrati a tutti (quelli che non rischiano per altre ragioni) perché lo dice la scienza, e se non credi alla scienza, che è razionale, allora sei tu che sei irrazionale, analfabeta funzionale, ecc.: epiteti inutili e incapaci di interrompere il *loop*. Tali repliche si rivolgono infatti

¹⁵ Ciò conduce a due questioni fondamentali che non sono possibili da approfondire in questo lavoro: il problema della liberalizzazione dei brevetti e della connessa libertà della scienza – spesso presente nelle rivendicazioni dei miei interlocutori –, quella anzitutto dai condizionamenti ideologici ed economici.

¹⁶ Vardanega 2020, p. 78.

¹⁷ *Ivi*, p. 79.

¹⁸ Ben presto giunge alla popolazione che i verbali dei vaccini anti Covid-19 sono secretati per gran parte dei loro contenuti e ciò incrina ulteriormente la già labile fiducia di parte della cittadinanza.

proprio a chi contesta l'autorità dei saperi di cui gli esperti sono (sarebbero, dovrebbero essere, fate voi) portatori. E non fanno che alimentare la polarizzazione del dibattito»¹⁹.

L'esclusione della cittadinanza dal dibattito scientifico denunciata da Sam attesta, in modi più o meno espliciti, la volontà di rivendicare una differenza gerarchica tra coloro che, in nome di uno specifico corpus di competenze e conoscenze, acquisiscono uno status che legittimerebbe un monopolio nella scelta di come e a chi distribuire – a volte con un fare caritatevole – i risultati dell'ingegno scientifico. Tuttavia, in un periodo di crisi, il fascino che suscitano le teorie del complotto e che talvolta porta ad abbracciarle (persino dal più largo bacino di cittadini “insospettabili”) risiede anche nella progressiva esclusione della cittadinanza di partecipare e intervenire sulle questioni di interesse pubblico; si tratta, cioè, di quella «perdita di un mondo comune» evidenziata da Arendt²⁰, una “alienazione del mondo” che limita la possibilità di una cittadinanza attiva.

In tale contesto, la fallibilità della scienza, “riscoperta” e innescata nel tempo dell'emergenza sanitaria, viene caricata da una parte della popolazione di una veste negativa: diviene “menzognera” proprio dopo aver mostrato i suoi limiti nel dominio della natura, soprattutto a causa dei paradossi delle politiche di salute pubblica e delle incoerenze della comunicazione medico-scientifica.

«Qualche anno fa scoppiò il finimondo con l'influenza H1N1 e l'Italia acquistò 48 milioni di dosi di vaccino! Praticamente otto persone su dieci si sarebbero dovute vaccinare, soldi pubblici, i nostri ovviamente! La campagna vaccinale fu un insuccesso clamoroso, mentre le case farmaceutiche incassarono un mucchio di soldi e tutto finì lì. Ci tratteranno con una App o con qualche documento elettronico. Quale sarà il modo per renderlo obbligatorio? Semplice, la nostra paura, e la merce di scambio sarà la nostra libertà: la vita di prima, i semplici gesti come andare al bar, saranno possibili solo mostrando qualche tipo di documento. Non ne usciremo mai più, è tutto fatto a posta. Vedrai che con la scusa di evitare altre epidemie ci metteranno a tutti un microchip per monitorare la salute, ma di fatto lo faranno per controllarci!» (Intervista con Cesare, 5/1/2020)

Quelle di Cesare, pizzaiolo di origini siciliane di circa cinquant'anni, rappresentano ben più di pre-visioni distopiche di ciò che, secondo le sue ipotesi, da lì a poco sarebbe accaduto. Tali teorie, infatti, fanno da sfondo alle diffuse denunce di monopolio da parte dell'industria farmaceutica, nonché di censura, di oblio, di manipolazione dei dati e della mancanza di trasparenza da parte di istituzioni. Se

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Arendt 1989, p. 43.

l'immaginario di Cesare è percorso da una certa idea di cospirazione, allora il "complotto" dà forma e significato ad una realtà percepita dai suoi promotori come spietata, paradossale, insensata o contraddittoria, nel tentativo di un plasmare un mondo che sia comprensibile, pensabile, abitabile o, all'occorrenza, contrastabile.

Cesare, all'inizio della pandemia, aveva già immaginato l'introduzione di un «qualche tipo di documento» da dover mostrare per partecipare alla vita sociale e lavorativa. Quando incontro Niccolò, invece, il *green pass* è pienamente entrato a far parte delle pratiche quotidiane di quel periodo.

«A noi ora sembra di vivere un incubo, ma le conseguenze peggiori potremmo vederle tra qualche tempo. Il *green pass* è l'ultimo passo decisivo in questo senso. Se noi adesso, con la scusa dello stato d'emergenza, gli permettiamo di farci tutto, svendendo ogni nostro diritto e la nostra privacy in nome della paura, ciò fungerà da precedente per lo stato e per le multinazionali. Allora ci vorrà poco: un'altra emergenza, una richiesta dall'Europa per il bene dell'economia, della finanza, del mercato, in nome del progresso o di una guerra, magari "umanitaria", per riproporre gli strumenti di controllo già testati e comprimere ancora di più i nostri diritti, cancellando del tutto quello alla privacy. Ci saranno chiesti ancora altri piccoli sacrifici in più. Piano piano, perderemo tutto e a quel punto sarà troppo tardi e non potremo far più nulla». (Dialogo con Niccolò, avvocato, 11/10/2022)

Niccolò fa parte di una associazione di avvocati "per la libertà", mi dice, sottolineando la loro diversità o, meglio, la loro totale contrapposizione a quelli che definisce "avvocati dello stato", «impegnati a difendere gli interessi economici delle istituzioni scientifiche». Il mio interlocutore spiega come la sua realtà associativa intenderebbe dar voce a quella parte di cittadinanza che, sempre più numerosa, non si sente rappresentata dalla politica e che ha tra i suoi obiettivi:

«L'abolizione del *green pass* e di qualsiasi altra forma di controllo digitale, la restituzione degli emolumenti non percepiti dai lavoratori sospesi perché hanno rifiutato la certificazione verde e la cancellazione delle procedure sanzionatorie agli ultracinquantenni a seguito dell'inottemperanza vaccinale, con la restituzione delle somme che, eventualmente, hanno versato. (Dialogo con Niccolò, 11/10/2022)

Le testimonianze raccolte nel corso dell'indagine fanno del *green-pass* il nucleo attorno al quale si concentra un dissenso che coinvolge una indefinibile parte di popolazione, esasperata e mortificata da una lunga percezione di espropriazione della possibilità di contare (sia nel senso di sentirsi individualmente rilevanti, sia di potersi far ascoltare a livello politico e istituzionale). Durante il periodo pandemico, questo spazio interstiziale, tra marginalità e rivendicazione, è sufficientemente ampio per consentire il sorgere (all'interno di esso) o il rafforzarsi di micro-comunità territoriali

alle prese con la ricerca di margini di autonomia e libertà. Si tratta di coloro che si impegnano nella costruzione di realtà indipendenti e quanto più possibile autosufficienti, tracciando luoghi in cui lo stato è bandito da un progetto di autodeterminazione e rigenerazione.

Percorsi di radicalizzazione

Peter, per la sua origine britannica, è chiamato “l’inglese” dai membri della piccola comunità di cui fa parte, una comunità inizialmente sparsa tra diversi quartieri romani e comuni limitrofi. Antivaccinista “indipendente”, l’uomo non ha mai interagito con le associazioni per la libertà di scelta vaccinale. Scrittore e agricoltore, Peter possiede un casale immerso nel verde in cui da molti anni organizza degli eventi in cui far giocare insieme i figli di coloro che, come lui, anelano a una vita più vicina alla natura:

«Un posto in cui i bambini conoscono e imparano cos’è la libertà, la condivisione, il cibo e l’aria sana. Un posto che, a differenza della scuola e della società, non incoraggia alla competizione e al consumismo. Ci vogliono terrorizzare con la paura che i nostri bambini si ammalino, ma un bambino sano non ha bisogno di farmaci e tantomeno di vaccini; ha bisogno di stare all’aria aperta, di un’alimentazione equilibrata, di esprimere la propria creatività» (Dialogo con Peter, *no-vax*, 1/7/2019)

Peter crea il suo “villaggio” nel 2017, anno in cui la legge n. 119 introduce l’obbligatorietà di dieci vaccinazioni per i minori da zero a sedici anni²¹. Pian piano questa realtà si consolida e si struttura come una piccola comunità educativa contro l’adempimento di un obbligo di legge che Peter considera ingiusto.

«Stiamo creando una realtà parallela indipendente, alternativa rispetto alla ghettizzazione e alla discriminazione [della legge sui vaccini]. Mi sto organizzando con altri che la pensano come me. Non viviamo vicino ma, nonostante ciò, i nostri bambini si incontrano nelle nostre case a giorni alterni e ce la facciamo da soli. Poi, in corso d’opera ci affineremo, ma non ci troveranno. Mali estremi, estremi rimedi». (Dialogo con Peter, *no-vax*, 1/10/2019).

²¹ La legge in questione, inoltre, introduce l’inammissibilità dell’iscrizione ai nidi e alla scuola dell’infanzia del sistema nazionale di istruzione dei bambini non vaccinati o non immunizzati attraverso la malattia e prevede delle sanzioni per i genitori (inadempienti) dei bambini e dei ragazzi non vaccinati iscritti alla scuola dell’obbligo.

Con la sospensione della vita sociale, quale misura sanitaria adottata dall'allora governo²² per fronteggiare l'emergenza Covid-19, il sistema di rotazione ideato dal gruppo cede il passo alla stabilizzazione della compagine nel casale di Peter. Quello che il mio informatore crea è dapprima un luogo in cui, innanzitutto, raggruppare e isolare i bambini per sottrarli all'angoscia di una possibile «discriminazione» e «ghettizzazione» che la scuola pubblica attuerebbe nei loro confronti, in quanto non vaccinati (ad esempio, con l'espulsione).

«Dal lockdown ci siamo raggruppati tutti qui da me. Sono iniziate le giornate di disobbedienza nella natura. Noi grandi pensiamo all'orto, i piccoli fanno diverse cose, come la caccia al tesoro, di certo non sono vietati gli abbracci e naturalmente senza mascherine». (Videochiamata con Peter, 14/3/2020)

Questi estratti di etnografie appena riportati vanno dal 2019 al 2021 e rappresentano, quindi, delle tappe di un percorso di radicalizzazione, nel quale tanto l'interlocutore quanto il suo gruppo organizzano una certa concettualizzazione del mondo, sperimentando modi alternativi di navigarlo, modi in cui si contestano alcuni aspetti del capitalismo post-industriale, nonché le logiche e gli interessi del neoliberalismo. Quella di Peter, tuttavia, è solo una delle micro-comunità che si sono riformate velocemente già all'inizio del primo *lockdown* nazionale, grazie alla pregressa esperienza in tempi di "normale" renitenza alle vaccinazioni pediatriche di routine. Alcune realtà sono poi nate ex novo nel periodo pandemico, essendo spesso composte da una platea ben più ampia ed eterogenea dei soli anti-vaccinisti o *free-vax*. Tra queste ultime rientra quella fondata da Nadia, artigiana di trentaquattro anni, la quale mi narra le ragioni che l'hanno spinta nel 2021 a dar vita ad una comunità che aspira a governarsi da sé.

«Obbedire e diventare schiavi è un attimo. Mettici che intanto non ti vaccini e non ti fanno uscire dalla tua nazione, poi ti tolgono il lavoro, introducono un reddito di sopravvivenza che ti basta solo a sfamarti e a pagare le utenze e che, per averlo, ovviamente ti devi vaccinare. Allora hai perso. L'unica scappatoia che vedo è strutturarsi da oggi per l'autonomia, cercare di non dipendere dal sistema nelle cose essenziali. Se stiamo a guardare dove vogliono arrivare, senza intanto provare qualche alternativa, abbiamo già perso, perché questi sono senza scrupoli né coscienza e seguono solo i loro diabolici piani». (Intervista con Nadia, 12/9/2021)

Le motivazioni di Nadia sono molto simili a quelle che hanno spinto Peter a rimodulare la sua comunità. Si tratta di «forme di resistenza già messe in campo prima della crisi pandemica, in uno spazio sociale di negoziazione, di conflitto e

²² Quello allora in carica è il secondo governo Conte (dal 05/09/2019 al 13/02/2021).

possibilità, che mutano costantemente a seguito alle misure restrittive dipendenti dalla pandemia»²³. In entrambi i casi si assiste all'esternazione di un distacco verso le istituzioni e verso gli attori della politica, della scienza e dell'economia inizialmente solo "intellettuale". Successivamente, nel corso dell'evento pandemico e con l'acuirsi delle disuguaglianze sociali, dell'asimmetria dei poteri e di conoscenze possedute, tale distacco si fa concreto, spingendo i membri di queste comunità a dar vita a network territoriali per affermare un proprio potere e una propria cittadinanza contro le aporie e le esclusioni del presente. Tornando a Peter, è infatti possibile rilevare l'evoluzione delle sue concettualizzazioni e la riorganizzazione della sua comunità anche a fronte dell'introduzione del *green pass*.

«Te lo ricordi? Ti parlavo di discriminazione, ma mai mi sarei immaginato tutto questo. Saremo sempre una minoranza e, comunque, siamo molti di più da quando è iniziato il lockdown. Con il *green pass* la discriminazione sanitaria stavolta è ufficiale e palese a tutti. Per lavorare, per andare al ristorante devi mostrarlo, altrimenti resti fuori come i cani. Alcune persone nuove si sono unite al vecchio gruppo, si sono trasferite da me. Non si tratta più solo di essere autonomi con l'istruzione dei nostri figli, ora tratta di essere autosufficienti in tutto. Perché ci è stato tolto tutto! E noi siamo chiamati untori e criminali. Ma è ora di riprenderci la nostra libertà, il potere». (Peter, dialogo del 8/6/2021)

Quel che Peter costruisce è, dunque, un'arena di dissidenza appartata, silenziosa, dotata di una certa carica eversiva verso le norme governative e sanitarie attuate durante la pandemia. Nel fare ciò, il mio interlocutore organizza spazi e modi alternativi di vivere e di contestare il mondo per le generazioni future.

“Corpi vili”

Si può essere tentati di credere che le teorie emergenti dal dubbio e che, talvolta, si agganciano a più ampie costellazioni del complotto, così come coloro che se ne fanno portavoce, non abbiano a che fare con l'attivismo politico ma con la “sola” condivisione virtuale. Ciò viene però smentito da quel che accade durante la pandemia di Covid-19. L'emergenza sanitaria provoca uno scatto, una reazione a quella sorta di cristallizzazione inattiva dietro le previsioni distopiche che si replicano e si diffondono in rete: ora ci si incontra, ci si conosce, ci si unisce, si fonda un gruppo o un movimento attraverso il quale si spera di diventare protagonisti della vita politica.

Come si è visto nelle pagine precedenti, per molti dei miei interlocutori l'introduzione degli strumenti e delle norme per il tracciamento e il contenimento del

²³ Costantini, Caroselli 2021, p. 63.

contagio è percepita come l'avvento di profezie che si autoavverano, la realizzazione di (pre)visioni distopiche che già alimentavano l'immaginario del sospetto di alcuni miei interlocutori prima della pandemia. Per il semplice fatto di essere state previste, tali "visioni" sembrano attestare anche la veridicità di un piano occulto.

Nel tempo della crisi pandemica, più che assistere al profilarsi di nuove teorie del complotto, quest'ultime emergono quali estensioni apparentemente coerenti di quelle precedenti. È la realtà visibile sulla superficie delle cose, nella quotidianità delle persone, a dare più che mai linfa, vigore, credito e diffusione alle tesi del complotto: l'ampliamento delle disuguaglianze e la trasformazione di migliaia di persone in esodati, bloccati nell'austerità di un tempo sospeso; la caotica e contraddittoria gestione dell'epidemia; l'abbondanza di informazioni parziali; l'assimilazione di domande sulla legittimità costituzionale o sull'utilità dell'introduzione di taluni strumenti di inclusione, esclusione e sorveglianza. Tutto ciò, per i vecchi e i per nuovi "no-vax", sembra corroborare la percezione di abitare un mondo in cui prevalgono le decisioni politiche ed economiche sulla salute pubblica.

In tale orizzonte di senso si situa Massimo, un consulente finanziario di quarantotto anni, uno di quegli informatori "nuovi", conosciuti durante la pandemia, mai contrario ai vaccini prima di quell'evento.

«Siamo il loro grande laboratorio, ci trattano come delle cavie per testare e vendere farmaci, come è successo durante la guerra e come ancora avviene nel terzo mondo. Non sono d'accordo con tutti questi immigrati che scappano e vengono da noi, ma so pure che in Africa testano i nostri farmaci e questo non mi sembra giusto; non ci sono esseri umani di serie B, siamo tutti uguali. Le misure anti-Covid sono pericolose, tutto si potrebbe trasformare in un nuovo olocausto; anche al tempo dei nazisti l'establishment medico ha avuto un ruolo fondamentale. Ci troviamo di nuovo di fronte a politiche sanitarie motivate dall'eugenetica. Se i nostri nemici avessero fatto tutto subito ce ne saremmo accorti; invece, loro deteriorano la società un passo alla volta. Vogliono prendersi definitivamente il nostro corpo, la nostra mente per costruire la loro società distopica, un transumanesimo. È stato ed è un continuo; tutto quello che ci raccontano è pieno di buchi e incoerenze. Tutto è nelle nostre mani. Sprogrammiamoci dalle ideologie e dalle idee di cui ci hanno riempito il cervello. Per me questo governo è un feticcio di un piano internazionale del *deep state* per un cambio "di poltrone" definitivo. Ci sono persone chiave che sono state decise in altre sedi che serviranno solo a traghettare l'Italia nel nuovo cambio di potere». (Dialogo con Massimo, 7/7/2020)

A partire dall'introduzione del vaccino anti-Covid-19 dilaga molto oltre i confini immaginativi del complottismo quella paura di trasformare la popolazione in un «grande laboratorio», dell'«essere delle cavie» per testare farmaci «come avviene

nel terzo mondo», «come durante la guerra». Improvvisamente anche i più annoiati dal Giorno della Memoria e i meno “attenti”, per così dire, alle popolazioni più lontane rivendicano l’importanza di ricordare i momenti più bui della storia e una certa coscienza di essere, in fondo, «tutti uguali». In questi casi più che un processo di consapevolezza è un’apparizione improvvisa che manifesta la plausibilità del rischio di diventare i protagonisti dell’oblio.

Non si vogliono qui discutere la veridicità o la fondatezza della retorica della sperimentazione umana dei vaccini anti-Covid-19, in quanto è più utile porre attenzione su come esse si nutrano di abbandoni istituzionali, di dibattiti di lunga data, da reinquadrare nel contesto storico-culturale in cui si riaccendono e prendono nuove forme. Tuttavia, ben diverse dal passato sono le domande, le ragioni etiche e morali che portano con l’avvento della sindemia ad alimentare il dibattito sulla sperimentazione clinica dei farmaci e a rifiutare quest’ultimi. Soprattutto in relazione ai nuovi vaccini anti-Covid-19, la riflessione bioetica nella società contemporanea – della quale i *no-vax*, i *no-Covid-vax*, i *free-vax* e gli esitanti vecchi e nuovi costituiscono l’esempio più eclatante – sembra centrata soprattutto sul prevalere del bene del singolo, cioè su un principio personalistico – inteso come tutela della salute, dell’integrità, della libertà e dignità della persona e del corpo come proprietà – su quelli del bene della società, cioè su un principio solidaristico e del progresso scientifico.

Al contrario, nel diciottesimo secolo, la prevalenza del bene sociale e degli interessi della scienza – quelli, cioè, della conoscenza, del progresso, della scoperta – pone l’urgenza di una riflessione filosofica centrata sull’individualizzazione di quali fossero le “categorie” di persone adatte alla sperimentazione in quanto sacrificabili. A tal proposito è interessante il lavoro di Chamayou²⁴ nel porre in evidenza le questioni etiche e politiche alla base delle sperimentazioni mediche tra XVIII e XIX secolo, concentrate sulle categorie delle “vulnerabili”, sui «corpi vili»: i condannati a morte, i detenuti, le persone con disabilità, i prigionieri, gli orfani, le prostitute, gli internati, gli schiavi, i colonizzati. Si tratta, cioè, di categorie considerate sacrificabili per il bene dell’intera società in quanto presunti “soggetti di minor valore”, vale a dire gruppi e individui inseriti in particolari relazioni di potere e di subordinazione²⁵. La sperimentazione è legittimata in quanto mezzo per «pagare il tributo» che tali persone «devono» alla società²⁶. Nel terzo capitolo del suo libro dedicato alla vaccinazione, Chamayou sostiene come, con l’introduzione dell’inoculazione del vaiolo alla fine del Settecento, la sperimentazione non si limita più ai soli «corpi vili», ma si estende all’intera società: un «esperimento di massa». Nel suo lavoro, la tesi foucaultiana sulla nascita del biopotere viene applicata al potere di sperimentare, che non si basa

²⁴ Chamayou 2008.

²⁵ *Ivi*, p. 15.

²⁶ *Ivi*, p. 181

più «sul diritto all’uccisione» ma sul nuovo diritto di «dare la vita [e] massimizzare la vita della popolazione»²⁷.

Nel tempo pandemico, la diffusa percezione dei miei interlocutori di essere entrati a far parte di quei «corpi vili» (cioè, sacrificabili per il bene della società) attinge tanto alla memoria delle sperimentazioni sull’uomo del XX secolo²⁸ e della seconda guerra mondiale – rievocata spesso per riferirsi alla realtà dell’emergenza sanitaria globale – quanto all’impressione sempre più emergente di una espropriazione progressiva dei propri diritti, di una subalternità al potere politico e intellettuale. In altre parole, molti dei miei informatori si percepiscono come al termine di un lungo processo che con il Covid-19, attraverso i nuovi strumenti di sorveglianza, controllo ed esclusione, culminerebbe con la definitiva messa al bando del potere decisionale dell’uomo, anche e soprattutto sul proprio corpo. In tale quadro, l’esistenza politica dipenderebbe solamente dalla «cittadinanza sanitaria»²⁹ degli individui, dal loro essere corpi nudi, perennemente scansionabili.

La memoria torna, dunque, coadiuvata dalla paura e dall’ignoto e si rafforza pure attraverso le dichiarazioni “sbadate” rilasciate all’interno del mondo della scienza, oppure in seguito alla paura di certe categorie di lavoratori di rivivere spettri di un passato per molto tempo ignorato. È il 14 aprile 2020, quando l’amministratore delegato dell’azienda farmaceutica Advent-Irbm di Pomezia³⁰ annuncia di rendere in pochi mesi utilizzabile il vaccino anti-Covid-19, allora in fase di sperimentazione, per il personale sanitario e le forze dell’ordine in «modalità di uso compassionevole». A tale annuncio il Sindacato dei militari risponde:

«dagli atti delle numerose Commissioni parlamentari di inchiesta sull’uranio impoverito³¹ che hanno rivolto la loro attenzione anche sulla questione della

²⁷ *Ivi*, p. 385.

²⁸ Le cui vicende sono ben più conosciute di quelle approfondite da Chamayou.

²⁹ Sulla “cittadinanza sanitaria”, si rinvia a: Briggs Martini, Briggs 2003; Schirripa 2014. Relativamente a come i miei interlocutori si auto-percepiscono, qui si intende la possibilità di accedere alle risorse sanitarie solo per coloro che si adeguano alle misure di controllo e di contenimento del rischio di contagio.

³⁰ L’azienda di Pomezia in collaborazione con lo *Jenner Institute* della *Oxford University* stava in quel momento lavorando per lo sviluppo del primo vaccino anti Covid-19 in Italia.

³¹ La pubblicazione del documento della NATO SHAPE (*Supreme Headquarters Allied Power Europe*) nel luglio 1999 porta all’istituzione di quattro Commissioni parlamentari d’inchiesta per esaminare le cause di morte e malattie gravi tra il personale militare italiano impegnato all’estero, a partire dalla XIV legislatura. Nel 2004, le prime indagini hanno sottolineato la correlazione tra i casi di linfoma e l’esposizione all’uranio impoverito. Successivamente, il progetto SIGNUM (Studio di Impatto Genotossico nelle Unità Militari avviato dal Ministero della Difesa) ha coinvolto soldati impegnati in Iraq in test che hanno preso in considerazione vari potenziali fattori di rischio, tra cui le condizioni ambientali, gli stili di vita e la somministrazione dei vaccini. Le conclusioni di questo studio hanno sollevato dubbi ben oltre i rischi correlati all’esposizione durante le missioni militari,

somministrazione dei vaccini ai militari è emerso, nei molti casi esaminati, che il mancato rispetto dei protocolli vaccinali sia stata la possibile causa, o concausa, dello sviluppo di patologie gravemente invalidanti o addirittura mortali [...] Per questa ragione impediremo a chiunque di fare “sperimentazioni compassionevoli” sul personale delle Forze dell’Ordine e sui militari affinché non ci siano mai più casi di morti bianche tra i servitori dello Stato»³².

A proposito di dichiarazioni, sempre per così dire, “sbadate”, nello stesso periodo due scienziati francesi, Camille Locht e Jean-Paul Mira, durante un’intervista sul canale televisivo francese LCI, suggeriscono di testare un potenziale vaccino anti-Coronavirus in Africa. Tale affermazione – al di là della “leggerezza” con cui viene esternata – affonda, tuttavia, le sue radici nell’inconfutabile premessa che l’Africa ha a lungo rappresentato il «laboratorio vivente» dell’occidente (Tilley 2011), di cui (pur se con minor cognizione di causa) parla proprio Massimo.

La diffusione del timore di essere parte di una sperimentazione o un «laboratorio» avanza e si trasforma nei diversi momenti scanditi dalla pandemia e sulla scorta di narrazioni medico-politiche in competizione. In tale cornice si colloca la testimonianza di Cristiano, agronomo di trentanove anni.

«Come ci potremmo fidare ancora? Prima dicono che bastava una dose di vaccino AstraZeneca, poi che andava bene per i giovani, poi no, solo per gli anziani; però continuavano a invitare i ragazzi a vaccinarsi negli *open-day*. Ma, a quanto pare, alla fine non andava bene per nessuno di noi, visto che l’hanno tolto. Nonostante i dubbi legittimi che sono stati sollevati, non solo i nostri, ma anche quelli dell’EMA³³, si è continuato a dire che in fondo il vaccino era sicuro fino al giorno stesso in cui lo hanno levato di mezzo e poi... silenzio. Perché in altri paesi lo toglievano e da noi ci hanno messo di più? Non abbiamo avuto risposte precise, quindi, l’unica cosa plausibile è che ormai le dosi le avevamo acquistate e allora, nonostante tutto, dovevano smaltirle. Infatti, hanno aumentato gli *open-day*, aperto ai giovani, fino a che ci è scappato il morto, quella ragazzina³⁴. Anche con Moderna³⁵ hanno fatto errori, iniettando il doppio della dose che avrebbero dovuto somministrare³⁶. Io sono

sfociando nel dibattito pubblico sulle vaccinazioni pediatriche, specie tra gli esitanti alla scelta vaccinale (cfr. Donvito, Anaclerio et al. 2011).

³² <https://lnx.sindacatodeimilitari.org/vaccino-covid-19-sindacato-dei-militari-no-a-sperimentazioni-su-forze-dellordine-o-personale-sanitario-militare-no-a-nuove-morti-bianche/> (ultima consultazione: 30/07/2024).

³³ Agenzia europea per i medicinali.

³⁴ Parla di Camilla Capua, diciottenne ligure, la cui morte incorsa dopo il vaccino ha dato adito ad ulteriori paure circa il “non detto” intorno al vaccino in questione.

³⁵ Si tratta di un altro vaccino destinato a prevenire la malattia da Covid-19.

³⁶ La vicenda del dosaggio sbagliato del vaccino Moderna durante le prime settimane della sua introduzione si aggiunge e alimenta la teoria della sperimentazione veloce e “pericolosa” che, come

stato tra i primissimi a vaccinarsi, non vedevo l'ora, ma poi ho avuto paura. Sono un tipo razionale. Ma arrivati ad un certo punto non è più scienza, è teatro dell'assurdo e marketing. Ho cominciato a pensare che quelle voci "fuori dal coro", che invitavano alla prudenza, avevano capito prima e meglio di noi, e per questo erano puntualmente messe alla gogna». (Dialogo con Cristiano, 3/11/2021).

Cristiano può essere definito un *no-Covid-vax* di seconda chiamata, in quanto, come tiene a dire mostrandomi il suo vecchio *green pass* ormai scaduto, riceve la prima inoculazione animato da grandi speranze. Il caso del vaccino AstraZeneca è uno dei momenti emblematici dell'ulteriore caos informativo, comunicativo e interpretativo che si genera sui – e intorno ai – vaccini e che crea un'altra fattura tra istituzioni e cittadinanza. Diversi i ripensamenti che si sono succeduti sull'utilizzo di tale vaccino e sulla sua adozione per fasce di età differenti nei vari paesi europei³⁷; successivamente, il ritiro di alcuni lotti; infine, la sospensione definitiva del suo utilizzo in alcuni paesi (ancor prima che in Italia; si pensi all'Austria, alla Danimarca e alla Norvegia)³⁸. Tra le persone da me incontrate prevalgono l'incapacità di cogliere il significato di ciò che accade e un senso di smarrimento, convogliato da un tipo di comunicazione politica e scientifico-mediatica che riduce e incanala le paure espresse dalla popolazione entro i soli confini del calcolo rischio-beneficio, ignorando il desiderio di chiarezza e di condivisione del sapere.

Quello che segue è un estratto di un dialogo collettivo con Carlo, tassista di quarantasette anni, Rita, fioraia cinquantaduenne e Michele, giornalista di cinquantotto anni. Tutti e tre, a differenza di Cristiano, sono "vecchi" informatori, membri di associazioni per la libertà di scelta vaccinale e terapeutica da circa dieci anni prima dell'evento pandemico.

“Carlo: Il *green pass* non deve essere pensato legato solo al vaccino, è evidente anche dal fatto che oggi tutti possono tornare al lavoro e a scuola anche se asintomatici, dunque potenzialmente contagiosi. Le implicazioni del *green pass* non si limitano al vaccino, in serbo c'è molto altro. Sapete in quanti si sono arricchiti con questa pandemia e che stanno continuando ad accumulare denaro anche adesso che noi stiamo parlando? Mentre a Roma ci sono più serrande abbassate e attività in crisi che semafori.

Rita: Infatti il fine ultimo non è né il *green pass* né il vaccino. La loro intenzione è collegarlo ad altre cose: alla carta d'identità, alla carta di credito per controllarti con il

tale, non sarebbe – per i miei interlocutori – immune ad altri possibili errori e a conseguenze nefaste sulla popolazione.

³⁷ In Inghilterra è stato limitato l'uso agli over 30, in Francia agli over 55 e così via.

³⁸ Nonostante i rari effetti avversi gravi accertati, l'AIFA, nel marzo 2021, decide di estendere su tutto il territorio nazionale, in via precauzionale, il divieto di utilizzo del vaccino AstraZeneca.

sistema di credito sociale alla cinese. Stanno preparando la prossima emergenza ambientale e spingono con il 5G... le implicazioni sono tantissime.

Michele: Ma la questione è: ci riusciranno? Molto dipende da noi. Quello che è successo faceva parte di un disegno globale in cui tutto il mondo sarebbe dovuto essere sotto una grande dittatura comunista gestita dalle élite mondialiste e dalle solite famiglie che ben conosciamo” (Estratto di un dialogo collettivo, 3/1/2022).

Nello stato di emergenza, le pre-visioni distopiche più antiche, come quella delle “élite mondialiste”³⁹, le quali muoverebbero i fili del mondo, decidendone l’andamento economico, finanziario, demografico per raggiungere il controllo e il dominio globali, non sono più appannaggio di gruppi che erano (o si presumevano) in qualche modo minoritari in seno alla pubblica opinione. Le teorie del dubbio si diffondono e vengono rimodulate sul presente. Queste ultime a volte sembrano realizzarsi soprattutto quando emerge la percezione di un confine sempre più sfumato tra ciò che Cristiano definisce un «teatro dell’assurdo» e la realtà navigata dalla cittadinanza; quando, cioè, i miei interlocutori sembrano perdere i riferimenti logici e razionali delle decisioni politiche e sanitarie messe in atto. In tale contesto si situa la posizione dell’asintomatico all’interno della società, della quale Carlo denuncia l’ambiguità: né del tutto sano né visibilmente malato. Il rapido succedersi di disposizioni normative sul soggetto asintomatico porta con sé metamorfosi interpretative circa il suo status: da figura liminale, che attende in una fase transitoria il momento in cui potrà nuovamente essere reintegrato all’interno della società (attraverso la tangibilità della prova, di un test), diventa, alla luce delle successive disposizioni, figura limbica. A gennaio 2022, quando Carlo me ne parla, infatti, l’asintomatico, se vaccinato, non è obbligato all’esclusione sociale. Ciò suscita in parte della popolazione diverse perplessità: a seguito delle nuove direttive, si lamenta che nonostante il perdurare dell’emergenza sanitaria, l’asintomatico abbia ora la possibilità di muoversi e, dunque, anche di contagiare immunodepressi e non vaccinabili, cioè coloro per i quali, in nome del “bene comune”, sono stati accettati isolamento, dispositivi di sorveglianza e di esclusione, nonché la vaccinazione di massa.

³⁹ Coloro che, già prima della pandemia, sono indicati dai miei informatori come i nemici, cioè le élite al potere, sono anche quelli che vengono percepiti come uomini del capitale o, meglio, dinastie del capitale, in primis i Rockefeller, i Rothschild e, infine, i Soros. Si tratta di famiglie indicate quali protagoniste della storia della finanza europea, dalla formazione del mercato mondiale sino all’era dell’imperialismo e oltre.

Conclusioni

Il distacco dialettico e fisico tra gli uomini di cultura e la popolazione ha alimentato o confermato l'immaginario di una sorta di pomeriggio che separa la cittadinanza dall'élite intellettuale, rendendo impensabile una possibile alleanza, quantomeno interpretativa, necessaria soprattutto durante la pandemia di Covid-19.

Appena il fuoco dell'epidemia si è acceso, in molti si sono trovati prontissimi a soffocarlo, ad arginarlo in categorie e concetti già pronti per l'uso interpretativo degli specialisti. La cultura degli esperti crea un bagno, fa diventare materia la vita, così che ogni cosa viene istantaneamente spiegata, razionalizzata. Uno dei problemi, come si rileva dalle parole dei miei informatori, è che il precoce dibattito appassiona particolarmente chi lo fa e qualche altro seguace, senza raggiungere la maggior parte della cittadinanza, che si deve nuovamente accontentare degli opinionisti dei talk-show e da tastiera. In tale orizzonte sembra, dunque, essere più l'autoreferenzialità ad orientare la scrittura che la condivisione. Un altro problema è rappresentato da un'omogeneità della critica che, chiusa entro i parametri di specifiche teorie interpretative, rischia di impedire uno sguardo più profondo (realmente demistificante) e la piena espressione della «libertà intellettuale»⁴⁰.

Allo stesso tempo si stabiliscono “categorie” di persone verso le quali la scienza rinuncia a rivolgersi: si pensi, ad esempio, come spesso i divulgatori scientifici sul tema dei vaccini parlino dei *no-vax* quali soggettività ormai perse. La traslazione di tale retorica nel tempo della sindemia ha ingenerato ulteriori forme di esclusione che hanno investito coloro che hanno rifiutato i vaccini anti Covid-19. Per quest'ultimi, come per i “vecchi” *no-vax* sembrerebbe inutile mettere in discussione o riformare strumenti e modalità comunicative al fine di ricreare una certa vicinanza o attrazione nei confronti della scienza; più semplice pare, invece, rivolgersi ai cosiddetti “esitanti”, che sarebbero per diversi “esperti” ancora “recuperabili”.

La percezione degli attori sociali incontrati in queste pagine, come Peter, è che le dinamiche di criminalizzazione del rifiuto dei vaccini si ripropongono e inaspriscono durante la pandemia di Covid-19 e con il nuovo vaccino. Per i miei interlocutori, le “scuole alternative”, così come il casale dell'inglese Peter, rappresentano luoghi rifugio in cui trovare asilo ed evitare l'esclusione sociale o l'interruzione della socialità per i propri figli. Per le persone incontrate, la fondazione o la rifondazione di micro-comunità autonome durante la sindemia offre la possibilità di praticare scelte consapevoli e non forzate. Nonostante il rischio di impoverimento delle condizioni materiali di esistenza, se non ci si accorda a un certo modello di cittadinanza sanitaria, ciò che si rivendica è principalmente il diritto di poter scegliere, *almeno*, sul proprio corpo.

⁴⁰ Zacharov (1968) parla di tre tipi di libertà intellettuale: la libertà di «ottenere e divulgare informazioni», la «libertà di discussione aperta e coraggiosa» e la «libertà dall'imposizione delle tesi ufficiali e dei pregiudizi».

Come scienziati sociali, siamo ben coscienti che i nostri presupposti teorici e politici orientano inevitabilmente il nostro sguardo. Tuttavia, la loro radicalizzazione porta all'incapacità daltonica di percepire le sfumature in dibattiti come quelli sui vaccini o sul *green pass*, trascurando le istanze sociali di trasparenza e partecipazione in seno al discorso pubblico. Le definizioni monistico-speculative contribuiscono a legittimare e ad alimentare l'ethos del sospetto da parte non solo degli attori sociali maggiormente coinvolti nella mia ricerca. Alla luce dei discorsi emersi, è utile ripensare al ruolo dell'intellettuale a fronte della diffusione di filosofie e narrative neofasciste e xenofobe, nonché al sempre più grave divario tra ricchezza e povertà, tra il diritto di (esserci, partecipare, comprendere) e il diritto su (il proprio corpo, il lavoro, il futuro). Ripensare tale figura e il suo ruolo ha davvero senso se riesce a concretizzarsi nell'azione e dunque nel recupero delle distanze costruite e/o percepite tra cittadinanza e intellettuali stessi. Si tratta, cioè, di riprendere la gramsciana «filosofia della prassi», elaborata a partire dall'undicesima “tesi su Feuerbach”, in cui Marx⁴¹ sostiene che i filosofi hanno interpretato il mondo in modi diversi ma che, ora, sia giunto il momento di trasformarlo⁴². Per Gramsci la tesi «non può essere interpretata come un gesto di ripudio di ogni sorta di filosofia», bensì come «l'egemonica affermazione di unità tra teoria e pratica»⁴³. Per evitare che l'interpretazione del mondo e le capacità di decodifica dei processi e delle forme di potere finisca per divenire puro esercizio di stile (o un dato immutabile) bisognerebbe non solo concepirla come trasformazione del mondo, ma anche sottoporla alla prova della pratica.

«[il] ruolo dell'intellettuale non è quello di spostarsi “un po' più avanti o un po' più di lato” per dire la verità muta di tutto; quanto piuttosto di lottare contro le forme di potere laddove questo non è a sua volta l'oggetto e lo strumento [, facendolo] a fianco e con tutti quelli che lottano per questo e non in disparte per illuminarli»⁴⁴.

L'impegno verso l'altro non può essere reale se non si è organici alla cittadinanza, perciò «non c'è che l'azione, l'azione della teoria e quella della pratica in rapporti di collegamento e di scambio», come sostiene Deleuze in un dialogo con Foucault⁴⁵.

Bisognerebbe avere uno sguardo che punti alla condivisione del controllo sociale dello sviluppo della scienza, delle sue applicazioni, degli eventuali rischi, ma anche di particolari letture del mondo per dare una possibilità alla coazione e alla vicinanza in contrasto alla formazione di ulteriori risacche di marginalità. Ciò

⁴¹ Marx 1972.

⁴² *Ivi*, pp. 81-83.

⁴³ Gramsci 1975, p. 1270.

⁴⁴ Foucault 1977, p. 109.

⁴⁵ Foucault 1977, p. 108.

contribuirebbe anche ad arginare la diffusione di un orizzonte populista, che traspare anche da alcune voci raccolte in questo contributo e che si innesta nell'esperienza vissuta di «“nuovi” e mal definiti gruppi sociali, resti della classe operaia industriale e segmenti di una classe media emarginata, la cui integrazione nella società europea postindustriale è sempre più precaria»⁴⁶. Bisognerebbe, ancora, porre in primo piano quel che il gioco delle fazioni oscura, e cioè che un evento globale come la pandemia riflette anche le mutevoli forme della lotta tra stati e interessi finanziari, continuando a determinare diversi ritmi di sviluppo tra paesi e aree del mercato ed alimentano disuguaglianze vecchie e nuove.

Bibliografia

Agamben, Giorgio

- “Contagio”, *Quodlibet* (11/3/20), <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-contagio>, 2020

Agamben, Giorgio

“Cittadini di seconda classe”, in *Quodlibet* (16/7/21), <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-cittadini-di-seconda-classe>, 2021

Agamben, Giorgio e Cacciari, Massimo

- “A proposito del decreto sul green pass”, in *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici* (26/7/2021), rinvenibile all'URL: <https://www.iisf.it/index.php/progetti/diario-della-crisi/massimo-cacciari-giorgio-agamben-a-proposito-del-decreto-sul-green-pass.html>, 2021

Allovio, Stefano e Favole, Adriano

- “La militanza radicale nuoce all'antropologia”, *La lettura corriere della sera*, 25 aprile, p. 7, 2018

Arendt, Hannah

- *Vita activa. La condizione umana*. Bompiani: Milano, 1989.

Blondiaux, Loïc and Fourniau, Jean-Michel

- “Un bilan des recherches sur la participation du public en démocratie: beaucoup de bruit pour rien?”, *Participations*, n. 1, 2011/1, pp. 8-35

⁴⁶ Holmes 2021, p. 181.

Briggs, Charles L. and Martini Briggs, Clara

- *Stories in the time of cholera. Racial profiling during a medical nightmare.*
University of California Press: Berkeley, 2003

Chamayou, Grégoire

- *Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humaines aux XVIIIe et XIXe siècles.* La Découverte: Paris, 2008

Costantini, Osvaldo e Caroselli, Serena

- “Il nesso casa salute prima e durante il Covid. Il caso di due donne in occupazione abitativa a Roma”, *AM Rivista della Società italiana di Antropologia Medica*, n. 51, giugno 2021, pp. 43-70

D’Arcais, Paolo F.

- “Filosofia e virus: le farneticazioni di Giorgio Agamben”, in *Micromega*, (16/3/20), <http://temi.repubblica.it/micromega-online/filosofia-e-virus-le-farneticazioni-di-giorgio-agamben/>, 2020

Donvito, Michele, Anaclerio, Michele et al.

- *Progetto SIGNUM. Relazione finale*,
<http://static.repubblica.it/repubblica/inchieste/pdf/relazione.pdf>, 2011

Farina, Mario

- “Su Agamben e il contagio. Il ruolo della filosofia e la comune umanità”, *Le parole e le cose*, (19/3/20), <https://www.leparoleelecose.it/?p=37978>, 2020

Favole, Adriano

- *La bussola dell’antropologo. Orientarsi in un mare di culture.* Laterza Edizioni: Roma-Bari, 2015

Feyerabend, Paul K.

- *Contro il metodo. Abbozzo di una teoria anarchica della conoscenza.* Feltrinelli: Milano, 2002

Foucault, Michel

- “Gli intellettuali e il potere. Conversazione tra Michel Foucault e Gilles Deleuze”, in Fontana A., Pasquini P. (a cura di), *Microfisica del potere.* Einaudi: Torino, 1977

Gramsci, Antonio

- *Quaderni dal carcere, edizione critica dell’Istituto Gramsci*, (a cura di) Gerratana V., Einaudi: Torino, 1975

Grignolio, Andrea

- “Post-verità, vaccini, democrazia”, *the Future of Science and Ethics*, vol. 2, n. 1, 2017, pp. 77-88

Holmes, Douglas R.

- *Integralismi europei. Capitalismo veloce, multiculturalismo, neofascismo*. Meltemi: Milano, 2020

Kuhn, Thomas S.

- *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*. Einaudi: Torino, 1962

Lakatos, Imre

- *La metodologia dei programmi di ricerca*. Il Saggiatore: Milano, 2001

Marx, Karl

- “Tesi su Feuerbach”, in Bloch E., *Karl Marx*, pp. 81-83, Il Mulino: Bologna, 1972

Nietzsche, Friedrich

- *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Adelphi: Milano, 1973

Popper, Karl R.

- *Congetture e confutazioni*. il Mulino: Bologna, 1972

Rastier, François

- “Le conspirationisme légitimé: Giorgio Agamben et la pandémie”, in *Conspiracy Watch* (28/3/20), <https://www.conspiracywatch.info/le-conspirationnisme-legitime-giorgio-agambenet-la-pandemie.html>, 2020

Rizzo, Sergio e Stella Gian Antonio

- *La casta. Così i politici italiani sono diventati intoccabili*. Rizzoli: Milano, 2007

Schirripa, Pino

“Ineguaglianze in salute e forme di cittadinanza”, *Rivista della Società italiana di antropologia medica*, 37, pp. 59-80, 2014

Traversari, Marco

- “Appunti per un uso pratico del concetto di biopolitica: origini del concetto, analisi degli effetti politici sulla nuda vita”, in Guigoni A., Ferrari R. (a cura di), *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*, pp. 71-74, 2020

Tilley, Helen

- *Africa as a Living Laboratory. Empire, Development, and the Problem of Scientific Knowledge, 1870-1950*. University of Chicago Press: Chicago, 2011

Vardanega, Agnese

“L’imperatore è nudo (e noi passiamo le giornate in pigiama a leggere dati). Rivelazioni da un’apocalisse”, in di Guigoni A., Ferrari R. (a cura di) *Pandemia 2020. La vita quotidiana in Italia con il Covid-19*, pp. 75-81, 2020

Zacharov, Andrejan Dmitrievič

- *Progresso, coesistenza e libertà intellettuale*. Etas Kompass: Milano, 1968

Il corpo è mio e me lo gestisco io! Resistenze, forme e immaginari di un movimento No-Covid-vax

Domenico Maria Sparaco

“The body is mine and I take care of it myself”. Resistances, forms and imaginaries of a ‘no-Green Pass’ and ‘No-Covid-vax’ movement

Abstract

The Covid-19 pandemic has greatly impacted our lives, particularly in Italy, where emergency measures and subsequent confinement have been implemented. This has given rise to resistance movements, notably in response to the vaccination campaign and the introduction of the controversial “Green Pass” system. In the forthcoming text, the author will delve into the (bio)political dynamics surrounding the Covid-19 vaccine and its associated movements. This exploration will draw from an ethnography on a vaccine freedom movement in Italy, and its political and cosmological intersections. Additionally, the author will critically examine the theory of new social movements in light of this research to evaluate its heuristic validity and applicability. Through this analysis, he will underscore the distinct aspects of this movement against the Covid-19 vaccine and its varying forms of expression. While it may be challenging to categorize this as a singular “social movement”, all forms of dissent related to the pandemic governmentality seem to share a common theme of discord with governmental, medical, or ‘informational’ authorities. This discord is active and can manifest in diverse ways.

Keywords: counter-conduct, social movement, pandemic governmentality, Covid-19 vaccine hesitancy, risk

1. 1 Controcondotte

Sono passati ormai quattro anni dal 21 febbraio 2020¹, data in cui il Covid-19 fece la sua comparsa in Italia, primo paese a segnalare un caso di quella malattia che non aveva un collegamento epidemiologico col focolaio cinese di Wuhan. Il virus, che sembrava relegato all’Oriente, era giunto in Europa e questo avrebbe generato una serie di cambiamenti socio-politici di cui è difficile rendere conto. L’eccezione virale, per dirla con Jean-Luc Nancy, ha fatto sì che tutti ci siamo “pandemizzati” (Nancy 2020), naturalizzando alcuni comportamenti che prima del 2020 sarebbero stati impensabili.

¹ La notte di quel giorno, all’ospedale di Codogno, il paziente 0, M.M. fu testato per il Covid-19, dato il quadro clinico compatibile con quello descritto dall’allora letteratura. Il test fu fatto disattendendo ai protocolli allora vigenti: M.M non si era recato in Cina e né aveva avuto contatti con persone positive.

Tuttavia, la distanza dall'evento permette oggi di riflettere criticamente su alcuni punti venuti fuori a partire da quell'anno, punti sommersi dalla narrazione *mainstream* che ha adottato un registro bellico (Capelli 2022), individuando sempre nuovi nemici a cui fare riferimento: prima i cinesi, quindi i runners, infine i "no-vax". Una comunicazione così fatta ha impedito l'elaborazione di un discorso critico sulla gestione pandemica, relegando ogni obiezione o dubbio nell'ambito dell'indicibile e dell'antiscientifico². Questa ricerca costante del capro espiatorio, oltre ad essere una strategia politico-comunicativa di colpevolizzazione del singolo e di deresponsabilizzazione istituzionale (Miconi 2020), segnala anche la presenza di costanti "controcondotte" che hanno accompagnato le varie ondate pandemiche che si sono susseguite. Per comprendere perché adopero questo termine di origine foucaultiana, è necessario prima analizzare in che contesto compare e perché sembra calzante per descrivere quanto è successo nel periodo che sto analizzando. Foucault utilizza il suddetto termine durante il corso al Collège de France da lui tenuto tra il 1977-1978, dove traccia una genealogia della governamentalità, laddove quest'ultima è definita come:

"L'insieme di istituzioni, procedure, analisi e riflessioni, calcoli e tattiche che permettono di esercitare questa forma specifica e assai complessa di potere, che ha nella popolazione il bersaglio principale, nell'economia politica la forma privilegiata di sapere e nei dispositivi di sicurezza lo strumento tecnico essenziale" (Foucault 2017, p. 88).

Mentre la sovranità ha il proprio fine in sé stessa, la governamentalità è finalizzata ai s-oggetti³ sui quali si esercita: così la popolazione, entità statistica per eccellenza, fa la sua comparsa. Inoltre, i dispositivi di sicurezza rappresentano uno scarto rispetto a quanto li ha preceduti col sistema legale e disciplinare.

La pertinenza di questa digressione filosofica risulta rinsaldata dal fatto che lo stesso filosofo, per sottolineare la differenza tra questi concetti, ricorra ad esempi tratti dai modi di governare le epidemie. Per analizzare il modo di operare della legge, un modo di operare duale che suddivide il mondo in ciò che è vietato (divieto al quale si associa una sanzione) e il suo scarto (ossia quanto, non essendo vietato, è permesso), Foucault fa l'esempio del trattamento medioevale della lebbra che

² I Wu Ming hanno citato in proposito la *reductio ad Hitlerum*, espressione coniata da Leo Strauss per descrivere quella fallacia che anziché contestare nel merito l'argomentazione di un soggetto, si limita a squalificarlo dal dibattito. Nel caso del Covid-19, l'accusa di negazionista, secondo i Wu Ming, ha avuto proprio questo effetto, patologizzando ogni discorso critico (<https://www.wumingfoundation.com/giap/2020/11/caccia-al-negazionista/>)

³ Utilizzo questa dicitura per sottolineare, così come per i processi di soggettivazione, il soggetto "nel suo costruirsi come nodo transitorio (sebbene con una sua sintassi e con forme di continuità attivamente ricercate) in una rete di rapporti e come effetto di dispositivo determinati" (Cutolo 2010, p. 44)

comportava l'esclusione degli impuri dalla città e il divieto di vivere nella stessa comunità dei puri. Il potere disciplinare è invece al centro del regolamento della peste della cittadina di Vincennes del XVII secolo (Foucault 2014). Il potere disciplinare è un potere analitico, un potere che non funziona più negativamente, vietando e permettendo quanto resta fuori dal suo divieto così come faceva la legge ma, ha un anelito utopico, produttivo. Dal punto di vista spaziale la disciplina opera suddividendo gli spazi, isolando gli individui e perfino i gesti che compiono; la disciplina è utopica perché aspira a regolare tutto senza che possa sfuggirle alcunché. Nel caso del modello Vincennes ciò si traduceva in un controllo assoluto degli spazi secondo il principio della clausura, principio attraverso cui lo spazio veniva diviso e ritagliato per assicurare il controllo dei suoi abitanti; ogni abitante era poi tenuto a rispondere alla sua finestra all'appello di un responsabile e a dichiarare a questo le proprie condizioni di salute. Il potere disciplinare è quindi un potere deduttivo, utopico, che primariamente pone la norma alla quale far uniformare le cose. Al contrario, il potere governamentale e i dispositivi di sicurezza che lo realizzano si caratterizzano per la loro induttività: non si parte dalla norma ma a questa si giunge come esito di un percorso differente. La sicurezza assume la realtà di quello a cui si applica e cerca di ricondurla ai propri fini, si nutre di una certa dose di libertà, lascia che certi fenomeni accadano e non opera a partire da una norma, ma arriva ad indentificare il normale induttivamente: "l'operazione di normalizzazione consiste nel far giocare tra loro queste differenti distribuzioni di normalità, in modo che le più sfavorevoli siano ricondotte al livello delle più favorevoli" (Foucault 2017, p.55). L'esempio del filosofo francese è, in questo caso, quello dell'inoculazione, poi vaccinazione, contro il vaiolo. Perché questa pratica potesse essere accettata dalla allora teoria medica doveva avvalersi del supporto dei numeri, delle probabilità; elementi che andavano rapportati alla popolazione e non più al territorio. Da ciò si arrivò alle nozioni di caso, rischio, pericolo; entità statistiche che pertengono alla popolazione e che permettono di calcolare le differenti "normalità" (come la curva di una mortalità "normale") e di far sì che quelle che se ne distanzino siano ricondotte, governate, verso la curva attesa, applicando così la citata "operazione di normalizzazione". Ora, questa ripartizione non è da ontologizzare, anzi caratteristica dei dispositivi di sicurezza è quella di integrare al loro interno, in maniera non esclusiva, tanto meccanismi disciplinari quanto legislativi. La complessità e, in parte, l'ambiguità di un concetto come quello di "governamentalità" sta proprio nel fatto che al suo interno confluiscono più concetti, tra questi anche alcuni del potere pastorale, potere che ha trovato la sua realizzazione nel cristianesimo e sul quale Foucault si sofferma più volte.

Il potere pastorale è un potere che cura, che conduce verso il bene, verso la salvezza del "gregge" ed è qui che, finalmente, compaiono le controcondotte; laddove il pastorato e la governamentalità hanno a che fare con il condurre le esistenze e le anime dei s-oggetti, le controcondotte rivendicano altre guide, altri fini rispetto al

bene individuato dai “pastori”. Governmentalità e pastorato, per il nostro filosofo, sono indissolubilmente legati alla medicina, che ne ha ereditato alcune caratteristiche:

“Si può dire che la medicina è stata una delle potenze che ha ereditato il pastorato, e in questo senso ha a sua volta suscitato, dal XVIII secolo fino ai giorni nostri, una serie di rivolte di condotta, provocando quello che potremmo chiamare un forte dissenso medico, che va dal rifiuto di alcune terapie e di alcune prevenzioni, come le vaccinazioni, al rifiuto di un certo tipo di razionalità medica” (Foucault 2017, p.149).

Ecco perché, allo stesso modo, parlo di controcondotte che si sono verificate in relazione alla gestione della gestione della pandemia e della successiva campagna vaccinale, perché queste hanno riguardato un dissenso medico che, a volte, è arrivato ad investire quel “certo tipo di razionalità medica” che era sotteso alle misure previste dall’autorità.

Una delle caratteristiche del pastorato era quella dell’obbedienza pura, autotelica, dove si obbedisce al pastore indipendentemente dalla razionalità del suo comando. Non sembra fuori luogo richiamarla anche per quanto è successo con la decretazione emergenziale pandemica, dove la legge ha spesso assunto delle venature morali, eccedendo il suo ambito di pertinenza. Questo ha accompagnato cronologicamente tutto il periodo che sto prendendo in considerazione, sin dai suoi arbori. Il decreto “#iorestoacasa” del 9 marzo 2020⁴, decreto istituito il *lockdown* su tutto il territorio nazionale, disponeva il divieto di assembramento e intimava ad “evitare” gli spostamenti, salvo che per esigenze lavorative, situazioni di necessità, motivi di salute e rientro verso il proprio domicilio o abitazione. Come per il decreto-legge del 23 febbraio 2020⁵, che aveva istituito la prima zona rossa italiana confinando 10 comuni del lodigiano tra i quali Codogno e il comune di Vo’ Euganeo in veneto, la sanzione prevista si appoggiava sull’articolo 650 del codice penale. Quest’ultimo puniva gli inosservanti di un provvedimento dell’Autorità per ragioni d’igiene o sicurezza pubblica con la reclusione fino a 3 mesi o con una sanzione pecuniaria che arriva fino a 206 euro.

Tuttavia, se la legge ha, come si è detto, lo scopo di vietare e di individuare una sanzione per chi lo vieta, in questo caso “evitare”, così come le “situazioni di necessità” alle quali si allude senza ulteriori specificazioni, rientrano nel non-normato, non sono oggetto di diritto ma assumono più il carattere di raccomandazioni. Il tiro verrà corretto con il DPCM del 22 marzo 2020, e l’“evitare” del precedente decreto si trasformerà, questa volta, nel “divieto”. Tuttavia, l’ambiguità proseguirà successivamente con i provvedimenti legislativi che istituiranno gli obblighi vaccinali. L’articolo 9 del “Decreto Riapertura” del 22 aprile

⁴ <https://www.trovanorme.salute.gov.it/norme/dettaglioAtto?id=73629>

⁵ <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2020/02/23/20G00020/sg>

2021⁶ era dedicato alle “Certificazioni Verdi”, certificazioni che comprovavano l’avvenuta vaccinazione o guarigione o la negatività tramite test molecolare o antigenico rapido (in questo caso avendo una validità limitata di 48 ore a fronte dei 6 mesi previsti per i casi precedenti). In quel decreto, le attività per cui era richiesta questa certificazione, nota ai più con la sua traduzione inglese (“Green Pass”), erano allora pochissime. Tuttavia, saranno progressivamente ristretti gli spazi per i non possessori della certificazione, arrivando prima ad impedire l’accesso ad una serie di servizi come i servizi di ristorazione, poi ai mezzi di trasporto, quindi alle università ed infine ai luoghi di lavoro. Anche la durata della validità del certificato da vaccinazione/guarigione cambierà più volte, mentre l’attestazione ottenuta dal tampone sarà progressivamente invalidata per accedere ad alcuni servizi. Sarà però il primo decreto legge del 2022⁷ ad attuare l’obbligo vaccinale su basi anagrafiche laddove i decreti precedenti avevano invece imposto l’obbligo su basi professionali, incominciando dai lavoratori della sanità. In un clima fattosi sempre più asfittico per chi sceglieva di non vaccinarsi, il Presidente della Repubblica, Sergio Mattarella, aveva parlato già nel settembre del 2021, della vaccinazione come un dovere civico e morale⁸.

Seguendo Abu-Lughod (1990), prima di passare ad analizzare le controcondotte nel dettaglio, ho voluto provare a tracciare il potere che ci segnalano, le forme che questo ha assunto. Un potere governamentale, che si è servito di elementi del pastorato, che ha integrato forme disciplinari e legislative.

Tuttavia, la mia etnografia si concentrerà inevitabilmente su un aspetto molto limitato, sia a livello territoriale che cronologico: prenderò in considerazione le controcondotte che hanno riguardato la campagna vaccinale contro il Covid-19 in una provincia della Toscana dove ho condotto la mia etnografia.

1.2 Rischio

Nel contesto italiano si sono succeduti dibattiti tra *virostar*, virologi divenuti parte della quotidianità televisiva durante la pandemia, soprattutto nella fase precedente all’introduzione del vaccino. Un dibattito che assunto caratteri analoghi a quelli descritti da Ligi per l’incidente avvenuto nella centrale nucleare di Černobyl’ (Ligi 2009). All’epoca, la programmazione televisiva mostrava noti scienziati scambiarsi pareri opposti e contrastanti e questo, agli occhi di chi vi assisteva, fece crollare l’idea

⁶ <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2021/04/22/21G00064/sg>

⁷ <https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/2022/01/07/22G00002/sg>

⁸ https://www.ansa.it/sito/notizie/politica/2021/09/05/mattarella-sottrarsi-al-vaccino-mette-a-rischio-vite_420b2ba9-24c5-4be6-85bb-227b0e74f110.html

In realtà, già nel luglio del 2021 Mattarella aveva pronunciato parole pressoché sovrapponibili a queste: <https://www.agi.it/politica/news/2021-07-28/vaccinarsi-dovere-morale-civile-dice-mattarella-13421039/>

di una “Scienza” unitaria che parlasse con voce unica. Ligi, citando la De Marchi, nota però che quella non fu altro che una rappresentazione fedele del dibattito accademico, della produzione del sapere scientifico che nasce dal confronto, dal dialogo e dalle molteplici interpretazioni a cui si presta uno stesso dato. Durante la pandemia di Covid-19 i pareri di virologi si sono succeduti e avversati sui nostri schermi, non più solo televisivi, contribuendo ad informare ma anche a generare confusione e allarme, proprio come avvenne nell’1986 a seguito del disastro nucleare. È con l’arrivo del vaccino che questo dibattito assume toni ancora più esacerbati e polarizzati, arrivando ad identificare un nuovo nemico: il “no-vax”. Ora, come rilevato da Santullo (2021), già solo a livello terminologico, il termine è un’essenzializzazione: bisognerebbe distinguere più correttamente tra “no-Covid-vax”, “no-vax” e “free-vax”. Il primo termine indicherebbe persone che si oppongono esclusivamente al vaccino per il Covid-19 a differenza dei no-vax, che si oppongono più in generale alla vaccinazione e differentemente dai free-vax che, invece, rivendicano la libertà di scelta in ambito vaccinale.

Le statistiche ci hanno rassicurato sull’efficacia dei vaccini per il Covid-19 così come lo avevano fatto per i precedenti vaccini, tanto che per alcuni non ci dovrebbe essere alcun dibattito circa la loro efficacia (Larson 2020)⁹. Tuttavia, le statistiche veicolano una concezione del rischio “tecnocentrica” (Ligi 2009) o, potremmo dire ritornando a quanto scritto nel paragrafo precedente, governamentale; il rischio che prendono in considerazione è un rischio che guarda alla popolazione. Guardando, invece, alla percezione del rischio da un punto di vista emico, possiamo comprendere quelle che sono state considerate aberrazioni di un punto di vista scientifico. Parte dei “no-covid-vax” ha assunto altre percezioni del rischio rispetto alla certezza statistica che indicava gli eventi avversi come irrilevanti. Già durante una mia precedente ricerca, una signora, fervente oppositrice del vaccino per il Covid, mi raccontava di una presunta morte di una ragazza a seguito della somministrazione di una dose di vaccino. A chi voleva normalizzare quella morte riconducendola a quei rischi epidemiologicamente prevedibili, chiedeva disperata, rivolgendosi anche a me la sua allocuzione: “e se fosse tua figlia?”. Insomma, voltificare quelle statistiche, pur essendo scientificamente infondato, può rendere conto di una parte dei dubbi che si sono prodotti attorno al vaccino, soprattutto tenendo a mente dell’uso abbondante di statistiche da parte delle istituzioni, a partire dalla lettura quotidiana del bollettino dei contagi e delle morti stilato dalla protezione civile durante la prima ondata¹⁰. Qualora quelle stesse istituzioni vengano sfiduciate, a risentire di quella sfiducia sono anche i numeri e le statistiche delle quali si sono servite per legittimare il loro operato. Così, la percezione del rischio, ossia il rapporto tra la percezione del danno arrecato da un

⁹ Bisogna segnalare però la problematicità dell’algoritmo approntato dall’OMS per la segnalazione di eventuali eventi avversi occorsi dopo la somministrazione del vaccino (Osimani, Ilardo 2022).

¹⁰ Ricorrere ai numeri per dimostrare la scientificità delle decisioni prese, è come scritto da Rose (1991), una tecnica di legittimazione del potere nelle democrazie occidentali.

evento e la percezione della probabilità che questo si manifesti, può distanziarsi significativamente da quella indicata ufficialmente; soprattutto considerando che il vaccino agisce preventivamente, su un rischio appunto, e non, come il farmaco, su una situazione già compromessa. Tuttavia, parlare unicamente di “percezione del rischio” potrebbe farci ricadere in un ipersoggettivismo che finisce per tralasciare le dimensioni collettive e politiche del fenomeno. Non è stata solo la paura a guidare le scelte di chi si è opposto al vaccino per il Covid-19; la disobbedienza ha assunto forme disparate, più o meno visibili.

2.1 Movimento?

La traiettoria teorica della mia ricerca è stata profondamente plasmata dalla mia etnografia e, grazie a quest’ultima, ho potuto distanziarmi da un approccio eccessivamente individualizzante dietro la scelta di non vaccinarsi o dietro quella che è indicata in letteratura come *vaccine hesitancy*. Ho seguito quelli che sono alcuni capisaldi della grounded theory, metodologia che, come indica il termine, è profondamente ancorata nel campo di ricerca, dato che è contraddistinta da una “strong mutual connection among the three key moments: data collection, data gathering and concept building” (Mattoni 2013, p.28) Durante la mia etnografia, è stata proprio l’osservazione partecipante a mostrarmi come una parte di quelle scelte si fosse tradotta in una mobilitazione che assumeva forme peculiari. Il titolo di questo articolo richiama un famoso slogan femminista degli anni 70’ che rivendicava l’autodeterminazione sul proprio corpo e sulla propria sessualità. Tuttavia, il titolo di questo intervento contiene anche una traccia *grounded* del mio cambiamento di prospettiva, di quell’incontro con la dimensione collettiva prima trascurata. La frase mi fu pronunciata da una ragazza che mi raccontava della sua, ormai finita, conoscenza con un ragazzo, vaccinosi con 3 dosi in tempi di pandemia. Lei, che si identificava come free-vax e no-Green Pass, tracciava la differenza con l’intolleranza dei vaccinati a partire dal suo esempio. Quel ragazzo, scoperto il fatto che lei non fosse vaccinata, aveva infatti deciso di interrompere ogni frequentazione; Carla¹¹ invece “guardava ad altro” perché, mi aveva detto, “il corpo è suo e se lo gestisce lui”. Carla a difesa di quel principio aveva partecipato a tante mobilitazioni, per la prima volta nella sua vita, in una città piccola. Carla, assieme ad altre persone per la maggior parte più grandi di lei, aveva contestato il ministro Speranza quando era venuto in quella città, era salita sui mezzi pubblici senza mascherina e senza possedere il Green Pass quando questo fu reso obbligatorio, aveva letto con il megafono gli articoli della costituzione mentre sfilava rumorosamente con altre

¹¹ Questo, come gli altri nomi che compariranno, sono nomi di fantasia utilizzati per tutelare l’anonimà delle persone intervistate.

macchine in un corteo dissidente. Carla, infatti, mi diceva: <<ero incazzata col *governo* perché mi aveva privato dei diritti, non con le persone>> e, di quella stessa sua esperienza personale con quel ragazzo concludeva: “Il *governo* è riuscito a governare anche il sentimento di una persona, a stabilire se sei degno d’amore o meno”. Queste “forme di attivismo politico conflittuale, collocato al di fuori dei prestabiliti canali istituzionali (partiti e amministrazioni) ed espresso da reti informali di soggetti individuali e collettivi” (Boni 2012 pag.36) mi sembrano calzare alla definizione di movimento sociale. La divisione del lavoro intellettuale all’interno dell’accademia aveva però storicamente riservato all’antropologia i movimenti “altri”, nati in seno ai contesti periferici (Price et. al 2008). Fino a tempi più recenti, questo aveva fatto sì che l’apporto del sapere antropologico ai movimenti sociali fosse sottovalutato o considerato marginale; tuttavia, specialmente quando gli studiosi si sono concentrati sugli aspetti culturali e simbolici dei movimenti, gli antropologi hanno rivendicato la validità dei loro strumenti in questo campo di ricerca (Escobar 1992). Per sottolineare la pertinenza degli studi sui movimenti sociali a quanto rilevato etnograficamente, si prenda un manuale come quello di Della Porta e Diani (2006) che, oltre a presentare una rassegna dei paradigmi che si sono succeduti in questo campo di studi, fornisce dei criteri definitivi più estesi per poter parlare di “un movimento”. I criteri riportati dagli autori sono:

- le relazioni conflittuali con un avversario chiaramente identificabile,
- la presenza di legami e di reti di solidarietà informali tra i partecipanti,
- la condivisione di una identità collettiva.

Procedendo punto per punto, i criteri verranno messi alla prova del campo e viceversa. Ogni definizione ha però qualcosa di limitativo, ed una disciplina qualitativa come l’antropologia che rifugge dai facili riduzionismi non può che manifestare un certo disagio durante questo processo. In effetti, considerando già solo il primo criterio, un avversario c’è, ma la sua identificabilità risulta più controversa; già nelle parole di Carla c’era un riferimento polemico costante al *governo*. Così preso, il governo sembra più un’”entità teologica” (Bourdieu 2009) che un avversario concreto e le parole di Carla non sembrano dirimere la nebulosità del termine: “tanto oramai non esistono più destra e sinistra, c’è solo un governo celato il cui scopo è *divide et impera*”. L’avversario polemico sembra assomigliare ad un potere egemonico che si muove indifferentemente lungo lo spettro politico.

Però, queste disquisizioni teoriche allontanano dalla realtà della mobilitazione, ancorate nelle realtà locali: si sale sui mezzi pubblici della propria città anche quando non lo si potrebbe fare perché sprovvisti di Green Pass; si contesta e si protesta contro l’arrivo dell’allora ministro della Salute nella stessa città, così come si contesteranno le conferenze degli ormai famosi virologi.

Sul secondo criterio, quello di legami e reti informali tra i partecipanti, i dubbi non sorgono in quanto delle reti si sono formate, anzi, il movimento è primariamente rete. Reti di sociabilità si sono infatti create nel momento in cui il dispositivo Green Pass aveva impedito, a volte irrimediabilmente, le consuete frequentazioni. Cito Laura, una delle partecipanti al movimento locale:

“[...] dato che noi in quel periodo eravamo emarginati... ma perché non potevamo andare da nessuna parte... io non potevo entrare in nessun locale pubblico, tranne al supermercato... cioè l'evento sociale era andare al supermercato perché non potevo fare altro, non potevo andare ai teatri, cinema... ho dovuto rinunciare a tutto... e quindi si organizzavano delle cene a case di quello e di quell'altro, quando invece bisognava stare tutti a un metro e mezzo di distanza... ed è stato molto bello! Però la cosa che ho notato è che avevamo tutti bisogno di socialità”.

Quindi quelle reti rispondono tanto ad un bisogno di socialità, soprattutto dove la decisione di non vaccinarsi e la colpevolizzazione che l'ha accompagnata hanno comportato uno stigma che ha determinato l'interruzione di relazioni amicali e/o familiari. Le reti non possono però essere ridotte a questo ma è grazie a queste se la maggioranza delle controcondotte ha potuto esprimersi, praticare il dissenso tatticamente (De Certeau 2009). Le reti si sono infatti attivate nell'ambito delle cure alternative, portando ad esempio i medicinali prescritti da medici simpatizzanti del movimento a chi stava affrontando la malattia nonostante il protocollo originale non prevedesse queste cure o offrendo visite gratuite da parte di quegli stessi medici per monitorare l'andamento della patologia. Le stesse reti, soprattutto quando la morsa legislativa si è stretta ancora di più attorno ai non vaccinati, hanno favorito delle diffusioni controllate del contagio al loro interno al fine di ottenere l'agognata certificazione, il Green Pass da guarigione, e magari ricominciare a lavorare.

Passiamo al terzo e ultimo punto, la presenza di un'identità collettiva. Soprattutto per la teoria dei nuovi movimenti sociali, in particolare in Melucci (2009), la costruzione di un'identità collettiva tra i partecipanti è un aspetto fondazionale. I nuovi movimenti sociali, a differenza dei predecessori “ignore the political system and generally display disinterest towards the idea of seizing power” (Melucci 2009, p.102) dato che il loro primario interesse è invece “[...] immediate control over the conditions of existence and to claims to independence from the system” (ibid.). Le condizioni prodotte dal dispositivo governamentale del Certificato Verde hanno prodotto delle condizioni di esistenza simili per alcuni dei non-vaccinati, scaturendo in delle provvisorie identità comuni. Ma, l'identità collettiva, non è un processo puramente reattivo, il negativo di un positivo. Melucci sottolinea proprio l'aspetto costruttivo dell'identità comune che i movimenti si sforzano di costruire; i movimenti non vengono intesi come un'entità già data ma come un qualcosa che, appunto, si

costruisce, tra i singoli attore e il campo (bourdesianamente inteso) nel quale sono presi.

Nei luoghi della mia etnografia, lo sforzo è stato quello di creare un coordinamento tra tutti i gruppi contro il Green Pass che si erano formati, un coordinamento che non individuasse dei leader e non delegasse a loro la rappresentanza. Uno dei partecipanti più anziani, con un passato di militanza in gruppi della sinistra ambientalista, riassumeva così l'amalgama che aveva contraddistinto quell'esperienza:

“noi avevamo antiabortisti e abortisti, avevamo quelli che tutti i pomeriggi alle 18 andavamo a messa e quelli che avevano un passato battagliero... per dire c'erano quelli che non hanno mai fatto politica e quelli che provenivano dal M5S, anarchici, sindacati... cioè era veramente un mondo variegato ma un mondo variegato dove la scelta che abbiamo fatto è stata quella di non avere capi... cioè è un coordinamento: ci troviamo, decidiamo assieme; chi ci sta con le cose che facciamo le fa; chi no, non è che è costretto a farlo, è libero quella cosa di non farla”.

Un'identità da costruire faticosamente che, non di rado, ha creato anche scissioni dovute alle divergenze di vedute ma che ha in parte resistito nel momento strettamente emergenziale.

Dopo aver passato in rassegna i criteri di Della Porta e Diani, mi concentrerò su alcune caratteristiche specifiche di questo movimento.

2.2. Caratteristiche

Stefano Boni, nella sua ultima pubblicazione (2023), sottolinea come nei movimenti No-Green Pass “Spesso a muoversi sono state persone che non avevano alle spalle una consolidata storia di militanza politica” (Boni 2023, p.170).

I sociologi Marx e Holzner avevano individuato nelle società post-industriali, un milieu, da loro definito “ideological primary groups” (Marx e Holzner 1975) alla base dei movimenti a loro coevi. Era la “coming of age generation” in cerca di identità e comunità, che si andava mobilitando.

Nel caso delle mobilitazioni No-Green Pass, invece, la differenza con i precedenti movimenti è quindi anagrafica e politica: salvo alcune eccezioni, la maggioranza degli attivisti ha tra i 40 e i 70 anni e, come detto, non proveniva da precedenti esperienze di mobilitazione.

Inoltre, il movimento ha declinato e portato allo stremo due caratteristiche comuni anche ad altri nuovi movimenti sociali: la centralità del corpo e dell'informazione. Per quanto concerne l'informazione, la battaglia dei no-Covid-vax/No-Gree Pass è stata, ed è ancora per alcuni, una battaglia da combattere sull'informazione. Le fonti di informazioni mainstream sono considerate creatrice e/o

manipolatrici di una realtà fallace. A loro vengono opposte altre forme di (contro)informazione, altre verità scientifiche e ci si soggettiva attraverso queste. Un aspetto importante è stato non solo la socializzazione “offline” ma soprattutto la creazione di reti virtuali, specialmente tramite Telegram, dove potessero circolare quelle notizie che per molti sono state alla base di un “risveglio”¹². Dalle comunità virtuali alle comunità reali, non c’è un’esclusione tra le due forme ma un transito continuo: si viene aggiunti in un gruppo Telegram, ci si “risveglia” scoprendo altre verità; a volte si sente il bisogno di incontrarsi e riconoscersi con quel gruppo virtuale in un momento in cui il distanziamento sociale avrebbe sconsigliato (o perseguito) quegli incontri.

L’etnografia ha mostrato che molto dell’attivismo osservato, soprattutto dopo che la fase emergenziale si è conclusa, è consistito proprio nell’organizzare conferenze, dibattiti, manifesti e volantinaggio su aspetti collegati alla pandemia e al vaccino. Infatti, non tutti i partecipanti alle mobilitazioni No-Green Pass considerano la loro un’esperienza conclusasi. Soprattutto dove l’attivismo ha assunto questo anelito informativo, la sua urgenza non è terminata con la pandemia ma si è spostata su altre tematiche: la guerra in Ucraina, la digitalizzazione, la Palestina, etc... Questo attivismo prende le forme di una volontà di organizzare incontri, dibattiti e proiezioni pubbliche che esprimano verità eterodosse sugli argomenti e che nutrano la speranza di poter dialogare con una parte della popolazione che ha manifestato dubbi ma senza ancora “risvegliarsi”.

Sottolineare l’importanza del corpo sembra ridondante dato che anche gli studiosi dei nuovi movimenti sociali ne hanno riconosciuto la centralità nelle battaglie di questi ultimi (Melucci 2009; Neveu 2001). Però considerarlo solo come una posta in gioco di una dinamica conflittuale rischia di farci ricadere nel dualismo cartesiano dimenticandoci della dimensione partecipativa e politica dei corpi. Prima si è scritto della rete e delle forme di sociabilità che si erano instaurate tra i partecipanti; ovviamente anche queste non posso prescindere dai corpi e dal loro sentire. Laura mi raccontava così degli incontri all’interno del movimento:

“Comunque un’altra cosa che c’era nel movimento, importante anche, è che si era molto affettuosi... fin dall’inizio quando ci si trovava: baci, abbracci, c’era chi portava i pasticcini... perché di fronte alla mancanza di socialità, di comunicazione tra la gente... finalmente quelli erano momenti in cui c’era comunicazione, socialità...e c’era molta affettuosità...”

Con venature più spirituali, un partecipante più giovane alle manifestazioni dello stesso gruppo mi diceva: “intorno a noi c’erano le tenebre ma nei nostri sguardi la luce, nei nostri sguardi c’era solo amore” e per lui quegli incontri col gruppo

¹² Sulle retoriche del risveglio presente nei movimenti no-vax e no-covid-vax si veda Santullo (2023).

“erano la vita”. In un clima fattosi normativamente asfittico incontrarsi, partecipare, poteva essere “la vita” e significava incarnare una politica e dei discorsi. Paola, dipendente pubblico sospesa dal lavoro per la sua scelta di non vaccinarsi una volta subentrato l’obbligo, mi raccontava la decisione di partecipare alle varie manifestazioni in questi termini:

““ok non servirà a niente però è l’unica cosa che posso fare”... cioè diciamo la sensazione era quella, quella di dimostrare... io mi sono sentita un po’ come quando avevo 16 o 18 anni e si andava alle manifestazioni... perché si faceva? Perché non puoi fare altro! (ride) Non hai un giornale per pubblicare qualcosa, non hai un partito politico... l’unica cosa che puoi fare è gridare a chi c’è”.

Gli antropologi, rispetto ad altri saperi, hanno recuperato questa dimensione della politica per poter comprendere a pieno i movimenti sociali, senza considerarla come qualcosa di regressivo; una dimensione, ad esempio, alla quale allude William Mazzarella quando cita una frase di Geertz: “a world wholly demystified is a world wholly depoliticized” (Geertz in Mazzarella 2020, p.17). Per questo la frattura prodottasi con il *governo*, lo Stato e le sue molteplici manifestazioni empiriche e locali, a cui molti del movimento alludono è qualcosa di vivo, pronta a riattivarsi in condizioni simili, a mobilitarsi. Perché l’investimento in quella partecipazione non è stato solo politico ma ha a volte comportato nei partecipanti un cambiamento ontologico e spirituale non facilmente sanabile o assimilabile a quello esperito con esperienze pregresse.

3. Conclusioni

Nel mio intervento ho cercato di dialogare con la teoria dei movimenti sociali ma adotto la prospettiva di Koenler quando scrive che “il movimento sociale non è qualcosa che facilmente può essere ridotto a un fenomeno empirico osservabile sul campo etnografico, ma si tratta di un’espressione che descrive – come afferma Touraine – particolari processi” (Koenler 2012, p.48).

D’altronde più che dei movimenti no-Green Pass/no-covid-vax, io ho parlato di un movimento specifico, quello sul quale ho condotto la mia ricerca, in una città di provincia. Certo, questo movimento presenta caratteristiche comparabili ad altri movimenti analoghi che si sono diffusi nel Paese, ma è problematico uniformare sotto l’etichetta di “movimento no-Green Pass” tutte le differenti anime che ne hanno fatto parte. All’interno di questa definizione sono racchiudibili più movimenti, che perseguono strategie differenti. Anche l’etnografia ha mostrato il carattere estremamente composito, politicamente e non, del movimento locale. Mentre alcuni

dei partecipanti che ho incontrato considerano l'esperienza No-Green Pass finita, altri la reputano ancora in corso seppur trasformatasi.

La differenza più importante risiede però al di fuori di questo movimento del quale ho parlato.

Alcuni credono ancora nelle forme istituzionali della politica, o meglio per lo meno in una possibile versione moralizzata della stessa, riconoscono insomma una validità ideale alle forme tradizionali della democrazia rappresentativa, pur notando con disincanto le bassezze dei suoi rappresentanti. Altri, al contrario, non riconoscono alcuna validità ai meccanismi parlamentari, cercano di ritagliarsi degli spazi, non visibili, dove perseguire alternative, anche radicali, a quelle istituzionalizzate. Tra questi, molti hanno scelto di non partecipare alle mobilitazioni o le hanno abbandonate ben presto. Piuttosto che aspirare alla visibilità, manifestare e cercare di interloquire con l'"altra parte", scelgono e a volte si costruiscono altri percorsi, ad esempio per l'educazione dei figli o in ambito medico.

Come Luisa mi spiegava che, pur avendo scelto di non vaccinarsi ed essendo d'accordo su molte tematiche con quelle del movimento, non ha mai partecipato ad alcuna loro manifestazione pubblica: "anche perché io non voglio fare guerra con nessuno però voglio vivere come mi pare a me, senza pestare i piedi a nessuno". In casi come quest'ultimo la definizione di movimento andrebbe interrogata nuovamente per verificare se ha ancora una validità euristica. Il concetto di identità comune si fa più sfumato, l'avversario sembra dissolversi ma le reti informali sembrano irrinunciabili: le alternative si appoggiano sempre su queste, che siano reti reali o virtuali.

Più che guardare ai movimenti sociali, quindi, parlare di controcondotte permette di rendere conto anche delle forme di disobbedienza silente, o delle conflittualità inespresse pubblicamente, o dei tentativi di vivere un mondo e non trasformarlo (Boni 2006).

Le controcondotte descrivono quindi dei lineamenti di politicizzazione dei vaccini: un modo come un altro per cercare di afferrare un processo ancora vivo e partecipato, che non permette di essere assorbito esaustivamente dalle categorie dello studioso.

Riferimenti bibliografici

Abu-Lughod, L.

1990 *The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women*. *American Ethnologist*, 17(1), 41–55. <http://www.jstor.org/stable/645251>

Boni, S.

2006 *Vivere senza padroni. Antropologia della sovversione quotidiana*, Elèuthera, Milano

2012 *Strumenti analitici per uno studio dei movimenti sociali* in *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali* (ed. Koenigler A., Rossi A.), Morlacchi editore, Perugia

2023 *Tornare in sé. Pandemia. Per una ripresa della coscienza sociale e della resistenza attiva*, Nautilus, Torino

Bourdieu, P.

(2013), *Sullo Stato. Corso al Collège de France. 1989-1990 (Vol. 1)*, Feltrinelli, Milano

Capelli,

2022 *Gli italiani alla prima crociata. La Covid-19 come genere discorsivo in Dissenso Informato. Pandemia: il dibattito mancato e le alternative possibili*, a cura di Lello E. e Bertuzzi N., Castelvecchi editore, Roma

Cutolo, A.

2010 *Il lavoro del discorso. Soggettivazione politica e inclusione gerarchica tra i "jeunes patriotes" ad Abidjan*. *Il Politico*, 75(3 (225)), 43–60. <http://www.jstor.org/stable/24007308>

De Certeau, M.

2009 *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma [ed. orig.1980]

Della Porta, D. & Diani, M.

2006 *Social Movements: An Introduction* (2 ed.), Blackwell Publishing

Escobar, A.

1992 *Culture, Practice and Politics: Anthropology and the study of social movements*. *Critique of Anthropology*, 12(4), 395-432.

<https://doi.org/10.1177/0308275X9201200402>

Foucault, M.

2017 *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano

2014 *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino [ed. orig. 1975]

Koensler, A.

2012 *Per un'antropologia dei movimenti sociali: etnografia e paradigmi dell'analisi di movimenti* in *Comprendere il dissenso. Etnografia e antropologia dei movimenti sociali* (ed. Koensler A., Rossi A.), Morlacchi editore, Perugia

Larson, H.J.

2020 *Stuck: How vaccine rumors start and why they don't go away*, Oxford University Press

Ligi, G.

2009 *Antropologia dei disastri*, Laterza, Bari

Osimani, B., Ilardo, M.L.

2022 *“Nessuna correlazione”*: gli strumenti per la valutazione del nesso causale tra vaccinazione ed evento avverso, in *Dissenso Informato. Pandemia: il dibattito mancato e le alternative possibili*, a cura di Lello E. e Bertuzzi N., Castelvecchi editore, Roma

Marx, J. H, Holzner, B.

1975 *Ideological Primary Groups in Contemporary Cultural Movements*. *Sociological Focus*, 8(4), 311–329. <http://www.jstor.org/stable/20830967>

Mattoni, A.

2013 *The Potentials of Grounded Theory in the Study of Social Movements*, in *Methodological Practices in Social Movement Research*, Edited by Della Porta D., Oxford

Mazzarella, W.

2020 *Populism as political theology*, https://www.academia.edu/42286798/Populism_as_Political_Theology

Melucci, A.

2009 *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press

Miconi, A.

2020 *Epidemie e controllo sociale*, Manifestolibri, Roma

Nancy, J.L.

2020 *Eccezione virale*, articolo online su Antinomie, <https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/>

Neveu, E.

2001 *I movimenti sociali*, il Mulino, Bologna

Price, C., Nonini, D., Tree, E. F.

2008 *Grounded Utopian Movements: Subjects of Neglect*. *Anthropological Quarterly*, 81(1), 127–159. <http://www.jstor.org/stable/30052742>

Rose, N.

1991 *Governing by numbers: Figuring out democracy*, in *Accounting, Organizations and Society*, Volume 16, Issue 7, pp. 673-692

Santullo, C.

2021 *Il mo(n)do naturale: cura e prevenzione nell'orizzonte no-vaccine e free-vaccine* in *Rivista di Antropologia Contemporanea*, 2/2021, pp. 295-326

2023 *Alla corte del dubbio: la pandemia di Covid-19 tra vecchia guardia e nuove reclute no-vax*. in *AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica*. 24, 55

Autori di questo numero

ANTONIO ARESTA has carried out several field researches, in Italy, Senegal and Gambia, concerning cultural performances, international co-operation, cosmogonies and the rituals of the Wolof, Lebou, and Sérér.

In 2010 he obtained his PhD in “Ethics and Anthropology. History & Foundation”, University of Salento.

From 2013 to 2016 he was a research fellow in Social Anthropology and Applied Anthropology, at the University of Salento.

Since 2013 he has been a member of the SIAA – Società Italiana di Antropologia Applicata (Italian Society of Applied Anthropology).

In 2015 he was Honorary Research Fellow in Social and Visual Anthropology at the School of Social Sciences, The University of Manchester, UK.

He is a member of SIEF – International Society for ethnology and folklore.

He teaches at and is coordinator of LASEV – Laboratorio di Antropologia Sociale e Visuale (Laboratory of Social and Visual Anthropology), at the “Giuseppe Di Vittorio” association, based in Mesagne (BR).

He was an adjunct professor of Social Anthropology at the Department of Human and Social Sciences, University of Salento, in the academic year 2022/2023.

He is an adjunct professor (SDEA-01/A – Demo-ethno-anthropological disciplines), at the Department of Human Sciences, University of Verona.

STEFANO BONI, professore associato di antropologia presso l’Università di Modena e Reggio, si è formato nelle Università di Siena e alla Oxford University, dove ha conseguito il Dottorato. Ha condotto ricerche etnografiche e archivistiche su tematiche sociali e politiche in Ghana e Venezuela. Si occupa di studi sul potere nelle sue forme istituzionali in governi “tradizionali”, socialisti e neoliberisti; nei suoi nessi alla ipertecnologia; nei movimenti sociali e nelle mobilitazioni dal basso. Il percorso di ricerca è iniziato con lo studio di ricerche su un regno “tradizionale” dell’Africa Occidentale, per proseguire con lo studio del sistema di costruzione del consenso nel Venezuela socialista fino ad esplorare le forme di resistenza e mobilitazione dal basso contemporanee. Ha pubblicato decine di articoli su riviste scientifiche e sette libri. Fa parte del gruppo TUAS, gruppo che è stato tra le prime voci critiche nelle scienze

umane rispetto alla gestione pandemica. Sui presupposti ideologici della gestione pandemica ha pubblicato saggi su *Dissenso Informato. Pandemia: il dibattito mancato e le alternative possibili* (Castelvecchi, 2022) e *Antropologia di una pandemia* (AAM Terranuova, 2022).

ASIA BEATRICE COSMA ha conseguito la Laurea Triennale in Storia all'Università degli Studi di Milano nel 2019, con una tesi sui circoli del proletariato giovanile a Milano. Nel 2021 ha discusso la Laurea Magistrale in Antropologia Culturale ed Etnologia all'Università di Modena e Reggio Emilia, approfondendo i movimenti socio-politici ecologisti, con focus su NO-TAV ed Extinction Rebellion. Da questa ricerca è stato tratto un articolo sulla rivista DADA, che esamina il processo orizzontale nei movimenti sociali e l'uso delle piattaforme online. È stata relatrice al Convegno Nazionale SIAC (2023), partecipando a un panel sulle nuove tecniche di governamentalità emergenziale e le resistenze dal basso nell'Europa post-pandemica. Ha fatto ricerca nell'ambito del progetto *Acquanegra oggi, dopo Il trattore* promosso dall'Istituto Cervi- Biblioteca Archivio Emilio Sereni di Gattatico (RE). Lavora come operatrice nell'accoglienza migranti presso una cooperativa di Reggio Emilia dal 2021.

OSVALDO COSTANTINI è nato a Napoli il 13 marzo 1985. Si è laureato in sociologia ad indirizzo antropologico con Amalia Signorelli e, successivamente, ha conseguito la laurea magistrale e il dottorato con Pino Schirripa, Mariano Pavanello e Alessandro Lupo. Si è occupato delle dinamiche organizzative della diaspora eritrea, esplorando sia il mondo materiale delle occupazioni abitative che quello della autorappresentazione rispetto ad una immagine destoricata e vittimizzante del rifugiato. Ha fatto ricerca sui rapporti tra nazionalismo eritreo ed etiopico e movimenti pentecostali, cui è dedicata una monografia pubblicata con Franco Angeli nel 2019. Successivamente ha focalizzato l'attenzione sulla generale dinamica delle occupazioni abitative, rimaste sullo sfondo nella precedente ricerca, indagando i processi organizzativi, i percorsi di soggettivazione e la rivendicazione del diritto alla città nei percorsi migratori attuali. A questo tema è dedicata la sua seconda monografia *Riprendersi la vita. Etnografia dell'Hotel Quattrostelle occupato tra bisogno e socialità*, pubblicato da Ombre Corte nel 2023. Oltre a numerosi articoli su prestigiose riviste di settore, sta preparando la sua terza monografia dedicata alle dinamiche di negoziazione dello spazio tra autoctoni e srilankesi al centro storico di Napoli.

MARIAELENA DE STEFANO (Napoli, 12/09/1998), è dottoranda in antropologia presso Sapienza Università di Roma e cultrice della materia presso il dipartimento di Sociologia dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II" (*nomina in attesa di approvazione*). Ha conseguito la laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", con una tesi in Antropologia Culturale dal titolo *Cronache dell'accoglienza. Il Mondo di Glory tra la Nigeria e il SIPROIMI di Mugnano*. Un estratto dell'elaborato, diretto dal prof. Valerio Petrarca, è stato poi pubblicato. Si è laureata in Scienze Filosofiche presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", con una tesi in antropologia culturale dal titolo *Claude Lévi-Strauss e le sfide della modernità*, diretta dal prof. Valerio Petrarca. Ha conseguito un diploma di II livello in Global History and Governance presso la Scuola Superiore Meridionale di Napoli e ha redatto l'elaborato finale sotto la supervisione della prof.ssa Daniela Luigia Caglioti; l'elaborato è in corso di pubblicazione. Ha pubblicato alcuni articoli in riviste di I fascia nel settore scientifico disciplinare SDEA-01/A e ha partecipato a convegni nazionali e internazionali, come speaker e nel comitato scientifico organizzativo. Attualmente è impegnata in una ricerca sul litorale Domizio, diretta dal prof. Valerio Petrarca e dalla prof.ssa Laetitia Atlani-Duault, il cui focus d'osservazione è la produzione culturale delle pratiche politiche e mediche delle comunità religiose pentecostali nigeriane e ghanesi della zona.

ELENA FUSAR POLI è antropologa e collaboratrice di ricerca presso l'Università di Scienze Gastronomiche, dove è impegnata nel progetto "SAFWA – Best Integrated Pest Management for Safe Water" e svolge attività di insegnamento e tutoraggio in antropologia del cibo presso la stessa UniSG e di antropologia medica presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore – Brescia. È membro del Laboratorio "FUEL – Feminist and Queer Philosophy" presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Nel 2023 ha conseguito il dottorato di ricerca in "Filosofia e Scienze dell'Uomo" in UniMi con la tesi "(Re)Imparare dalla pandemia: hacer comunidad di fronte al Covid-19", dedicata agli effetti sociali del Covid-19 tra le comunità indigene e rurali dello Stato Messicano di Oaxaca. Per realizzare la ricerca ha svolto nove mesi di campo etnografico nel 2021.

Nel 2017 si è laureata con lode presso l'Università degli Studi di Milano con una tesi in Antropologia Culturale e nel 2015 ha ottenuto una laurea triennale in Filosofia Politica.

ANNALISA GARZONIO, dottoressa di ricerca in Medicina Clinica Sperimentale e Medical Humanities, tratta temi afferenti all'antropologia della nascita e del parto e all'antropologia medica. Le sue riflessioni si concentrano sulle dinamiche di potere

fra i generi, le correlazioni fra bio-medicina, bio-potere, la fabbricazione culturale dei corpi e i paradigmi di corpo e salute. A questo riguardo, Annalisa Garzonio ha svolto una ricerca in un piccolo villaggio a nord-est dell'isola di Bali-Indonesia, mentre per la stesura della tesi di dottorato la stessa ha svolto un'indagine sul territorio nazionale italiano ruotante intorno al tema della gravidanza e del parto durante la sindemia di Covid-19 portandone in luce l'impatto sanitario e socio-politico. Attualmente è titolare dell'insegnamento di lingua italiana, storia e geografia presso la scuola primaria di Desenzano del Garda. Fra le sue pubblicazioni ricordiamo "Partorire a Bali. Un viaggio attraverso diversi modelli di nascita", Seo, Firenze, 2015.

Research doctor in Experimental Clinical Medicine and Medical Humanities, ANNALISA GARZONIO deals with topics relating to the anthropology of birth and childbirth and medical anthropology. Her reflections focus on power dynamics between genders, the correlations between bio-medicine, bio-power, the cultural fabrication of bodies and the paradigms of body and health. In this regard, Annalisa Garzonio carried out research in a small village north-east of the island of Bali-Indonesia, while for the drafting of her doctoral thesis she carried out an investigation on the Italian national territory revolving around the theme of pregnancy and childbirth during the Covid-19 pandemic, highlighting its health and socio-political impact. She currently teaches Italian language, history and geography at the primary school in Desenzano del Garda. Among her publications we remember "Giving birth in Bali. A journey through different birth models", Seo, Florence, 2015.

LAURA MONTESI ALTAMIRANO è ricercatrice e docente del Consiglio Nazionale di Discipline Umanistiche, Scienze e Tecnologie messicano (CONAHCyT acronimo spagnolo) iscritta al Centro di Ricerca e Studi Superiori in Antropologia Sociale (CIESAS) della sede Pacifico Sur (Oaxaca, Messico). Partecipa nel progetto di ricerca "Salud de los pueblos indígenas en México, 2010-2025: Desde las enfermedades del rezago a las emergentes. Un enfoque multidisciplinario" e i suoi interessi vertono intorno alla relazione tra diseguaglianze sociali e salute, alla salute dei popoli indigeni, alle malattie e le condizioni croniche (specialmente diabete), al cibo e all'alimentazione, al Covid-19 e sindemie, alla salute nell'Antropocene. Ha ottenuto il suo dottorato di ricerca in Antropologia presso l'Università di Kent (Regno Unito) e le lauree specialistica e triennale in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Siena (Italia). È membro attivo del progetto di ricerca e diffusione Embodied Inequalities of the Anthropocene (<https://embodiedanthropocene.com/>).

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente presso numerose Università italiane e straniere (Berlino, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Europa, Africa dell'Est e Asia Centrale.

In Europa è stato incaricato dal 1990 al 1992 al progetto internazionale "Foundations of a New European Legal Order", presso il Centre for the Study of the Foundations of Law, Katholieke Universiteit, Leuven. In Ethiopia, presso l'Università di Addis Ababa, si è occupato di ricercare sui processi politici di manipolazione delle reti sociali nei processi di soluzione dei conflitti, analizzando dal 1992 al 1997 il diritto consuetudinario tribale in relazione al diritto statale federale. In Afghanistan, in qualità di Senior Advisor for Judicial Reform, ha lavorato con la Judicial Reform Commission dal 2002 al 2004. Insieme a questa e altre istituzioni internazionali (Kabul University, Unicef, Who) ha diretto ricerche estensive sulle forme alternative di soluzione dei conflitti e sulla struttura e organizzazione della giustizia informale in Asia. Ha condotto infine *survey researches* sulla relazione fra diritto consuetudinario, diritto informale, e diritto statale in Ecuador, Paraguay, Guatemala, Argentina e Cuba, elaborando una analisi critica della relazione fra sistemi giuridici, ordine sociale e ordine dei mercati. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

EMMANUELLE PICCOLI è antropologa e docente nel Dipartimento di Studi sullo Sviluppo (Institut des Études de Développement-IACCHOS) presso l'Université Catholique de Louvain (Belgio). Dal 2005 conduce ricerche etnografiche in Perù in contesto rurale andino, dedicate alle seguenti tematiche: forme di giustizia contadina, dinamiche di attualizzazione dei progetti di sviluppo e conseguenze socio-culturali delle politiche statali. Dal 2022 coordina un gruppo di ricerca dedicato alle dinamiche di resilienza delle comunità contadine e indigene attuate nel 2020 di fronte alla crisi del COVID-19, così come alle trasformazioni socio-politiche e culturali avvenute in seguito.

CHIARA QUAGLIARIELLO, dottoressa di ricerca in Antropologia, si occupa di antropologia di genere, antropologia delle migrazioni e antropologia medica. Le sue analisi si concentrano sulle migrazioni femminili dal continente africano, le violenze di genere lungo le rotte migratorie, la salute materna, sessuale e riproduttiva. Intorno a questi temi, Chiara Quagliariello ha svolto ricerche etnografiche in Italia (più precisamente in Toscana, presso l'isola di Lampedusa e in Sicilia), in Francia (più precisamente a Parigi e presso l'isola di Mayotte, dipartimento d'oltremare francese situato nell'Oceano Indiano), in Senegal e negli Stati Uniti dove ha lavorato sui processi di discriminazione vissuti dalle popolazioni migranti di origine sub-sahariana e dalle popolazioni Afrodiscendenti. Attualmente è titolare dell'insegnamento di

Antropologia presso il corso di laurea in Infermieristica dell'Università di Modena e Reggio Emilia e dell'insegnamento di Antropologia delle migrazioni presso l'Università Roma Tre. Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo il libro *L'isola dove non si nasce. Lampedusa tra esperienze procreative, genere e migrazioni*, pubblicato presso Unicopli nel 2021.

CHIARA QUAGLIARIELLO is a social and medical anthropologist. Her studies focus on female migration from the African continent, gender violence along migratory routes, maternal, sexual and reproductive health. Around these topics, Chiara Quagliariello has carried out ethnographic research in Italy, in France, in Senegal and in the United States. She is currently Adjunct Professor of Anthropology of migration at the University of Roma Tre and Adjunct Professor of Cultural Anthropology at University of Modena and Reggio Emilia (Nursing Medical School). Among her latest publications: *L'isola dove non si nasce. Lampedusa between procreative experiences, gender and migrations*, published by Unicopli in 2021.

SILVIA ROMIO, dopo il dottorato in Studi Politici e Antropologia presso l'EHESS (Parigi), si è specializzata in tematiche legate all'etnografia tra le popolazioni amerindie dell'Amazzonia peruviana, approfondendo i campi della memoria di violenza, e le dinamiche etno-politiche contemporanee. Tra il 2016-2021 è stata docente con contratto a tempo presso l'Università Cattolica del Perù, PUCP, oltre a svolgere una serie di contratti di post-dottorato presso il Laboratorio di Antropologia Sociale (LAS) dell'EHESS (Francia, 2018 e 2020), presso il dipartimento di Sociologia dell'Università di Lione (Francia, 2021), ed un visiting presso l'Istituto Latino-Americano della FREIE Universität di Berlino (Germania, 2020). Tra il 2022 e il 2024 ha ottenuto una borsa di ricerca (post-dottorato) presso l'Institut des Études de Développement-IACCHOS dell'Université Catholique de Louvain (Belgio), per svolgere una ricerca etnografica in Amazzonia peruviana sulle conseguenze socio-politiche del Covid-19 presso delle comunità indigene arakmbut: il progetto è stato finanziato dal Fondo di Ricerca Nazionale del Belgio (progetto MIS). Attualmente è assegnista di ricerca presso l'Università di Modena e Reggio Emilia.

CORINNA SANTULLO si è laureata in discipline demo-etnoantropologiche alla Sapienza Università di Roma, presso la quale ha poi conseguito il Dottorato in Storia e culture dell'Europa con una ricerca sui movimenti per la libertà di scelta vaccinale e terapeutica, prima e durante la pandemia di Covid-19. L'autrice ha scritto articoli e partecipato a convegni, sia in Italia che all'estero e condotto ricerche di antropologia

medica in Italia e in Etiopia, nell'ambito della Missione etnologica italiana in Tigray-Etiopia (MEITE), di cui fa parte dal 2015.

DOMENICO MARIA SPARACO è dottorando in *Social Sciences and Humanities* presso l'Università degli studi di Siena, ateneo dove ha conseguito la laurea magistrale in Antropologia e Linguaggi dell'immagine nel 2022. Le sue ricerche riguardano le dinamiche sociali e politiche innescate dalla pandemia, a partire da una ricerca sul campo svolta a Codogno, prima zona rossa d'Italia, durante la diffusione del virus. La sua ricerca di dottorato attualmente verte sul movimento sociale per la libertà vaccinale in Toscana. Ha presentato i primi risultati di questa ricerca durante i convegni nazionali. Nel 2023 ha partecipato alla prima Summer School della SIAA (Società italiana di Antropologia Applicata). Nel 2024 ha iniziato un periodo come "Visiting PhD Student" presso l'Università di Edimburgo.