

indiscipline

rivista di scienze sociali

n. 5, anno III, 1.2023



Morlacchi Editore *U.P.*

indiscipline

rivista di scienze sociali

n. 5, anno III, 1.2023

Morlacchi Editore U.P.

ISSN (print) 2784-8272

ISBN/EAN (print) 978-88-9392-429-0

Direttore editoriale

Ambrogio Santambrogio

Coordinamento editoriale

Paola Borgna (sociologa, Università di Torino)

Stefano Cristante (sociologo, Università del Salento)

Ambrogio Santambrogio (sociologo, Università di Perugia)

Collaborano

Emanuela Abbatecola (sociologa, Università di Genova), Mauro Agostini (saggista), Stefano Anastasia (giurista, Università di Perugia), Manuel Anselmi (sociologo, Università di Bergamo), Francesco Antonelli (sociologo, Università di Roma Tre); Piergiorgio Ardeni (economista, Università di Bologna), Viviana Asara (sociologa, Università di Vienna), Sergio Belardinelli (sociologo, Università di Bologna), Marinella Belluati (sociologa, Università di Torino), Davide Bennato (sociologo, Università di Catania), Luca Bertolino (filosofo, Università di Torino), Francesca Bianchi (sociologa, Università di Siena), Paul Blokker (sociologo, Università di Bologna), Andrea Borghini (sociologo, Università di Pisa), Davide Borrelli (sociologo, Università di Napoli SOB), Sergio Brancato (sociologo, Università di Napoli), Lorenzo Bruni (sociologo, Università di Perugia), Carlo Capello (antropologo, Università di Torino), Roberto Cavallo Perin (giurista, Università di Torino), Massimo Cerulo (sociologo, Università di Napoli, CERLIS Università di Parigi), Federico Chicchi (sociologo, Università di Bologna), Guglielmo Chiodi (economista, Università di Roma La Sapienza), Luigi Cimmino (filosofo, Università di Perugia), Maria Teresa Consoli (sociologa, Università di Catania), Luca Corchia (sociologo, Università di Chieti), Fiammetta Corradi (sociologa, Università di Pavia), Vincenzo Costa (filosofo, Università del Molise), Colin Crouch (sociologo, Università di Warwick), Mirella Damiani (economista, Università di Perugia), Marco Damiani (sociologo, Università di Perugia), Mauro Di Meglio (sociologo, Università di Napoli l'Orientale), Cristiano D'Orsi (giurista, Università di Johannesburg), Manuel Fernández-Esquinas (sociologo, Institute for Advanced Social Studies, CSIC, Spain), Alessandro Ferrara (filosofo, Università di Roma "Tor Vergata"), Laura Gherardi (sociologa, Università di Parma), Mirella Giannini (sociologa), Renato Grimaldi (sociologo, Università di Torino), Sari Hanafi (sociologo, American University of Beirut), Roberta Iannone (sociologa, Università di Roma La Sapienza), Paolo Jedlowski (sociologo, Università della Calabria), Gerardo Ienna (filosofo, Università di Verona), Emiliano Ilardi (sociologo, Università di Cagliari), Pina Lalli (sociologa, Università di Bologna), Carmen Leccardi (sociologa, Università di

Milano Bicocca), Mariano Longo (sociologo, Università del Salento), Lidia Lo Schiavo (sociologa, Università di Messina), Sergio Manghi (sociologo, Università di Parma), Emiliana Mangone (sociologa, Università di Salerno), Danilo Martuccelli (sociologo, Université de Paris – Universidad Diego Portales), Alfio Mastropaolo (politologo, Università di Torino), Alvisè Mattozzi (sociologo, Università di Bolzano), Andrea Millefiorini (sociologo, Università della Campania), Dario Minervini (sociologo, Università di Napoli), Cristina Montesi (economista, Università di Perugia), Paolo Montesperelli (sociologo, Università di Roma La Sapienza), Annalisa Murgia (sociologa, Università di Milano), Gianluca Navone (giurista, Università di Siena), Gaspare Nevola (politologo, Università di Trento), Apostolos G. Papadopoulos (sociologo, Harokopio University, Atene), Massimo Pendenza (sociologo, Università di Salerno), Laura Pennacchi (economista), Angela Perulli (sociologa, Università di Firenze), Alessandra Pioggia (giurista, Università di Perugia), Eleonora Piromalli (filosofa, Università di Roma La Sapienza), Giovanni Pizza (antropologo, Università di Perugia), Alessandra Polidori (sociologa, Università di Perugia), Pier Paolo Portinaro (filosofo, Università di Torino), Alessandro Pratesi (sociologo, Università di Firenze), Walter Privitera (sociologo, Università di Milano Bicocca), Lorenzo Sabetta (sociologo, Università di Roma La Sapienza), Matteo Santarelli (filosofo, Università di Bologna), Mariano Sartore (urbanista, Università di Perugia), Rocco Sciarrone (sociologo, Università di Torino), Roberto Segatori (sociologo), Marco Solinas (filosofo, Scuola Superiore Sant'Anna, Pisa), Carlo Sorrentino (sociologo, Università di Firenze), Fabrizio Tonello (politologo, Università di Padova), Antonio Vallini (giurista, Università di Pisa), Lorenzo Viviani (sociologo, Università di Pisa).

Direttore responsabile

Giovanni Landi

Hanno collaborato ai primi numeri di indisciplinE

Elena Pulcini

Franco Rositi



I contenuti di questo numero sono rilasciati nei termini della licenza Creative Commons Attribuzione – Non commerciale 4.0 Internazionale (CC BY-NC 4.0).

Il numero è disponibile in Open Access e acquistabile nella versione cartacea sul sito internet www.morlacchilibri.com/universitypress/ e nei principali canali di distribuzione libraria.

Testata regolarmente registrata presso il Tribunale di Perugia al n. 674/2021 R.G.V.G. (n. 4/2021 Registro Stampa del 05/02/2021).

indice

9

presentazione

sezione monografica

Linguaggi indisciplinati di genere

(a cura di Emanuela Abbatecola,
Marinella Belluati, Luisa Stagi)

12

presentazione sezione
monografica

sezione monografica

note critiche

16

Raffaella Ferrero Camoletto,

Federico Sabatini

Maschilità e linguaggio

Eric Louis Russell, *Alpha Masculinity: Hegemony in Language and Discourse*, Palgrave Macmillan, Cham, 2021

26

Alice Scavarda

La ricercatrice vulnerabile: metodi creativi e studio delle forme di alterità

R. Behar, *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*, Boston, Beacon Press, Massachusetts, 1996

Alberta Giorgi, Micol Pizzolati, Elena Vacchelli, *Metodi creativi*

per la ricerca sociale. Contesto, pratiche e strumenti, il Mulino, Bologna, 2021

35

Emanuela Mangiarotti

Per una ribellione dei corpi nell'Università

Rachele Borghi, *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*, Meltemi, Roma, 2020

sezione monografica

recensioni

46

Mariella Berra

Ancora diversamente eguali

Louise Lafortune, Audrey Groleau, Claire Deschênes, *Manifeste à propos des femmes en STIM. 50 textes positifs et percutants*, JFD EDITIONS, Montreal, 2022

51

Franca Roncarolo

La difficile rappresentanza di genere: ostacoli e prospettive per una democrazia più inclusiva

Marta Regalia, *Una democrazia dimezzata. Autoselezione, selezione ed elezione delle donne in Italia*, Prefazione di Emma Bonino, EGEA, Milano, 2021

56

Mirella Giannini

Morale di genere. Dal particolarismo delle donne all'universalismo degli umani

Elena Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020

60

Graziella Priulla

Uomini, donne, discorsi

Manuela Manera, *La lingua che cambia*, Eris, Torino, 2021

65

Oscar Ricci

Hate speech tra minaccia sociale e libertà di espressione

Barbara Giovanni Bello, Laura Scudieri (a cura di), *L'odio online. Forme, prevenzione e contrasto*, Giappichelli Editore, Torino, 2022

70

Alberta Giorgi

Una situazione sangria – perché ascoltare un podcast che parla di femminismo intersezionale

Femminista si diventa! – Un podcast di FRidA UniTo

74

Pina Lalli

Speriamo sia di buon umore: di femminicidio e altro ancora

Loubna Serraj, *Pourvu qu'il soit de bonne humeur*, Au diable vauvert, Vauvert, 2021

il classico in discussione

Karl Marx, *Quaderno Spinoza*, a cura di L. Filieri, Bompiani, Milano, 2022

(a cura di Ambrogio Santambrogio)

80

Vittorio Morfino

L'incontro Marx-Spinoza

91

Cristina Zaltieri

Il lungo incontro di Marx con Spinoza

101

Federico Chicchi

Marx, Spinoza e il feticismo delle merci

speciale

dedicato a Bruno Latour

(a cura di Paola Borgna)

114

Paolo Landri

Una nuova guida per l'immaginazione sociologica: l'Actor-Network Theory

Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005 (tr. it., *Riassemblare il sociale*, Meltemi, Milano, 2022)

124

Alvise Mattozzi

La ricezione di Bruno Latour in Italia a partire da alcuni recenti saggi

Mariano Croce, *Bruno Latour. Irriduzionismo. Attante. Piattezza. Ibridi*. Gaia, DeriveApprodi, Roma, 2021

Nicola Manghi, *Face à Latour. Dalla sociologia della scienza alla geopolitica dell'antropocene*, in B. Latour, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2019

Paolo Peverini, *Alla ricerca del senso. Bruno Latour in dialogo con la semiotica*, NuovaCultura, Roma, 2019

note critiche

136

Giovanni Barbieri

L'antipolitica vista da una prospettiva machiavelliana

Vittorio Mete, *Antipolitica. Protagonisti e forme di un'ostilità diffusa*, il Mulino, Bologna, 2022

145

Sergio Belardinelli

All'inizio non eravamo così selvaggi

D. Graeber, D. Wengrow, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Rizzoli, Milano, 2022

150

Paolo Bory

Le ombre della rivoluzione

Gabriele Balbi, *L'ultima ideologia. Breve storia della rivoluzione digitale*, Laterza, Roma-Bari, 2022

158

Carlo Capello

'Perciò veniamo bene... nei romanzi'. Gli antropologi tra narrativa e storia

Fabio Dei, *Frazer e la cultura del Novecento*, Carocci, Roma, 2022

Charles King, *La riscoperta dell'umanità*, Einaudi, Torino, 2019

Renzo Guolo, *I ferventi. Gli etnologi francesi tra esperienza interiore e storia*, Mondadori Education, Milano, 2021

169

Stefano Cristante

La complicata costruzione della dignità nell'esplosione contemporanea dei suoi contrari

Charo Lacalle, *(In)dignidades mediáticas en la sociedad digital*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2022

175

Giuseppe Patisso

Il colore della schiavitù e i suoni della libertà

Gianfranco Salvatore (a cura di), *Il chiaro e lo scuro*, Argo, Lecce, 2021

185

Laura Pennacchi

Diritti, eguaglianza, potere: dal neoliberalismo a nuovi sentieri per la sinistra

Emanuele Felice, *La conquista dei diritti. Un'idea della storia*, il Mulino, Bologna, 2022

Carlo Trigilia, *La sfida delle disuguaglianze. Contro il declino della sinistra*, il Mulino, Bologna, 2022

Maria Rosaria Ferrarese, *Poteri nuovi. Privati, penetranti, opachi*, il Mulino, Bologna, 2022

196

Federico Quadrelli

Per una politica economica del populismo?

Philip Manow, *Die Politische Ökonomie des Populismus*, Suhrkamp, Berlin, 2019

205

Ambrogio Santambrogio

La crisi dell'Europa

Diego Giannone, Adriano Cozzolino (a cura di), *Fratture nell'Unione. L'Europa dentro le crisi del XXI secolo*, Mimesis, Milano-Udine, 2020

210

Matteo Santarelli

All'ombra del sociale. Le dimensioni critiche e problematiche della socialità solidale

Lorenzo Bruni, *Solidarietà critica. Patologie neoliberali e nuove forme di socialità*, Meltemi, Milano, 2021

recensioni

222

Viviana Asara

Il modo di vita imperiale: una chiave per leggere l'attuale crisi socio-ecologica

Ulrich Brand & Markus Wissen, *The imperial mode of living. Everyday life and the ecological crisis of capitalism*, Verso, London, 2021

227

Massimo Cerulo

Perché mai restare al Sud?

Vito Teti, *La restanza*, Einaudi, Torino, 2022

232

Anna Simone

Il ritorno dello Stato penale: dall'illuminismo giuridico al populismo penale

Stefano Anastasia, *Le pene e il carcere*, Mondadori Università, Milano, 2022

presentazione

La sezione monografica che apre il numero si propone programmaticamente come *indisciplinata*.

In primo luogo perché dedicata a temi e questioni – l’intersezionalità e i linguaggi di genere – che spesso sfidano il *mainstream* del sapere accademico, dei suoi formati e dei suoi registri; poi, nello smascherare le finte concessioni di spazio loro concesso; infine, per il suo invitare a pensare diversamente materie di studio e modi di fare ricerca tra (in) discipline. Emanuela Abbatecola, Marinella Belluati e Luisa Stagi hanno curato la raccolta di interventi su una selezione di testi (ivi compreso un romanzo e gli episodi di un podcast) sulle pratiche discorsive come modi di fare maschilità o di generare violenza e, più in generale, sullo spazio del discorso come spazio pubblico da costruire e presidiare; sul contributo dei metodi di ricerca creativi allo studio di diverse forme di alterità; sui femminismi contemporanei e sulle pratiche creative e trasformative fondate su una metodologia della decolonialità; sulla proposta di universalizzazione dell’etica e della pratica della cura, tradizionalmente considerata particolarismo femminile. Le curatrici non hanno però trascurato i temi più classici e frequentati di questi ambiti, come le disuguaglianze di genere nei percorsi scolastici e nelle professioni, o nella rappresentanza politica; e il femminicidio. L’insieme dei testi analizzati compone un quadro fitto e articolato, su cui è possibile ritagliare molteplici e originali percorsi di lettura.

Il classico proposto per la discussione, in occasione della pubblicazione di una sua nuova edizione curata da Ludovica Filieri nel 2022, è *Quaderno Spinoza*, che raccoglie il testo dei quaderni di estratti da Spinoza del giovane Marx. Se ne discute in tre note centrate sull’interesse teorico e politico dell’incontro Spinoza-Marx e sugli inneschi spinoziani nella tradizione marxista che si sono generati proprio nei tentativi di leggere la filosofia di Marx alla luce di Spinoza.

All’opera dell’‘indisciplinato’ e ora compianto Bruno Latour il fascicolo che presentiamo dedica due note. La prima ricostruisce la traiettoria della sua proposta di rinnovamento del pensiero e della pratica

sociologica contemporanea centrata sulla *Actor Network Theory*, a partire da un testo pubblicato nel 2005 e tradotto in italiano solo recentemente; la seconda ne descrive la ricezione – lenta, frammentaria, e spesso contrastata – nel nostro Paese. Le note costituiscono una utile guida per i neofiti ad alcuni costrutti fondanti dell'opera di Latour.

Un considerevole numero di contributi delle sezioni di note critiche e delle recensioni non monografiche tornano su temi di evidente riferimento per i collaboratori della rivista. Essi ruotano attorno al neo-liberalismo (anche richiamato come modello neo-liberista, o neo-liberismo), dalla cui critica prende avvio, oppure alla cui critica conducono, i testi analizzati e/o la lettura che se ne propone. Il neo-liberalismo compare come il convitato di pietra della crisi della sinistra (Laura Pennacchi); come modello che spinge le fratture politiche, economiche e sociali in una direzione che mette in crisi lo stesso progetto Europa (Ambrogio Santambrogio); nelle contraddizioni socio-ecologiche cui dà origine (Viviana Asara); come caratterizzato da patologie sociali cui rispondere con la solidarietà (Matteo Santarelli); a fondamento di un corto-circuito che crea nuove marginalità, che poi gestisce attraverso gli strumenti coercitivi delle pene e del carcere (Anna Simone).

Dei due interventi che mettono al loro centro l'anti-politica e il populismo (Giovanni Barbieri e Federico Quadrelli), il secondo pure torna sull'importanza di una connessa critica alla globalizzazione e al capitalismo.

A quelli presentati, si alterna la trattazione di soggetti come la costruzione dell'alterità (Giuseppe Patisso) e la costruzione e disseminazione di 'indegnità' ad opera dei media (Stefano Cristante); la rivoluzione digitale come quasi-religione (Paolo Bory); il Sud e coloro che restano (Massimo Cerulo); i rapporti e le affinità tra antropologia e letteratura (Carlo Capello); il contributo dell'antropologia ad una possibile ri-scrittura della storia dell'umanità (Sergio Belardinelli).

La sezione monografica del prossimo numero sarà dedicata al tema del merito, e sarà curata da Davide Borrelli.

sezione monografica

Linguaggi indisciplinati di genere

(a cura di Emanuela Abbatecola, Marinella Belluati, Luisa Stagi)

presentazione sezione monografica

La proposta di una sezione monografica dedicata all'intersezionalità e ai linguaggi di genere, al di fuori dello

specifico campo di studi, intende tenere alta l'attenzione verso un ambito disciplinare su cui persistono pregiudizi e resistenze. Per questo, ci è parsa una scelta coerente non solo con la vocazione della rivista (che non intende chiedere il riconoscimento in classe A, né fare la richiesta Anvur per diventare rivista scientifica), ma anche per un clima culturale caratterizzato da una finta libertà dietro la quale si nascondono gabbie invisibili e invisibilizzate. Quando invece l'analisi della complessità e della trasformazione sociale rispetto alla definizione di identità dovrebbe trarre stimoli e capacità critica proprio dal fatto che gli studi di genere sono spesso 'indisciplinati'. Nel senso che faticano ad essere riconosciuti pienamente nella disciplina *mainstream* del sapere accademico (almeno in Italia). Per il fatto che si pongono spesso in modo sfidante nella ricerca di temi e nel dibattito metodologico. Perché della loro comunità fanno parte studiosi e studiose ispirati* da un pensiero critico che guardando dal margine la società si 'prendono' libertà espressive spesso innovative.

Le questioni legate al genere mettono in luce la produzione di disuguaglianze sociali mostrando l'interdipendenza tra struttura e cultura. Lo si vede nei campi cosiddetti *hard* della società a lungo vocationalmente maschili, come quelli delle scienze, della politica e dell'Università, in cui senza un'azione di resistenza i divari non accennerebbero nemmeno al tentativo di ridurli. Il passaggio attuale pare essere sensibile alle questioni di genere e al riconoscimento del fatto che queste non rappresentano le *figlie di un dio minore*. La produzione di testi, il numero di insegnamenti, l'attenzione convegnoistica a non replicare saperi al maschile e i correttivi che si stanno affermando dimostrano che si è aperto un varco. Ma è proprio questo il momento più delicato per chi studia e fa ricerca nel campo del genere, perché si devono smascherare finte concessioni di spazio e pennellate di rosa nel dibattito pubblico.

La presente sezione monografica parte da queste considerazioni e affronta la questione intrecciando più fili, non solo rispetto alla sfida ai saperi, ma anche ai formati e ai registri narrativi con cui i linguaggi di genere si presentano. Uno dei fili conduttori che ritroviamo tra molte delle note critiche e recensioni presenti in questo numero monografico è quello del linguaggio: dalle forme narrative proprie degli ambienti maschili omosociali tese a costruire e a ribadire maschilità egemoniche etero-normative attraverso una presa di distanza dal femminile e dalle maschilità non-alpha, all'uso non sessista della lingua italiana che si apre a sperimentazioni finalizzate a riconoscere differenze e 'nuove' soggettività, per arrivare infine, passando da una riflessione sui discorsi d'odio on line, ai linguaggi della ricerca.

Rispetto a quest'ultimo punto, in più testi troviamo una tensione politica verso un ripensamento – in un'ottica femminista e de-colonia- le, come direbbe Rachele Borghi – dei modi di fare ricerca, costruire teorie e comunicare i frutti di percorsi e riflessioni nel e sul campo. Ed è forse quest'ultimo aspetto a rappresentare con più forza il carattere *indisciplinato* degli studi di genere di ultima generazione. In molti dei lavori più recenti si coglie, infatti, in modi più o meno marcati, una crescente insofferenza verso un'accademia ancora prevalentemente affascinata dal mito della produzione di saperi oggettivi, da cui discendono: una gerarchizzazione dei metodi di ricerca che vede al proprio vertice i metodi quantitativi; una scrittura elitista e autoreferenziale ad uso e consumo delle carriere interne; criteri di valutazione quantofrenici – tesi cioè a premiare non solo il quantitativo, ma anche la quantità ('soglie') – e, paradossalmente, impersonali (algoritmi), a dispetto di sistemi di reclutamento ancora mal celatamente *ad personam*.

In questo quadro, gli studi di genere di ultima generazione contrappongono, seppur in modo ancora poco sistemico, strategie *indisciplinate* di resistenza a uno spazio accademico bianco, etero-patriarcale e, ag- giungeremmo noi, con scarsa propensione al ricambio generazionale, proponendo nuovi modi di fare ricerca, produrre teorie e, non ultimo, scrivere, senza più paura di nominare il proprio posizionamento fem- minista. Posizionarsi, parlare in prima persona, sperimentare metodi

creativi di ricerca capaci di riconoscere e accogliere il ruolo fondamentale del corpo, dei sensi, delle emozioni e della relazione empatica, così come scegliere una scrittura chiara e capace di arrivare anche al di fuori dell'accademia senza mai perdere di vista il rigore scientifico divengono dunque forme di *indisciplina-resistente* che trasformano il modo di abitare il campo, l'accademia e la produzione di saperi immaginati capaci di attraversare mondi sociali anche distanti. Ed è proprio nell'accogliere questo richiamo alla necessità di individuare forme di scrittura e di comunicazioni aperte e meno elitarie che abbiamo scelto di includere in questo numero monografico, oltre ai consueti saggi scientifici, anche le recensioni di un romanzo e di un podcast femminista.

Un altro filo conduttore che ha mosso la scelta dei saggi e che ha attraversato il modo in cui sono state affrontate le relative recensioni e note critiche è l'intersezionalità. E ciò non stupisce dal momento che tale approccio rappresenta uno dei contributi teorici più importanti e fertili degli ultimi decenni. Un travolgente interesse testimoniato dalla crescente presenza di saggi che animano un ricco ed appassionato dibattito, ulteriormente nutrito dal recente numero monografico della rivista AG – About Gender (vol. 11, n. 22, 2022), che presenta numerosi contributi, appartenenti a campi di studio e ambiti disciplinari diversi ed eterogenei. L'approccio intersezionale sollecita, infatti, studiosi e studiosi di un'ampia varietà di discipline a 'pensare diversamente' le proprie materie di studio e il modo in cui si fa ricerca. Del resto, si tratta della stessa sfida allo status quo delle classificazioni e dei confini disciplinari proposta da *indiscipline*, rivista che ospita questo numero monografico. Una sfida, già intrapresa in ambiti giuridici e politici, oltre che in quelli scientifici, che ci auguriamo possa essere accolta anche dagli organismi istituzionali che governano la valutazione universitaria.

Emanuela Abbatecola, Marinella Belluati, Luisa Stagi

sezione monografica

note critiche

Maschilità e linguaggio

Eric Louis Russell, *Alpha Masculinity: Hegemony in Language and Discourse*, Palgrave Macmillan, Cham, 2021, pp. 249.

Parole chiave

Maschilità, linguaggio, transdisciplinarietà

Raffaella Ferrero Camoletto, Professoressa Associata in Sociologia dei processi culturali presso l'Università di Torino, si occupa di genere, corpo e sessualità, con particolare attenzione alle pratiche sportive e sessuali come ambito di costruzione delle maschilità (raffaella.ferrerocamoletto@unito.it).

Federico Sabatini, Professore Associato di Lingua e Traduzione Inglese presso l'Università di Torino, si occupa di pragmatica e stilistica nell'ambito anglofono, e di genere e interculturalità in svariati discorsi e tipologie testuali (federico.sabatini@unito.it).

Nei *Men's Studies* si è affermato da tempo un approccio performativo che guarda alle maschilità come a configurazioni di pratiche che rendono i soggetti riconoscibili e assegnabili ad una certa categoria di genere e ad una certa posizione di potere all'interno di relazioni intra-genere (tra diverse maschilità) e inter-genere (tra maschilità e femminilità) (cfr. Connell, Messerschmidt 2005). Questa prospettiva attribuisce quindi molta rilevanza alle pratiche adottate, la cui ripetizione costruisce come effetto un'illusione di sostanzialità del genere: attraverso tali pratiche 'si fa l'uomo'.

Tra le molte studiate (dallo sport alla sessualità, dal lavoro alla genitorialità), le pratiche linguistiche sono state oggetto, in ambito strettamente sociologico, di un'attenzione marginale, focalizzandosi spesso più sui contenuti veicolati dai discorsi (es. *cosa* tecniche di ricerca qualitativa come le interviste restituiscono in merito a pratiche sportive, sessuali, lavorative, genitoriali, ecc.) che sulle modalità con cui il linguaggio viene utilizzato (*come* si parla di vari ambiti di pratiche), riconoscendo cioè al linguaggio lo statuto di ambito di pratiche performative esso stesso: 'si fa l'uomo' anche nel modo in cui si parla.

Possiamo quindi tentare di rintracciare il tema del linguaggio e delle pratiche discorsive come modi di 'fare maschilità' nei luoghi in cui emerge, anche senza essere il focus centrale dell'analisi sociologica: ritroviamo così alcuni filoni di ricerca dedicati alla costruzione dei confini e delle gerarchie delle maschilità. L'uso di pratiche linguistiche appare particolarmente rilevante all'interno di contesti di interazione omosociale, ovvero tra soli uomini (cfr. Ferrero Camoletto, Bertone 2016).

Un primo caso rilevante è quello dello humour e dell'ironia: già studi della fine degli anni '90 (cfr. Keyili, Nayak 1997; Campbell 2000) avevano evidenziato come nell'interazione tra uomini il ricorso a giochi verbali, storie mitiche e insulti rituali costituissero uno strumento per definire e negoziare le gerarchie di genere e sessuali. Farsi una risata insieme al tempo stesso consolida la complicità maschile, ma contribuisce anche a creare distinzioni tra chi è soggetto del gioco verbale e chi ne viene fatto oggetto: ad esempio, come descrivono Kehili e Nayak (1997) nella loro analisi delle interazioni tra ragazzi nel contesto scolastico negli UK, la sfida vira intorno a chi insulta nel modo peggiore la madre di un altro ragazzo. L'utilizzo di un linguaggio volgare costituisce una sfida alle regole del mondo adulto e una modalità di affermazione di maschilità intra-gruppo. In modo simile, Campbell (2000) analizza quello che lui chiama "*conversational cockfighting*" nelle performance pubbliche di un gruppo di giovani all'interno di un pub in Australia: si tratta di forme di conversazione in cui l'abuso verbale non mira ad offendere l'altro, bensì a testare quanto questi sia in grado di reggere e di replicare.

L'uso competitivo del linguaggio nei contesti omosociali ha spesso come oggetto anche le donne, adottando toni e contenuti misogini. Vaynman, Sandberg e Pedersen (2020) hanno analizzato l'utilizzo di un linguaggio da spogliatoio all'interno delle "*drinking stories*", ovvero narrazioni inerenti il consumo di alcolici tra uomini in uno spazio pubblico: i termini degradanti nei confronti delle donne, ridotte a 'prede' e a 'carne', rappresentano un canale per rafforzare il legame tra uomini riaffermando la distanza nei confronti di tutto ciò che è femminile.

Un caso di uso di linguaggio fortemente misogino, oggetto di un filone di studi in espansione, è quello relativo alla *manosphere*, quella rete di gruppi e piattaforme online incentrati sulla riaffermazione di una maschilità contro la minaccia di una società femminilizzata e femminista. In particolare, Jane (2018) ha coniato il termine "*rapeglish*" per indicare non solo minacce e invettive sessuali verbali, ma anche il ricorso a forme di intimidazione, abuso e molestia tramite immagini. Nei discorsi circolanti in gruppi come *Incels* e *Redpillati* si ritrova un linguaggio al tempo stesso oggettivante e annichilente la soggettività femminile, ridotta a 'non persona' e a 'buco tra le gambe'. Nuovamente, il ricorso a questa forma di linguaggio misogino costituisce un collante per costruire un'identità maschile libera e consapevole, secondo la metafora della pillola rossa che permetterebbe di decostruire le false coperture ideologiche di una società misandrica (Farrell et al. 2020).

Non soltanto le donne sono oggetto di pratiche linguistiche rilevanti nella costruzione delle maschilità: anche il linguaggio omofobico costituisce un meccanismo chiave della definizione dei confini e delle gerarchie del maschile. Pascoe (2005; cfr. anche Pascoe, Bridges 2018) ha analizzato come i giovani studenti di una *high school* americana utilizzino il "*fag discourse*", ovvero una pratica genderizzata e sessualizzata che mira a monitorare sé stessi e gli altri all'interno dei confini di ciò che definisce una maschilità adeguata e accettabile. Il "*fag discourse*" consiste in battute, insulti, imitazioni parodistiche che prendono le distanze da ciò che è considerato non-maschile o de-maschilizzante (gli autori forniscono alcuni esempi: mostrarsi incompetente, essere troppo emotivi, apparire troppo interessati al proprio aspetto e all'abbigliamento).

Nel dibattito sociologico più recente, alcuni autori ritengono che si stiano registrando dei mutamenti nei modi di fare maschilità, lasciando più spazio a posizioni più inclusive e ibride che incorporano pratiche che in passato erano considerate demaschilizzanti o femminili, come la cura estetica (cfr. Bridges 2014) o la libera espressione di emozioni e intimità tra uomini (cfr. Anderson 2010). All'interno di tale dibattito, nuovamente, le pratiche linguistiche non rappresentano spesso una dimensione chiave dell'analisi, e tuttavia forniscono elementi emblematici dell'ambiguità dei processi in corso. Da un lato, infatti, alcuni autori sottolineano l'affermarsi di maschilità più 'soft', che si esprimerebbero attraverso un linguaggio meno sessista e omofobo (cfr. McCormack, Anderson 2010), dall'altro voci meno ottimiste individuano un uso strategico di forme di distanziamento ironico e di appropriazione culturale di pratiche linguistiche meno machiste (cfr. Bridges, Pascoe 2014), e di consapevole autocensura ('mordersi la lingua', cfr. Gough 2001) al fine di costruire una maschilità più rispettabile (cfr. Aho, Peltola 2022).

Un ambito specializzato nell'intersezione tra sociologia e linguistica ha dedicato maggiore spazio all'analisi del farsi delle maschilità attraverso il linguaggio, considerando le stesse tematiche sopra citate e offrendo strumenti utili per un'analisi inter-transdisciplinare. Questa, ribaltando la prospettiva e il punto di partenza dell'indagine, mira a scandagliare le stesse pratiche sociali, giungendo a risultati recenti utili per essere poi applicati a molteplici discorsi, tipologie testuali, pratiche socio-culturali. Tali strumenti derivanti dalle svariate branche della linguistica (ad es. linguistica cognitiva, sociolinguistica, pragmatica, analisi critica del discorso) si concentrano, infatti, sul *come* certi temi siano ricreati e recepiti attraverso il linguaggio verbale, visuale o multimodale. Il focus, dunque, è quello delle strategie comunicative in grado di raggiungere un elevato grado di persuasione nel perpetrare dinamiche di asimmetria e distribuzione di potere tra diversi gruppi di persone appartenenti a generi e orientamenti sessuali diversi. In questo contesto, sempre più sfaccettato e difficilmente classificabile in tassonomie, gli studi linguistici – sia quelli qualitativi, sia quelli

quantitativi e dunque corroborati dagli strumenti della linguistica dei corpora – si propongono di svelare le tecniche – specie quelle *covert* e indirette – che, ad esempio, alimentano la costruzione dello stereotipo di genere, del pregiudizio, o dei diversi tipi di discriminazione, da quella individuale a quella strutturale o istituzionale. A questo proposito, i due volumi di Jennifer Coates hanno segnato una sorta di punto di inizio tra gli studi di linguaggio e genere di questo tipo: *Women talk: Conversation between women friends*, del 1996, e *Men talk: Stories in the making of masculinity*, del 2008. Se il primo volume offriva una capillare *conversational analysis* sui discorsi di donne che parlavano tra di loro (suggerendo come il linguaggio si facesse strumento per comprendere le relazioni di potere tra le donne stesse e tra le donne e la società), il secondo si concentra soprattutto sul concetto di *story-telling*, sul come certe narrative ricreino gli elementi nodali della costruzione della maschilità, promuovendo coesione di gruppo e cameratismo, a scapito, ad esempio, del raggiungimento di una intimità emozionale tra maschi. La maschilità egemonica, affermava Coates già nel 2003, si sviluppa attraverso precise scelte lessicali, con le quali il maschio si distingue continuamente dalla femmina e dall'uomo gay. Si trattava, dunque, di uno studio incentrato su ciò che i maschi stessi dicevano di loro per auto-descriversi (polarizzandosi in continue dinamiche *noi vs loro*), senza tuttavia considerare la produzione linguistica esterna, ossia, quei mezzi di comunicazione di massa che continuano a creare modelli di maschilità, come film, serie televisive, letteratura erotica o pornografica, eccetera. Si tratta infatti di generi e tipologie testuali estremamente pervasivi e influenti, un corpus ormai essenziale per comprendere, attraverso il linguaggio, i cambiamenti sociali rispetto al mantenimento o alla decostruzione e ri-concettualizzazione dello *status quo*.

In questo percorso critico-analitico si colloca il recente volume *Alpha Masculinity. Hegemony in Language and Discourse* (2021) di Eric Louis Russell, pubblicato nella collana 'Language, Gender and Sexuality' di Palgrave Mcmillian, una collana che si concentra sullo studio del linguaggio per meglio comprendere dinamiche sociali e pratiche culturali da un punto di vista programmaticamente interdisciplinare, offrendo

contributi che, partendo dalla linguistica, si aprono anche ad altre discipline come la sociologia o l'antropologia culturale. Nel volume, Russell parte da una ricognizione degli studi femministi e queer sul linguaggio, sottolineando come gli attori linguistici non siano mai neutrali o attendibili, così come accade per le audience che ricevono specifici messaggi, anche perché le componenti formali, strutturali e funzionali delle performance verbali sono sempre più sfuggevoli e cangianti, includendo, come vedremo, anche concetti di *face management* e politicamente corretto/scorretto.

Il mito della maschilità tossica, e le sue conseguenti e reali performance nel mondo, affliggono ancora, secondo l'autore, le dinamiche socio-culturali e le relazioni intra-gruppo in svariati ambienti, a partire dal sopraccitato contesto scolastico, analizzato da Pascoe, fino agli ambiti lavorativi, istituzionali, e politici.

L'autore si chiede cosa significhi essere uomo oggi e come siano cambiate le strategie comunicative per costruire ancora un tipo di maschilità alpha tossica, o per modificare tale concetto, includendo quelle forme di ibridità e inclusività che non prevedono, ad esempio, le costanti polarizzazioni uomo *vs* donna, uomo alpha *vs* uomo beta, o uomo etero *vs* uomo gay. Siamo comunque ancora immersi in culture – ed educati da esse – che indicano cosa voglia dire essere 'più maschili' o 'meno maschili', attraverso consigli diretti o indiretti su come 'comportarsi da maschio' o, come scrive Russell, su come si possa e si debba "*toughen up*": indurirsi, temprarsi, farsi sempre più forti, a scapito, spesso, della salute fisica e mentale, e soprattutto sempre individuando nelle caratteristiche stereotipicamente maschili il modello privilegiato da raggiungere. Gli attori del discorso anti-femminile, però, si muovono ora in sfere diverse e adottano metodi differenti, "inquadrando diversamente le proprie posizioni e riarticolando i loro obiettivi in modo tale da rendere questi meno visibili, ma altrettanto potenti" (p. 27), come è avvenuto, ad esempio, nella costruzione del maschile in rapporto al fenomeno di misoginia pubblica sviluppatasi durante l'epoca Trump negli Stati Uniti (anche se il volume affronta anche altri contesti geografici e politici, come ad esempio, quello russo, come vedremo di seguito).

Nonostante certi cambiamenti, infatti, il machismo è ancora consolidato da una generale idea di ‘conquista sessuale’ e il mantenimento di una facciata esteriore che nega o altera l’emotività. Nel contesto russo, ad esempio, gli ‘uomini veri’ performano ancora la dominanza egemone attraverso atti fisici e di coraggio, affrontando e vantando lavori durissimi, pericoli, o una cultura eccessiva dell’alcool, una serie di indici di iper-maschilità, dunque, legittimati da organi ufficiali, come l’esercito, od organi non ufficiali, come, soprattutto, i media.

Nei famosissimi film Marvel, ad esempio, ma anche nei film *action-thriller*, fino alle *situation comedy* televisive, la maschilità attuale, sostiene l’autore, è “esplicitamente costruita e, allo stesso tempo, *implicitamente reificata*” (p. 71). Al fine di rivelare tale implicita reificazione, l’autore ha costruito un imponente corpus formato da libri self-help, romanzi, e da svariati testi online, scritti sia da maschi alpha etero, sia da maschi alpha gay. Ad esempio, per quanto riguarda la maschilità alpha etero, l’analisi si focalizza sul sito socio-commerciale ‘To Be Alpha: Take Control of Your Life’ (www.tobealpha.com) o, ad esempio, sul prolifico creatore di contenuti video Corey Wayne detto Coach, un nickname che, oltre a richiamare le conversazioni da spogliatoio e la cultura sportiva, denota la necessità di una guida e la concezione secondo cui per diventare maschi occorre seguire una sorta di percorso di formazione. Il canale youtube di Wayne (<https://www.youtube.com/channel/UCQTAVxA4dNBCoPdHhX9nnoQ>) conta 367.000 followers e fornisce, in maniera asimmetrica e decisamente paternalistica, consigli sul rapporto uomo-donna e su argomenti come ‘The cure for flakey female behavior,’; ‘Successful picking up at a nightclub’; ‘Men are not soft’.

Come anticipato, il volume di Russell si sofferma anche sulla maschilità costruita dai membri gay di specifiche comunità virtuali, dimostrando come si verifichino ancora, attraverso specifiche scelte lessicali tipiche del *fag discourse* evocato sopra, reali forme di discriminazione intra-gruppo. L’autore affronta, infatti, l’analisi di esempi rivelatori contenuti nel network di micro-blogging Tumblr, come ad esempio il portale Real Alpha God (<https://realalphagod.tumblr.com>), nel quale si offrivano, nel 2018, ‘Tips on Fucking Doggy Style that Tops Often

Don't Tell Bottoms', in cui il maschio gay attivo, dominante e 'penetrativo' pareva avvalorare il diritto della maschilità alpha di performare atti sessuali, evitando o trasgredendo i concetti morali e legali del consenso all'atto sessuale, e ricorrendo dunque alle più tipiche espressioni del *rapenglish*, seppur in maniera ironica e spesso indiretta (ma con la stessa valenza pragmatica e persuasiva). In maniera speculare, il portale HomoHatred (<https://homohatred.tumblr.com>) forniva una sezione cospicua intitolata 'Ten Commandments for Being a Subhuman' in cui i maschi beta erano esplicitamente indicati come dei subumani deumanizzati, destinati a 'servire' i loro 'alpha masters', senza diritto di rifiutare le svariate richieste dei 'padroni'.

Un altro esempio significativo analizzato da Russell è il libro di narrativa erotica *From Beta Male to Alpha Gay* (2012) di Nate Tanner, in cui la generale identità alpha etero converge con le identità omosessuali e con forme implicite di discriminazione intra-gruppo verso le categorie dei gay effeminati, *sissy*, *bottom*, *faggot*. La maschilità alpha, in altre parole, si costruisce implicitamente attorno al perno dello *straight-acting* e *straight-speaking* e, esplicitamente, attraverso manifestazioni di *femophobia* e *sissiphobia*. Si tratta di segnali evidenti dell'interiorizzazione dell'eteronormatività e del sistema patriarcale, anche se, nel percorso analitico, si evidenzia come, a causa di una necessità di *face management* e di politicamente corretto, tali concetti siano spesso costruiti indirettamente. Tale costruzione indiretta, ad esempio, si esemplifica nella (finta?) accettazione della categoria *queer*, a fronte però della marginalizzazione del *faggot* che sembra rivelare un'implicita e forse non cosciente forma di omofobia. I *queer* sono dunque "finocchi mascherati da uomini o uomini che hanno desideri da finocchi, povere creature che cooptano indici esteriori di maschilità e tentano di superare il test" (p. 226). Tale cooptazione e desiderio di 'superare il test' rivelano, secondo l'autore, manifestazioni superficiali di inclusione ed equità e, allo stesso tempo, specularmente, dinamiche egemoniche ed etero normative ereditate dal patriarcato.

In conclusione, se da un lato sembrano esserci aperture verso forme meno intransigenti di costruzione del genere e della maschilità, occorre

riconsiderare le motivazioni socio-culturali che portano a queste nuove formule e strategie comunicative. Questo tipo di studi si rivela estremamente utile anche perché può essere riprodotto in diversi ambiti linguistici e dunque socio-culturali, atti a evidenziare la necessità di una organizzazione più fluida delle categorie, dei generi e degli orientamenti sessuali. Secondo l'autore, questo richiede uno specifico ripensamento del concetto di libertà, il quale prevede di evitare tutti quei concetti di competizione atti a raggiungere un 'trofeo' a scapito di altri: "una ricostruzione della libertà – non in quanto partita con vincitori e perdenti, ma un concerto con voci e potenzialità differenziali" (p. 241).

Riferimenti bibliografici

Aho, T., Peltola, M.

2022, *Doing Respectable Heteromasculinities in Boys and Young Men's Interview Talk on Sexual Encounters*, Men and Masculinities, 1097184X221145959.

Anderson, E.

2010, *Inclusive Masculinity: The Changing Nature of Masculinities*, Routledge, London-New York.

Bridges, T.

2014, *A very "gay" straight? Hybrid masculinities, sexual aesthetics, and the changing relationship between masculinity and homophobia*, Gender & Society, 28 (1), pp. 58-82.

Bridges, T., Pascoe, C. J.

2014, *Hybrid masculinities: New directions in the sociology of men and masculinities*, Sociology compass, 8 (3), pp. 246-258.

Campbell, H.

2000, *The glass phallus: Pub (lic) masculinity and drinking in rural New Zealand*, Rural sociology, 65 (4), pp. 562-581.

Coates, J.

1996, *Women, men and language: A socio-linguistic account of gender differences in language*, Routledge, London.

2008, *Men talk: Stories in the making of masculinities*, John Wiley & Sons, Hoboken.

Connell, R. W., Messerschmidt, J. W.

2005, *Hegemonic masculinity: Rethinking the concept*, Gender & society, 19 (6), pp. 829-859.

Farrell, T., Araque, O., Fernandez, M., Alani, H.

2020, *On the use of Jargon and Word Embeddings to Explore Subculture within the Reddit's Manosphere*, in *The 12th ACM Conference on Web Science*, pp. 221-230.

Ferrero Camoletto, R., Bertone, C.

- 2017, *Tra uomini: indagare l'omosocialità per orientarsi nelle trasformazioni del maschile*, AG About Gender-Rivista internazionale di studi di genere, 6 (11), pp. 45-73.
- Gough, B.
2001, *'Biting your tongue': Negotiating masculinities in contemporary Britain*, Journal of gender studies, 10 (2), pp. 169-185.
- Jane, E. A.
2018, *Systemic misogyny exposed: Translating rape-gish from the manosphere with a random rape threat generator*, International Journal of Cultural Studies, 21 (6), pp. 661-680.
- Kehily, M. J., Nayak, A.
1997, *'Lads and Laughter': Humour and the production of heterosexual hierarchies*, Gender and education, 9 (1), pp. 69-88.
- McCormack, M., Anderson, E.
2010, *'It's just not acceptable any more': The erosion of homophobia and the softening of masculinity at an English sixth form*, Sociology, 44 (5), pp. 843-859.
- Pascoe, C. J.
2005, *'Dude, you're a fag': Adolescent masculinity and the fag discourse*, Sexualities, 8 (3), pp. 329-346.
- Pascoe, C. J., Bridges, T.
2018, *Fag discourse in a post-homophobic era*, in D. B. Grusky, J. Hill (eds.), *Inequality in the 21st Century*, Routledge, London, pp. 353-358.
- Vaynman, M. J., Sandberg, S., Pedersen, W.
2020, *'Locker room talk': male bonding and sexual degradation in drinking stories*, Culture, health & sexuality, 22 (11), pp. 1235-1252.

La ricercatrice vulnerabile: metodi creativi e studio delle forme di alterità

R. Behar, *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*, Boston, Beacon Press, Massachusetts, 1996, pp. 191.

A. Giorgi, M. Pizzolati, E. Vacchelli, *Metodi creativi per la ricerca sociale. Contesto, pratiche e strumenti*, il Mulino, Bologna, 2021, pp. 241.

Parole chiave

Metodi creativi, alterità, riflessività, posizionamento, relazionalità

Alice Scavarda è Assegnista di ricerca presso l'Università di Torino, dove insegna Sociologia della Salute presso il Corso di Laurea in Infermieristica (sede di Ivrea). Ha pubblicato: *Pinguini nel deserto. Strategie di resistenza allo stigma da Autismo e Trisomia 21*, il Mulino, Bologna, 2020; e *Dislessia all'Università. Il caso dell'ateneo torinese* (con M. Cardano e M. Cioffi), Milano, FrancoAngeli, 2021 (alice.scavarda@unito.it).

Il saggio illustra il contributo originale che i metodi di ricerca creativi possono fornire allo studio delle alterità, ovvero delle differenze fisiche, sensoriali, cognitive, di orientamento sessuale, arricchendo la riflessione sulla relazionalità dei rapporti di ricerca, che si riferisce nello specifico alla riflessività e al posizionamento della ricercatrice¹. La discussione si sviluppa intorno all'accostamento critico di due testi, il primo: *Metodi*

1. In questo saggio si è scelto di adottare la variante femminile quando ci si riferisce a termini generali.

creativi per la ricerca sociale, di Alberta Giorgi, Micol Pizzolati ed Elena Vacchelli, è un manuale di taglio metodologico, mentre il secondo, *The vulnerable observer*, di Ruth Behar, rappresenta una raccolta di saggi dell'antropologa americana sul tema della soggettività della ricercatrice.

La relazionalità dei rapporti di ricerca

La relazionalità è un aspetto centrale della ricerca sociale, soprattutto se di stampo qualitativo. Osservare a lungo un insieme di individui che interagiscono tra loro, intavolare una discussione individuale o di gruppo, costruire artefatti, svolgere performance, seguire come un'ombra una persona nella sua vita quotidiana sono attività che si fondano sulla creazione di una relazione sociale tra ricercatrice e partecipanti (cfr. Cardano 2020). Tale relazione è costruita e sostenuta attraverso una o più interazioni, in corso o prodotte intenzionalmente che sono caratterizzate, come gli interazionisti simbolici insegnano, da regole costitutive, aspetti situazionali e situati, rituali e dinamiche di potere.

La riflessione sull'effetto che il contesto di ricerca produce sui risultati è arricchita dalla valorizzazione della soggettività della ricercatrice, ben rappresentata dal testo di Ruth Behar, ormai un classico dell'antropologia femminista, nonché dal dibattito su temi quali la riflessività e il posizionamento, alla base del manuale di Giorgi, Pizzolati e Vacchelli. Il testo di Ruth Behar si inserisce nella tradizione critica degli studi femministi e postcoloniali e, sfidando l'ambizione all'oggettività convenzionale della rappresentazione etnografica, propone di abbandonare stili di scrittura impersonali e di rendere esplicito il coinvolgimento emotivo della ricercatrice con il soggetto studiato. L'antropologa cubano-statunitense parte da un assunto chiave degli approcci costruttivisti: l'osservatrice non osserva un evento che avrebbe avuto luogo anche in sua assenza né ascolta un resoconto che sarebbe stato dato in modo identico a un'altra ricercatrice. Secondo la studiosa, quasi tutto quello che accade sul campo dipende dal bagaglio non solo intellettuale,

ma anche emotivo, della ricercatrice e pertanto è necessario scrivere in modo vulnerabile, cioè collocarsi all'interno del testo.

Il volume delle sociologhe italiane, invece, attinge ad alcuni concetti chiave degli approcci post-strutturalisti, all'interno dei quali inseriscono anche la ricerca femminista, per dare fondamento epistemologico ai metodi di ricerca creativi. In modo convincente le tre autrici mettono in luce come i metodi creativi riescano a dare conto in modo peculiare della relazionalità insita nel processo di ricerca. I metodi creativi, spesso partecipativi e basati su approcci processuali, nonché sulla creazione di artefatti, riescono a dare conto sia della co-costruzione dei risultati di ricerca, frutto dell'interazione tra ricercatrice e partecipanti, sia delle dimensioni emotive e sensoriali che connotano l'esperienza di ricerca. Mettendo al centro della produzione del sapere le esperienze dei partecipanti, consentono di prestare particolare attenzione alla relazione che si instaura tra questi ultimi e la ricercatrice, fino a prendersi cura (cfr. Gilligan 1991) della situazione di ricerca. Quest'ultima definizione si riferisce a un particolare approccio all'etica della ricerca, basato sull'etica della cura di matrice femminista, che prevede un insieme di principi guida per le decisioni sul campo, tra i quali rientrano l'attenzione ai bisogni dei partecipanti, il rispetto delle opinioni e posizioni altrui e il riconoscimento delle emozioni reciproche (cfr. Held 2006). L'approccio – che appare come il più promettente tra le prospettive etiche elencate dalle autrici – risulta particolarmente proficuo nelle indagini che coinvolgono persone abitate da differenze fisiche, sensoriali e cognitive, di orientamento sessuale, spesso soggette a regimi di invisibilità o coinvolte in processi di discriminazione, stigma e oppressione sociale. Non solo perché permette di porre attenzione alla responsabilità di coinvolgere all'interno della ricerca persone con le loro eventuali vulnerabilità, ma anche perché consente di mettere in luce le eventuali asimmetrie di potere che si creano tra ricercatrice e partecipanti, potenziando quindi la riflessività della ricercatrice e rendendola più consapevole del proprio posizionamento all'interno di tutto il processo di ricerca.

Metodi creativi e riflessività

La *riflessività* è un tema caro alla ricerca sociale. Con riflessività metodologica spesso si intende rendere noto, attraverso un resoconto riflessivo, come la ricercatrice ha costruito il materiale empirico e a quali condizioni ha condotto la propria ricerca, per valutare la solidità della conoscenza prodotta. La riflessività così intesa appare come una qualità individuale e introspettiva della ricercatrice, con l'obiettivo di permettere il controllo tra pari e di aumentare l'oggettività della conoscenza (cfr. Lumsden 2019). Il testo di Behar, così come quello delle ricercatrici italiane, attingono alla tradizione femminista per proporre un concetto di riflessività più ampio, come una forma di sensibilità nei confronti dei contesti che modellano la costruzione dell'esperienza, della conoscenza e dei rapporti con i soggetti e le comunità partecipanti. Si tratta, cioè, di prestare attenzione non solo alle implicazioni dei risultati, ma anche alle scelte epistemologiche, cioè ai metodi e agli approcci, che contrassegnano tutto il processo della ricerca. Ruth Behar, a metà anni Novanta, affermava che l'antropologia aveva ormai adottato l'identificazione, e non la differenza, come immagine chiave della sua teoria e pratica di ricerca. L'autorivelazione, un vero e proprio tabù per la ricerca antropologica – ma potremmo dire anche sociologica – classica, finalizzata a dare voce a molteplici 'altri', assume secondo la studiosa un valore epistemico centrale, al fine di raggiungere empatia etnografica, cioè entrare in connessione profonda con le partecipanti.

Uno dei contributi più interessanti del bel volume dell'antropologa di origine cubana riguarda il concetto di memoria, nell'accezione proposta da Michel De Certeau in *The Practice of Everyday Life*: "Memory is played by circumstances, just as a piano is played by a musician and music emerges from it when its keys are touched by his hands" (1984, p. 82). Si tratta quindi di un atto di conoscenza che prende forma altrove ed è attivato da nuove circostanze, per definire la riflessività alla base della conoscenza antropologica. In questo modo, i confini tra esperienze personali ed esperienze sul campo si fanno più sfocati. L'obiettivo della ricerca antropologica (e sociologica) di stampo

qualitativo è, secondo Behar, valorizzare l'incontro di diverse soggettività, della ricercatrice così come delle partecipanti, per raggiungere l'obiettivo dell'intersoggettività. Come sostiene Karen Lumsden (2019), la riflessività riguarda il modo in cui la conoscenza è co-costruita con le partecipanti e un approccio riflessivo permette di essere consapevoli dell'impatto sociale, politico ed etico della ricerca e della mutevole natura delle relazioni di potere (con partecipanti, *gatekeepers*, finanziatori) che la caratterizzano.

Il manuale di Giorgi, Pizzolati e Vacchelli riprende il concetto di riflessività sviluppato dalle antropologhe femministe, per il quale la ricercatrice è imbrigliata nella costruzione del sapere, per la prospettiva che adotta in relazione ai propri temi e deve quindi diventare consapevole delle sue credenze e dei suoi assunti, che influenzano il processo di ricerca. Secondo le studiose, i valori della ricercatrice, così come le sue emozioni, possono entrare nel processo di ricerca nel momento in cui sviluppa empatia con le partecipanti. Le autrici sostengono che i metodi creativi permettono di esercitare il tipo di riflessività estesa richiamato precedentemente, permettendo di comprendere come il proprio contesto culturale, politico e sociale influenzi il sapere generato. Riprendendo le parole delle studiose: "Il sapere generato attraverso la ricerca creativa è sempre il risultato dell'interazione tra il posizionamento del ricercatore e quello dei partecipanti nel contesto socio-spaziale, culturale e temporale in cui si trovano" (Giorgi, Pizzolati, Vacchelli 2021, p. 43).

Metodi creativi e posizionamento

Come ho sostenuto in apertura, la ricerca sociale non può essere condotta in un laboratorio o in un regno autonomo dal resto della società e dalla biografia della ricercatrice. Le scienziate sociali, a differenza di quelle naturali, sono parte del mondo sociale che studiano (cfr. Cardano 2020); pertanto, i risultati del loro lavoro di ricerca implicano presupposti che riflettono le loro posizioni sociali e il

loro posizionamento. Con quest'ultimo termine, Giorgi, Pizzolati e Vacchelli si riferiscono a come il genere, l'etnia, la classe sociale, l'orientamento sessuale e, aggiungo, la condizione di (dis)abilità incidano sulla scelta del tema di ricerca, sulla costruzione del materiale empirico e sulla sua analisi. Anche Ruth Behar afferma che le credenze e i comportamenti della ricercatrice sono parte dell'evidenza empirica e devono essere esplicitate, aprendosi allo scrutinio critico. Inserendosi all'interno del campo e del testo, la ricercatrice diventa vulnerabile, resiste alle politiche della chiusura, condividendo le proprie vulnerabilità con quelle delle partecipanti. Compare in entrambi i testi quindi il riferimento al concetto di *saperi situati*, sviluppato in particolare da Donna Haraway nel suo *Manifesto Cyborg* (1991), testo fondamentale del cyber femminismo. Haraway, così come le studiose qui richiamate, sostiene che il processo di ricerca implica sempre una presa di posizione, della quale bisogna assumersi la responsabilità. Conoscenze non localizzabili e irresponsabili, cioè non chiamate a rendere conto delle diverse posizioni occupate nella situazione di ricerca, reificano concezioni normative circa il soggetto come 'uomo', 'bianco', 'abile' e di classe media', annullando l'esistenza di forme di alterità e sostenendo la neutralità della visione della ricercatrice. Giorgi, Pizzolati e Vacchelli, riprendendo Donna Haraway, richiamano la possibilità, in controtendenza con Ruth Behar, di una dottrina oggettiva situata nei corpi, che permetta di vedere dalle periferie e dal profondo. Pertanto, l'oggettività non è rifuggita, ma declinata da un punto di vista femminista, fondandosi su conoscenze parziali e critiche, che non possono essere separate dall'esperienza dalle quali scaturiscono.

Secondo le sociologhe italiane, i metodi creativi riescono in modo specifico a tradurre l'idea della produzione della conoscenza come esito dell'interazione tra il posizionamento della ricercatrice e dei partecipanti in risultati di ricerca, grazie alla ridefinizione del concetto dell'esperienza alla base della conoscenza. Nei metodi creativi, cioè, il processo è più importante del risultato. In un certo senso, il processo è il risultato, in modo ben più radicale rispetto ai metodi di ricerca qualitativi 'tradizionali'. I metodi creativi spesso prevedono l'organizzazione

di lavori di gruppo e partecipativi e la creazione di arene dove integrare le differenze e le potenziali vulnerabilità delle partecipanti, costruendo cioè *spazi sicuri*. Tuttavia, come ho richiamato in apertura, la situazione di ricerca implica un'interazione caratterizzata da regole costitutive, rituali e dinamiche di potere. Come mostrano le studiosse, la nozione di spazio sicuro è controversa, perché talvolta la condivisione di vissuti autobiografici comporta rischi incompatibili con la sicurezza delle partecipanti – soprattutto se oppresse lungo le linee del colore, della classe, del genere e, aggiungo, della (dis)abilità. Ciononostante, i metodi creativi hanno la capacità di produrre e rafforzare una relazione di fiducia tra ricercatrice e partecipanti, che facilita la reciproca apertura. La costruzione di spazi, direi *sufficientemente sicuri*, richiede uno sforzo di immedesimazione con prospettive altrui, una sorta di 'vedere come'. È questo, quindi, il contributo innovativo dei metodi creativi, che permettono di svelare, sfidare e mettere in discussione gli assunti e preconcetti stessi della ricercatrice e dei modi 'tradizionali' di fare ricerca, che spesso presuppongono un certo modello di individuo, riproducendo in modo inconsapevole processi etero-normativi, razzisti o abilisti. Si pensi, ad esempio, alle implicazioni contenute nella conduzione di un'intervista discorsiva, ovvero che la comunicazione verbale sia il canale privilegiato di interazione e ci sia accordo nell'utilizzo di termini e concetti, spesso scelti dalla ricercatrice.

Quello che in entrambi i saggi qui considerati appare poco sviluppato, però, è il rischio di romanticizzare e/o di appropriarsi della visione delle persone 'meno potenti', mentre la stessa Haraway, nel suo testo fondativo, afferma la necessità di mantenere uno sguardo critico, pur avanzando saperi situati. Sembra utile qui richiamare la proposta di Elisabeth Quinlan (2008) a proposito dell'utilizzo della tecnica dello *shadowing*, ma che può essere estesa anche ai metodi creativi, cioè di assumere una posizione di 'prossimità critica': riflettere sul proprio posizionamento, assumersene la responsabilità, essendo immerse nel processo di comprensione di un punto di vista altrui, pur non assumendolo in modo acritico.

Conclusioni

Il testo mette a confronto i volumi di Alberta Giorgi, Micol Pizzolati, Elena Vacchelli e di Ruth Behar per mostrare come i metodi creativi siano particolarmente adatti a condurre indagini con persone abitate da differenze fisiche, sensoriali, cognitive o di orientamento sessuale. Da un lato, questi metodi riescono a valorizzare i punti di vista e le categorie interpretative, a riconoscere i bisogni delle partecipanti e a consentire la condivisione dei loro vissuti e delle loro emozioni, riducendo, pur non annullando, l'asimmetria di potere insita nell'interazione di ricerca. I metodi creativi consentono di mettere in luce come la posizione della ricercatrice non sia neutra, ma frutto dell'intersezione tra orientamenti teorici, ruoli professionali, valori, credenze ed esperienze biografiche. L'uso di metodi basati su approcci partecipati e processuali induce la ricercatrice a esplicitare la propria posizione, assumersene la responsabilità lungo tutto il processo di ricerca, nonché a riconoscere le posizioni delle partecipanti e come queste interagiscono tra loro.

Si tratta non solo di tutelare le vulnerabilità delle partecipanti, costruendo spazi sufficientemente sicuri, ma, con Behar, di riconoscere e valorizzare anche la vulnerabilità della ricercatrice. Rendersi vulnerabili, però, implica farsi contaminare dai soggetti con cui si interagisce, mettersi in discussione, riconsiderare i propri assunti, condividere le proprie esperienze ed emozioni, essere aperte all'apprendimento. I metodi creativi, come ricordano le studiose italiane, resistono al pensiero binario, sfidano i confini tra pratiche artistiche, intervento terapeutico e metodi di ricerca. Grazie alla loro flessibilità, sono capaci di mettere in luce le caratteristiche contestuali, insite nel contesto interattivo della situazione di ricerca, dando luogo quindi a saperi situati. In questo modo, è possibile potenziare la riflessività estesa del processo di ricerca, intesa non solo come capacità di introspezione della ricercatrice, ma come costruzione di uno spazio di dialogo critico, cura vicendevole e apprendimento collettivo. Tuttavia, ciò non significa rinunciare al portato epistemologico della ricerca sociale, né trasformare l'analisi sociale in una forma di attivismo. L'obiettivo continua a essere rispondere a interrogativi sulla realtà potenziando, però, la riflessività nei confronti dei modi in cui gli

interrogativi sono formulati e le risposte prodotte, nonché sugli effetti che queste risposte generano al di fuori del contesto di ricerca.

L'applicazione di metodi creativi suggerisce due riflessioni conclusive: la prima è la necessità di abbandonare pretese di neutralità e oggettività totalizzante e di ammettere con onestà intellettuale i limiti della conoscenza prodotta. Fare ricerca implica attivare un processo creativo (cfr. Kara 2015), caratterizzato dalla creazione di connessioni, associazioni tra elementi consci e inconsci, memoria ed emozione, passato, presente e futuro, ed è caratterizzata da un elevato grado di incertezza. Applicare metodi creativi significa abbracciare questa incertezza, evitando di negarla – come gli approcci neopositivisti –, ma utilizzandola come elemento per arricchire la conoscenza prodotta. La seconda riflessione invita a costruire saperi trasformativi, cioè capaci di contribuire a imprimere un cambiamento nella realtà sociale di cui le ricercatrici sono parte. Riprendendo le parole di Patricia Leavy (2015), i metodi creativi, o *arts-based*, aiutano la ricercatrice a concepirsi come un'intellettuale pubblica, e quindi a interrogarsi su come rendere la ricerca sociale rilevante e accessibile per i partecipanti, e più in generale per la società allargata.

Riferimenti bibliografici

- Cardano, M.
2020, *Defending qualitative research: design, analysis, and textualization*, Routledge, London.
- Gilligan, C.
1991, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano.
- Haraway, D.
2018, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano (ed. or. 1991).
- Held, V.
2006, *The ethics of care: Personal, political, and global*, Oxford University Press on Demand, Oxford.
- Kara, H.
2015, *Creative research methods in the social sciences: A practical guide*, Policy Press, Bristol.
- Leavy, P.
2015, *Method meets art: Arts-based research*, Guilford Publications, New York.
- Lumsden, K.
2019, *Reflexivity: Theory, method, and practice*, Routledge, London.

Per una ribellione dei corpi nell'Università

Rachele Borghi, *Decolonialità e privilegio. Pratiche femministe e critica al sistema-mondo*, Meltemi, Roma, 2020, pp. 266.

Parole chiave

Privilegio, accademia, bell hooks

Emanuela Mangiarotti è titolare di un assegno di ricerca e insegna un corso di Storia dell'India e del Sud-est asiatico all'Università di Pavia. Le sue ricerche e pubblicazioni intrecciano gli studi d'Area asiatica, gli studi sui conflitti e le teorie e metodologie femministe (emanuela.mangiarotti@unipv.it).

Perché è importante interrogarsi con sincerità su come entriamo, stiamo e agiamo in Università? Perché, sostiene Rachele Borghi – geografa queer, porno-secchiona transfemminista –, “tutti gli ambienti sono intrisi di colonialità. I corpi che li attraversano se ne imbevono e ne diventano portatori inconsapevoli” (p. 38). *Decolonialità e privilegio* è un libro al contempo pedagogico e trasgressivo. Non c'è da stupirsi: già nelle prime pagine, Borghi dichiara che la sua coscienza femminista è stata profondamente segnata dall'incontro con le opere di bell hooks, intellettuale femminista Nera che ha fatto dell'insegnare a trasgredire una teoria e una pratica politica (cfr. hooks 2020a). Dai testi di bell hooks, Borghi attinge a piene mani, riconoscendo il valore politico di un registro al contempo sofisticato e schietto, in grado di smascherare le gerarchie su cui poggia il mondo accademico e minarne le fondamenta, sviluppando

e coltivando uno sguardo oppositivo sul e nel mondo. *Decolonialità e privilegio* è, in questo senso, un libro che mostra come le parole di bell hooks continuino a ispirare una teoria e una pratica politica femminista creativa, trasformativa e ‘perturbante’. Per questi ed altri motivi, è un libro prezioso: un testo di teoria appassionato, in cui si pratica una metodologia della decolonialità e si propongono suggerimenti di lettura e spunti di approfondimento che mettono al centro la ricchezza del pensiero e della prassi accademica femminista e decoloniale.

Il senso geografico

La prima parte del libro illustra i modi in cui l’accademia si organizza come uno spazio-centro, dove si concentra il potere di produrre sapere e di nominare, definire e ordinare il mondo. Questo potere si struttura intorno all’intersezione di vari assi di sfruttamento e oppressione che si configurano come ‘invisibili evidenze’ in cui si situa e attraverso cui si declina il privilegio. Si tratta di modalità collettive di costruzione di uniformità e conformità circa un modo di stare nello spazio accademico e contribuire alla sua riproduzione a seconda della posizione di super/subordinazione che occupiamo al suo interno. Queste dinamiche istituzionalizzate fanno dei corpi che entrano nell’Università “portatori inconsapevoli” di “universalismo etnocentrico” (p. 23).

È possibile quindi attraversare e abitare quello spazio senza riprodurre le logiche di dominazione e sfruttamento che lo permeano? Borghi risponde a questa domanda immaginando il suo libro come un’officina in cui si affinano gli strumenti per una pratica accademica in grado di riconoscere il privilegio e ribaltare le strutture su cui poggia. L’autrice ci dice e ci mostra che “partire dal proprio posizionamento e dai propri privilegi” (p. 39) permette di guardare al mondo da prospettive nuove e, quindi, di immaginare nuove possibilità. Parla con e di bell hooks Borghi, quando ci esorta a una presa di coscienza sincera di come ci collochiamo all’interno delle complesse maglie del privilegio per poter poi scegliere il margine come “spazio di creazione e non di

sottomissione” (p. 13). Perché è così che la stessa bell hooks ha fatto i conti con la sua storia di attraversamenti, che hanno trasformato la marginalità da “luogo di oppressione” a “luogo radicale di possibilità e spazio di resistenza” (hooks, 2020b). Ed è la stessa hooks a mostrarci – raccontandosi e costruendo una teoria del margine – che la necessità di incorporare nella scrittura il “senso geografico” di dove ci si trova ora e da dove si viene è un passaggio imprescindibile per definire in senso materiale e teorico la “posizione da cui ci si dà voce” (p. 122).

Partire da sé

Per Borghi, questo significa ripercorrere la sua storia, incluso l'incontro con il pensiero decoloniale e femminista militanti. L'autrice cita profusamente e fa proprie queste fonti, discutendo di come la delegittimazione sistematica dei saperi prodotti dal margine abbia permesso la costruzione di un sapere egemonico, le cui metodologie, epistemologie e teorie si fondano sull'assunto che il rigore scientifico si misuri dalla neutralità intellettuale e la presa di distanza dal proprio testo da parte di chi scrive. Questo presupposto ha permesso la riproduzione di repertori culturali patriarcali, razzisti, coloniali e classisti, che Borghi definisce forme di violenza epistemica (p.40). Ecco quindi che l'accademia universalizza categorie, paradigmi ed epistemologie, configurando l'alterità come oggetto di indagine e sostenendo progetti di dominazione che alimentano la colonialità.

Da qui – seguendo le orme di intellettuali tra le quali, oltre a bell hooks, spiccano anche Gloria Anzaldúa, Maria Lugones, Maria Mangiacapre, François Vergès e Monique Wittigh –, Borghi fa emergere le contraddizioni insite nel femminismo liberale bianco. Quest'ultimo, infatti, è riuscito a ritagliarsi una certa visibilità e legittimità nelle sedi del potere, inclusa l'accademia, depotenziando la radicalità del pensiero femminista militante per promuovere le carriere di una minoranza privilegiata di donne bianche e di classe medio-alta. Tuttavia, proprio alla luce della portata trasformativa del pensiero e

delle pratiche accademiche promosse dalle sue intellettuali di riferimento, Borghi non si limita a una critica e a una decostruzione delle modalità di produzione e trasmissione del sapere dominante e del privilegio a queste associate. La sua ambizione è infatti quella di affrontare direttamente la questione di come attraversare e abitare lo spazio accademico sovvertendolo, decolonizzandolo e arricchendolo.

Questa aspirazione porta l'autrice a riconoscere il privilegio relativo che la sua posizione di donna bianca, cisgenere, non eterosessuale, professoressa di Geografia alla Sorbona le garantisce e a utilizzarlo per concorrere a tracciare piste nuove e dissidenti, femministe e decoloniali all'interno dell'Università. E fa questo a partire da sé, dalla propria storia ed esperienza incarnata. La radicalità della proposta di Borghi sta precisamente nel superamento di una prospettiva decostruzionista. Rigettare la violenza epistemica, smascherando i meccanismi taciti di ri-produzione della colonialità, deve infatti accompagnarsi a un riconoscimento del privilegio a partire da sé e a un'agenda di ricerca che ambisca a smascherarlo e a creare le condizioni per trasformarlo in un "punto di azione" (p. 39) e di lotta politica.

Gli strumenti del sapere

Per questo motivo, il libro si sviluppa come una guida pratica con tanto di 'kit di montaggio' e 'istruzioni per l'uso' del 'caleidoscopio della decolonialità'. All'interno di questo 'manuale d'uso', il linguaggio e la scrittura acquisiscono una valenza politica fondamentale. Le parole divengono azione e possibilità di nuove significazioni, che aprono lo spazio dell'enunciazione a mondi e soggetti innominati oppure oggettivati nella ricerca scientifica.

Gli strumenti narrativi e retorici di cui ci dotiamo concorrono a definire come e dove ci posizioniamo in Università. Non si tratta di aprire un nuovo terreno di scontro: per il pensiero femminista e decoloniale, gli strumenti di costruzione e trasmissione della conoscenza sono da sempre un luogo di lotta, di resistenza e di soggettivazione. bell hooks

in particolare ha articolato la necessità e la portata dirompente di stili di scrittura e scelte di contenuto che sfidino la prassi dell'iper-intellettualizzazione, imperante anche tra quelle correnti di pensiero critico, post-moderno e postcoloniale che continuano ad aderire a repertori linguistici elitisti e conservatori. In un contesto in cui l'autorità nella produzione del sapere, con i rapporti di dominazione attraverso cui si esprime, si misura dalla difficoltà e inaccessibilità dei testi, lo sforzo di rendere le proprie parole comprensibili è certamente una pratica rischiosa. Essa è tuttavia necessaria per sottrarsi alle logiche discorsive e alle narrazioni del pensiero suprematista bianco patriarcale e per riappropriarsi degli attrezzi del sapere in un'ottica femminista decoloniale (p. 19).

Il linguaggio ha qui una doppia valenza: scardinare le forme consolidate del discorso accademico specialistico che in modo tacito riproducono rapporti di subordinazione; aprire le porte a un nuovo modo di fare teoria e di parlarne. Dall'uso della prima persona, alla sperimentazione di nuove modalità di scrittura che consentano ai soggetti marginali di nominare, nominarsi e sommuovere le logiche patriarcali, coloniali e razziste della lingua, il linguaggio e la scrittura emergono nel testo di Borghi come un terreno di sperimentazione. Ed è così che attraverso flashback, voci off e hashtag, Borghi si racconta, mostra come sia possibile produrre teoria e fare politica a partire da sé, dalla scelta di guardare dal margine nonostante si occupi una posizione riconosciuta al centro. La trasgressione nella scrittura scientifica e la condivisione di nuovi repertori linguistici che consentano alla teoria femminista, decoloniale, anti-razzista e anti-capitalista di esprimersi nel linguaggio si fa allora 'azione diretta' e 'prassi politica'.

Decolonialità e privilegio propone in questo modo un percorso creativo di sovversione dei registri narrativi riconosciuti come propriamente 'scientifici', radicandolo in un articolato corpo di sapere femminista e decoloniale, che dialoga costantemente con la ricca esperienza di attivismo e insegnamento dell'autrice. Per chi ha familiarità con il sistema accademico, così impegnato a contenere la profondità teorica e la potenza trasformativa del pensiero femminista, anti-razzista e decoloniale e a relegare la didattica ai margini della carriera universitaria,

l'autorevolezza con cui Borghi articola la sua proposta teorico-pratica appare allo stesso tempo propedeutica e liberatoria.

Il vissuto del e nel corpo

Questo rifiuto di assoggettarsi ai rapporti di dominazione e di dipendenza, che costituiscono gli “spazi intrisi di colonialità e i corpi che li attraversano”, si arricchisce infatti della possibilità concreta di ribaltamento attraverso una presa di parola profondamente incarnata. Nei registri narrativi e nelle strategie di scrittura dissidenti proposte da Borghi, infatti, il corpo diviene quel “luogo reale di ogni nostra attività e iniziativa” teorizzato da bell hooks (hooks 2020b, p. 78). In un certo senso, il corpo esperisce la teoria ancora prima che questa prenda forma, mentre la teoria mette a disposizione un linguaggio attraverso il cui il corpo diviene uno strumento legittimo di conoscenza. Espandere la capacità di fare esperienza della realtà attraverso i sensi e le sensazioni diviene quindi un ulteriore imperativo metodologico-politico, per costruire un pensiero critico che sia militante e situato.

Il percorso attraverso questa postura incarnata richiede una disponibilità a interrogare il vissuto nel e del corpo. Esiste, ci dice Borghi, una saggezza intuitiva che sperimentiamo a livello corporeo ogni qualvolta proviamo ‘disagio’ di fronte a modalità di produzione e trasmissione della conoscenza che veicolano gerarchie razziste e patriarcali. Un disagio spesso causato dalle contraddizioni tacite a cui chi studia e lavora in Università è costantemente esposto. Per esempio, “l’interiorizzazione dell’idea di non occupare lo spazio legittimamente” alla radice di quella che Borghi definisce la “sindrome dell’out of place” (p. 47) è un’esperienza dolorosa e comune a molti soggetti più o meno marginali che si muovono negli spazi accademici. Allo stesso tempo, però, rinunciare a modi consolidati di pensare, agire e stare nell’accademia può generare sofferenza e alienazione (hooks 2020, p. 75). Le riflessioni di bell hooks sul margine come luogo di politicizzazione e sviluppo di uno sguardo oppositivo e di una coscienza critica sono anche esortazioni

a dare voce a questi vissuti ambivalenti e dolorosi e a interrogarli. Per Borghi, questo invito si traduce in una presa di coscienza, un processo di “coscientizzazione” (p. 132), che le consente di individuarle e fissare nelle traiettorie apparentemente normali di costruzione della norma epistemica. In questo modo, ciò che appare naturale si mostra improvvisamente come frutto di dinamiche di potere. Borghi ci sprona allora a prendere coraggio e sperimentare una rottura: se ciò che è dato per scontato genera in noi dissonanza cognitiva, è giunto il momento di aprirsi a pratiche accademiche che mettano al centro una riflessione sui luoghi e i modi in cui questo disagio prende forma, si esprime e si normalizza. Per questo, come ci sentiamo quando stiamo in Università, quando ci confrontiamo con le modalità consolidate di trasmissione e produzione del sapere conta, non solo perché ci permette di sfatare il mito dell’oggettività e del sapere impersonale, ma anche perché ci trasmette indicazioni rispetto a come ci collochiamo all’interno di questo spazio-centro e a come possiamo muoverci nella direzione di decolonizzarlo. Le implicazioni del mettere a tema la ribellione dei corpi di fronte alle modalità di funzionamento dell’Università sono sia teorico-metodologiche che politiche, perché lo “spazio del teorizzare” (hooks 2020b, p. 122) si muove da una presa di consapevolezza e dall’assunzione di responsabilità rispetto al ruolo sociale “di insegnante e ricercatrice, legittima produttrice e trasmittente di sapere, portatrice insana di potere” (Borghi 2020, p. 17).

Sconfinamenti e convergenze

Borghi illustra quindi pratiche di produzione e trasmissione del sapere dissidenti, in cui la conoscenza situata prende forma in uno spazio di relazione che non nega l’esistenza di asimmetrie di potere, ma le mette in discussione, sperimentando l’insegnamento in un’ottica femminista e decoloniale. Inevitabile qui, ancora una volta, il richiamo a bell hooks e al suo contributo fondamentale per la costruzione di una “pedagogia della speranza” (hooks 2022), che riconosca come concrete

la possibilità di unire teoria e prassi e la capacità di trasformare gli spazi in cui si costituisce il mondo dell'Università.

Gli sconfinamenti rendono così possibili nuovi orizzonti di possibilità. In questa prospettiva, trasgredire la norma diventa per Borghi un vero e proprio atto politico-performativo che, sostenuto da uno scambio costante con la teoria femminista e decoloniale, si articola in una nuova presa di parola critica dentro gli spazi dell'accademia. Si tratta di un'impresa non priva di pericoli, soprattutto per le persone che, all'interno di rapporti accademici padronali, subiscono gli effetti combinati di precarietà, razzismo e sessismo. L'isolamento dei soggetti subalterni e precarizzati è infatti strutturale alle forme istituzionalizzate di dominazione e sfruttamento attorno a cui si organizza lo spazio accademico. La trasgressione come gesto politico può quindi avere ripercussioni materiali sulle vite delle persone legate alla prospettiva di uscita dalla precarietà o di avanzamento di carriera. L'Università è poi un luogo di depotenziamento di linguaggi, teorie e metodologie elaborate 'dal basso'. In questo senso, anche gli appelli all'inclusività e alla creazione di connessioni tra accademia e società finiscono spesso per facilitare processi di appropriazione che rafforzano l'assetto istituzionale e le carriere di chi occupa posizioni di potere al suo interno.

Per questo, in un contesto che si regge sullo sfruttamento di persone sempre più precarizzate e spinte alla competizione, la produzione e la trasmissione del sapere devono radicarsi in una riscoperta della potenza che si genera attraverso la convergenza tra chi occupa spazi più o meno marginali rispetto al centro, dentro l'accademia e al di fuori di essa. È proprio rispetto alla dimensione militante e collettiva da cui prendono corpo i percorsi 'fuori pista' illustrati da Borghi che il potenziale trasformativo di questo intreccio di teoria e prassi prende concretezza nel vissuto individuale e collettivo. Le esperienze individuali risuonano nel testo di Borghi con la complessità teorica dei contributi di altre pensatrici e con la militanza politica dell'autrice, rigettando l'inconsapevolezza del personale-apolitico e prendendo senso compiuto nell'ambito del personale-politico, dove si mostrano inevitabilmente intrecciate alle esperienze di altre e situate in un contesto di relazioni.

Il processo di coscientizzazione che rende possibile l'assunzione di responsabilità nei confronti della colonialità che assorbiamo quando apprendiamo a 'stare in Università' è, così, intimo e personale e, allo stesso tempo, politico e relazionale. Come si evince dalla passione con cui, nel testo, Borghi interloquisce con le sue compagne di lotta, costruire reti e sperimentare pratiche attraverso le quali si insegna e si fa comunità (hooks 2022) è fonte di sostegno, riconoscimento e godimento, pur restando nelle difficoltà che si generano nel percorso di allontanamento da ciò che si conosce e mette parzialmente al riparo dai rischi insiti nelle azioni di sconfinamento. Il testo di Borghi trasuda piacere, esprime amore e riconoscenza verso le autrici e gli autori che hanno reso possibile immaginare e cimentarsi in pratiche di rovesciamento della cassetta degli attrezzi del padrone (p. 18). Del resto, come ci ricorda bell hooks, "la lotta è il solo strumento capace di soddisfare, esaudire e appagare il desiderio" (hooks 2020, p. 134).

La forza di questo libro sta nella sua concretezza e immediatezza, in una consistenza materiale che tiene insieme allo stesso tempo autorevolezza intellettuale e prassi politica e nella capacità di emozionare e passare attraverso chi legge, trasformandone la prospettiva sui modi possibili di attraversare e perturbare gli spazi universitari.

Riferimenti bibliografici

hooks, b.

2020a, *Insegnare a trasgredire. L'educazione come pratica di libertà*, Meltemi, Roma (ed. or. 1994).

2020b, *Elogio del margine*, in M. Nadotti (a cura di), *Elogio del margine. Scrivere al buio*, Tamu edizioni, Napoli, pp. 19-136, (ed. or. 1989).

2022, *Insegnare comunità. Una pedagogia della speranza*, Meltemi, Roma (ed. or. 2004).

sezione monografica

recensioni

Ancora diversamente eguali

Louise Lafortune, Audrey Groleau, Claire Deschênes, *Manifeste à propos des femmes en STIM. 50 textes positifs et percutants*, JFD EDITIONS, Montreal, 2022, pp. 231.

Parole chiave

Parità di genere, STEM, interdisciplinarietà, intersezionalità

Mariella Berra, docente del Dipartimento CPS dell'Università di Torino, si è occupata di innovazione tecnologica e digitale, nuovi modelli produttivi e di scambio socio economici e di donne e nuove tecnologie nella società 4.0. (mariella.berra@unito.it).

Le abilità tecniche, la qualità delle competenze, le capacità nella produzione e nell'uso delle tecnologie rappresentano ancora una delle modalità in cui la frattura di genere si esprime, persiste e si evolve in una società. La tecnologia oggi nella società 4.0 è ancora declinata prevalentemente al maschile. Qual è la situazione della componente femminile nel campo delle STEM e quali sono le soluzioni volte a riequilibrare il rapporto uomini e donne a

partire dalle scelte scolastiche e professionali che ne ostacolano un percorso piano verso la parità di genere? Analizzarne le cause, individuare soluzioni e costruire progetti per il cambiamento è l'obiettivo del *Manifeste à propos des femmes en STIM (Science, Technologies, Ingénierie Mathématiques)*, pubblicato in tre lingue (francese, inglese e spagnolo) e disponibile anche liberamente in rete.

Il volume è promosso da enti di ricerca, Università e in particolare dall'AFFESTIM (Association de la francophonie à propos des femmes en sciences, technologies, ingénierie et mathématiques), una organizzazione senza fini di lucro, che già nel 2020 aveva lanciato l'idea di un manifesto propositivo e dirompente sul tema. Le tre curatrici – accademiche nei campi della formazione, dell'insegnamento delle tecnologie e della ingegneria meccanica – hanno raccolto a scopo pedagogico e divulgativo 50 contributi di diversi esperti operanti nei settori universitario, della ricerca, nel privato, nel pubblico e nella società civile. L'area di analisi è il Canada francofono, che intende collocarsi come regione pilota nelle politiche di eliminazione del divario di genere nelle STEM, ma le considerazioni, le riflessioni e le proposte sono un utile strumento di azione e di interpretazione. I temi, tutti interconnessi, trattati nei 50 capitoli, articolati in otto sezioni, riguardano l'equilibrio tra lavoro, vita privata e maternità senza penalizzazioni, la formazione scolastica e le problematiche lavorative e occupazionali nei settori STEM,

le conseguenze della pandemia, la narrazione ufficiale delle professioni scientifiche e il superamento dei pregiudizi esistenti.

Rispetto alle problematiche personali, familiari, sociali e occupazionali si dimostra come l'emergere di uno stereotipo di genere già nell'adolescenza, la scarsa conoscenza fra le ragazze del mercato del lavoro futuro e dei contenuti delle occupazioni condizionino le scelte scolastiche terziarie (corsi di laurea scientifici o umanistici) e, di conseguenza, i futuri settori occupazionali. Viene, quindi, indicata la necessità di un progetto educativo con una lente di genere, orientato al superamento dei pregiudizi esistenti nelle occupazioni e professioni ritenute più idonee ai maschi o alle femmine e, quindi, si sottolinea l'importanza di una interrelazione tra scuole, studenti, famiglie, istituzioni economiche e politiche, finalizzata a diversificare le scelte professionali delle ragazze per garantire loro migliori opportunità sul mercato del lavoro. Le stesse metodologie di insegnamento dovrebbero contribuire a incrementare la percezione dell'adeguatezza da parte delle ragazze di recepire,

elaborare e fare propri i contenuti formativi, soprattutto di tipo tecnico scientifico. Il percorso, poi, nell'ambito di lavoro è spesso una corsa a ostacoli. Attraverso dati e testimonianze, si mette in evidenza come dinamiche di discriminazione si manifestino già al momento del reclutamento e come, dopo le assunzioni, spesso permangono disparità di trattamento in termini di salario e di modalità contrattuali. Inoltre, la subdola persistenza di barriere sociali, culturali e psicologiche impedisce il conseguimento di una parità di trattamento, bloccando nel corso della carriera professionale la concreta possibilità di sfondare il cosiddetto tetto di cristallo.

La pandemia COVID-19 ha rivelato e rivalutato le capacità di cura e professionali delle donne, peraltro, numerose nel campo medico e infermieristico e, nello stesso tempo, ha messo in evidenza la carenza di professioni STEM in alcune branche della stessa medicina, nell'ambito delle nuove tecnologie informatiche, matematiche e della intelligenza artificiale. L'esigenza di creare un gruppo di lavoro permanente sugli effetti della pandemia è ripresa nelle

indicazioni prescrittive finali del Manifesto. L'aumento della componente femminile nei ruoli apicali delle organizzazioni aziendali e nei CDA delle imprese è considerato un fattore importante, non solo come possibile espressione di una leadership diversa, ma anche come testimonianza di un viaggio alle volte scomodo nel lavoro dove gli ostacoli sono compensati dai piaceri.

Se è importante diffondere la conoscenza di modelli positivi di donne che ce l'hanno fatta, lo è anche far conoscere al grande pubblico i contributi passati, presenti e futuri delle competenze femminili nei diversi settori del sapere, dalla matematica alle scienze, dalla medicina alla biologia, dall'informatica alla ingegneria. Un capitolo interessante nel volume riguarda l'apporto femminile per una ingegneria fiorente e ricca di conseguenze positive sul piano non solo tecnico, ma sociale. È noto come gli studi sulla professione ingegneristica abbiano tracciato barriere istituzionali, sociali e culturali nei confronti delle donne, descrivendo le professioni in modo tecnico e neutro e spesso non riconoscendo

la validità e l'importanza del ruolo giocato dalle donne ingegnere e limitando la loro presenza negli organi direttivi delle associazioni. D'altra parte, le stesse storiche, nelle loro ricerche sull'evoluzione dell'emancipazione femminile, hanno approfondito la storia sociale delle donne, trascurando fino ad anni recenti il contributo effettivo, autonomo e non solamente ancillare alla cultura e al progresso scientifico e tecnologico. Alle donne della e nella scienza sono dedicati due capitoli del libro. Nell'ottica di un forte approccio interdisciplinare per superare le discriminazioni di genere e più in specifico nelle STEM, una sezione del volume tratta la relazione tra STEM e salute, arti, educazione e filosofia. L'interazione fra le discipline, si ribadisce, può non solo giocare un ruolo importante nell'orientare le scelte formative in modo paritario e promuovere proprio quel processo di crescita delle competenze trasversali necessarie al mondo del lavoro e alla società nel suo complesso, ma anche superare divisioni inutili, fuorvianti e discriminatorie fra le diverse competenze e favorire un processo non facile e breve di

progressiva integrazione nel mercato del lavoro.

Il volume non fa un esplicito riferimento allo STEAM, dove l'acronimo STEM è integrato con la lettera A di Art, una metodologia educativa promossa dalla Rhode Island School of Design (RISD), oggi sostenuta da molte istituzioni, imprese multinazionali e associazioni. Comunque si sottolinea come l'integrazione di diverse discipline stimolerebbe la crescita delle capacità sensoriali ed emotive, l'immaginazione, la creatività e il senso estetico. Favorirebbe lo sviluppo di un atteggiamento insieme sistematico e sperimentale, facilitando le capacità di collegamento fra le idee e offrendo l'opportunità di risolvere in modo creativo e anche utile problemi del mondo reale. Aiuterebbe, indubbiamente, a stimolare, soprattutto fra le ragazze, l'interesse per gli argomenti STEM e a cogliere l'utilità sociale di un impegno in questo ambito di studi e attività.

Insieme alla interdisciplinarietà, l'intersezionalità – nel senso di comprendere e considerare le molteplici realtà vissute da diversi gruppi di donne – è un'altra parola chiave del Manifesto.

Il riferimento, importante nella storia e cultura canadese, ma non solo, è alle diverse forme di discriminazione che, ad esempio, le donne indigene e le donne non eterosessuali hanno subito nell'ambito STEM. Le finalità del Manifesto sono quelle di cooperare ad un modello ampio di ingegneria sociale in cui i tre concetti, equità, diversità e inclusione (EDI), ne costituiscano i pilastri fondanti. Nella nuova economia della conoscenza, il patrimonio informativo umano di tutti, le competenze complementari di uomini e donne e gruppi diversi possono apportare vantaggi inestimabili ad uno sviluppo innovativo più equilibrato e sostenibile, lungo il rapporto di coevoluzione fra società ambiente e tecnologia.

In un contesto dove la diversità è ricchezza, la discriminazione costituisce un ostacolo e un costo per lo sviluppo economico, sociale e per la crescita di un processo innovativo. Anche se le riflessioni più recenti portano a concludere, sostengono le autrici, che molti cambiamenti positivi sono avvenuti in termini quantitativi e qualitativi, i tassi di occupazione femminile sono aumentati e molte

resistenze relative ai processi di integrazione e inclusione sono cadute, la strada non è facile. Nel libro vengono indicate sette raccomandazioni, fra cui si menziona l'importanza di costruire un quadro completo dello stato esistente e delle buone pratiche realizzate; di far conoscere il ruolo delle donne STEM nel progresso della società ed elaborare programmi di *mentoring*. Nella società 4.0, in cui il rapporto co-evolutivo fra umano e tecnologico è sempre più stretto e immersivo, gli esiti non sono univoci e scontati. Si aprono percorsi che portano a diverse conseguenze tecnologiche e sociali con varie implicazioni per la società e per i differenti gruppi sociali, nella strada verso la parità e l'inclusione.

La difficile rappresentanza di genere: ostacoli e prospettive per una democrazia più inclusiva

Marta Regalia, *Una democrazia dimezzata. Autoselezione, selezione ed elezione delle donne in Italia*, Prefazione di Emma Bonino, EGEA, Milano, 2021, pp. 219.

Parole chiave

Donne, partiti, elezioni

Franca Roncarolo, docente di Scienza politica, indaga la comunicazione politica e pubblica presso il Dipartimento di Culture, politica e società dell'Università degli studi di Torino (franca.roncarolo@unito.it).

Come è noto, l'elezione della prima donna divenuta in Italia Presidente del Consiglio è coincisa con due elementi paradossali: il suo rifiuto di declinare al femminile il ruolo raggiunto e il contrarsi del numero delle donne elette. Per la prima volta, dopo all'incirca due decenni ininterrotti di lenta ma continua crescita, nel 2022 la percentuale di donne entrate in Parlamento è infatti scesa dal 35.3% al 31%. Quanto mai opportuno, in questo quadro, appare dunque il bel libro di una giovane studiosa che, con sguardo attento, ha voluto sistematicamente esplorare le difficoltà che in Italia, più ancora che in molte altre

democrazie, limitano l'accesso femminile alle arene elettive.

Insignito nel 2022 dalla Società italiana di Scienza politica del premio *Pietro Grilli di Cortona*, il libro di Marta Regalia affronta il tema della disegualianza di genere nella rappresentanza politica con un duplice obiettivo. Da un lato, si propone di contribuire all'individuazione degli ostacoli che in Italia hanno impedito il realizzarsi di una rappresentanza più paritaria, così da poter contribuire al loro superamento. Dall'altro, anche per favorire tale cambiamento, intende offrire argomenti e strumenti a quanti potrebbero modificare il quadro dei problemi con le loro decisioni, rivolgendosi a un pubblico non esclusivamente accademico. Entrambi gli obiettivi sono raggiunti con efficacia.

Dopo una breve introduzione sulle teorie della rappresentanza, e un capitolo dedicato a sistematizzare gli studi comparati, il libro si concentra soprattutto sul ruolo dei sistemi elettorali nel favorire – o viceversa ostacolare – la presenza delle donne nelle istituzioni politiche. Lo sguardo, che non perde mai di vista l'orizzonte

comparativo, si focalizza sul caso italiano, considerato cruciale per aver sperimentato nel tempo quattro diverse leggi elettorali. E, attraverso l'analisi di un dataset composto dagli oltre 119.000 candidati e candidate presentatisi alle elezioni politiche tra il 1948 e il 2018, ricostruisce criticamente un percorso che, pur avendo visto crescere in modo consistente la presenza femminile, è ancora lontano dall'aver raggiunto l'obiettivo della parità. Alla domanda di fondo posta con nettezza – chi è il colpevole della scarsa rappresentanza di genere? –, l'autrice risponde seguendo le tre fasi del processo elettorale e analizzando, in ciascuna, i meccanismi causali in gioco.

Si parte, innanzitutto, dai meccanismi dell'autoselezione nella fase delle candidature per verificare se sia vero o meno che sono innanzitutto le donne a tenersi fuori dal gioco della rappresentanza, rinunciando a candidarsi – come spesso si dice – per difetto di ambizione o di determinazione. L'analisi proposta a questo proposito dal volume non è del tutto soddisfacente. In assenza di precedenti indagini *ad hoc*, sarebbe infatti stata auspicabile

una ricerca volta a esplorare più qualitativamente un aspetto cruciale. La soluzione proposta da Regalia è invece una soluzione di compromesso, che si limita a utilizzare i dati relativi alle primarie promosse nel 2013 (dal Partito democratico, da Sinistra Ecologia e Libertà e dal Movimento 5 Stelle) e nel 2018 (dal solo M5S). Nonostante gli evidenti limiti di questa strategia di ricerca, peraltro riconosciuti dalla stessa autrice, ciò che emerge non è privo di interesse: “Le prime evidenze – nota, infatti, Regalia – mostrano che [...] Se il partito non interviene per riequilibrare le proprie liste, le donne tendono [...] a proporre la propria candidatura con molta meno frequenza degli uomini. PD e SEL hanno avuto liste bilanciate grazie all’operare delle regole stabilite dal partito, mentre nel M5S, dove non vi erano norme sul riequilibrio di genere né nel 2013 né nel 2018, le candidate rappresentavano circa il 15 per cento del totale” (p. 171).

Dal punto di vista del profilo delle candidature, gli effetti prodotti dalla centralità del *gatekeeping* partitico appaiono tuttavia ambivalenti. Da un lato, infatti,

per il fatto stesso di aprire a un maggior numero di presenze femminili, “i casi di PD e SEL dimostrano che il partito può avere una funzione compensativa, favorendo l’ingresso in politica anche delle donne non laureate” (p. 83). Dall’altro lato, tuttavia, quello che i dati suggeriscono è che – da un punto di vista più generale – il processo selettivo realizzato dai partiti nei confronti delle donne opera con maggior severità di quanto non avvenga nei confronti degli uomini. Non solo, infatti, osserva acutamente Regalia, “per bassi livelli di istruzione, il *gatekeeping* partitico funge da freno all’autocandidatura delle donne molto più della loro volontà personale” (p. 84), ma lo stesso accade se si guarda alla posizione professionale. In altre parole, laddove emergono senza l’attivo sostegno dei partiti, le candidate sono di meno, ma assomigliano di più alle donne presenti nella società italiana di quanto non avvenga quando operano vere e proprie agenzie di intermediazione politica. Che la somiglianza tra rappresentanti e rappresentati sia di per sé un fattore positivo può essere discusso, ma è chiaro che se il criterio

di una rappresentanza qualificata opera in modo selettivo per le donne più che per gli uomini ciò che ne deriva è un inevitabile effetto distorsivo. Con il poco apprezzabile risultato, si direbbe, che “il tradizionale effetto di *gatekeeping* partitico conviva con un ‘effetto Cenerentola’, che porta le donne a candidarsi solo se in possesso di credenziali migliori” (p. 83) e che entrambi i fattori agiscano come un freno al realizzarsi dell’uguaglianza.

La centralità del ruolo giocato dai partiti trova ancor più incisive conferme nelle evidenze fornite mettendo in relazione la rappresentanza di genere con le caratteristiche del sistema elettorale. Il capitolo dedicato alla selezione evidenzia in particolare un quadro di estrema criticità per le donne: “candidate in percentuali inferiori, peggio posizionate nelle liste (anche in presenza di quote), soffrono ancora di più nei collegi uninominali, dove sono pochissime e candidate in prevalenza in collegi senza alcuna probabilità di vittoria. Anche quando vengono elette, sono ricandidate con minor frequenza rispetto agli uomini e più spesso spostate dai loro collegi/

circoscrizioni di elezione, rendendo così più complicato per le donne coltivare uno stabile blocco di consensi” (p. 122). Eppure, come viene puntualmente documentato nel capitolo dedicato al voto, “non vi sono evidenze a sostegno della tesi che gli elettori abbiano un *bias* sfavorevole alle donne” (p. 139). Certo, se possono scegliere, in caso di voto di lista preferiscono per lo più accordare la propria preferenza a un candidato di genere maschile, ma quando il candidato è uno solo, come nei collegi uninominali, non sono disposti a cambiare il proprio voto in base al genere del candidato.

Le conclusioni convergono verso una chiave di lettura univoca: benché la scarsa rappresentanza politica femminile sia l’esito di un concorso di fattori diversi e di responsabilità spesso condivise, quella principale risulta in capo ai partiti, i quali non promuovono a sufficienza, e anzi per quanto possibile ostacolano, un più equo accesso alle arene elettive. Tirando le fila di quanto documentato attraverso l’analisi insieme appassionata e rigorosa dei dati, tutte le evidenze concorrono infatti ad accendere la luce “sulla mancanza

di un ruolo trainante (per non dire su intenzioni apertamente discriminatorie)” (p. 165) da parte dei partiti. Più che le regole del voto o gli eventuali pregiudizi dei cittadini, quello che fa davvero la differenza sono le decisioni di chi – per lo più di genere maschile – compone le liste. E resiste ai dispositivi volti a ridurre le diseguaglianze, aggirandoli e depotenziandoli per evitare quanto più possibile di cedere privilegi.

Dopo aver letto il bel libro di Regalia, che nelle elezioni del 2022, caratterizzate dal taglio al numero dei deputati, la percentuale delle donne elette si sia contratta, non può certo stupire.

Morale di genere. Dal particolarismo delle donne all'universalismo degli umani

Elena Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020, pp. 240.

Parole chiave

Cura, giustizia, passioni

Mirella Giannini ha una lunga esperienza d'insegnamento e di ricerca nelle discipline sociologiche presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università "Federico II" di Napoli (mirellagiannini48@gmail.com).

È sicuramente un atto di pesante responsabilità, e forse anche di grande ambizione, offrire una chiave di lettura *indisciplinata* per questo ultimo libro della filosofia sociale Elena Pulcini. Perché proprio qui, nella confluenza tra le teorie della cura e le teorie della giustizia, l'itinerario critico del soggetto moderno trova approdo e insieme avvio per ulteriori riflessioni. E soprattutto perché,

addentrandosi nel suo pensiero inforcando le lenti di genere, si comprende non solo quanto sia importante il contributo dato alla comprensione delle ondate femministe, ma anche quanto si è poi in grado di scorgere le possibilità per andare avanti verso l'universalizzazione del particolarismo femminile, tradizionalmente identificato all'interno dell'etica e della pratica della cura.

Nei suoi testi precedenti – tra i quali sono da ricordare, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale* (Bollati Boringhieri, Torino, 2001); *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale* (Bollati Boringhieri, Torino, 2009), e sicuramente *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura* (Bollati Boringhieri, Torino, 2003) –, Elena Pulcini ha affrontato alcuni grandi temi della modernità e specialmente della contemporaneità, ponendo l'enfasi sulla singolarità dell'individuo in un mondo globalizzato. Invero, se da antropologa filosofica ha analizzato il soggetto moderno, con le sue passioni e i suoi legami sociali, da femminista ha manifestato il suo impegno morale trattando della cura e della responsabilità, delle emozioni e della vulnerabilità, proponendo infine una 'filosofia della cura' sviluppata anche sul versante della questione ecologica.

Questo libro del 2020, che pure non ha nei titoli dei capitoli alcuna indicazione sulle questioni di genere, si apre invece ricordando come l'origine del complesso dibattito su cura e giustizia sia

stata proprio l'analisi che Carol Gilligan ha fatto delle differenze di genere e della doppia morale nel libro seminale *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità* (Feltrinelli, Milano, 1991). Questo dibattito si è poi sviluppato opponendo le due prospettive etiche, riferite, da un lato, al paradigma della giustizia, egemonico nella modernità perché astrattamente associato all'autonomia e all'indipendenza del soggetto razionale, quindi maschile; dall'altro lato, al paradigma della cura, associato all'affettività, all'interdipendenza relazionale del soggetto femminile e perciò relegato, pur nella valorizzazione che ne fece Rousseau, alla sfera familiare, privata, subordinata alla sfera pubblica di competenza maschile.

Giustizia e cura, quindi, hanno prodotto dilemmi morali e un dualismo difficile da conciliare, dal momento che hanno seguito strade parallele: il presunto universalismo della giustizia e il particolarismo della cura, la dimensione pubblica della giustizia e la dimensione privata della cura, il razionalismo della giustizia e il sentimentalismo della cura. Dimensioni morali e pratiche

differenti, che la modernità ha identificato con le differenze di genere. Pulcini osa invece un totale rovesciamento di veduta e affronta la questione con un approccio che finisce per integrare le due prospettive etiche. Lo fa dimostrando come la giustizia può diventare ingiustizia se non curante e la cura può trasformarsi in incuria se ingiusta. Indaga, pertanto, sulle emozioni che motivano sia la domanda di giustizia sia la disposizione alla cura e la sua pratica, emozioni che possono essere valutate come legittime oppure illegittime, come avviene nel caso della giustizia, e possono essere considerate buone o cattive, come nel caso della cura.

Prendendo sul serio le passioni della giustizia, o le condivisioni delle esperienze dell'ingiustizia, Pulcini richiama le posizioni critiche al modello rawlsiano di giustizia, quelle di Amartya Sen e Martha Nussbaum, o quelle della stessa Gilligan o della Tronto. Ma va oltre, perché la sua idea di giustizia è diversa, non resta appiattita all'interno della individualità, essendo focalizzata sulle emozioni che giocano nel rapporto con l'altro. Nello stesso modo, la sua idea

di cura abbandona la visione oblativa e altruistica, tradizionalmente assegnata alle donne, e anche il fondamento nella responsabilità individualista. Piuttosto, individua, insieme alle motivazioni alla cura, il riconoscimento della condizione di vulnerabilità che espone l'io e l'altro al bisogno di cura, un altro che non è astratto, ma è vicino o distante nelle relazioni di interdipendenza, contestualizzate nello spazio e nel tempo.

In questa ottica, le emozioni hanno finalmente una funzione etica, non più marcate come irrazionali e perciò marginalizzate dalle dinamiche razionali della modernità: diventano anzi le vere protagoniste dell'agire morale. Si ha l'impressione, cioè, che, direzionando la postura morale dei soggetti, le emozioni giochino un ruolo non ancillare rispetto a quello mostrato dagli autori classici, che cercavano di comprendere la complessa dinamica della modernità. Lì il funzionamento della società, funzionale all'economicismo, era sollecitato dalla razionalità, anche se non disgiunta da sentimenti morali. Qui, le emozioni costituiscono le fondamenta di un nuovo paradigma

di soggetto, che è in relazione con l'altro in un modo alternativo rispetto all'egoismo su cui si è edificata la società maschile. Ecco perché, visibilmente, Pulcini parte dalla moralità femminile per renderla sociale e universale, quale elemento di un atteggiamento per così dire propedeutico alla relazione tra esseri umani.

Il suo contributo originale è proprio nella prospettiva ontologica, secondo cui l'essere è prioritariamente essere-con, quindi un soggetto in una relazione in cui l'agire di cura scaturisce dal riconoscimento del sé e dell'altro come soggetti vulnerabili. Proprio all'opposto dell'archetipo dell'individuo moderno che non può essere concepito come vulnerabile, dal momento che il *vulnus* è una ferita o un fallimento per il soggetto costruito essenzialmente come *homo oeconomicus*, razionale e autonomo, proteso egoisticamente alla soddisfazione del proprio utile con i mezzi di cui dispone in tutta libertà. Secondo l'approccio di Pulcini, il riconoscimento della vulnerabilità è un valore e, insieme alla passione e alla responsabilità della cura per l'altro, diventa il paradigma della

relazione altruistica, che esce dai confini tradizionali del privato femminile e si identifica con l'ampio territorio pubblico della socialità.

Si delinea un soggetto mosso da quelle passioni che, come si legge nel sottotitolo al libro, diventano risorse sociali. Le passioni sono dunque la dimensione per eccellenza in cui può compiersi la metamorfosi del soggetto e possono così generarsi sentimenti positivi. Detto in altri termini, valorizzare le dimensioni emotive porta a configurare soggetti che orientano il cambiamento verso una società più giusta e più diretta verso il legame di cura. Questa prospettiva con cui si conclude questo libro sembra assegnare all'analisi filosofica di Pulcini un carattere critico e politico, di normativismo debole, come è stato detto da chi ha potuto dialogare con lei e ora non può farlo più. Ora ci resta solo la sua eredità, perché Elena è stata vittima del Covid-19, quella pandemia che vedeva come occasione in cui la vulnerabilità umana era riconoscibile e la società si mostrava generatrice di legami sociali di cura.

Uomini, donne, discorsi

■ M. Manera, *La lingua che cambia*, Eris, Torino, 2021, pp. 61.

Parole chiave

Lingua, sessismo, responsabilità

Graziella Priulla è stata per 40 anni docente ordinaria di Sociologia dei processi culturali e comunicativi nell'Ateneo di Catania. Ora vive a Roma e lavora alla formazione, nello sforzo di introdurre esplicitamente l'identità e il linguaggio di genere nelle istituzioni formative e culturali (priulla@unict.it).

Lavorare sul linguaggio equivale a lavorare sull'organizzazione della coscienza. È nella zona più inavvertita del nostro cervello che le parole disegnano i perimetri delle sfere concettuali, tracciano le frontiere del dicibile e dell'indicibile, suggeriscono il senso cui rimandano, evocano correlazioni e inferenze. Immersi come siamo fin dalla nascita nel liquido amniotico della lingua, non a caso detta 'materna', siamo portati a ritenerla 'naturale', spontanea al

punto che riconoscere e magari modificare le proprie abitudini linguistiche può essere assimilato a qualcosa di rivoluzionario e scioccante.

Tutti pensano di sapere che cos'è una lingua, di conoscere la propria, di poterne disquisire: eppure per lo più la maneggiano senza attenzione, replicando ciò che hanno introiettato senza rendersene conto. Nel corso della socializzazione avviene l'adattamento spontaneo e irriflesso del soggetto alle pratiche

già in uso nella propria comunità linguistica. Il linguaggio è veicolo principale del cosiddetto 'senso comune', costituito dalla fitta trama delle conoscenze pretese come auto-evidenti, condivise come valide a livello sociale e largamente interiorizzate da ogni parlante. Parole e costrutti che controllano l'immaginario, che producono e regolano il mondo, si dicono a nome di tutti e di tutte, si presentano *neutri* dunque non opinabili: in questa inerzia sta la loro forza.

C'è un interesse evidente, da parte di chi detiene il potere e si arroga il compito di trasmettere o imporre modelli, a farne realtà definite e autonome da tramandare inalterabili nel tempo perché siano assorbite in ogni modello pedagogico. Lo si fa posizionandosi al centro del mondo, guardandolo dalla propria prospettiva e presentandola come l'unica possibile, anzi tacendo su tutte le altre e dunque occultando i propri privilegi. Solo se ne abbiamo motivo, poiché costa sforzo, accediamo a quello che chiamiamo 'metalinguismo': usiamo cioè la lingua come strumento per riflettere sulla lingua stessa, per trattarla come oggetto da esaminare,

riconoscendola come creatura storica, costruita e arbitraria. Per questa via possiamo accorgerci che essa non solo manifesta, ma condiziona il nostro modo di pensare: incorpora una visione del mondo e ce la impone. Non ha solo la funzione di rispecchiare i valori, ma anche quella di concorrere a determinarli, organizzando le nostre menti su binari prevedibili tramite automatismi ben congegnati.

Gli automatici stereotipi di genere sono i più diffusi nelle nostre società. Se è vero che pesano su entrambi i generi, è anche vero che storicamente hanno appoggiato la disuguaglianza fra uomini e donne, ponendo queste ultime in una posizione di inferiorità, di marginalità se non di vera e propria cancellazione. Non solo le istituzioni, il diritto, il mondo del lavoro e quello dell'economia, la scienza, la medicina, i canoni artistici, ma più in profondità il lessico, le metafore, la grammatica stessa si sono improntati sempre a questo tacito assunto: l'uomo (*vir*) è misura di tutte le cose. Fu chiaro fin dai tempi della Rivoluzione francese, quando si iniziò a parlare di diritti dell'uomo, ma si

ghigliottinò Olympe de Gouges che chiedeva diritti per le donne. Bourdieu lo chiama *potere simbolico*. Scriveva il linguista Giulio Lepschy nel 1989: “Mentre gli uomini sentono che la lingua manifesta nello stesso tempo sia la loro condizione di esseri umani sia la loro condizione di maschi, le donne trovano che la stessa lingua non corrisponde ugualmente alla loro condizione specifica di donne e che perciò è inficiata anche la sua presunta universalità umana” (Lepschy 1989, p. 62).

La nozione di ‘sessismo linguistico’ è recente: se la lotta per l’emancipazione femminile ha una storia secolare, solo nella seconda metà del ’900 nacque un dibattito sulle implicazioni linguistiche della differenziazione gerarchica dei ruoli tra maschio e femmina. Presa coscienza dell’invisibilità linguistica delle donne, del loro oscuramento, si avviò un processo di rivendicazione di una lingua non discriminatoria, a partire dal momento in cui (nel lontano 1987) l’autorevole linguista Alma Sabatini pubblicò per la Presidenza del Consiglio dei Ministri un volumetto intitolato *Raccomandazioni per un uso non*

sessista della lingua italiana, che oggi si trova facilmente in rete: mostrava in modo inequivocabile che non esistono motivi linguistici per cui la base delle parole debba essere il maschile, eppure le stesse istituzioni che lo pubblicarono poi sostanzialmente per decenni l’ignorarono. Vennero prodotti *Vademecum*, Linee guida, Manuali, Codici, Direttive, ma rimasero spesso intonsi sui tavoli della burocrazia.

Sciatteria, noncuranza, pigrizia, diffidenza, paura? Il rifiuto di accettare il fatto che le parole (desinenze comprese) non sono provvisorie bolle di fiato, ma mattoni che costruiscono mondi? La convinzione che questi temi siano marginali (‘i problemi sono ben altri’)? Questioni di lana caprina da relegare a una schiera ristretta di addetti (per lo più addette) ai lavori? Nostalgia dei tempi che furono (‘si è sempre detto così’)? *Il presidente Giorgia Meloni? Il direttore Beatrice Venezì? Il ministro è incinto?* No: l’italiano non ha il neutro. No: non c’è ragione per cui si possa parlare di ‘maschile universale’. No: il maschile non è ‘generico’, è maschile. No: non mi piace ‘inclusivo’: a quale titolo

qualcuno dovrebbe detenere il diritto di includermi o escludermi dal discorso? Perché *cameriera* suona bene e *ingegnera* suona male? *Operaia* sì, *notaia* no? Si tratta di una qualità acustica o di un'abitudine antica fondata su un sessismo che accetta le presenze femminili nelle qualifiche meno prestigiose, ma le rifiuta se si sale nella scala sociale? È vero che 'alla gente comune non interessa'? Provate a chiamare 'impiegata' un impiegato, 'operaia' un operaio, ecc. La furia di molte reazioni inviperite testimonia tutt'altro che un'insignificanza del tema.

Negli ultimi anni, il cambiamento si sta facendo strada, nelle redazioni giornalistiche ancora percorse da dubbi, nei corsi di formazione per dipendenti pubblici, nelle scuole di base ad opera di docenti preparate. Non è una moda. Lo spingono ormai sedi autorevoli, da Treccani all'Accademia della Crusca. A dimostrazione che non si tratta di specialismi esoterici, ma di questioni che riguardano l'identità e la dignità di ciascun essere umano arrivano oggi per fortuna libri agili ed esaustivi come *La lingua che cambia* della ricercatrice Manuela

Manera. A sciogliere gli equivoci, a mostrare contesto e retroterra. A coniugare con encomiabile chiarezza grammatica e buonsenso. È un tascabile, di poco peso fisico e di gran peso culturale.

La lingua si evolve con la società: se fino a poco tempo fa non si nominavano le magistrature perché le donne non potevano accedere alla magistratura, non esistevano le astronaute ed erano pochissime le ingegnere, dopo tante battaglie vinte barriere formali non ce ne sono più. Rimangono le barriere mentali, spesso purtroppo condivise dalle donne stesse. Rimane – e si allarga – un'altra domanda fondativa di una democrazia compiuta, forse prematura in questo momento di regressione collettiva: quali soggettività hanno il diritto di nominarsi? A quali questo diritto viene negato in nome di incasellamenti in forzose dicotomie? Chi viene ancora relegato nell'invisibilità o nel disagio? E, dall'altra parte, chi si arroga il diritto di includere o di escludere altre persone dalle rappresentazioni, dalle narrazioni e dai linguaggi?

Ha ragione Manera a ricordarci che lo spazio del discorso è spazio

pubblico e come tale va abitato, presidiato, costruito. Non per imporre, ma per ragionare, per promuovere consapevolezza, per stimolare sensibilità. Responsabilità comune, dovunque noi siamo: a parlare della lingua e/o a farla vivere. A disegnare nuovi immaginari. A risarcire vecchie ferite.

Riferimenti bibliografici

Bourdieu, P.
1998, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano.

Lepschy, G.
1989, *Nuovi saggi di linguistica italiana*, il Mulino, Bologna.

Sabatini, A.
1986, *Raccomandazioni per un uso non sessista della lingua italiana*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Roma.

Hate speech tra minaccia sociale e libertà di espressione

Barbara Giovanni Bello, Laura Scudieri (a cura di), *L'odio online. Forme, prevenzione e contrasto*, Giappichelli Editore, Torino, 2022, pp. 181.

Parole chiave

Hate speech, libertà di espressione, media digitali

Oscar Ricci è docente di Media Digitali e Consumi presso l'Università di Milano-Bicocca (oscar.ricci@unimib.it).

Negli ultimi anni, l'*hate speech* è stato oggetto di numerose pubblicazioni e ricerche nel campo delle scienze sociali. Uno dei temi più studiati è stato l'impatto dell'*hate speech* sui social media, sia in termini di diffusione che di effetti sugli individui e sulla società. Un altro tema di ricerca è stato il ruolo dell'*hate speech* nella comunicazione politica, sia a livello nazionale che internazionale. In questo ambito, sono stati analizzati i discorsi d'odio utilizzati da politici e partiti durante le campagne elettorali o in occasione di eventi pubblici, e le conseguenze di questi discorsi sulla società e sulla democrazia. Altre pubblicazioni hanno invece indagato la presenza di espressioni discriminatorie nella lingua comune e il modo in cui queste possono perpetuare gli stereotipi e le discriminazioni verso le minoranze. Inoltre, sono stati condotti studi sull'impatto delle gogne mediatiche e sulla responsabilità dei media nella diffusione di discorsi d'odio.

A che cosa si deve questo recente spiccato interesse per il fenomeno dell'*hate speech*? Pensare che oggi ci sia più circolazione di discorsi d'odio rispetto a un tempo è una posizione piuttosto discutibile, eppure è alquanto diffusa la percezione di abitare tempi in cui offese, ingiurie, impropri e discorsi d'odio ci circondano. Vero è che diversi schieramenti e attori politici hanno ultimamente fatto del ricorso all'insulto una vera e propria strategia politica (nel 2016, ad esempio, il New York Times ha stilato l'elenco di 598 persone, luoghi e cose insultate da Trump su Twitter). Proprio concentrandosi sullo sviluppo del linguaggio d'odio da parte di diversi schieramenti e leader politici, alcuni studiosi hanno ipotizzato che l'uso del linguaggio offensivo e volgare possa aiutare a riscuotere consenso politico. Il politico che utilizza questo tipo di linguaggio trae beneficio da un meccanismo chiamato *covert prestige*. L'idea è che alcune forme espressive, anche se sono screditate e stigmatizzate dal sistema educativo, continuano a godere di prestigio nascosto all'interno di alcuni gruppi sociali e fungono da segnali identitari. In

questo senso, anche un linguaggio scurrile e offensivo nasconde una forma di prestigio, poiché insultare e imprecare sono comportamenti che, sebbene biasimati, possono essere percepiti come indizi di autenticità e vicinanza al linguaggio istintivo e genuino del popolo. Possiamo affermare, dunque, di vivere in un certo senso nell'epoca d'oro dell'*hate speech*? Se sì, perché?

Per cercare di fare chiarezza su questo campo, Barbara Giovanna Bello e Laura Scudieri hanno appena curato il libro *L'odio online: forme, prevenzione e contrasto*. Il testo si propone di fornire una piattaforma interdisciplinare dove affrontare le diverse sfaccettature che questo complesso campo di studi propone. Il volume contiene interventi di stampo più prettamente giuridico, quasi la metà, e altri più culturalisti, divisi tra linguistica e sociologia.

Nell'introduzione, Bello e Scudieri mettono in evidenza come "la difficoltà di individuare delle risposte comuni al discorso d'odio ha radici lontane. Già con riferimento al discorso d'odio offline gli operatori giuridici (decisori e giudici) sono da anni

impegnati nello stabilire un equilibrio – frutto di una costante e difficile mediazione che inevitabilmente risente dei contesti, delle contingenze storiche e dei mutamenti sociali – tra principi fondamentali come la libertà di espressione, da un lato, e la dignità della persona, dall'altro” (p. 10) Poco oltre le autrici tornano su questa questione, specificando che “ciascuna opzione, portata al proprio estremo comporta – come è noto – alcuni rischi: da un lato, la tutela assoluta della libertà di espressione può lasciare spazio alla diffusione del discorso d'odio; dall'altro, l'iper-controllo e l'iper-regolamentazione in nome della protezione da contenuti odiosi può condurre a forme arbitrarie di censura” (p. 11).

Il primo intervento del volume, di Stefania Cavagnoli, discute l'importanza di considerare gli aspetti trasformativi del linguaggio nella generazione di violenza e invita a diffidare delle proposte teoriche che si basano su una presunta neutralità del linguaggio. L'autrice sostiene che sia necessario un approccio basato sull'educazione linguistica, che comprenda sia l'educazione alla cittadinanza

che quella alla democrazia. Il secondo capitolo, di Laura Scudieri, si concentra sull'analisi dell'ironia e come essa possa perpetuare stereotipi sessisti e forme di controllo e dominio delle minoranze. Il terzo capitolo, di Matteo Botto, analizza la presenza di meme e contenuti violenti all'interno delle comunità online nota come *manosphere*. Infine, il capitolo di Miguel Angel López-Saéz, Lucas R. Platero e Andrea Angullo Menassè analizza le ricadute psicologiche e sociali della pandemia di Covid-19 sulla popolazione LGBTQI+ in Spagna.

La seconda parte del volume analizza diverse prospettive giuridiche dell'*hate speech*. Il primo saggio di questa parte, di Pierluigi Perri e Giovanni Ziccardi, cerca di costruire una strategia condivisa di azione per contrastare l'*hate speech*, evidenziando la necessità di bilanciare le esigenze di contrasto alle azioni d'odio con il rispetto della privacy degli utenti. Il secondo saggio, di Sara De Vido, analizza gli strumenti internazionali per la prevenzione dell'odio *gender-based* e i risultati di uno studio sulla normativa penale in materia di contrasto alla violenza di genere

in 31 Stati europei. Il terzo saggio, di Giacomo Viggiani, analizza la legge 71/2017 per contrastare il cyberbullismo, evidenziando le principali misure previste dalla legge, ma anche le insufficienze delle misure di finanziamento. Il quarto saggio, di Annalisa Verza, sottolinea l'importanza dell'educazione e dei corsi di educazione civica e diritto per la scuola secondaria, evidenziando l'importanza della pratica dello story-telling per trasmettere narrazioni 'egualitarie' e contrastare il discorso discriminante e violento. L'ultimo capitolo, di Barbara Giovanna Bello, analizza diverse forme di attivismo contro l'*hate speech*, distinguendo tra attivismo di persone colpite, attivismo di persone non direttamente colpite e attivismo di alcune istituzioni. Il volume si conclude con una postfazione di Federico Falloppa.

Il merito principale di questo testo è fornire una rassegna molto aggiornata del dibattito intorno al tema dell'*hate speech*, messa insieme usando un approccio interdisciplinare. Il dialogo tra le due parti principali in cui è diviso il volume, infatti, rappresenta un valore aggiunto per cercare

di approcciarsi a un oggetto di studio così complesso. Il volume avrebbe forse potuto essere ancora più ricco se si fosse dato spazio, anche nella parte non giuridica, a saggi incentrati sull'analisi dei rischi legati a quello che le curatrici nell'introduzione definiscono 'iper-controllo e iper-regolazione' della comunicazione. Un esperimento interessante in tal senso è stato proposto l'anno scorso in una pubblicazione divulgativa sul tema della *cancel culture* e del politicamente corretto. In *Non si può più direi niente? 14 punti di vista su politicamente corretto e cancel culture*, pubblicato nel 2022 da Utet, per esempio, la ricostruzione del dibattito su questo tema è stato affidato a persone dalle idee anche diametralmente opposte.

È infatti questo un tempo in cui è più che mai proficuo che tutte le posizioni su questo tema trovino piattaforme dove confrontarsi, in modo da cercare di superare quelle camere dell'eco che rischiano di strutturare la nostra esperienza comunicativa online e offline. Proprio nel momento in cui chiudo questa recensione, la recente acquisizione di Twitter da parte di Elon Musk, e

la sua svolta riguardante l'approccio di questa piattaforma rispetto alla moderazione dei contenuti e alla decisione su quali persone debbano essere bannate, ci ricorda ancora una volta l'attualità di interrogarsi sui limiti del cosiddetto linguaggio offensivo. Pur non rappresentando quindi tutte le posizioni disponibili su questo tema, *L'odio online: forme, prevenzione e contrasto* si dimostra uno strumento eccellente per ricostruire una parte del dibattito attorno a una delle questioni più importanti della contemporaneità.

Una situazione sangria – perché ascoltare un podcast che parla di femminismo intersezionale

■ **Femminista si diventa!** - Un podcast di FRidA UniTo

Parole chiave

Femminismo intersezionale, podcast, interdisciplinarietà

Alberta Giorgi è ricercatrice in sociologia dei processi culturali e comunicativi dell'università di Bergamo ed è co-fondatrice di *CREative MEthods open lab* (alberta.giorgi@unibg.it).

Il podcast *Femministe si diventa!* è realizzato da FRida, il Forum della ricerca dell'Università di Torino, in collaborazione con CIRSDE, Centro Interdisciplinare di Ricerche e Studi delle Donne e di Genere dello stesso Ateneo. Il podcast è costruito come un percorso di formazione di quattro settimane, ciascuna dedicata a un aspetto specifico dei femminismi contemporanei: ogni settimana si apre con una storia che introduce

il tema principale, che viene trattato negli episodi successivi attraverso interviste a esperte e attiviste, e si chiude con una 'bonus track' in cui i due bravissimi *host*, Francesca Tampone e Matteo Botto, chiedono alle ospiti della settimana cosa significhi per loro essere femministe, quando lo sono diventate, quali sono le forme di attivismo che praticano e quali sono i successi che hanno ottenuto.

Il podcast si muove nell'ambito del femminismo intersezionale, come approccio, come temi e anche come pratica, nella misura in cui l'ambito digitale è un aspetto chiave del femminismo della 'quarta ondata', come spesso viene definito. In questo senso, si pone al centro dei dibattiti contemporanei, contribuendo ad articularli e a dipanarli con uno sguardo plurale, attento e rigoroso, e che non teme il confronto con la politica, né teme il posizionamento.

La prima settimana si apre con la storia delle Akashinga, un gruppo di sole donne che si occupa di lotta al bracconaggio e che incorpora tale lotta anche attraverso le pratiche alimentari, scegliendo il veganesimo. Le ospiti-attive della settimana – Barbara Balsamo, Annalisa Zabonati, Feminoska – parlano di animali non umani, di antispecismo e di eco-femminismo, spiegandone i parallelismi e gli intrecci con il femminismo. Dai corpi degli animali non umani si passa poi ai corpi umani: la storia di copertina della seconda settimana riguarda vulvodinia ed endometriosi, e mette a fuoco il tema della differenza tra i corpi, e dello stigma,

questioni trattate nel corso degli episodi con Mara Pieri, Marina Cuollo ed Elisa Manici, che parlano di salute e malattia, di corpi sani e disabili, e di corpi “non conformi”. Tra i corpi non conformi, la linea del colore è un elemento importante a partire dalla quale storicamente è stata costruita una delle forme di differenza. In questa direzione, la terza settimana è dedicata al de-colonialismo, a partire dalla storia della fondatrice di Nappy Italia, che ragiona sui capelli Afro e sui temi della bellezza e dell'identità. Le due ospiti – Valeria Ribeiro Corossacz e Barbara Bello – parlano di razzismo, colonialismo, lotte e intersezionalità. Infine, la quarta settimana riprende il tema delle lotte e si concentra in particolare sul lavoro, sul lavoro di cura e sull'anticapitalismo, attraverso le parole di Federica Timeto, Elisa Bosisio e Cristina Morini.

Le storie, le riflessioni e le conversazioni sono estremamente stimolanti ed è difficile restituire la ricchezza e la complessità: coprono ambiti diversi, come la pubblicità, il cinema, l'alimentazione e la produzione di alimenti, la vita quotidiana, il lavoro, le

lotte sociali, per citarne solo alcuni, e chiamano in causa saperi che attraversano discipline diverse, a partire dall'esperienza quotidiana per arrivare a psicologia, antropologia, diritto o sociologia. Anche in questo senso, si tratta di un podcast che mette in luce la necessità dell'interdisciplinarietà e dell'intreccio di sguardi ed esperienze per parlare di femminismo intersezionale e, più in generale, per leggere le società contemporanee. La scelta delle ospiti anche è particolarmente interessante – non si tratta solo di studiose, ma di studiose-attiviste e di attiviste-studiose – e riesce nell'obiettivo di mostrare come, per il femminismo intersezionale, teoria e prassi siano strettamente connesse. La 'bonus track' che conclude ogni settimana, in particolare, da un lato mostra l'eterogeneità delle situazioni e la pluralità dei significati e delle pratiche dei femminismi; dall'altro, permette di riportare nella vita quotidiana temi complessi, illustrandone l'articolazione nelle esperienze delle ospiti. Anche la messa a fuoco di risultati positivi dell'attivismo è un elemento importante, che restituisce la prospettiva di un

cambiamento possibile. In questo senso, non solo la teoria è ancorata nei corpi e nel quotidiano, ma, anche, si mette in luce l'elemento trasformativo dei saperi.

Femministe si diventa! è un ottimo esempio di divulgazione scientifica, un'attività di grande importanza nelle società contemporanee in cui proliferano le controversie e gli scontri intorno al ruolo pubblico dell'Università e alle forme di costruzione del sapere – in particolare gli studi di genere sono stati, e tuttora sono, oggetto di profondi scontri politici, accusati di essere 'non scientifici', distanti dalla realtà oppure ancorati in forme di privilegio. In questa direzione, il podcast è un esempio di strumento innovativo per la messa in connessione di saperi diversi e di pubblici diversi, con un approccio originale e creativo. Allo stesso tempo, è un ottimo esempio di podcast: l'uso di questo strumento è recentemente cresciuto, per motivi che rimandano da un lato alla facilità di accesso, ai bassi costi di produzione e alla possibilità, quindi, per voci diverse di prendere parola nello spazio pubblico digitale; e, dall'altro, alla capacità di raggiungere

e costruire una vasta audience, attivando uno spazio di intimità tra chi partecipa e chi ascolta. In ogni caso, è uno strumento che non è semplice utilizzare bene e *Femministe si diventa!* è invece costruito con grande professionalità: oltre al montaggio delle interviste, l'inserimento di musica ed elementi sonori in fase di post-produzione costruisce un buon ritmo nella narrazione, che non risulta mai noiosa o forzata.

Gli episodi sono brevi e dinamici, una *morning routine* per 'imparare a trasgredire' che dura meno di mezz'ora, e le interviste sono molto piacevoli da ascoltare: *host* e partecipanti riescono nel non facile compito di far comprendere le implicazioni delle tematiche affrontate rendendole accessibili senza semplificarle. Anche il tono delle conversazioni è importante: è amichevole e costruisce nella dinamica del podcast uno 'spazio sicuro', rispettoso e aperto. Un'intervistata ne parla come di una 'situazione sanguina', un'espressione che restituisce molto bene lo spirito che emerge.

Femministe si diventa! è un podcast adatto a un pubblico vasto ed eterogeneo: studiosi/e, studenti/e,

attivisti/e e, più in generale, persone interessate ai temi. Si tratta di uno strumento a un tempo introduttivo e di approfondimento, di studio ma anche di divulgazione della ricerca e delle riflessioni che si muovono intorno ai femminismi. Si presta a diversi tipi di ascolto e certamente può essere un punto di partenza per una serie di dialoghi intorno alle tematiche affrontate nel corso degli episodi. Speriamo arrivi presto la seconda stagione.

Speriamo sia di buon umore: di femminicidio e altro ancora

Loubna Serraj, *Pourvu qu'il soit de bonne humeur, Au diable vauvert, Vauvert, 2021, pp. 352.*

Parole chiave

Letteratura e società, violenza contro le donne, femminicidi

Pina Lalli insegna sociologia della comunicazione nell'Università di Bologna e coordina l'Osservatorio di ricerca sul femminicidio (osservatorio.femminicidio@unibo.it).

Maya è una giovanissima donna che abita in Marocco: compie 15 anni nel 1939. Lilya è una giornalista trentenne che nel 2019 lavora a Casablanca. Il romanzo di Loubna Serraj – scrittrice e giornalista marocchina – dà voce alle due donne, che si alternano nel racconto lungo il quale si dipana il loro legame profondo. Le accomuna, nonna e nipote, la curiosità verso un mondo poco incline a lasciarsi interrogare, ancor meno da

uno sguardo femminile, a tal punto da etichettare la loro curiosità come insolente ribellione.

“Non voglio appartenere ad un uomo, essere di sua proprietà” (p. 324): tutta qui la rivolta. Lo intuisce infine Lilya, ricordando le parole di Maya, di cui ha ricostruito le tracce durante la sua inchiesta giornalistica. Per Maya, era stata una condanna a morte; per Lilya, la scoperta di una sfida infine possibile, sessant'anni

dopo: concedersi la libertà di amare, smettendo di fuggire dalla paura di legarsi ad un uomo, pur consapevole dei pregiudizi persistenti. Il libro ritaglia, ad un certo punto, un piccolo spazio finale anche alle due voci dei compagni di Maya e Lilya. Hicham, ormai vecchio e moribondo, assassino mai condannato, chiede quel perdono che esalando l'ultimo respiro Maya gli aveva negato. Rhani, infine consapevole di aver invano voluto annullare l'inaccessibile tormento di una donna, rinuncia alla carriera e si dispone a tornare verso Lilya. *"Speriamo sia di buon umore"*: se lungo tutta la storia compare come l'auspicio reiterato, imposto ad una moglie mentre torna o aspetta a casa il marito violento che intende possedere anima e corpo della "sua" donna, sarà invece, alla fine, l'augurio che si rivolge Rhani rientrando a Casablanca per recarsi a casa di Lilya (p. 341). Un rovesciamento di ruoli, leggero come solo il tocco letterario sa essere; ma al tempo stesso allusivo e pertinente per il filo di contraddizioni irrisolte a cui ci invita; chiude in questo modo un romanzo che merita di essere letto e riletto per lasciarsi coinvolgere appieno.

Lo suggerisco in particolare qui, in una rivista di recensioni che propone un sapere in-disciplinato nelle scienze sociali, con una punta di ammirata, positiva invidia verso l'autrice. A me, in effetti, è capitato di leggerlo mentre da poco avevo inviato alle stampe (editrice il Mulino) il volume in cui presentavamo il frutto di una ricerca sociologica sul femminicidio in Italia, svolta con altri colleghi. Il nostro titolo era *L'amore non uccide*, proprio per segnalare che, seppure la gran parte delle donne sia uccisa dal partner, non di delitto attenuato in quanto passionale si tratta, ma sempre e soltanto di un crimine grave. Nello scorrere avidamente le pagine del romanzo di Serraj, avevo come l'impressione che vi fosse in esse tanto più spessore e significato che non nelle nostre tabelle e pur spero interessanti riflessioni di ricerca. Era come se quel prisma sfaccettato della violenza estrema contro le donne che avevamo provato a rendere evidente e tematizzare s'illuminasse di una luce diversa grazie alla storia di Maya e al tentativo moderno di Lilya di prenderne nutrimento e nel contempo distanza.

A differenza delle voci silenziate delle nostre vittime di femminicidio – alle quali al massimo la stampa italiana poteva concedere qualche rara parola trafugata da un vecchio post su *Facebook* –, Loubna Serraj restituisce a Maya il compito di raccontare persino il momento fatale della sua uccisione, così come dà a Lilya, giornalista e donna contemporanea in cerca di risposte, l'opportunità di analizzare e riflettere:

Sì, [Maya] è stata continuamente vittima di botte da parte del marito. Sì, è stata data in sposa giovanissima a qualcuno che certo non conosceva, perché così si faceva all'epoca. Sì, è stata abbandonata da tutti coloro e da tutte quelle che le stavano intorno e che hanno preferito guardare altrove, negando ciò che accadeva sotto il loro naso. Ma era anche una resistente. Una donna che legge. Una donna che discute di tante cose diverse come la politica o la società. Questo mi lascia un po' perplessa. Nella mia testa, le vittime di violenza coniugale non possono essere nient'altro che vittime. Subiscono. Nient'altro. Sebbene io ritenga di non cedere a generalizzazioni facili che tendono a incasellare le

persone, né di credere a stereotipi che, per quanto pratici, sono spesso privi di senso, mi colgo in flagrante delitto di idee preconcepite. Perché una vittima di violenze, siano esse o no coniugali, dovrebbe essere solo questo? Cosa ne so del profilo delle donne maltrattate dal partner o dal marito per permettermi di essere così certa della loro debolezza o sottomissione? (pp. 200-201; traduzione mia).

Ed ecco le parole di Maya, mentre Hicham la colpisce a morte:

Una salva di pugni si scatena. Cerco di proteggermi il viso, ma perdo l'equilibrio sotto un colpo particolarmente forte. Un'occasione da sogno per Hicham per continuare con i piedi. Mi rannicchio.

- Basta. Basta, Hicham...

Mi afferra con violenza per i capelli, mi fa alzare il capo e dice con voce quasi isterica:

- Supplicami. Chiedimi perdono per quel che hai osato dire e fare (...).

- Mai.

La parola risuona come uno schiocco nel buio. Grazie ad un flebile raggio di luce lunare che s'infiltra, colgo il suo viso che diventa livido (...).

- Cosa? Come? Sei mia. Devi fare quel che ti dico di fare, dire quel che ti dico di dire.

- Mai. Mai più.

(...) Sento la lama di un coltello sotto la gola.

- Dillo (...). Di che sei mia. Di che mi appartieni.

La punta della lama è così fredda da avere la sensazione che mi bruci il collo. Sono incapace di fare un gesto, ma anche incapace di dirgli quel che vuole ascoltare (...).

- Non lo dirò mai (...).

- DILLO!

- Mai.

Mi fa più male l'urlo delle coltellate. Il mio corpo è già tanto dolorante, come anestetizzato. Non so quante ce ne sono state, più d'una certamente. Poi, il silenzio, sento che sto per addormentarmi. Volo via (...).

- Maya, perdonami, ti prego.

- Mai.

È l'ultima parola, esce d'un soffio. Con il mio ultimo respiro (...). Parto verso il mare, verso le mie gocce di mare (pp. 260-61; 266-67; traduzione mia).

Il mare: l'unica gita che Maya aveva potuto fare, quella in cui aveva conosciuto l'amore. E il rispetto. Un amore impossibile, certo, ma coltivato nella libertà del suo animo aperto al nuovo.

Sono alcuni squarci del ricco e avvincente libro di Serraj: 'solo' – si fa per dire – un romanzo? Un'esplorazione realistica e sofferta lungo la quale, attraverso l'autrice, la giornalista Lilya ci accompagna nel Marocco degli anni 1939-69 (Maya muore 45enne, uccisa dopo trent'anni dal suo matrimonio combinato), ripercorso anche nei dialoghi tra Maya e il fratello maggiore, che ne rispetta il desiderio di conoscenza, ma non sa accompagnare con l'azione la ribellione di Maya al possesso maschile. E prosegue con le ferite simboliche e le conquiste di Lilya nel 2019 e 2020, a sua volta legata ad un fratello che la comprende e, per certi versi, agisce. Una donna moderna che, con la sua vita libera da legami duraturi e la sua inchiesta sulle violenze coniugali, pensa di riuscire a mostrare che sta alle donne sottrarsi alla disuguaglianza e alla violenza per non rimanerne vittima. Grazie a Maya scopre, invece, che le cose sono più complicate, e molte sono ancora le difficoltà. E, soprattutto, avverte che la libertà può risiedere anche nel coraggio di affrontare contraddizioni, limiti e disuguaglianze, con

la lucida consapevolezza che i legami tra uomini e donne sono sì socialmente condizionati dai pregiudizi, ma anche dall'intessersi costante delle nostre interazioni, dall'incontro intersoggettivo in cui guardarsi allo specchio non implica necessariamente né ingabbiare lo sguardo dell'altro/a, né congelare un'identità assoluta di se stessi:

Come se cercassi una forma di validazione o di autorizzazione, mi concentro sul riflesso che lo specchio mi rimanda. Non vi trovo né la prima né la seconda, solo un'eccezione, una fiamma che si ravviva, e che pure non scaccia via la paura. Ma... al diavolo la paura! (p. 326; traduzione mia).

Intrisa di paure e oltre ogni paura, la vita di questo nostro mondo tanto ingiusto, ancora, verso le donne ne vede troppe morire e altrettante intessere lotte quotidiane o movimenti innovatori. Donne, vita, libertà: non a caso è questo l'invito che dall'Iran ci convoca oggi a nuovi rischi cruenti, ma anche a prospettive di cambiamento sociale e globale. "Al diavolo la paura!", sembrano

gridare anche le ragazze afgane a cui, come a Maya, si vuole impedire di andare a scuola, o la giornalista che proprio in questi giorni mi ha scritto per dirmi che la nostra ricerca sembra aver contribuito a cancellare quei piccoli residui di senso di colpa e inadeguatezza impercettibilmente rimasti dopo essersi allontanata dal compagno violento. Quanto vorrei avere a mia volta il coraggio – oltre che la capacità letteraria – di raccontare in un romanzo i dati di una ricerca, mandando al diavolo la paura d'incappare nel giudizio severo di qualche integerrimo algoritmo di valutazione.

Il classico in discussione

Karl Marx *Quaderno Spinoza*

a cura di L. Filieri

Bompiani, Milano, 2022

(a cura di Ambrogio Santambrogio)

L'incontro Marx-Spinoza

K. Marx, *Quaderno Spinoza*, a cura di L. Filieri, Bompiani, Milano, 2022, pp. 304.

Parole chiave

Materialismo, ideologia, democrazia

Vittorio Morfino insegna Storia della filosofia nell'Università degli Studi di Milano-Bicocca, presso la quale dirige il corso di perfezionamento in Teoria critica della società. Si è occupato principalmente della tradizione materialista e di quella marxista (vittorio.morfino@unimib.it).

1. Le edizioni dei Quaderni Spinoza

L'esistenza di alcuni quaderni di estratti da Spinoza nel *Nachlass* marxiano venne segnalata per la prima volta nel primo volume (I sezione) nelle MEGA1, curato da Rjazanov nel 1929¹: alle pagine 107-113 vengono indicati tutti i passi estratti da Marx con il titolo di Berliner Excerpte 1840-1841, e alle 108-110 si fa riferimento ai passi dei quaderni di estratti da Spinoza. La prima pubblicazione integrale ebbe luogo nel 1976 con il titolo di *Exzerpte aus Benedictus Spinoza*: Opera ed. Paulus, nel volume 1 (IV sezione) delle MEGA2². Tale testo fu riprodotto con traduzione francese a fronte nell'anno successivo nel

1. MEGA1, Bd. I (Halbband II).

2. MEGA2, Ab. IV, Bd. 1 (Exzerpten und Notizen bis 1842), pp. 233-276.

primo numero dei *Cahiers Spinoza* (cfr. Marx 1977) in cui comparve anche l'articolo di Alexandre Matheron *Le Traité théologico-politique vu par le jeune Marx*, in cui veniva commentato il quaderno di estratti dal *Trattato teologico-politico*. Nel 1987, Bongiovanni ripropose con il titolo di *Quaderno Spinoza* (cfr. Marx 1987) il solo quaderno di estratti dal *Trattato teologico-politico*, facendolo precedere da una propria introduzione e traducendo in appendice il testo di Matheron. Dopo 35 anni, Ludovica Filieri ci propone una nuova edizione del *Quaderno Spinoza* in cui ci presenta non solo il testo dei 3 quaderni marxiani con traduzione a fronte, ma anche una nuova introduzione, oltre al testo di Matheron già apparso nel 1987, questa volta come *Postfazione*. Resta l'enigma del singolare: perché *Quaderno Spinoza*, dato che la quarta ci annuncia giustamente che per la prima volta vengono pubblicati anche i due quaderni di estratti dalle lettere “inediti fino ad ora in Italia”?

2. Il contenuto dei Quaderni

Qual è il contenuto di questi testi? Si tratta di estratti dal *Trattato teologico-politico* e dall'*Epistolario* redatti nella prima metà del 1841³ senza alcun intervento di Marx. L'edizione usata è quella edita da Paulus del 1802-1803⁴. L'assenza di estratti dall'*Etica* ha portato Maximilien Rubel a ipotizzare l'esistenza di un quarto quaderno, andato perduto, dedicato a quest'opera (cfr. Rubel 1982)⁵. Si è ritenuto che questi estratti fossero stati redatti in vista della preparazione dell'esame orale del dottorato di Berlino, esame che verteva “per lo più (...) su Aristotele,

3. MEGA2, Ab. IV, Bd. 1, p. 21.

4. Benedicti de Spinoza, *Opera quae supersunt omnia*, iterum edenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitias, quae ad historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus Ph. Ac. Th. D. huius Prof. Ord. Ienensis. Volumen prius, Ienae, in Bibliopolio Academico 1802, Volumen posterius. Cum imagine auctoris. Ienae, in Bibliopolio Academico, 1803.

5. I curatori dei MEGA2, senza peraltro supporre la redazione di uno specifico quaderno di estratti, danno per certa la conoscenza dell'*Etica* da parte di Marx (MEGA2, Ab. IV, Bd. 1, p. 21).

Spinoza e Leibniz”⁶, come sappiamo da una lettera di Bruno Bauer a Marx. O forse erano stati preparati in vista di un possibile impiego all’Università di Bonn. In ogni caso, quale che ne fosse l’uso previsto, è necessario contestualizzare. Non sono i soli quaderni di estratti di quel periodo: sono stati ritrovati anche un quaderno di estratti da Hume⁷, un quaderno da Leibniz⁸ e un quaderno esclusivamente bibliografico dalla *Geschichte der Kantschen Philosophie* di Rosenkranz⁹, mentre i due quaderni dal *De anima* di Aristotele¹⁰ sono dell’anno precedente.

Per quanto riguarda il quaderno di estratti dal *Trattato teologico-politico*, Matheron ne ha sottolineato il carattere di montaggio. Marx non si limita a copiare dei passi, ma costruisce un ordine attraverso i passaggi che ricopia che non è l’ordine che Spinoza ha dato alla sua opera. Comincia con il ricopiare dei passi dal capitolo VI, continua con i capitoli XIV e XV, poi inverte l’ordine dei capitoli più propriamente politici andando a ritroso dal XX al XVI, per poi passare ai capitoli dal VII al XIII e infine ricopia passi dei capitoli dall’I al V. È possibile intravedere da questa ridisposizione dell’ordine dei capitoli del testo, unitamente all’analisi del ritmo delle presenze e delle assenze del testo di Spinoza dentro gli estratti di Marx, qualcosa come un’interpretazione di Marx? Senza voler entrare nei dettagli, si può avanzare la tesi secondo cui Marx opera attraverso gli estratti una riduzione di complessità del testo di Spinoza. Produce, attraverso la ridisposizione e i tagli, una pura contrapposizione tra verità ed errore che ha una sua perfetta simmetria nel campo della politica nella contrapposizione tra Stato della ragione, della libertà, e Stato della religione, dell’obbedienza, laddove Spinoza pensa l’errore in termini di immaginazione e passione e dunque assegna una funzione politica alla religione. Esempio

6. Lettera di B. Bauer a K. Marx, 30 marzo 1840, in MEGA1, Ab. 1, Bd. 1, Halbband II, p. 238.

7. *Exzerpte aus David Hume: über die menschliche Natur*, MEGA2, Ab. IV, Bd. 1, pp. 213-232.

8. *Exzerpte aus Leibniz’ Werke*, MEGA2, Ab. IV, Bd. 1, pp. 183-212.

9. *Exzerpte aus Karl Rosenkranz: Geschichte der Kantschen Philosophie*, MEGA2, Ab. IV, Bd. 1, pp. 277-288.

10. *Exzerpte aus Aristoteles: De anima*, MEGA2, Ab. IV, Bd. 1, pp. 155-182.

di questa riduzione di complessità è l'eliminazione di ogni riferimento al credo minimo, quindi alla positività della religione e dell'immaginazione, cui fa da contraltare il fatto che dei capitoli sulla storia ebraica sono ricopiati solo i riferimenti negativi allo Stato ebraico come Stato dell'obbedienza. Ecco il significativo ritaglio di Marx di un passaggio del capitolo XVII del *Trattato teologico-politico*: "tutta la loro vita (degli Ebrei) era un esercizio continuo di obbedienza" (p. 129).

Se dunque si volesse provare a indovinare l'interpretazione marxiana di Spinoza, che si intravede appena attraverso questi estratti, si potrebbe azzardarla in questi termini: da una parte l'errore, il falso, detiene il potere, rendendo gli uomini schiavi delle passioni; dall'altro, la verità diviene governo democratico per esprimere la massima creatività della ragione umana, secondo un modello molto simile a quel celebre "farsi mondo della filosofia", parola d'ordine comune agli hegeliani di sinistra dell'epoca. In questo senso, iniziare dal capitolo VI, dal capitolo sui miracoli, significa iniziare dal luogo del testo spinoziano in cui questa logica binaria appare più forte, in cui verità ed errore, filosofia e religione, sembrano contrapporsi in modo assoluto: "quindi (scrive Marx ricopiando Spinoza) delirano del tutto quelli che, poiché *ignorano* una cosa, ricorrono, per spiegarla, alla volontà di Dio; *il loro è un ridicolo modo di confessare l'ignoranza*" (p. 107).

Per quanto riguarda i quaderni dall'*Epistolario*, si tratta di 58 estratti così suddivisi: nel primo quaderno troviamo estratti in quest'ordine, dalle lettere XIX, I, II, IV, V, VII, XI, XIII, XIV, XVI, XXVI, XXXI, XXXII, LXXII, LXI, LXII, LXVIII, LXXV, LXXVIII, VIII, IX, X, XII; nel secondo quaderno, dalle lettere XII, XVII, LXXVI. Marx ha ricopiato di proprio pugno esclusivamente le due prime lettere, le altre le ha commissionate ad un copista. Non è possibile rintracciare per questi estratti una qualche interpretazione. Essi non sono nulla più che un protocollo di lettura dal quale si può rilevare l'interesse per alcuni temi fondamentali della filosofia spinoziana: Dio, la sostanza, l'attributo, la causalità immanente, l'infinito, la questione della parte e del tutto, la definizione, il nominalismo, il concetto di verità, il problema del male, il rapporto religione-superstizione.

3. L'effetto della lettura di Spinoza su Marx

Volendo attenersi strettamente alle tracce materiali, l'effetto della lettura di Spinoza penna alla mano è riscontrabile esclusivamente nella sua immediata vicinanza temporale: in un articolo sulla censura in Prussia e in un passaggio molto noto della *Kritik*. Vediamoli brevemente. Nei primi mesi del 1842, Marx scrisse un articolo destinato inizialmente ai 'Deutsche Jahrbucher', ma poi pubblicato da Ruge nel 1843 negli 'Anekdotia', dal titolo *Osservazioni di un cittadino prussiano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*. Si tratta di un articolo occasionato dalle istruzioni date da Federico Guglielmo IV nel dicembre 1841, il cui contenuto è sostanzialmente un invito ad un'applicazione meno severa della censura. L'articolo si sviluppa a commento delle nuove norme sulla censura, dando vita ad una serie di analisi, strettamente interconnesse, sulla natura della verità, sul rapporto verità-religione, religione-politica e religione-morale, e infine sulla conseguenza nefasta che ha per uno Stato l'emanare leggi sulle intenzioni. L'editto, in particolare, vieta alla censura di ostacolare la ricerca seria e moderata della verità. Apparentemente una concessione liberale del sovrano:

La ricerca della verità – commenta Marx – che non deve venir ostacolata dalla censura è quella seria e moderata. Ambedue le definizioni rimandano la ricerca non al suo contenuto ma a qualcosa che sta al di fuori di esso (...). La ricerca, fissando costantemente gli occhi su questo terzo fattore dotato dalla legge di una suscettibilità giustificata, non perderà di vista la verità? Non è forse il primo dovere di chi ricerca la verità il mirare direttamente ad essa senza guardare né a destra né a sinistra? (...) La verità è tanto poco moderata quanto la luce; e verso chi dovrebbe esserlo? Verso sé stessa? *Verum est index sui et falsi*. Dunque verso la menzogna? (Marx 1980, pp. 107-108; ed. or. p. 153).

Marx dunque usa Spinoza al culmine della sua argomentazione, cita il celebre passaggio della lettera ad Albert Burgh. La stessa metafora della luce richiama ad un altro passaggio spinoziano, nello scolio della pr. 43 della seconda parte dell'*Etica*, in cui viene espresso il medesimo

concetto: “Sane, sicut lux se ipsam et tenebris manifestat, sic veritas norma sui et falsi est”. Più oltre nell’articolo troviamo un altro riferimento a Spinoza riguardo al rapporto religione–morale. L’editto ordina infatti che la censura intervenga contro le opinioni che violano le leggi morali. Tuttavia, chiosa Marx, se il legislatore è cristiano, identificherà la morale con la religione cristiana:

In base a queste istruzioni – continua Marx – la censura dovrà quindi condannare tutti gli eroi intellettuali della morale, come ad esempio Kant, Fichte e Spinoza, quali persone irreligiose che offendono ‘disciplina, costume e decenza esteriore’. Tutti questi moralisti prendono le mosse da una contraddizione di principio fra morale e religione, perché la morale si basa sull’autonomia, la religione sull’eteronomia dello spirito umano (ivi, pp. 114-115; ed. or. p. 161).

Infine, ultimo larvato riferimento a Spinoza, la conclusione dell’articolo lasciata alle parole di Tacito: “Rara temporum felicitas, ubi quae velis sentire et quae sentias dicere licet” (ivi, p. 173). Si tratta del titolo del capitolo XX del *Trattato teologico-politico*, che costituisce in realtà il nucleo teorico di tutta l’argomentazione dell’articolo.

Il secondo riferimento a Spinoza è meno esplicito e si trova all’interno di un passaggio celeberrimo della *Kritik*, in cui, allontanandosi per un momento dalla glossa ai *Lineamenti*, sembra proporre una sorta di ontologia politica:

La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia. La monarchia è necessariamente democrazia come inconseguenza verso sé stessa, l’elemento monarchico non che è una inconseguenza nella democrazia. La monarchia non può, la democrazia può essere concepita attraverso sé stessa (...). La democrazia è il *genus* della costituzione. La monarchia ne è una specie, e una specie cattiva (...). Nella monarchia abbiamo il popolo della costituzione; e nella democrazia la costituzione del popolo. La democrazia è l’*enigma* risolto di tutte le costituzioni. Quivi la costituzione non solo *in sé*, secondo l’essenza, ma secondo l’*esistenza*, secondo la realtà, è ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all’*uomo reale*, al *popolo reale*, e

posta come opera *propria* di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo (Marx 1976, pp. 33; ed. or. pp. 30-31).

In questo passaggio appare chiara la fresca lettura del capitolo XVI del *TTP*: negli estratti marxiani, è facile cogliere l'ispirazione di una teoria della democrazia come *Verfassungsgattung*: gli individui che entrano nel patto sono del tutto immersi nell'immanenza della natura, tanto che il diritto di ognuno di loro è definito in termini di potenza e il patto non dà origine ad un ente artificiale né sul piano sociale, poiché il convenire degli individui in società (*societas*) è soggetto, istante per istante, all'utilità degli individui stessi; né sul piano politico, poiché ogni forma di potere costituitosi all'interno della società stessa dura fino a che dura la sua potenza. Tuttavia, si deve aggiungere che la teoria spinoziana è letta attraverso una lente di chiara ascendenza feuerbachiana: la democrazia, così come la intende Marx, è l'uomo inteso come *Gattungswesen*, che si è riappropriato della politica alienata. In questo senso, la dialettica di democrazia e monarchia è una dialettica monca, unilaterale: la democrazia è la verità della monarchia, ma non viceversa; la monarchia è un'inconseguenza della democrazia, ma non viceversa; la democrazia può essere concepita per sé stessa, la monarchia no (essa deve essere concepita attraverso la democrazia).

Questa dialettica monca è fondata su una proposizione capitale: la democrazia è *Verfassungsgattung*. La democrazia è l'essenza disvelata dell'uomo politico, "l'enigma risolto di tutte le costituzioni", mentre la monarchia non ne è che una forma alienata: per questo, la prima è forma e contenuto, mentre la seconda forma che falsifica il contenuto; la prima è essenza ed esistenza, mentre la seconda è essenza alienata, poiché nella monarchia il popolo appare solo nella forma trasfigurata della sua identificazione con il re, mentre nella democrazia la costituzione è una determinazione del popolo, un'autodeterminazione, un libero prodotto dell'uomo.

Si potrebbe azzardare che è stata la lettura di Spinoza a spingere Marx ad applicare lo schema feuerbachiano di interpretazione della religione alla politica: Dio non è soggetto, ma predicato dell'uomo,

così come la costituzione non è soggetto, ma predicato del popolo. In questo quadro, la democrazia è l'essenza della politica, così come la religione cristiana è l'essenza della religione, proprio perché in entrambe si esprime il soggetto *qua talis*: l'uomo, il popolo nell'ambito politico, l'uomo-dio nell'ambito religioso. E come l'uomo-dio è genere, in quanto essenza di tutti gli uomini, ma anche esistenza, così la democrazia è genere, in quanto essenza di ogni forma costituzionale, ma anche esistenza reale, specie tra le altre specie costituzionali.

4. *L'incontro Spinoza-Marx come incontro postumo*

Passando in rassegna tutta l'opera di Marx – libri, articoli, documenti politici, manoscritti, estratti e lettere –, troveremo un'altra manciata di citazioni, nessuna delle quali si sofferma in modo approfondito sul pensiero di Spinoza¹¹. Spicca in negativo il capitolo sulla storia del materialismo della *Sacra famiglia*, in cui Spinoza è accomunato alle grandi metafisiche seicentesche contro cui l'illuminismo e il materialismo francese hanno combattuto. Althusser, in un manoscritto pubblicato recentemente, ha parlato a proposito dell'incontro Marx-Spinoza come di “un incontro postumo” (Althusser 2015, p. 238). Che cosa significa? Che il vero incontro ha avuto luogo nella tradizione marxista nei tentativi di alcuni autori di leggere la filosofia di Marx alla luce di Spinoza, tentativi che ci restituiscono altrettante prospettive sul rapporto Spinoza-Marx: dalla lettura monista di Plekhanov a quella differenzialista di Labriola, da quella dialettica di Ilienkov a quella strutturalista di Althusser, da quella ontologica di Negri a quella ‘transindividualista’ di Balibar e di Jason Read, sino alle letture contemporanee di Fischbach e di Lordon, sono state messe in luce differenti valenze di questo incontro postumo. Per parte mia, mi limiterò ad accennare ad un'ulteriore prospettiva: non tanto una genealogia, quanto il rilevamento di un gesto filosofico analogo, che potremmo chiamare

11. Rinvio per questo punto, così come per una dettagliata ricostruzione dell'incontro postumo Marx-Spinoza nella tradizione marxista, a Morfino 2016.

‘infrazione dello spazio di interiorità’, gesto che per eccellenza apre la strada al materialismo.

Se la modernità si apre con l’invenzione cartesiana dello ‘spazio di interiorità’, la filosofia di Spinoza ne costituisce la più radicale infrazione. Spinoza non comincia dall’io, comincia dalla sostanza infinita e, cominciando dalla sostanza, ci costringe a pensare l’individuo in termini relazionali e la sostanza come è l’insieme non totalizzabile di tutte le relazioni (in quanto *natura naturans* è infatti la potenza che produce il continuo variare di queste relazioni). Che cosa significa allora dire che il corpo e la mente sono modi della sostanza? Il concetto di modo come *esse in alio*, come essere fatto di relazioni, rende visibile la critica radicale che Spinoza porta a Descartes. Certo, anche Descartes aveva pensato la *res extensa* in modo relazionale: è molto difficile, stando solo sul piano della *res extensa*, stabilire in Descartes ciò che costituisce l’unità di un corpo, cosa fa di un ‘corpo’, ‘un’ corpo, come sia possibile separare una parte di materia da un’altra se la materia è un flusso continuo. Tuttavia Descartes ‘forclude’ questa relazionalità abissale, pensando lo ‘spazio di interiorità’ dell’Ego come il punto a partire da cui è possibile disegnare uno ‘spazio di interiorità’ nella materia, il ‘corpo proprio’. Semplificando all’estremo il discorso, potremmo dire che Spinoza applica alla mente la stessa logica che Descartes aveva applicato al corpo (in realtà, rispetto a Descartes, Spinoza introduce il concetto di *ratio*, di proporzione, che aggiunge al flusso l’elemento della regolarità, sia pure relativa): in Spinoza, vengono meno le ‘unità’ metafisiche cartesiane, la mente come sostanza semplice, indivisibile, trasparente a sé stessa, a vantaggio di processi complessi, che corrispondono (uso il termine per farmi intendere anche se in Spinoza non c’è corrispondenza, ma identità tra l’ordine della *mens* e l’ordine del *corpus*) ai processi fisici. Mente e corpo sono processi complessi (in realtà lo stesso e identico processo, *unum et idem*), che tuttavia non devono essere pensati come isolati: si tratta di processi che esistono in un campo relazionale in cui si danno altri corpi e altre menti. Certo, detto così, si potrebbe pensare che essi preesistono alle relazioni: in realtà, non esistono i corpi e, poi, le relazioni dei corpi; non esistono le menti e, poi, le relazioni delle

menti, ma esiste un tessuto relazionale di cui mente e corpo sono dei nodi, sono dei nodi fatti di fili che vengono da altrove, un altrove che tuttavia non deve mai essere sostanzializzato, ma deve essere pensato come una rete di relazioni non piana, omogenea, a densità costante, ma fatta di temporalità differenti, di spazialità differenti, che attraversano i singoli individui.

Marx propone un gesto filosofico analogo a quello spinoziano. Come è noto, nella VI tesi su Feuerbach afferma che “l’essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo”, ma “nella sua realtà è l’insieme dei rapporti sociali”; e, ancora in quel primo abbozzo di materialismo storico che è l’*Ideologia tedesca*, Marx ed Engels pensano le differenti configurazioni della società attraverso i concetti di *Individuen* e *Verkehr*, dove *Verkehr* significa commercio, comunicazione, relazione: né primato dell’individuo sulla relazione, né primato della società già costituita sugli individui, ma primato della relazione, delle relazioni, sugli elementi. E qui è fondamentale la critica che Marx rivolge a Stirner, per il quale ogni forma di comunità non è che l’espressione del dominio dell’universale nelle sue metamorfosi teologiche, politiche e sociali sull’individuo, il cui stesso spazio di interiorità non è altro che una proiezione fantasmatica del ‘corpo proprio’. Proprio questo sciogliere la sostanzialità nella relazione mette in condizione Marx di mostrare l’esteriorità – il dorso – di quello ‘spazio di interiorità totale’ che è lo Spirito: se infatti Hegel risolve le aporie dell’intersoggettività in Kant totalizzando lo spazio di interiorità, facendo dell’*ego* e dell’*alter ego* le espressioni di un medesimo spazio di interiorità, non più individuale, ma collettivo (“un Io che è un Noi e un Noi che è un Io”), Marx mostra come lo Spirito non sia il fondamento della socialità, la natura etica a tutti comune, bensì l’effetto immaginario di determinati rapporti di forza tra classi sociali. Questa è precisamente la conseguenza prodotta dal ruolo che Marx ed Engels attribuiscono al termine ‘ideologia’ in quegli anni: lo Spirito non è più tutto, spazio di interiorità che comprende in sé tutti gli individui, non è più universale, ma è parte che si fa tutto, in quanto espressione della potenza materiale dominante nella società, la classe dominante. Non

universalità, ma parzialità; non trasparenza, ma opacità. Ma opacità e parzialità, che si presentano come universalità e trasparenza, come spirito, per effetto della divisione tra lavoro manuale e intellettuale. Universalità e totalità fittizie, che rendono invisibili le relazioni conflittuali su cui si fonda la società, la lotta delle classi.

Riferimenti bibliografici

Althusser, L.

2015, *Être marxiste en philosophie*, PUF, Paris.

Marx, K.

1976, K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in MEGA2, Abt. 1, Bd. 2; tr. it. di G. della Volpe, in Marx, Engels, *Opere*, vol. 3, Editori Riuniti, Roma.

1977, *Le Traité Théologico-Politique et la Correspondance*, Cahiers Spinoza, 1, pp. 29-157.

1980, *Bemerkungen über die neueste preussische Zensurinstruktion*, in MEGA1, Ab. 1, Bd. 1, Halbband I; tr. it. a cura di M. Cingoli, in Marx, Engels, *Opere*, vol. 1, Editori Riuniti, Roma.

1987, *Quaderno Spinoza 1841*, (a cura di B. Bongiovanni), Bollati Boringhieri, Torino.

Morfino, V.

2016, *Genealogia di un pregiudizio. Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*, Olms, Hildesheim.

Rubel, M.

1982, *Marx à l'école de Spinoza*, in E. Giancotti (a cura di), *Spinoza nel 350° anniversario della nascita*, Bibliopolis, Napoli.

Il lungo incontro di Marx con Spinoza

K. Marx, *Quaderno Spinoza*, a cura di L. Filieri, Bompiani, Milano, 2022, pp. 304.

Parole chiave:

Fede/ragione, democrazia assoluta, dispositivo affettivo collettivo

Cristina Zaltieri collabora alla cattedra di filosofia politica all'Università degli Studi di Bergamo. La sua ricerca verte sulla genealogia del corpo/organismo e sulla formazione dell'umano. Ha tradotto e curato i testi di François Zourabichvili per la Negretto Editore. Tra le sue recenti pubblicazioni: *Natura constructa. Matematica e tecnica nella lettura bachelardiana di Spinoza*, *Bachelard Studies*, 2021; *Spinoza e le distrazioni pericolose*, *Il Cannocchiale*, 2021 (cristinazaltieri@fastwebnet.it).

Gli appunti scritti da Karl Marx a 23 anni sul *Trattato teologico politico* (d'ora in poi *TTP*) e sull'*Epistolario* di Baruch Spinoza sono destinati a mantenere intorno a sé un alone di mistero. Questo accade, per attenersi alle sagge indicazioni di Spinoza riguardo a tutto ciò che appare a noi sorprendente, a causa della pochezza della nostra conoscenza intorno al processo di cause, in primo luogo esistenziali, ma anche professionali, culturali, storiche, che condussero Marx ad impegnarsi nella stesura di ben tre quaderni dedicati uno al *TTP* e due alle *Lettere* di Spinoza nella primavera del 1841.

In effetti, molte sono le domande suscitate dalla lettura di quei quaderni, ora tutti e tre raccolti per la prima volta in una edizione italiana a cura di Ludovica Filieri. In primo luogo, a che scopo furono scritti? Non

certo per la tesi di filosofia sul materialismo di Democrito e di Epicuro, perché questa venne inviata da Marx all'Università di Jena il 6 aprile del 1841 e, dunque, al tempo della stesura del *Quaderno Spinoza*, dovette essere già conclusa. Eppure, l'assunzione di un copista per ricopiare una cospicua parte di quegli estratti testimonia l'importanza del lavoro agli occhi di Marx, tanto da investirvi denaro per concluderlo in fretta. L'ipotesi più convincente è che Marx volesse prepararsi su questi appunti – e anche su altri del medesimo periodo dedicati a vari autori, tra cui Leibniz, Hume, Aristotele – per l'eventualità di una possibile docenza di filosofia presso l'Università di Bonn, dove già lavorava l'amico Bruno Bauer. Tale prospettiva si chiuse dopo pochi mesi con l'allontanamento di Bauer dall'insegnamento universitario con l'accusa di ateismo.

Pure la modalità con cui Marx lavora sulle due opere di Spinoza può lasciare perplessi, in quanto vi è ben poco di personale negli appunti di Marx su Spinoza, non una nota, non una osservazione di proprio pugno in quella che appare come una mera trascrizione di passi di Spinoza, al massimo – e solo per quanto concerne il *TTP* – con l'aggiunta di qualche sottolineatura, con l'omissione di talune parole, forse ritenute ridondanti, oppure con l'aggiunta di parole, laddove utili alla comprensione dei brani estrapolati. Niente di più. Pare dunque legittimo il dubbio – espresso da più di uno studioso – che se c'è un interesse teoretico quanto politico nella relazione Marx- Spinoza, questo non possa essere cercato nel *Quaderno Spinoza*, ma altrove, a partire dalle suggestioni spinoziste, polemiche ma comunque ammirate, che Marx poteva leggere in Hegel oppure a partire dall'influenza di Feuerbach che scorgeva in Spinoza i tratti di un materialismo naturalista e di un'antropologia fondata sulla concreta potenza umana e chiamava il filosofo olandese “il Mosé dei liberi pensatori e dei materialisti moderni” (Filieri 2022, nota 15).

A gettar luce sulla natura enigmatica del *Quaderno Spinoza* è il saggio rigoroso e illuminante che Alexander Matheron, uno dei grandi studiosi di Spinoza dell'ultimo mezzo secolo, dedica nel 1977 esclusivamente agli appunti di Marx inerenti al *TTP*, dal titolo *Il “Trattato teologico-politico” visto dal giovane Marx*. A ragione, entrambe le edizioni italiane del *Quaderno Spinoza*, sia quella del 1987 a cura di Bruno

Bongiovanni, dedicato solo al quaderno di appunti sul *TTP*, sia la nuova edizione del 2022, a cura di Ludovica Filieri, che aggiunge gli appunti dalle *Lettere* e il testo latino dei frammenti trascelti a fronte, accludono tale saggio di Matheron, perché la sua lettura degli appunti di Marx sul *TTP* è preziosa per la loro comprensione e tutt'ora insuperata. Matheron, osservando che Marx nel trascrivere i frammenti del testo di Spinoza, 170 per l'esattezza, non segue affatto l'ordine del testo, ma anzi lo stravolge, anche se considera – con prelievi di testo di misura molto diversa da capitolo a capitolo – tutti e venti i capitoli, definisce il lavoro di Marx nei seguenti termini: “si tratta di un vero e proprio montaggio che segue una linea direttrice molto precisa”, un montaggio che finisce per produrre un nuovo testo (Matheron 2022, p. 241). E quali sono le peculiarità di questo *TTP* riscritto da Marx nel 1841 rispetto all'originale che irruppe nell'Europa del 1670? Matheron osserva come il giovane lettore di Spinoza tralasci tutti i passi del testo in cui si tratta della questione del metodo ermeneutico proposto da Spinoza al fine d'interpretare correttamente le Sacre Scritture, specie in quei punti dove paiono entrare in collisione con il lume naturale. Per esempio, gli appunti di Marx iniziano dal Capitolo VI dedicato ai miracoli e ne trattengono gli asserti in cui Spinoza combatte la superstizione che vede all'opera nella credenza dei miracoli, ribadisce che nulla accade in natura che non ne segua le leggi e che l'idea di un Dio, il quale contravvenga ai suoi stessi decreti per dispiegare in tal modo la sua potenza, è un controsenso. Di contro, Marx non appare interessato alla parte conclusiva del capitolo VI, laddove Spinoza inaugura quell'ermeneutica storico-critica che sarà la grande rivoluzione esegetica della modernità. Così come tralascia di trascrivere la conclusione dello stesso capitolo in cui Spinoza avanza l'idea che la Scrittura, se correttamente intesa, avrebbe ripetuti passi in concordanza con il determinismo da lui teorizzato. Dunque, è come se Marx trattenesse del capitolo l'aspetto critico, polemico, che è molto accentuato nel capitolo VI e che potrebbe essere la ragione per cui Marx lo ha scelto come inizio del suo montaggio, per poi di contro ignorare l'aspetto di lavoro critico-esegetico sulle Sacre Scritture, che conduce Spinoza a

riconosce che esse risultano concordare con il lume naturale, se sottoposte ad una corretta esegesi.

Lo stesso ‘gesto’ selettivo si ripete a proposito del capitolo XIV del *TTP* dedicato da Spinoza alla fede, che nel montaggio di Marx viene posto subito dopo il capitolo VI sui miracoli: qui Marx salva passi sulla netta distinzione tra fede e filosofia, la cui separazione Spinoza dichiara essere lo scopo principale dell’opera, quelli sulla natura della fede come insieme di credenze, ma sceglie di non trascrivere quei passi in cui Spinoza fa intendere che tali credenze hanno in realtà la natura di pratiche ben precise e che solo nell’esercizio di tali pratiche consiste l’obbedienza richiesta dalla fede. Anche qui, Marx espunge la parte ‘positiva’ inerente alla fede, non soffermandosi laddove si illustra che l’obbedienza della fede non ha nulla di cognitivo, bensì è solo comportamentale esprimendosi in opere di pietà e di carità, ossia di amore per il prossimo che da sole bastano a raggiungere la salvezza, anche se si è ignoranti della verità. Marx pare completamente disinteressarsi al cosiddetto ‘credo minimo’ come essenza della religione e alla salvezza degli ignoranti (questione cara a Matheron che vi ha dedicato un importante saggio), ossia alla salvezza che per Spinoza è data anche a coloro che non si liberano dalla soggezione al regime immaginativo, attraverso una ‘semplice’ prassi di giustizia e carità, anche se posta in atto in nome dell’obbedienza alla religione.

Procedendo nell’analisi, Matheron osserva che le 16 citazioni raccolte da Marx sul capitolo XVII, interamente dedicato alla Repubblica Ebraica, tratteggiano un’immagine di uno Stato confessionale e oppressivo, tratti di certo riconosciuti da Spinoza nello stato mosaico; di contro però Marx tralascia tutte le osservazioni in cui Spinoza mostra anche gli aspetti positivi di quella forma particolare e irripetibile di Stato, che era riuscita a costruire una comunità tra gli Ebrei fuggiti dalla schiavitù egizia, uomini diseducati alla libertà e all’autonomia perché alienati dal servaggio secolare.

Quando nell’ultima parte dei suoi appunti Marx considera il Capitolo I dedicato ai profeti, anche qui si mostra interessato a sottolineare, con trascrizione di opportuni passi, l’opposizione tra i profeti dell’antico

Testamento che, lavorando d'immaginazione, spacciano per comandamenti di Dio leggi oppressive (favorendo così uno Stato confessionale illiberale) e il Cristo autentico, che ha della religione una comprensione intellettuale e lascia piena libertà ai suoi discepoli (indicando dunque come meta politica un possibile Stato democratico). Anche questa opposizione corrisponde ad una lettura parziale del *TTP* perché Spinoza mira a dimostrare come le Sacre Scritture, nella loro interezza, e già a partire dal Pentateuco, se rettamente interpretate, indicano all'uomo una e una sola prescrizione: vivere secondo giustizia e carità.

Un altro aspetto che Marx pare aver fatto proprio concerne la parte più propriamente politica del *TTP*, precisamente la definizione di democrazia, laddove nel capitolo XVI Spinoza scrive – e Marx trascrive – che lo Stato democratico “mi pare essere il più naturale e il più conforme alla libertà che la natura consente a ciascuno”. In questa definizione è al lavoro l'idea spinoziana del diritto naturale di ognuno come coincidente con la potenza di essere e di agire (*conatus*) che è nella natura di ogni individuo. Da qui l'idea che Spinoza si fa della democrazia come la forma di Stato che, nel lasciare a tutti libertà di pensiero e azione, permette una migliore espressione del diritto naturale che pertiene ad ogni cittadino. Vittorio Morfino avanza l'ipotesi che l'idea di democrazia assoluta, radicale, esposta da Marx in *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* del 1844, possa essere di ascendenza spinoziana e non rousseauiana, come molti sostengono, discendendo proprio dall'incontro con la definizione di democrazia offerta nel *TTP*.

In complesso, si può pensare che il giovane Marx si sia interessato al testo di Spinoza per lo spirito di battaglia profuso in nome della libertà di espressione, leggendolo quale testo-manifesto di tale lotta – come in effetti fu quando irruppe in modo dirompente nell'Europa del tempo – e rimanendo colpito dalla lettura della democrazia in esso proposta; di contro, gli appunti marxiani hanno trascurato la ricchezza e la complessità dell'analisi della Scrittura ivi dispiegata, così come hanno ignorato il cuore etico del progetto di liberazione salvifica in esso contenuto. Aggiungo la singolarità, a mio avviso, costituita dall'assenza nel montaggio di Marx di alcun riferimento alla *Prefazione* del

TTP, dove Spinoza si produce in una straordinaria analisi delle radici antropologiche della superstizione, fulcro generativo dell'intero percorso. Spinoza dice qui che se l'uomo non fosse in balia delle circostanze della vita, spesso a lui avverse e dunque foriere di passioni tristi, in primo luogo di paura, non sarebbe schiavo della superstizione. Non è un discorso storico quello di Spinoza, bensì antropologico: infatti, contro la superstizione il filosofo deve disporsi sempre a combattere di nuovo, considerando inoltre come essa, *vana religio*, tenda ad essere spacciata da falsi profeti per la vera religione ed essere usata dai poteri oppressivi come *instrumentum regni* che induce il volgo all'adorazione della più mostruosa delle chimere, quella del Dio-Re, connubio ripugnante che in un solo colpo snatura sia la vera religione, facendo di Dio un monarca che regna a suo piacimento sul mondo, sia la dimensione politica attribuendo al potere prerogative divine. Ma queste pagine, da cui Marx avrebbe potuto trarre elementi preziosi sulle passioni che snaturano individuo e comunità e sull'intreccio tra religione e politica, sono assenti nel *Quaderno Spinoza*.

Un'altra questione gli appunti di Marx su Spinoza pongono al lettore: perché mai Marx scelse di lavorare proprio a queste due opere, il *TTP* e le *Lettere*, e non si dedicò invece all'*Etica*, testo su cui verte indubbiamente quella lettura di Spinoza panteista, filosofo dell'*en kai pan* e dell'infinita potenza della natura che animò il movimento tellurico dello *Spinozastreit* tedesco tra fine Settecento e inizio Ottocento, coinvolgendo buona parte dei protagonisti della cultura tedesca del periodo, da Lessing a Goethe, da Hölderlin a Hegel?

La scelta di lavorare sul *TTP* invece che sull'*Etica* – che pur vari indizi mostrano fosse conosciuta da Marx – può rafforzare la lettura indicataci da Matheron: lo Spinoza di Marx, più che il metafisico di cui si innamorano idealisti e romantici, è il pensatore oppositivo, il filosofo corrosivo impegnato a contrastare ogni patologia della ragione, ogni religione teocratica e illiberale, è colui che, proprio con un libro-dinamite quale è il *TTP*, darà la miccia a quell'illuminismo radicale che ha punti teorici di contatto con la Sinistra Hegeliana, che fu terreno di coltura del giovane Marx.

Resta da considerare la parte di quest'ultima domanda finora poco o per nulla indagata: cosa pensare del lavoro compiuto da Marx sulle *Lettere* che occupa due dei tre quaderni del *Quaderno Spinoza*? Occorre in primo luogo osservare che delle 74 lettere che gli amici-editori di Spinoza hanno deciso di includere mesi dopo la morte del filosofo nella cosiddetta *Opera posthuma*, Marx sceglie di trascrivere, meglio, di far trascrivere al copista, dei brani tratti da 26 epistole, secondo un montaggio che pone per prima la lettera 19 inviata da Spinoza al mercante di granaglie Willem van Blijnbergh, calvinista ortodosso, in cui il filosofo espone con grande sincerità e chiarezza il suo pensiero sul male e sulla libertà umana, una sorta di lettera-manifesto in cui Spinoza afferma che male e peccato non sono qualcosa di positivo, e che le cose non hanno in sé alcuna imperfezione, se non agli occhi dell'uomo per via della forza della nostra immaginazione e della finitezza del nostro intelletto.

Seguono poi passi da 19 lettere tratte dalla corrispondenza tra Spinoza e Heinrich Oldenburg, fondatore nel 1660 della *Royal Society* di Londra, teologo, ma anche uomo di scienza impegnato nella divulgazione e discussione di quest'ultima. Le lettere tra Spinoza e Oldenburg, in tutto 28, hanno due nuclei fondamentali di interesse: il primo verte su questioni scientifiche, in particolare la natura del metodo e della materia; il secondo concerne il tema della libertà di parola e di pensiero. Marx non appare interessato al primo, infatti non considera affatto l'epistola 6, la cosiddetta 'lettera su nitro', in cui Spinoza si confronta con il metodo che Robert Boyle usava nei suoi esperimenti sul nitro di cui Oldenburg gli aveva inviato documentazione e dove ha modo di esprimersi sulla sua concezione non atomista della materia. Le citazioni tracciate da Marx vanno a toccare alcune questioni di fondo della filosofia spinoziana: gli errori che Spinoza legge in Cartesio e in Bacone, relativi alla credenza in una libera volontà, separata dall'intelletto, che sarebbe causa delle volizioni (lettere 1 e 2); la critica all'antropomorfismo che soggiace ad ogni giudizio immaginativo sulle cose, in termini di ordine, disordine, bello, brutto, nonché la lettura dell'uomo come parte di un tutto così come lo è un vermicello che vive nel sangue (lettera 31); Dio come causa immanente delle cose (lettera 73) e il necessitarismo

che per Spinoza deve convivere con il diritto umano (lettera 78). Ma la parte più cospicua dei passi trascelti da Marx del carteggio Spinoza-Oldenburg concerne la questione della *libertas philosophandi et dicendi quae sentimus*, contemplando vari punti in cui l'interlocutore esorta il filosofo a non tenere segreti i suoi scritti, a divulgare le sue verità ai dotti in nome del libero confronto di pensiero e altri in cui il filosofo confida all'amico le difficoltà che anche in una terra tollerante come quella olandese incontra la pubblicazione del suo pensiero.

A seguire questo blocco di lettere sono, nei restanti appunti di Marx, alcuni passi di tre lettere (la 8, la 9, la 10) intercorse tra il filosofo olandese e il suo caro amico Simone de Vries, agiato mercante di Amsterdam. Qui Spinoza è impegnato dalle sollecitazioni dell'amico – uno dei componenti del circolo di adepti che si riuniva a leggere i passi dell'*Etica* che Spinoza inviava loro man mano li scriveva – a chiarire in che consiste la verità di una definizione, quanta parte ha l'esperienza per deciderne la verità, insomma a metter mano su alcuni degli elementi portanti dell'impianto logico dell'*Etica*. A concludere il lavoro di Marx sull'*Epistolario* stanno i passi tratti da tre lettere assai diverse per tema. La prima (lettera 12) tratta dell'infinito e dei rapporti con il finito, è la più densa teoreticamente, indirizzata a Lodovico Meyer, il più colto e intellettualmente impegnato tra gli amici di Spinoza. Qui Spinoza ha modo di considerare le relazioni tra sostanza, attributi e modi. Segue un passo sul presagio tratto dalla lettera 17 scritta all'amico Pieter Balling in cui Spinoza, interpellato da costui sull'esperienza di un presagio della morte del figlioletto vissuta da Balling mesi prima che la morte avvenisse, riflette sul potere che la vicinanza affettiva tra i corpi, in questo caso di padre e figlio, comporta, lasciando aperta la possibilità di effetti immaginativi di tale connubio corporale, dotati di una propria verità. Infine, il quaderno sull'*Epistolario* si chiude con appunti dalla risposta di Spinoza ad Albert Burgh (lettera 76), giovane frequentatore del circolo spinoziano che, convertitosi al cattolicesimo, scrive a Spinoza una missiva di ingiurie e maledizioni. Non è una lettera cauta quella di cui Marx riporta i passi nei quali uno Spinoza molto

duro e chiaro torna sul tema della religione, negando che la vita santa, ossia secondo giustizia e carità, sia d'esclusività della chiesa romana.

Il montaggio che Marx mette in opera nei suoi appunti sull'*Epistolario* di Spinoza – pur concedendo grande spazio allo Spinoza militante per la libertà di pensiero che Marx aveva già eletto a suo interlocutore negli appunti sul *TTP* – testimonia un confronto, seppur indiretto, con alcuni dei temi fondamentali dell'*Etica*, dato che nelle lettere Spinoza – lungi dal cercare un adattamento al pensiero degli interlocutori – si produce in una sorta di manifesto del proprio pensiero, chiarendo ed esponendo in forma necessariamente assai didascalica questioni nodali, oggetto di obiezioni, dubbi o accuse da parte dei suoi corrispondenti.

Un incontro complesso, dunque, quello giovanile che Marx ebbe con il pensiero di Spinoza e con il quale si inaugura. ma di certo non si esaurisce, la vitalità speculativa che l'innesto spinoziano nel tessuto marxista può innescare, come ben hanno dimostrato – tra gli altri – Althusser, Balibar Morfino, Negri. Mi limito, in conclusione, ad evocare la via indicata da Frédéric Lordon (2010) perché concerne un aspetto del pensiero di Spinoza di cui non vi è quasi segno negli appunti di Marx: la vita passionale. Lordon pensa che Spinoza possa aiutar il marxismo ad una compiuta comprensione del capitalismo neoliberista dei nostri giorni, a partire dalla longevità, per certi versi stupefacente, di tale sistema economico che pur produce continui squilibri e stridenti disequaglianze. Infatti, Spinoza può offrire al marxismo un'antropologia delle passioni capace di leggere in che modo il capitale abbia saputo arricchire il dispositivo affettivo del rapporto salariale, ad esempio immettendovi occasioni di gioia legate al consumo. La forza del capitalismo continua ad essere incrementata dal controllo, non solo della forza-lavoro, ma dell'intero *conatus* di cui la forza lavoro è solo un componente. Senza la consapevolezza di come buona parte della forza delle strutture economiche stia nella loro natura di dispositivi affettivi collettivi e senza coscienza della potente forma di servitù passionale messa in atto dal capitalismo neoliberale, qualsiasi progetto di liberazione rischia di perdere capacità di presa sulla realtà.

Riferimenti bibliografici

Filieri, L.

2022, *Marx o Spinoza*, in K. Marx, *Quaderno Spinoza* (a cura di L. Filieri), Bollati-Boringhieri, Torino, pp. 9-78.

Lordon, F.

2010, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, La Fabrique éditions, Paris.

Matheron, A.

2022, *Il "Trattato teologico-politico" visto dal giovane Marx*, in K. Marx, *Quaderno Spinoza* (a cura di L. Filieri), Bollati-Boringhieri, Torino, pp. 241-242.

Marx, Spinoza e il feticismo delle merci

K. Marx, *Quaderno Spinoza*, a cura di L. Filieri, Bompiani, Milano, 2022, pp. 304.

Parole chiave

Feticismo, democrazia, moltitudine, soggettività

Federico Chicchi insegna Sociologia delle trasformazioni economiche e del lavoro e Globalizzazione e Capitalismo presso l'Università degli Studi di Bologna. La sua ricerca si occupa di indagare i rapporti tra lavoro, soggettività e trasformazioni del capitalismo. Tra le sue più recenti pubblicazioni segnaliamo: *Karl Marx. La soggettività come prassi*, Feltrinelli, 2019; *Il soggetto imprevisto* (con Anna Simone), Meltemi, 2022. (federico.chicchi@unibo.it).

Il motivo per cui è doveroso accogliere con interesse la riedizione degli appunti scritti da Karl Marx quando aveva 23 anni sul *Trattato teologico-politico* (d'ora in poi *TTP*) e sull'*Epistolario* di Baruch Spinoza risiede nel fatto che questo volume (ottimamente curato e introdotto da Ludovica Filieri) permette di tornare a porre attenzione sulla straordinaria importanza dell'opera del giovane Marx, con buona pace di Louis Althusser che giudicava i lavori giovanili del Moro poco più che degli 'esercizi' di formazione intellettuale. La lettura di Spinoza che il *Quaderno* testimonia e che Marx ha portato avanti durante i suoi (poi abbandonati) studi accademici, ha, a mio avviso, influenzato la

sua opera più di quanto sia generalmente riconosciuto¹, fianco quella matura, che della precedente è uno sviluppo coerente e necessario. Più nello specifico, la tesi che vorremmo sostenere qui – ci rendiamo conto un poco azzardata – è quella che interpreta l'incontro con il pensiero politico del pensatore olandese come uno (certo non il solo) dei momenti fondativi, e quindi tutt'altro che effimeri e passeggeri, della sua teoria del feticismo delle merci, teoria che come ha messo in risalto, tra gli altri, Isaak Ilijč Rubin (1976) è il nucleo fondamentale e irrinunciabile dell'opera matura del pensatore tedesco.

Il fenomeno del feticismo delle merci, come è noto, è stato introdotto da Marx in un relativamente breve paragrafo del I libro de *Il Capitale*². Oltre ad essere un elemento concettuale indispensabile per lo sviluppo della teoria del valore-lavoro di Marx, esso può essere considerato come quella norma, per lo più inconscia, che nella società capitalistica organizza e rende possibile l'interdipendenza e la commensurabilità tra i differenti lavori privati. In altre parole, il feticismo delle merci rende possibile, a partire dall'*astrazione* del lavoro e dalla contabilità che ne deriva, un tipo di socialità particolare, quella prodotta ex-post dai singoli attori economici, costituendo così il 'reale connettivo' del sociale o, per dirlo altrimenti, un modo specifico e inedito di configurarsi del sociale (quello proprio del capitalismo, appunto). È su di un passaggio in particolare di tale paragrafo che vorremmo però attirare l'attenzione:

Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato fra gli uomini stessi. Quindi per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. *Quivi, i prodotti del cervello umano*

1. I commentatori sono per lo più concordi nel ritenere che prima di copiare alcuni passi del *Tractatus* nel Quaderno, Marx avesse già approfondito la conoscenza dell'opera di Spinoza. Questo sarebbe infatti avvalorato da una citazione dell'*Ethica* presentata dall'autore in un altro quaderno preparatorio (per la sua tesi di laurea), subito precedente a quello di cui ci occupiamo qui.

2. Più precisamente il quarto paragrafo (intitolato: *Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano*) del primo capitolo (*La merce*) del primo libro dell'opera (*Il processo di produzione del capitale*). Nell'edizione italiana curata da Delio Cantimori e pubblicata nel 1970 (VI edizione) da Editori Riuniti il paragrafo comprende le pagine 84-97.

paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così nel mondo delle merci, fanno i prodotti della mano umana. Questo io lo chiamo il feticismo che s'appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci, e che quindi è inseparabile dalla produzione delle merci (Marx 1970, p. 86, corsivo mio).

Se l'influenza del materialismo di Feuerbach sulla formazione del concetto di feticismo delle merci è stata rilevata da svariati commentatori (tra i tanti, cfr. Labica 1987), non allo stesso modo sono state, in letteratura, richiamate a riguardo le influenze spinoziane, che per quanto piuttosto marginali, a mio avviso, introducono un elemento fondamentale rispetto alla formulazione di un aspetto specifico (e assai particolare) del funzionamento sociale capitalistico: quello dell'*obbedienza*³.

Come ricostruito con puntualità e perizia nel saggio di Alexandre Matheron (1977) dedicato agli appunti di Marx inerenti al *Trattato teologico-politico*, intitolato *Il Trattato teologico-politico visto dal giovane Marx*, incluso come postfazione nella nuova edizione del *Quaderno Spinoza*, nella prima parte del montaggio, certamente arbitrario e interessato⁴, che Marx fa del contenuto spinoziano di quell'opera è il rapporto tra obbedienza e religione ad essere oggetto privilegiato dell'analisi. Scrive Matheron, in proposito, tentando di risalire all'ordine e al senso degli appunti di Marx sul *TTP*: “gli uomini si compiacciono di credere che una divinità li protegga e li preferisca; ma questa compiacenza appare ora come l'effetto di una illusione sfruttata da impostori e non più come *l'origine stessa* di questa illusione” (Matheron, 2022, p. 251). Il tema

3. Il lavoro di Lordon sulla *servitù volontaria* ci pare vada proprio nella direzione tracciata da questo incontro di Marx con Spinoza. Nel suo molto discusso saggio dal titolo *Capitalisme, désir et servitude: Marx et Spinoza*, Lordon (2010) invita, unendo l'analisi spinoziana con quella marxista, a intendere il dominio, e la sua gestione, non come l'uso di un 'semplice bastone', ma come un tentativo di rendere i dominati per lo più contenti e consenzienti rispetto alla loro condizione di assoggettamento.

4. Scrive a riguardo Matheron nel saggio: “Marx, senza stravolgere il pensiero di Spinoza per quel che riguarda il contenuto, tende a presentarlo sotto una luce del tutto diversa: è lo statuto della politica che sembra determinato a partire da una problematica dei rapporti tra filosofia e religione in generale” (Matheron 2022, pp. 259-260).

dell'obbedienza che Marx, nel comporre l'assemblaggio dello scritto di Spinoza, mette in evidenza emerge però in particolare dai *frammenti 18-24* del capitolo XIV intitolato *Quid sit fides, et [...]* (pp. 109-112):

[18] Abbiamo detto che lo scopo della Scrittura è soltanto quello di insegnare l'obbedienza (...). [20] Tutti sono concordi nell'ammettere, infine, che la Scrittura fu scritta e divulgata non soltanto per i dotti, ma per gli uomini di ogni età e razza;

soprattutto per i nostri scopi va preso in considerazione il *frammento 23*:

Fu così, infatti, che la fede, come abbiamo detto precedentemente, venne rivelata e scritta conformemente all'intelligenza e alle opinioni dei profeti e dal volgo di quel tempo, e così ora ognuno è tenuto ad adattarla alle proprie opinioni, in modo da poterla accettare senza alcuna resistenza da parte della mente e senza alcuna esitazione (p. 111).

La religione, la fede nella Scrittura, produce un 'tasso' di obbedienza necessaria a interiorizzare le norme fondamentali del funzionamento sociale. In questo modo, il modo in cui s'intende il determinismo universale e il funzionamento naturale viene ad essere alterato, rovesciato. Il mezzo per realizzare tale *nebulosa*, al contempo percepita come *reale* opacità, è l'*immaginazione*. Grande tema spinoziano del *TTP* che ha influenzato molto in profondità il pensiero di Marx, come vedremo anche al di là del concetto di feticismo. Come ha messo in giusta rilevanza Filieri nella sua introduzione all'opera (si vedano le pagine 68-78 dell'edizione del *Quaderno* da lei curato), in Italia è stata soprattutto Margherita Pascucci a sottolineare come nel (ri)montaggio di Marx del *TTP* sia possibile riconoscere la centralità del concetto di immaginazione. Centralità politica, innanzitutto, riscontrabile sia nell'opera del filosofo olandese che nell'opera di Marx. In particolare, è il nesso immaginazione-potenza ad essere chiamato in causa da Pascucci: in altre parole, la facoltà immaginativa nella versione spinoziana "diventa, nell'ordine delle citazioni marxiane, l'elemento primo di quel processo di anticipazione temporale che sarà il cuore del meccanismo di produzione del plusvalore. L'immaginazione in

Spinoza, che rende virtuale una presenza che non c'è, *diventa in Marx il punto focale della finzione del capitale*" (Pascucci, 2006, p. 15, corsivo mio). È poi attraverso la costituzione di dispositivi istituzionali che l'immaginazione rende possibile mettere in atto il condizionamento e il comando degli affetti collettivi.

Questo passaggio è per i nostri scopi decisivo: cerchiamo di osservarlo nei suoi snodi fondamentali. Scrive Marx in proposito:

il paradosso della realtà si esprime anche in paradossi verbali che contraddicono al buon senso umano, a ciò che il volgo crede e pensa, e naturale. Le contraddizioni dovute al fatto che, sulla base della produzione delle merci, il lavoro privato si rappresenta come lavoro generalmente sociale, che i rapporti fra le persone si rappresentano come rapporti tra cose e come cose – queste contraddizioni sono inerenti alla realtà, non all'espressione scolastica della realtà (Marx 1971, p. 431).

Il valore e la merce e i processi di reificazione che ad essi sono riconducibili hanno, osserva Marx in modo straordinariamente attento, esistenza immaginaria, cioè puramente sociale. Anzi, sarebbe meglio dire, "un'esistenza immaginaria e tuttavia sociale!" (Colletti 1973, p. 432). La realtà sociale e dunque l'esito di processi che si impongono alla soggettività anche (se non soprattutto) attraverso la condensazione di 'cogenti' immaginari collettivi. Il filosofo francese Étienne Balibar, altro straordinario interprete del pensiero spinoziano, ha precisato la per noi fondamentale questione che lega immaginazione e feticismo:

Il feticismo non è – come potrebbe essere, ad esempio, un'illusione ottica o una credenza superstiziosa – un fenomeno soggettivo, una percezione falsata della realtà. Esso costituisce, piuttosto, il modo in cui la realtà (una certa forma o struttura sociale) non può non apparire. E questo 'apparire' attivo (*Schein* ed *Erscheinung* a un tempo, cioè un inganno e un fenomeno) costituisce una mediazione o funzione necessaria, senza la quale, in condizioni storiche date, la vita della società sarebbe semplicemente impossibile. Sopprimere l'apparenza significa abolire il rapporto sociale (Balibar 1994, pp. 74-75).

Potremmo dire che l'esorcismo sulla base del quale l'opera *Il Capitale* inizia il suo lungo attraversamento del modo di produzione capitalistico conferma, come sottolinea questa volta un altro importante allievo di Althusser, Pierre Macherey, "l'ineluttabile presenza-assenza dei fantasmi ai quali nessuno sfugge, soprattutto chi vorrebbe negare il peso della loro realtà: perché queste immagini, per essere tali, non sono meno reali, ma forse più reali delle altre" (Macherey 2008, p. 31). Ora il punto ci pare sia quello di trovare la chiave per 'fare i conti' con tale realtà allucinata, che rischia di diventare una prigione da cui poi risulta praticamente impossibile sottrarsi. È questa un'interrogazione che è possibile intravedere anche nell'opera di montaggio del *Quaderno* e che caratterizzerà tutta l'opera di Marx.

Il feticismo delle merci è per Marx quel fondo immaginario e ingannevole che permette di far apparire il rapporto sociale come un rapporto tra individui che sono tra loro apparentemente autonomi gli uni dagli altri e che entrano in rapporto solo attraverso lo scambio economico, cosicché

gli stessi rapporti sociali (a cominciare dalla divisione sociale del lavoro) appaiono agli individui ('che producono e scambiano') come dei rapporti ('di valore') tra cose (ovvero tra 'merci') (...). Poiché, al di fuori di questa rappresentazione (e della sua attivazione nello scambio), i produttori individuali non esisterebbero gli uni per gli altri, o non farebbero 'società' (Balibar 2020, pp. 24, 25).

Tale antropologia (ontologia?) individualista è d'altra parte fortemente contrastata sia da Spinoza che da Marx. Vale forse la pena ricordare che il loro comune 'problema' è fondare una forma di governo democratico che non si allinei alla concezione hobbesiana (e per Marx anche hegeliana) della sovranità. È nel contesto di questo problema teorico e politico che l'*immaginazione*, se passiamo *après-coup* da Marx a Spinoza, cambia di segno. Essa non appare più solo come ciò che produce una rappresentazione difettosa e ingannevole della realtà, ma diventa una virtù attiva, una potenza istituyente. Infatti, "la realtà sociale deve rivestire un carattere allucinatorio, o rivestirsi d'immaginario,

per esistere come tale, in modo storico e pratico. È a questo punto che, senza dubbio, la ‘deviazione attraverso Spinoza’ può diventare di nuovo illuminante” (Balibar 2020, p. 28). Ecco allora un modo rovesciato di leggere il rapporto Marx-Spinoza: provare a mettere in una reciproca tensione i due pensatori. Per far questo, possiamo senz’altro seguire il lavoro di Vittorio Morfino. In uno dei suoi testi più interessanti dedicati al rapporto tra i due pensatori (2013), egli mostra come la questione che richiama l’immaginazione sia molto più complessa di quanto possa sembrare ad un primo sguardo e come un banale meccanismo binario di contro-ribaltamento immaginario (falso-vero) non possa che portarci verso un vicolo cieco del pensiero marxiano: quello di intendere la rivoluzione come il *momento della trasparenza* (ivi, cap. 8). Per Morfino, a mio avviso semplificando però un po’ troppo la riflessione marxiana, si tratta di correggere il binarismo del pensatore tedesco con Spinoza, via Macchiavelli. D’altra parte, Morfino segue l’interpretazione di Antonio Negri, che ne ha scritto in tal senso: “È Spinoza che dà fiato al realismo machiavellico e alla critica marxiana (...). Bisogna soffermarsi, continuano questi interpreti, prima di tutto sul pensiero di Machiavelli e di Spinoza”. Questi autori “rappresentano nella prima età moderna una vera e propria anomalia. Essi costruiscono un pensiero teorico del conflitto – una vera e propria linea politica della *seditio* – che fa tremare le fondamenta su cui si reggono i dogmi della politica moderna” (Negri 2012, p. 12). Troviamo qui il famoso concetto coniato da Negri per descrivere l’opera di Spinoza, raccontata come un’*anomalia selvaggia*, come fonte dell’insorgenza della *potentia* della moltitudine (cfr. Negri 1991)⁵. Tornando al problema dell’immaginazione, così scrive ancora Morfino:

ora, questa lettura binaria del *Trattato* nei termini della contrapposizione di verità ed errore e di Stato democratico e Stato confessionale è

5. Il concetto di democrazia assoluta, di cui la moltitudine è il soggetto politico istituyente, ripreso da Negri, rappresenta in Spinoza lo sforzo di inventare una nuova forma del politico capace di sottrarsi alla teoria della sovranità e alle teorie del governo dell’Uno (cfr. Negri 2012).

confermato dal quasi totale disinteresse di Marx per il capitolo XVII, il capitolo più machiavelliano dell'opera di Spinoza, quello in cui i concetti forgiati nel capitolo precedente vengono fatti funzionare per comprendere la 'verità effettuale' della storia singolare di un popolo, il popolo ebraico. Non esempio negativo di uno Stato dell'obbedienza contrapposto, secondo l'immaginazione della cosa, allo Stato della libertà, la democrazia, ma esempio reale, nella misura in cui *realitas* e *perfectio* in Spinoza si identificano. Ed in questo esempio l'immaginazione ha un ruolo politico decisivo e rinvia ad un altro capitolo straordinario, quasi completamente trascurato negli estratti marxiani, il quinto capitolo sui riti. Qui, in termini strettamente machiavelliani, viene descritto il ruolo sociale e politico dell'immaginazione (Morfino 2013, par. 8).

Ambivalenza dunque dell'immaginazione: da un lato, potente strumento del processo di produzione di istituzioni della moltitudine; dall'altro, luogo della cattura e del governo. Se sorprende, come sottolinea ancora Morfino, il modo in cui Marx organizza il materiale del quinto capitolo del *TTP* intitolato *De Cerimon, et fide historiarum* riducendolo all'osso, al contempo però proprio in virtù del taglio netto che produce è possibile cogliere l'interesse di Marx a riguardo. Il frammento 168 copiato da Marx nel suo *Quaderno* così recita:

Questo dunque fu lo scopo dell'introduzione dei riti, ossia di indurre gli uomini ad agire esclusivamente secondo il comando altrui, invece che in base alla propria deliberazione, e a confessare con le azioni e le preghiere quotidiane di non aver alcun diritto personale, ma di essere completamente soggetti al diritto altrui (p. 169).

Ecco allora che questo passaggio spinoziano selezionato accuratamente da Marx sembra confortare l'ipotesi di Balibar sul 'raddoppiamento' dell'alienazione – concetto che Marx (1968) svilupperà accuratamente da lì a poco nei suoi celebri *Manoscritti economico filosofici del 1844* –, e cioè il fatto che il feticismo in Marx si sviluppa secondo due momenti.

Vorrei, in particolare, mostrare che 'l'effetto di società' proprio della società capitalista, analizzato da Marx in questa sezione – che tutta

la tradizione (che l'accetti o che lo rifiuti) è concorde nel considerare come un trattato filosofico in miniatura, a partire dal quale si può interpretare tutta la 'logica del capitale' – si dispiega in realtà su due livelli che sono complementari l'uno rispetto all'altro. Non si tratta di una negazione della negazione, ma di una sorta di alienazione raddoppiata o alienazione nell'alienazione: il 'feticismo delle cose' (merci) e il 'feticismo delle persone' (soggetti di diritto) (Balibar 2020, p. 22).

Il primo aspetto rinvia piuttosto a quello che Marx chiama 'oggettivazione delle persone' (*Versachlichung der Personen*), mentre il secondo rinvia alla 'personificazione delle cose' (*Personifizierung der Sache*). L'inter-oggettività che ne deriva, per seguire sempre Balibar, sarebbe allora il frutto di un tanto improbabile quanto effettivo 'contratto sociale delle merci', che ha come esito principale quello di costituire ontologicamente una soggettività, così tanto imbrigliata dentro il regno delle cose da diventare estranea a sé stessa, o per dirla in modo equivalente, alienata. Ma è a questo punto del ragionamento che Balibar aggiunge, a mio avviso, un elemento interpretativo di grande suggestione e interesse:

Qui, ci si rivolge all'anfibologia che governa i riferimenti alla 'persona' nel testo di Marx. Da un lato, questa si applica a dei soggetti che precedono l'alienazione (dunque, in pratica, i rapporti mercantili), o al contrario derivanti dalla sua eccedenza ipotetica, rispetto ai loro 'rapporti sociali' non apparentemente 'invertiti' nella forma dei rapporti tra le cose. Ma dall'altro (come esposto in particolare nel capitolo II del Libro I del Capitale, 'il processo di scambio' di cui ho ricordato poc'anzi che si fonda per intero sulle categorie di 'diritto astratto' in senso hegeliano), la 'persona' designa l'altra faccia del feticismo delle cose, il suo 'doppio' umano (per non dire umanista), configurato dal diritto di proprietà e di scambio necessario alla circolazione delle merci. E per questo che io parlo di un 'feticismo delle persone' parallelo al 'feticismo delle cose': anche se per essere rigorosi secondo Marx il primo non è che un aspetto del secondo (Balibar 2011, p. 338).

D'altra parte, il *frammento* 168 non può che farci tornare alla mente (per pura associazione di idee) anche il breve frammento di Walter

Benjamin intitolato *Capitalismo come religione* scritto verso la metà del 1912 (cfr. Benjamin 2018). In questo molto discusso e breve testo, Benjamin mostra come l'individuo con l'affermarsi del capitalismo diventi un *essere in debito* e come questo sia il presupposto per iscrivere l'obbedienza nel cuore dei processi di soggettivazione. Scrive Benjamin: "Il capitalismo con ogni probabilità è il primo caso di un culto che non redime il peccato, ma genera colpa (...). Il capitalismo è una religione di puro culto senza dogma" (Ibidem). Il *feticismo delle merci* di Marx ci pare così, in conclusione, sollecitare l'urgenza della ripresa di una pista di estremo interesse e attualità⁶, che, seppur sia anche qui presente, va oltre il rapporto controverso tra Marx e Spinoza che il *Quaderno* racconta, e che riguarda lo stringente rapporto tra le religioni e il capitalismo.

Riferimenti bibliografici

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Balibar, É.
1994, <i>La filosofia di Marx</i> , manifestolibri, Roma.
2011, <i>Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique</i> , Puf, Paris.
2020, <i>Filosofie del transindividuale: Spinoza, Marx, Freud</i> , Mimesis, Milano-Udine. | Labica, G.
1987, <i>Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach</i> , Paris, PUF. |
| Benjamin, W.
2018, <i>Capitalismo come religione</i> , Il melangolo, Genova. | Lordon, F.
2010, <i>Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza</i> , La Fabrique éditions, Paris. |
| Colletti, L.
1973, <i>Il marxismo e Hegel</i> , Laterza, Roma-Bari. | Macherey, P.
2008, <i>Marx dematerializzato, o lo spirito di Derrida</i> , in J. Derrida, <i>Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione</i> , Mimesis, Milano-Udine, pp. 23-32. |
| | Marx, K.
1968, <i>Manoscritti economico-filosofici del 1844</i> , Einaudi, Torino. |

6. Lo ha fatto di recente in modo felice Elettra Stimilli con il suo *Il debito del vivente* (2011).

1970, *Il Capitale. Critica dell'economia politica. Libro primo*, a cura di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma.

Matheron, A.

2022, *Il "Trattato teologico-politico" visto dal giovane Marx*, in K. Marx, *Quaderno Spinoza* (a cura di L. Filieri), Bompiani, Milano.

Morfino, V.

2013, *Marx lettore di Spinoza. Democrazia, immaginazione, rivoluzione*, *Consecutio rerum*, n. 5.

Negri, A.

1991, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milano.

2012, *Spinoza e noi*, Mimesis, Milano-Udine.

Pascucci, M.

2006, *La potenza della povertà. Marx legge Spinoza*, Ombre corte, Verona.

Rubin, I. I.

1976, *Saggi sulla teoria del valore di Marx*, Feltrinelli, Milano.

Stimilli, E.

2011, *Il debito del vivente. Asceti e capitalismo*, Quodlibet, Macerata.

speciale

dedicato a Bruno Latour

(a cura di Paola Borgna)

Una nuova guida per l'immaginazione sociologica: l'Actor-Network Theory

Bruno Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 320 (tr. it., *Riassemblare il sociale*, Meltemi, Milano, 2022, pp. 424).

Parole chiave

Sociale, Sociologia, Actor Network Theory

Paolo Landri è Primo Ricercatore dell'Istituto di Ricerche sulla Popolazione e le Politiche Sociali del Consiglio Nazionale delle Ricerche (p.landri@irpps.cnr.it).

Bruno Latour è stato un intellettuale di grande respiro, un docente appassionante, un fine e brillante relatore, un autore ironico e spiazzante. La sua opera, tuttavia, non è facilmente classificabile: si è occupato con crescente successo, premi e notorietà internazionale di laboratori scientifici, sistemi di trasporto pubblici, microbi, del Consiglio di Stato francese, della religione, dell'economia, della politica, di ecologia e Antropocene. Non è sempre possibile, quindi, ricondurne pensiero e lavori in un'unica matrice significativa. La prima sensazione, di fronte ad una simile varietà, è lo smarrimento. Eppure, al di là della ricchezza e della pluralità delle opere, il lavoro di Latour presenta una traiettoria ben identificabile. Egli propone, infatti, di *ri-descrivere la modernità*,

rivisitarne le istituzioni, immaginando, come proverà a sviluppare soprattutto nei suoi ultimi lavori, una possibile via d'uscita oppure una sua radicale riforma. Su questo crinale, per la verità, Latour oscillerà più volte, soprattutto a partire dal suo *Non siamo mai stati moderni*, in cui riflette sulla distanza tra le pratiche e i discorsi della modernità. Ed è un lavoro di riforma che implica, come argomenta Latour in *Reassembling the Social*, un'altra sociologia.

Reassembling the Social è il testo in cui Bruno Latour presenta in modo sistematico la sua teoria sociale. Solo recentemente il volume è stato tradotto in italiano da Donatella Caristina, con prefazione di Franco Farinelli, presidente dell'associazione nazionale dei geografi, già direttore del Dipartimento di Scienze della Comunicazione di Bologna. In effetti, la qualità delle prime traduzioni in italiano di Latour non è brillante. Si può notare che la spinta a tradurlo non è venuta in maniera decisa dalla sociologia accademica italiana, a parte qualche eccezione. Ciò non vuol dire, naturalmente, che non sia stato ampiamente letto e usato.

Il testo ha avuto una gestazione travagliata. L'idea nasce negli anni '70, quando Latour lavora con Shirley Strum in Kenia. Una prima versione del volume viene utilizzata in un corso di sociologia per gli ingegneri all'Ecole des Mines a Parigi. Una prima bozza sistematica viene tuttavia scritta solo grazie all'impulso di Barbara Czarniawska e dei suoi dottorandi dell'Università di Goteborg nel 1999. Una seconda bozza viene elaborata nel 2002 in occasione della Clarendon Lectures e una successiva viene ampiamente commentata finché il libro non viene alla luce.

Esitazioni e riscritture si comprendono se si considera che per Latour la sociologia deve essere profondamente riformata e che la sua tesi è affermata da una posizione scomoda. Latour scrive: "Il mio debito più grande va però ai dottorandi che hanno partecipato nel corso degli anni ai miei 'laboratori di scrittura della tesi'. In una disciplina nella quale non sono mai stato formato, ma alla quale non ho mai disperato di contribuire, sono stati i miei migliori e più pazienti insegnanti" (edizione italiana, p. 14). Alcuni sociologi non sono stati 'teneri' con il suo lavoro (si veda la famosa controversia con i sociologi

della conoscenza scientifica e i giudizi ‘tranchant’ di Bourdieu 2003 e Friedberg 1993) ed egli li raggruppa in un unico bersaglio polemico: i sociologi del ‘sociale’ che pensano il sociale come una essenza che può essere scoperta, misurata e differenziata da altre sfere, come quella economica, biologica, fisica etc.

Latour non nega che la sociologia del ‘sociale’ sia stata o possa essere ancora utile, ma ritiene che questo programma di ricerca si riferisca ad uno stato in cui gli elementi che compongono la società sono stabili e abbia esaurito la sua forza propulsiva. Quando tutto è in movimento e si assiste alla proliferazione di entità, quando la materialità si fa fluida, come sta accadendo in virtù del ‘successo’ della modernità e della tecnoscienza, è necessario cambiare registro. La sociologia del ‘sociale’ va sostituita con una sociologia che sappia descrivere i processi di associazione tra elementi eterogenei (le cose, le persone, le tecnologie, le idee, etc.), gli ‘actor-network’ di cui si va ricomponendo il mondo. Bisogna passare da una sociologia che considera il ‘sociale’ come un fattore esplicativo, come ci ha insegnato Durkheim, ad una sociologia che descrive il ‘sociale’ come qualcosa che deve essere spiegato. Se la materialità del ‘sociale’ diventa sfumata, il sociologo dovrà ricostruire il suo sapere fronteggiando cinque fonti di indeterminatezza. Per ogni fonte di indeterminatezza Latour dedica un capitolo del suo libro.

La prima fonte (capitolo 2) riguarda i gruppi: *esistono in modo statico o sono in costante movimento?* La strada scelta dalla ANT è la seconda. Si tratta di considerare che i gruppi, le classi sociali, etc. non sono mai dati una volta per tutte, ma si ridefiniscono continuamente. Per questa ragione, è preferibile spostare l’attenzione dai gruppi ai raggruppamenti, ovvero a come i gruppi e le organizzazioni si (ri)compongono. In questa prospettiva, il ricercatore può dedicarsi a descrivere il lavoro necessario ai raggruppamenti per divenire e riprodursi nel tempo come gruppi.

La seconda fonte riguarda, invece, l’azione: *chi e che cosa agisce?* (capitolo 3) Spesso ci si concentra sugli attori, ma ciò che agisce in realtà è un network, cioè una molteplicità di entità che vengono messe insieme attraverso complessi e dinamici processi di traduzione. Di qui l’utilità della nozione di ‘actor-network’, che rinvia alla vitalità delle entità che vengono mobilitate nel corso di qualsiasi azione.

Questo modo di guardare all'azione induce ad estendere l'uso del concetto di attore. Siamo alla terza fonte di indeterminatezza. Si tratta di assegnare ai *non-umani*, vale a dire a oggetti, tecnologia, animali, etc. capacità di azione (capitolo 4). Il sociale, a questo punto, non è solo una faccenda per soli umani, ma riguarda le concatenazioni tra umano e non-umano. Non sfugge la significatività di questo passaggio, che costituisce per certi versi la cifra di questa teoria sociale alternativa. In una prospettiva ANT, si chiede alla sociologia di superare i suoi limiti e di attraversare i suoi steccati disciplinari. La richiesta di includere i non-umani non implica una posizione deterministica oppure antropomorfa. Non si tratta di rendere umani i non-umani, ma di ri-descrivere la società, una nozione fortemente politica che ricalca in sostanza il radicamento della sociologia nei progetti novecenteschi di costruzione degli Stati-nazione, nei termini di un collettivo che include entrambi. Al tempo stesso, si vuole dare materialità alle relazioni sociali che rischierebbero costantemente di svanire se non si prendessero in considerazione gli effetti stabilizzanti dei non-umani. Qui Latour chiarisce che l'ANT non ignora le relazioni di potere (tutt'altro!), ma che è interessata a mettere in evidenza, piuttosto, quali siano i meccanismi di potere che lo rendano possibile, dominante oppure fragile.

Nel capitolo 5 passa a considerare un'altra fonte di indeterminatezza, quella relativa alla differenza tra 'matter of facts' e 'matter of concern': *descrivere matter of facts oppure matter of concerns?* Si tratta del capitolo più filosofico e anche più duro nei confronti della sociologia del sociale. La sociologia del sociale è fallita e l'intera impresa di produrre 'spiegazioni sociali' è destinata alla bancarotta. Il sociale della sociologia del sociale viene considerato 'etere sociale'. Le indagini sulla scienza e sulla tecnologia, gli studi di laboratorio hanno costituito un 'test di realtà' molto probante per la possibilità stessa della sociologia della scienza e per la teoria sociale più in generale. L'impossibilità di estendere le spiegazioni sociali alla scienza avrebbe dovuto, secondo Latour, spingere a considerare la necessità di rivedere profondamente la sociologia. Gli studi sulla scienza hanno scosso i sociologi dalla loro *comfort zone*, perché per la prima volta i sociologi non studiano 'oggetti deboli', ma 'oggetti forti' in grado di resistere alle loro spiegazioni.

Dopo una settimana nel laboratorio di Roger Guillemin, trent'anni fa, mi ricordo quanto fosse ineluttabile la conclusione: il sociale non può essere sostituito dal più piccolo polipeptide, dalla più piccola roccia, dal più innocuo elettrone, dal più docile babbuino. Gli oggetti della scienza possono spiegare il sociale, mai il contrario. Nessun esperimento fu più impressionante di quello cui assistetti coi miei occhi: la spiegazione sociale era svanita nel nulla (ivi, p. 155).

Sì, Einstein ha conosciuto una gioventù turbolenta e ha definito la sua teoria 'rivoluzionaria' e 'relativista', ma ciò non vi conduce fino in fondo al suo uso delle equazioni di Maxwell, solo nei suoi pressi; sì, Pasteur era in qualche modo reazionario e adorava l'imperatrice Eugenia, ma ciò non vi porta molto lontano nella comprensione della sua batteriologia, anche se questi fattori 'non sono privi di legami' col suo rifiuto, per esempio, della generazione spontanea. Quando devono trasportare le spiegazioni sociali nel santuario della scienza, i fattori sfoderano l'incresciosa tendenza a finire la benzina! (ivi, p. 164).

La conclusione di quel fallimento è che il sociale non spiega alcunché, ma è ciò che deve essere spiegato. In questa prospettiva, Latour prende le distanze dal costruttivismo sociale, pur mantenendo una posizione costruttivista. Si tratta di considerare che i fatti sono costruiti, ma non sono falsi. Raccontare come si costruiscono non vuol dire che sono artificiosi, ma comprendere la loro oggettività. In questo senso, il compito della sociologia è spostare l'attenzione dai *matter of fact*, ai *matters of concern*. Si tratta, infatti, di descrivere le entità di cui è fatto il mondo senza tacere dei meccanismi della loro fabbricazione e stabilizzazione.

Ma come registrare gli eventi del 'sociale' così ridefinito? Si incontra su questo interrogativo la quinta fonte di indeterminatezza (capitolo 6). I resoconti in stile ANT devono avere, infatti, alcune precise caratteristiche per superare il test di qualità. Il concetto di 'network', oltre ad essere un modo per indicare un legame tra elementi, è un principio per valutare la qualità dei resoconti. Loggettività di un racconto ANT risiede in un esercizio di riflessione, ovvero in una descrizione del sociale come una concatenazione di mediatori. E ciò induce Latour a preferire la descrizione alla spiegazione come obiettivo della sociologia.

Dopo aver considerato le cinque fonti di indeterminatezza, nella seconda parte del volume Latour invita a ridefinire in maniera topologica il sociale (capitoli 8 e 9). Questo obiettivo richiede tre passaggi, ai quali vengono dedicati altrettanti capitoli:

1. localizzare il globale (capitolo 10);
2. redistribuire il locale (capitolo 11);
3. connettere siti (capitolo 12).

In *Localizzare il globale*, si problematizza l'immaginario del sociale come contenitore, cioè la rappresentazione della società come contenitori gli uni innestati negli altri, secondo contesti macro e micro. Questo passaggio non tende, tuttavia, a rendere 'romantico' il locale, a trasformarlo nella realtà costitutiva del sociale. Come mostra in *Redistribuire il locale*, l'interazione è l'effetto emergente di assemblaggi distribuiti altrove nel tempo e nello spazio che vengono resi presenti *in situ* dall'agency dei non-umani. Nel capitolo 12, infine, Latour descrive il terzo passaggio, dedicato a 'connettere i siti', vale a dire a descrivere quali meccanismi (standards, metriche, discorsi, etc.) diano forma e stabilizzino, sempre temporaneamente, il sociale.

Che cosa, dunque, offre Latour alla sociologia? Una diversa onto-epistemologia per ricomporre la società contemporanea seguendo i seguenti principi: a) rinunciare a categorie a priori quando si studia il sociale; b) analizzare l'azione in termini reticolari; c) ampliare il repertorio degli attori, considerando seriamente l'agency dei non umani; d) descrivere i 'matters of concern' e non spiegare con i 'matters of fact'; e) rendere il sociale in modo topologico. Con questo bagaglio, la sociologia è invitata ad andare oltre sé stessa, oltre i suoi confini disciplinari, rinunciando alle sue pretese egemoniche. Secondo Latour, attraverso questo percorso, la sociologia può riacquistare rilevanza politica, diventando, grazie alle sue descrizioni, ai continui test di realtà che fornisce sui processi di costruzione di ciò che è in comune, una 'scienza della convivenza' tra umani e non umani.

L'ANT ha, naturalmente, come ogni prospettiva, sostenitori e detrattori. Offre possibilità e presenta limiti. Si potrebbe, inoltre, con ragione far rilevare che l'ANT è un vocabolario aperto che non coincide

completamente con la presentazione che ne fa nel testo uno dei suoi 'padri'. Nel corso del tempo, quel vocabolario si è ampliato, grazie al post-strutturalismo e alla teoria femminista, ed è possibile distinguere varie fasi, come quella dell'ANT e After e recentemente 'Near ANT'. L'opera stessa di Latour non è lineare e si colloca in scenari diversi rispetto a quelli che avevano condotto all'emergenza di quella esperienza intellettuale. Assumendo, dunque, un'ampia prospettiva, che colloca il volume nella vasta produzione dell'ANT come area di ricerca plurale e interdisciplinare, si può dire che questo vocabolario produca frutti interessanti, come è possibile mostrare nel campo della sociologia dell'educazione, il settore di studi con il quale ho più familiarità. Può essere utile indicare, quindi, quali effetti produca in questo settore sociologico, nell'ipotesi che essi siano estendibili anche in altri campi di studio.

L'ANT invita, in primo luogo, la sociologia dell'educazione ad acquisire una *visione post-antropocentrica*. Le politiche e le pratiche educative sono costituite da assemblaggi di persone, cose e tecnologie. Tecnologie di sorveglianza, come in Russia (cfr. Piattoeva 2016), ma anche software, come Blaise, nel PIAAC (cfr. O'Keeffe 2016), sono attori a tutti gli effetti nei processi di realizzazione dei test standardizzati, ai quali vengono delegati compiti importanti per garantire condizioni di 'oggettività' delle prove. Nella situazione di lockdown provocata dalla pandemia, le piattaforme, i sistemi di videoconferenza, le connessioni a banda larga, laddove sono state disponibili, hanno permesso la continuità delle attività educative, seppure a distanza. Nei Paesi in cui anche l'elettricità non può essere data per scontata, la scuola è stata gravemente colpita. Per esempio, in Kenya, il governo ha semplicemente annullato l'intero anno scolastico nel 2020, poiché non era in grado di continuare la scuola in modo sicuro o con mezzi remoti. Nei paesi del Nord globale, si è prodotta una accelerazione della digitalizzazione, che sta dando un ulteriore impulso alla trasformazione della grammatica della scuola, alle professionalità e alle soggettività studentesche. Per non parlare delle prospettive d'uso dell'intelligenza artificiale che viene già utilizzata nelle politiche scolastiche, come in India.

Con l'ANT, in secondo luogo, la sociologia dell'educazione assume una *prospettiva topologica*. Si propone un arricchimento dell'immaginazione sociologica dello spazio attraverso una critica delle categorie del 'globale' e del 'locale'. Nella descrizione classica della sociologia dell'educazione comparata, ci si muove in uno spazio fatto di regioni nazionali con confini chiari, dove chi vive nello stesso contenitore condivide identità e geografia. In una sociologia dell'educazione ispirata all'ANT, 'globale' e 'locale' diventano oggetti di ricerca e si cerca di comprendere come si costruiscano. In questa prospettiva, si analizzano gli effetti delle grandi indagini internazionali, come l'OCSE-PISA, sui processi di globalizzazione e di europeizzazione, ovvero come si costruisca uno spazio globale di commensurabilità (cfr. Gorur 2014), come si rafforzino configurazioni nazionali (cfr. Landri, Gorur 2022) e come si aprano complessi scenari post-nazionali nel campo educativo. Similmente, si analizzano i modi di costruzione del 'locale'. Ciò che accade localmente è spesso preparato con cura in altri spazi e tempi.

Ciò che accade in una classe, sarebbe stato anticipato dall'architetto che ha progettato le specifiche tecniche della scuola, o l'Università alcuni anni prima e alcuni miglia di distanza dal luogo effettivo dell'interazione locale, che potrebbe aver influenzato il curriculum, o la pedagogia emanata in quella classe. Il lavoro dell'architetto è ancora sulla scena grazie alla presenza di non-umani, come sedie, scrivanie, corridoi, pareti, ecc. che sono stati collocati in un modo che è probabile allineato ai possibili script di azione. Mentre questi script, e non gli esseri umani in questa interazione, in nessun modo determinano l'azione, essi tuttavia preparano la scena, e hanno la capacità di agire e aiutare il raggiungimento di obiettivi educativi. Alla relazione intersoggettiva tra voi e i vostri studenti, si dovrebbe aggiungere l'inter-oggettività che ha dislocato azioni tanto che qualcun altro, da qualche altro luogo e qualche altro momento, sta ancora agendo in esso attraverso indiretta ma pienamente connessioni tracciabili (Latour 2005, p. 196).

La critica a 'globale' e 'locale' induce a vedere lo spazio sociale dell'educazione topologicamente. Non come un contenitore, ma come una formazione relazionale che può assumere varie configurazioni: regioni

(spazi ben definiti che circondano separate identità), reti (elementi connessi) e flussi (cambiando modelli con identità riconoscibili). Su questo versante, si amplia e ridefinisce la prospettiva della comparazione tra sistemi educativi che è stata sinora un'area classica della sociologia, da Durkheim in poi.

Attraverso il vocabolario dell'ANT, la sociologia dell'educazione riflette, infine, sulla *performatività della sua produzione scientifica*. La sociologia dell'educazione ha, talora, fatto sue le preoccupazioni dei progetti di modernizzazione, imitando le scienze naturali per aumentare la legittimità accademica e accettando forme di oggettività che prevedono una netta separazione tra soggetti e oggetti di ricerca. Quest'ideale di oggettività, tuttavia, appartiene ormai al passato delle scienze naturali, che già da tempo dà per scontata la profonda implicazione dei nostri apparati di ricerca nei mondi che sono oggetti di studio. Non diversamente, le scienze sociali, quindi, sono performative, mettono in atto realtà. La sociologia dell'educazione, dunque, non è neutrale. Riconoscerne la performatività aiuta anche a capirne il posizionamento. Seguendo questa linea di ragionamento, si potrebbero sviluppare intersezioni con pratiche artistiche e di design in modo da far emergere un nuovo modo di descrivere e intervenire nel sociale (cfr. Marres Nortje et al. 2018).

A distanza di più di 15 anni dalla pubblicazione del volume, si può dire che *Reassembling the Social* può considerarsi un classico del rinnovamento del pensiero e della pratica sociologica contemporanea. Costituisce un lavoro sistematico di presentazione dell'ANT, attraverso il quale si sviluppa un dialogo critico con la sociologia classica. In questo libro, Latour esprime, in modo talvolta volutamente iperbolico, differenze rispetto alla sociologia tradizionale (le pagine sul 'fallimento della spiegazione sociale' sono molto dure, si veda il capitolo 5), e in modo particolare nei confronti della sociologia critica, che producono effetti urticanti e reazioni piccate dei lettori interessati, accentuando omogeneità e dimenticando le sfumature. Chi cercherà affreschi sulla società contemporanea rimarrà, dunque, inevitabilmente deluso; chi invece sarà alla ricerca di strumenti per studiarla troverà anche delle possibili indicazioni per rifarla.

Riferimenti bibliografici

- Bourdieu, P.
2003, *Il mestiere di scienziato. Corso al college de France 2000-2001*, Feltrinelli, Milano.
- Friedberg, E.
1993, *Le pouvoir et la regle. Dynamique de la action organisee*, Seuil, Parigi.
- Gorur, R.
2014, *Towards a sociology of measurement in education policy*, European Educational Research Journal, 13, 1, pp. 58-72. <https://doi.org/10.2304/eeerj.2014.13.1.58>
- Landri, P., Gorur, R.
2022, *An Actor-Network Theory Approach to Comparative and International Education: The Politics of a Flat Ontology*, in F. D. Salajan, D. J. Tavis (eds.), *Comparative and International Education (Re)Assembled Examining a Scholarly Field through an Assemblage Theory Lens*, Issue 2011, pp. 57-72, Bloomsbury.
- Marres N., Guggenheim, M., Wikie, A. (eds.)
2018), *Inventing-the-Social*, Mattering, Manchester.
- O'Keeffe, C.
2016, *Producing data through e-assessment: A trace ethnographic investigation into e-assessment events*, European Educational Research Journal, 15, 1, 99-116. <https://doi.org/10.1177/1474904115612486>
- Piattoeva, N.
2016, *The imperative to protect data and the rise of surveillance cameras in administering national testing in Russia*, European Educational Research Journal, 15(1), pp. 82-98. <https://doi.org/10.1177/1474904115617767>

La ricezione di Bruno Latour in Italia a partire da alcuni recenti saggi

Mariano Croce, *Bruno Latour. Irriduzionismo. Attante. Piattezza. Ibridi. Gaia*, DeriveApprodi, Roma, 2021, pp. 97.

Nicola Manghi, *Face à Latour. Dalla sociologia della scienza alla geopolitica dell'antropocene*, in B. Latour, *Essere di questa terra. Guerra e pace al tempo dei conflitti ecologici*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2019, pp. 7-36.

Paolo Peverini, *Alla ricerca del senso. Bruno Latour in dialogo con la semiotica*, NuovaCultura, Roma, 2019, pp. 130.

Parole chiave

Actor-Network Theory, metafisica, metodologia, semiotica, studi sociali della scienza e della tecnica

Alvise Mattozzi è ricercatore in Sociologia dei Processi Culturali e Comunicativi al Politecnico di Torino, dove insegna Studi Sociali della Scienza e della Tecnica (alvise.mattozzi@polito.it).

Negli ultimi anni, grazie al suo impegno sulle questioni climatiche, Bruno Latour era divenuto “un personaggio pubblico di rilevanza mediatica” (Croce 2021, p. 8). Ciononostante, stupisce vedere come in Italia, dove comunque non era così conosciuto, tracce del suo pensiero

siano rinvenibili anche a livello governativo. A pagina 35 di un documento – un allegato – del 2020 del Ministero dell’Università della Ricerca, intitolato *Programma Nazionale per la Ricerca 2021-2027*, si attesta l’avvenuto “cambio di passo epistemologico (...) all’interno dell’area umanistica” che, con gergo latouriano, viene definito come “la critica del paradigma antropocentrico e dei dualismi ad esso collegati (natura/cultura; (...) umano/non umano, (...)), fondamentale per elaborare una visione del mondo eticamente più inclusiva, aperta agli attori non umani”. Tale penetrazione da parte di una riflessione che spesso ha sollevato dubbi e perplessità, nonché incomprensioni e malintesi, proprio tra chi esercita un potere sulla definizione di cosa è e come deve lavorare la scienza, non è scontata, in particolare in Italia, dove il lavoro di Latour è arrivato lentamente e in modo frammentario.

Solo nel corso dell’ultimo decennio i suoi libri, in particolare quelli a tema ecologico-politico, hanno iniziato ad essere tradotti in modo quasi sistematico. Precedentemente, l’importazione del lavoro di Latour in italiano, in particolare delle monografie, è stata caratterizzata da mancanza di costanza, mancanza di una casa editrice di riferimento, predilezione per le monografie a carattere ecologico-politico e più filosofiche (*Non siamo mai stati moderni* del 1991, tradotto nel 1995; *Politiche della Natura* del 1999, tradotto nel 2000; e quindi i più recenti, *La Sfida di Gaia*, *Tracciare la rotta*, *Dove sono?*) a scapito delle ricerche empiriche, con le rilevanti eccezioni di *La fabbrica del diritto*, tradotto nel 2007 e quindi ripubblicato nel 2020, e de *I microbi*, tradotto nel 1991 – la prima monografia tradotta in Italiano, ma ormai fuori catalogo da tempo. Solo recentemente, peraltro, è stato tradotto *Riassemblare il sociale*, l’importante saggio di carattere metodologico, originariamente pubblicato quasi vent’anni fa, in cui Latour fa il punto sulla sua versione dell’*Actor-Network Theory* (ANT), la metodologia di ricerca sociale che lui ha contribuito a elaborare. Tale processo di importazione è molto differente da quanto accaduto per la lingua tedesca o castigliana. Nel primo caso, una unica importante casa editrice ha tradotto in modo sistematico i lavori di Latour; nel secondo, pur non essendoci una casa editrice di riferimento, una buona parte dei suoi lavori sono stati tradotti in modo piuttosto sistematico già da tempo.

Oltre alla mancanza di costanza, a quella di un editore di riferimento e alla predilezione per un certo genere di saggi, vi è un quarto aspetto che caratterizza l'importazione delle monografie di Latour in lingua italiana: essa non ha coinvolto sociologi e sociologhe, se escludiamo la traduzione di due saggi di introduzione alla sociologia della scienza e della tecnica, la cui traduzione è stata curata da Massimiano Bucchi – *La scienza in azione*, tradotto nel 1998, e *Cogitamus*, tradotto a ridosso della pubblicazione in francese nel 2013. Le altre monografie che hanno avuto una circolazione più accademica sono state pubblicate in collane di filosofia della scienza, antropologia, geografia. Simile dinamica si è verificata anche per quanto riguarda gli articoli tradotti in italiano. Le prime traduzioni si sono avute per mano di filosofi della scienza e di una storica delle dottrine politiche. Quindi, con il nuovo millennio, per mano di semiologi e semiologhe, etnopsichiatri, architetti e architetture, antropologi e antropologhe. Anche in questo caso, due sociologi della scienza, Federico Neresini e, di nuovo, Massimiano Bucchi, sono gli unici che hanno tradotto, o curato la traduzione, di articoli.

Come segnala Nicola Manghi (2018, § 1), post-dottorando in antropologia all'EHESS di Parigi, curatore e traduttore di alcune pubblicazioni di Latour e del cui lavoro parlerò in seguito, l'opera di Latour è caratterizzata da "indisciplinatezza", non nel senso di "mancanza di pertinenza dei suoi contributi", quanto di "pertinenza simultanea per una serie di campi di studio abitualmente distinti" – in quanto tale potrebbe essere considerato uno dei numi tutelari di questa rivista. Proprio per questo non stupisce che la cura e la traduzione di molte sue pubblicazioni siano state prese in carico da persone che lavorano in ambiti disciplinari così disparati.

In effetti, in molte comunità scientifiche italiane, o porzioni di esse, il lavoro di Latour è stato interpretato come un contributo generale alle questioni che si pone ciascuna disciplina. Penso, ad esempio, alla comunità dell'antropologia, che ha usato il lavoro di Latour per riflettere sulle questioni ecologiche e sulla "svolta ontologica", non senza severe critiche – e non pochi travisamenti, a mio parere. Penso a una porzione della comunità dell'architettura, che vi ha scorto un nuovo

modo di vedere e descrivere il progetto. Penso a una porzione della comunità di filosofia politica, che vi ha individuato uno stimolo, non anodino, per ripensare le proprie categorie e che per questo vi ha dedicato un numero monografico di una propria rivista – ‘Il sociale e le sue tracce: la politica dell’*Actor-Network Theory*’, numero monografico di ‘Politica e società’ del 2017, in cui vi sono però due contributi sociologici, uno di Marco Bontempi, l’altro di Paolo Volonté. Penso, infine, alla comunità semiotica e, in particolare, a quella porzione che ha come riferimento la semiotica di Algirdas Julien Greimas, che, attraverso la figura di Paolo Fabbri, ha avuto con Latour, da tempo, un profondo e assiduo dialogo – di cui racconta il terzo dei saggi qui recensiti – su come estendere l’uso di modelli e categorie semiotiche ad oggetti in origine non presi in considerazione dalla semiotica.

Per quanto riguarda la sociologia italiana, invece, sembra che il lavoro di Latour abbia avuto, fino a tempi recenti, una importanza prevalentemente locale, relegata alla sociologia della scienza e della tecnica e a quegli ambiti della sociologia delle organizzazioni, della sociologia della educazione – si veda il contributo di Paolo Landi qui pubblicato –, della sociologia dei media e della sociologia dell’ambiente che si sono dimostrati più interessati al ruolo sociale della tecnologia, e che per questo hanno contribuito a fondare gli studi sociali della scienza e della tecnica (STS) in Italia. Nei manuali e nei testi introduttivi agli STS organizzati cronologicamente non manca infatti mai un capitolo o una sezione specificatamente dedicata al contributo di Latour.

A parte alcune eccezioni, in Italia solo di recente, come accennavo, si è iniziato a considerare e discutere le “diverse e rilevanti innovazioni” che Latour ha proposto “alla sociologia in generale” (Spreafico 2021, p. 145) (cfr., tra gli altri, Introini 2017; Pellizzoni 2019, nonché il numero di ‘Politica e società’ citato e il n. 77 del 2018 di ‘Quaderni di Sociologia’) – indice di questo interesse per il lavoro di Latour è fornito anche dall’ultimo congresso dell’Associazione Italiana di Sociologia che ad esso ha fatto esplicito riferimento. Tale interesse ha avuto un risvolto anche nella manualistica generale (cfr. Segre 2020), nonché in quella di sociologie specifiche (cfr. Ruggeri 2021), ma che non abbiano a che fare

con scienza e tecnologia, in cui sono apparsi capitoli o sezioni a Latour dedicate. Diversamente, a livello internazionale da tempo il contributo di Latour alla riflessione sociologica generale è stato ampiamente preso in considerazione e discusso (cfr. Segre 2020, pp. 345-347), sintetizzato e riconosciuto, includendolo Latour tra i *Key Sociological Thinkers*, nella edizione del 2017 del volume dallo stesso nome.

Tenuto conto della ricezione italiana di Latour che ho appena descritto, risulta comprensibile perché le prime monografie in italiano dedicate al suo lavoro siano state scritte una da un semiologo e una da un filosofo politico e che una importante introduzione alla sua figura sia stata scritta da un antropologo.

I saggi che Nicola Manghi introduce in *Essere di questa terra* sono stati pubblicati nell'arco di vent'anni (1995-2014) e affrontano il tema dell'ecologia man mano che questa è divenuta questione più centrale e più urgente nel discorso pubblico e nella nostra vita quotidiana, come conseguenza della crisi climatica. Manghi ricostruisce – “didascalicamente”, come dice egli stesso (p. 7) – la “traiettoria” intellettuale e di ricerca di Latour “complessiva”, fin dai primordi, al fine di presentarla come un percorso complesso e sfaccettato, ma fundamentalmente coerente e lungimirante e così mostrarne la sua “intensità politica” (p. 7). In quanto tale, è una introduzione alla figura di Latour inevitabilmente succinta – non essendo una monografia, ma solo una introduzione ad un volume di scritti –, ma completa – o quasi, come vedremo. Essa ha il particolare pregio di recuperare la prima ricerca che si basa su una etnografia che Latour ha svolto tra il 1973 a il 1975, quasi per caso, dato che era un dottorando filosofia intento a scrivere una tesi di teologia. Tale ricerca aveva come obiettivo quello di comprendere le ragioni della non competenza dei quadri industriali ivoriani. Come racconta Manghi (p. 10), quella esperienza ebbe come risultato quello di fargli pensare che più che una antropologia degli ivoriani e delle ivoriane, servisse una antropologia dei francesi e delle francesi e dei loro concetti, da cui nacque “in una forma già esplicita, per quanto embrionale, quel progetto che egli avrebbe perseguito e sviluppato per oltre quarant'anni”: “un'antropologia che permetta una descrizione etnografica di quelli che

si autodefiniscono come razionali e moderni”. Questo progetto porterà Latour a fare una etnografia di un laboratorio di endocrinologia in California e, quindi, a scoprire lì, ad un tempo, i nascenti STS, l’etnometodologia e la semiotica francese, grazie alla concomitante presenza in California di Paolo Fabbri, allievo di Algirdas Julien Greimas a Parigi. Dopo una sintesi della particolare posizione di Latour all’interno degli STS – “Il costruttivismo realista di Latour” – Manghi mostra come, a partire dalla critica della modernità conseguente allo studio delle pratiche scientifiche – “La condizione non-moderna” –, Latour inizi a maturare un interesse per la questione ecologica e per la sua rilevanza politica, non affrontabile attraverso le categorie che la modernità si è data. Quindi nell’ultima sezione – “Vivere nell’antropocene” – Manghi racconta di come la comprensione da parte di Latour intorno agli anni 2007-2008 di quanto la crisi climatica fosse seria, lo abbia portato a “dedicare i propri sforzi intellettuali” a tale questione “assumendone sino in fondo la drammaticità” (p. 25).

Il breve saggio di Mariano Croce, professore di filosofia politica alla Università di Roma “La Sapienza”, *Bruno Latour. Irriduzioni, Attante, Piattezza, Ibridi, Gaia*, è molto diverso, nel contenuto e negli obiettivi, eppure segue – in parte, data la differenza tra le due pubblicazioni – un simile percorso cronologico, pur scegliendo come punto di inizio il decennio successivo a quello scelto da Manghi. Per chi è già familiarizzato con il gergo latouriano, tale percorso è rinvenibile nelle cinque parole chiave presenti nel titolo, che segnano anche i capitoli che costituiscono il volume.

1. “Irriduzioni”, cioè il risultato della messa al bando di ogni riduzionismo, che è, come chiarisce subito Croce (p. 10), l’“architrave del pensiero di Latour”, nonché parola che dà il titolo al trattato di carattere metafisico in appendice a *I microbi*, ora ripubblicato in Latour (2021);
2. “Attante”, nozione inizialmente elaborata dal linguista Lucien Tesnière – informazione spesso tralasciata, lo fa anche Croce –, quindi fatta proprio dalla semiotica di Greimas, che indica

qualunque istanza che contribuisce ad una azione (p. 27), ripresa da Latour proprio in *I microbi* e in “Irriduzioni”, al fine di rendere più complesso ed estendere il concetto di attore (sociale) ad esseri che non siano umani, senza però sostituirsi al termine “attore” (p. 26);

3. “Piattezza” non è in sé un concetto latouriano (p. 44), ma un lascito di Gilles Deleuze, il quale riprende e reinterpreta il concetto di sostanza di Baruch Spinoza in quanto “continuum ininterrotto che si esprime in modi sempre diversi”: Latour si limita ad usare la forma aggettivale – piatto/piatta – a partire dalla fine degli anni '90, non solo per “indicare l’assenza di gerarchie prestabilite tra enti”, quali micro/macro, attore/sistema, situazione/contesto, “bensì anche e soprattutto la continuità degli attori-rete che, assieme, compongono il tessuto della realtà (...) e, nel reciproco esercizio di forze, ne mutano la forma dell’espressione” (p. 45);
4. “Ibridi” sono tutti gli esseri, siano essi umani o meno, nel momento in cui si “rigett[a] la bipartizione tra ciò che concerne la natura e ciò che concerne la società” (p. 66): questa è una nozione che Latour usa quasi esclusivamente nella prima metà degli anni '90, per mostrare come nei fatti – nei fatti che lui descrive etnograficamente – le cose non sono mai attribuibili ad un ambito – la natura o la tecnologia – o ad un altro – la società o la cultura;
5. “Gaia” sta ad indicare, in un certo senso, un ibrido anch’essa o, meglio, una zona metamorfica (p. 80) a cui l’antropocene ha dato nuova visibilità: come spiega Croce, riprendendo le elaborazioni del chimico James Lovelock e della biologa Lynn Margulis, essa è “il sistema termodinamico che corrisponde alla superficie della terra” (p. 80) dove vi è la vita, che la rende possibile e che ne è a sua volta influenzato, tenendo insieme varie sfere (bio-, atmo-, idro-, lito-). Tale sistema termodinamico è quello il cui equilibrio è minacciato dalla crisi climatica. Conseguentemente, per Latour, Gaia emerge oggi come attore politico di cui non si può non tener conto, cosa che però si può fare solo se si rifondano le categorie politiche ed epistemologiche – il modo stesso in cui si vede la terra – che avevano caratterizzato la modernità.

Come si capisce da questa sintesi delle cinque nozioni attorno alle quali si dipana il volume di Croce, questi intende ricostruire un percorso concettuale – in particolare i primi tre capitoli/parole-chiave – al fine di chiarificarlo, per poterlo apprezzare e per poter apprezzare le ricerche empiriche di Latour – che dovrebbero essere discusse nel quarto capitolo, ‘Ibridi’ – e la sua ecologia politica – introdotta nell’ultimo capitolo, ‘Gaia’. Tale ricostruzione mira a fare in modo che chi si avvicini a Latour eviti di pensare che le sue affermazioni siano pure provocazioni o astruserie metafisiche senza fondamento e senza effettiva applicazione, cosa di cui Latour è stato spesso accusato da critici e critiche.

Il saggio di Croce ha, dunque, un carattere esplicitamente divulgativo, reso esplicito anche dalla collana in cui appare, che presenta studiosi, per lo più filosofi politici – il maschile qui non è sovra-esteso dato che sono tutti uomini per ora – attraverso cinque parole chiave. Ma si tratta, come dicevo, di divulgazione che non solo spiega e chiarisce, ma soprattutto permette di apprezzare – apprezzare ovviamente non vuol dire aderire e, tantomeno aderire acriticamente. Croce riesce in tutto ciò perché non si limita ad esporre le cinque parole chiave, ma le concatena in un discorso che scorre di capitolo in capitolo, di parola chiave in parola chiave, dove queste non diventano che dei pretesti per raccontare la metafisica di Latour, rendendola vivida attraverso esempi molto sociologici. Nelle sue parole, ho ritrovato l’impressione che ho spesso avuto leggendo Latour: per quanto radicale, la sua metafisica è assolutamente banale, ma proprio per questo atta a porre un quadro per descrivere nel dettaglio e analizzare gli eventi singolari quotidiani irriducibili alle categorie sociologiche tradizionali.

Tali descrizioni avvengono attraverso una metodologia, strettamente legata alla metafisica, e tramite procedure di indagine, che avrebbero dovuto essere oggetto del quarto capitolo/parole-chiave – ‘Ibridi’. Tale capitolo, però, si riduce a essere un resoconto delle controversie su più fronti in cui è incorso Latour, a partire dalle sue ricerche empiriche e proposte metodologiche. Per quanto interessante, questo è, dunque, l’unico capitolo che delude le aspettative – per lo meno per me che mi occupo della descrizione di pratiche tecnico-scientifiche.

Volendo apparire ulteriormente ingenerosi verso un libro che riesce nell'intento di essere sintetico e chiarificante e a cui, dunque, non si dovrebbero rimproverare lacune, si potrebbe notare che, se da un lato ricostruisce bene la metafisica relazionale di Latour, non dà alcuna indicazione su come questa si sia formata e si sia venuta articolando. Non basta il riferimento a Deleuze, per quanto importante, dato anche che Latour già lo cita nel rapporto della sua prima ricerca etnografica presa in considerazione da Manghi, né agli altri filosofi e sociologi citati da Croce: Leibniz e Spinoza o Whitehead e Tarde, questi ultimi scoperti da Latour in un secondo momento, quando 'Irriduzioni' era già stato scritto. Simile annotazione la si può fare nei riguardi della ricostruzione di Manghi, che non chiarisce cosa accade tra la pubblicazione di *Laboratory Life* nel 1979 e *I microbi* e 'Irriduzioni' (1984) o, meglio, tra il 1977, quando Latour, insieme a Fabbri, pubblica su *Actes de la Recherche en Science Sociales* un'analisi di un articolo scientifico e gli anni subito successivi al 1984.

Ciò che accade in quegli anni, in parte raccontato in uno dei capitoli di Latour (2021), è che questi entra pienamente in contatto con la semiotica di Greimas, collaborando strettamente con Françoise Bastide, al contempo fisiologa e semiologa. Questo incontro, che lascia perplessi molti dei commentatori e dei critici di Latour, avrà una importanza chiave, dato che fornirà a Latour una serie di categorie e modelli analitico-descrittivi che andranno a formare il suo infra-linguaggio. Ciò permetterà di completare metodologicamente la sua metafisica, al fine di farla diventare effettivamente una metafisica empirica.

Per comprendere questo incontro con la semiotica, solo accennato nei due lavori precedenti, ci viene in soccorso l'ultimo saggio qui preso in considerazione, *Alla ricerca del senso. Bruno Latour in dialogo con la Semiotica* di Paolo Peverini, professore di semiotica alla LUISS. Come detto chiaramente dal titolo del volume, Peverini ricostruisce il dialogo tra la semiotica di Greimas e la pratica di riflessione e di ricerca di Latour e, più estesamente, dell'ANT. Peverini segue un percorso tematico-cronologico che si dipana in quattro capitoli. Nel primo – 'Gli inizi del dialogo' – riprende l'analisi di un articolo scientifico svolta

da Latour con Fabbri, per focalizzarsi poi sul modo in cui Latour ha affrontato i testi scientifici e, in particolare, le immagini grazie anche alla collaborazione con Bastide. Nel secondo – ‘La semiotica per l’*Actor-Network Theory*’ – si focalizza su alcune nozioni relative alla grammatica narrativa di Greimas e, in particolare, alle nozioni di attante/attore e di programma narrativo/programma di azione. Nel terzo – ‘Enunciazione’ – si sofferma su tale nozione, mostrando come essa sia stata usata ed estesa da Latour, al fine di distinguere tra diverse pratiche fino a fornire la struttura dei modi di esistenza da lui individuati. Il quarto – ‘Da Latour alla semiotica’ – mostra come l’elaborazione di Latour abbia retroagito sulla riflessione portata avanti da semiologi e semiologhe della scuola greimasiana.

Per un lettore o una lettrice che si interessa più al lavoro di Latour che alla semiotica, i primi tre capitoli sono quelli che offrono chiarimenti e approfondimenti e danno la possibilità di meglio comprendere la relazione che si pone tra il primo e la seconda, nonché le specifiche nozioni, categorie e modelli che Latour usa. Il primo capitolo colma bene la lacuna cui accennavo sopra, mostrando nel dettaglio come Latour abbia iniziato a lavorare con e attraverso la semiotica. Ben emerge, ad esempio, come l’articolo scientifico preso in considerazione da Latour e Fabbri sia stato analizzato già in quanto attore-rete, termine tuttavia ancora non disponibile all’epoca. Il secondo capitolo consente di chiarire i modi in cui Latour ha usato la categoria attante/attore e la tensione che si pone tra gli usi che ne ha fatto e l’originaria elaborazione di Greimas, grazie anche a una introduzione alla semiotica narrativa. Il terzo capitolo ricostruisce nel dettaglio come Latour abbia lavorato a lungo attraverso il modello dell’enunciazione, così come delineato da Greimas, fino alle pubblicazioni più recenti, ma, differentemente dal secondo capitolo, manca forse di una introduzione più generale alla nozione e al modello che essa presuppone, per essere pienamente apprezzata da lettori e lettrici non già introdotte alla semiotica greimasiana.

Un piccolo appunto, che non scalfisce il fatto che questo volume sia un ottimo accesso alla comprensione della relazione tra Latour e la semiotica greimasiana: meraviglia il fatto che Peverini non accenni per

niente al modello di derivazione linguistica del paradigma/sintagma, ribattezzato da Latour “AND/OR” o “associazioni/sostituzioni”, che tanta rilevanza ha avuto nella sua elaborazione e modellizzazione, fino ad essere la base per ripensare tempo e spazio.

L’insieme di questi tre saggi permette di approcciarsi, conoscere, comprendere e apprezzare il lavoro di Latour nel suo complesso e in molte delle sue sfaccettature. Sicuramente aiuta a ricordarlo in modo appropriato. Inoltre, l’insieme dei tre saggi pone le basi per confrontarsi con il suo contributo, anche in modo critico, evitando però i travisamenti che spesso hanno caratterizzato le critiche a lui mosse. Infine, l’insieme dei tre saggi pone le basi per riprendere il suo lavoro e la riflessione sul suo lavoro, in particolare su quanto tralasciato dai tre saggi qui presi in considerazione: una sintesi e una discussione del suo specifico contributo alla ricerca sociale empirica e una riflessione sulla sua sensibilità al pensiero relazionale, tipico dello strutturalismo francese.

Riferimenti bibliografici

Introini, F.

2017, *Un mondo aperto. Itinerari nella sociologia della complessità*, FrancoAngeli, Milano.

Latour, B.

2021, *Politiche del design. Semiotica degli artefatti e forme della socialità*, Mimesis, Milano.

Manghi, N.

2018, *Breve introduzione alla lettura di Bruno Latour*, Quaderni di Sociologia, 77, pp. 101-106.

Pellizzoni, L.

2019, *Modernità o capitalismo? Tornare davvero sulla terra*, Quaderni di Sociologia, 79, pp. 151-157.

Ruggieri, D.

2021, *Sociologia della cultura. Una introduzione*, Mondadori, Milano.

Segre, S.

2020, *Le teorie sociologiche contemporanee*, Carocci, Roma.

Spreafico, A.

2021, *Descrivere associazioni di entità in trasformazione*, SocietàMutamentoPolitica, 12, 23, pp. 145-156.

note critiche

L'antipolitica vista da una prospettiva machiavelliana

Vittorio Mete, *Antipolitica. Protagonisti e forme di un'ostilità diffusa*, Bologna, il Mulino, 2022, pp. 163.

Parole chiave

Politica, antipolitica, democrazia

Giovanni Barbieri insegna Sociologia dei fenomeni politici e Metodologia della ricerca sociale e politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Perugia (giovanni.barbieri@unipg.it).

“Tenendo bene a mente il ruolo pubblico delle scienze sociali, con questo volumetto mi ripropongo di sviluppare un’analisi quanto più possibile ragionata – e accessibile a un pubblico non necessariamente accademico – sulle cause, le forme e le conseguenze dell’antipolitica” (p. 12). È questa la scommessa che l’autore, valente sociologo politico all’Università di Firenze, scrive nelle pagine di apertura del testo. Una scommessa vinta sotto ogni aspetto, data la freschezza e la chiarezza del linguaggio utilizzato – cosa di non poco conto per gli studiosi di oggi – che non nascondono, del resto, il grande lavoro di studio e di ricerca che sorregge la pubblicazione, come testimoniato dall’ultimo capitolo *Per saperne di più*, dove sono indicate le principali e numerose fonti bibliografiche utilizzate, alle quali il lettore curioso potrà attingere. Un testo che si presenta inoltre ricco di informazioni e anche

aneddotti, in riferimento sia a un passato più o meno recente, quello del dopoguerra e della prima Repubblica, sia all'epoca attuale, e che fa da pendant ad un altro libro sullo stesso argomento in lingua inglese, *Anti-politics in contemporary Italy*, pubblicato dall'autore nel 2022 da Routledge, e dedicato ad un pubblico prevalentemente accademico.

Il tema al centro dell'attenzione è, come specificato nel titolo del libro, il fenomeno dell'antipolitica, nelle sue varie forme e sfaccettature. Si tratta di un tema di grande attualità, dato il successo elettorale ottenuto, specie a partire dagli anni ottanta-novanta del secolo scorso, da forze politiche e leader che utilizzano gli stili e i registri retorici dell'antipolitica e del populismo. Con tale tema si sono già confrontati numerosi studiosi, sia in Italia – Alfio Mastropaolo, Michele Prospero, Paolo Graziano e Donatella Campus fra tutti – sia all'estero – Susan J. Pharr e Robert D. Putnam, Mariano Torcal e José R. Montero, Pippa Norris, per citare i principali. In cosa si distingue, dunque, il lavoro di Mete da quelli degli autori appena citati? Quale è il suo valore aggiunto?

Ad avviso di chi scrive, ciò che in particolare lo caratterizza, conferendogli un particolare fascino, è la prospettiva di analisi adottata, che colloca l'autore all'interno della tradizione realista degli studi politici, quella, per intenderci, che nasce con Machiavelli e prosegue con gli elitisti classici – Mosca, Pareto e Michels – senza però condividere la cuppezza e il pessimismo che sembrano caratterizzarla. Del resto, l'autore si è formato presso la Facoltà Cesare Alfieri di Firenze e ha poi conseguito presso la stessa Università il dottorato in Sociologia e Sociologia politica, i cui principali animatori, Luciano Cavalli e Gianfranco Bettin Lattes, hanno sempre affrontato i temi della leadership e della classe politica con un occhio di riguardo per la tradizione realista.

Se l'autore definisce in prima battuta l'antipolitica come "l'insieme dei sentimenti, atteggiamenti e comportamenti attraverso i quali si manifestano avversione, disprezzo, ostilità e perfino odio nei confronti dei principali simboli e attori della politica democratica" (p. 8), precisa seguentemente che essa deriva dal fatto che la politica democratica "genera continuamente equivoci su cosa aspettarsi da essa e questi equivoci la condannano inesorabilmente a deludere" (p. 9), per

poi aggiungere che la sua gravità deriva anche “dal confronto con un passato fin troppo idealizzato” (p. 25). Alla sua base è dunque possibile ravvisare la “proliferazione di pretese irrealistiche nei confronti di ciò che la politica può effettivamente offrire [dato che] la promessa della partecipazione al processo decisionale è scambiata per la garanzia che tale processo si concluderà con l’esito auspicato, [come anche] la nostra [cresciuta e] generalizzata disposizione a essere critici” (pp. 35-36). Praticata dall’alto, l’antipolitica è inoltre “una strategia politica molto redditizia” (p. 64), utilizzata per scalzare i leader e i partiti al potere al solo fine di prenderne così il posto, “la testa d’ariete con la quale chi sta fuori dal cartello oligopolista dei partiti e del professionismo politico vuole aprire (o aprirsi) una breccia nel fortino” (p. 75), “una risorsa che può essere usata non solo nello scontro tra i partiti, ma anche entro i partiti (...) può essere usata come un appetizzante per piatti insapori o perfino disgustosi” (p. 79).

In questa direzione, l’autore invita a distinguere l’immaginario collettivo della democrazia, della politica e dei politici stessi, di carattere folkloristico, ‘pagano’ e illusorio, dalla loro disincantata e difficoltosa realtà. Sia i cittadini, sia i media e sia parte del mondo intellettuale condividono infatti una rappresentazione che esalta la partecipazione e il coinvolgimento dal basso di cittadini informati che esprimono in maniera saggia i propri giudizi come fondamenta della democrazia moderna, che attribuisce alla politica e ai politici il pieno controllo della società e, quindi, una illimitata possibilità di intervento su di essa, che connota questi stessi politici come reticenti e disonesti faccendieri. Ma nella realtà, i cittadini, come hanno mostrato Christopher A. Achen e Larry M. Bartels nel loro interessante libro *Democracy for Realists. Why Elections do not Produce Responsive Government* (Princeton University Press, 2016), cui Mete fa riferimento, sono quotidianamente impegnati nel disbrigo dei loro affari e delle loro preoccupazioni, e desidererebbero una democrazia che funzionasse bene senza, soprattutto, doverle dedicare del tempo; la decisione di voto, poi, è più il frutto di scorciatoie cognitive che di scelte maturate in modo consapevole e informato. L’essenza della politica consiste, contrariamente a quanto

viene raccontato dalle rappresentazioni consolatorie che di essa vengono fornite, nell'incessante, "faticoso, incerto e imperfetto processo di governo e di mediazione di interessi legittimamente contrastanti" (p. 11). E i politici, infine, molto spesso non sono in grado di fornire risposte soddisfacenti ai nostri problemi non perché incapaci, ma perché o non hanno gli effettivi poteri per risolverli, o perché tali problemi richiederebbero un intervento che esula dal campo di azione di quegli stessi politici. Essi inoltre si dimostrano realmente coerenti non tanto evitando di scendere a patti con i propri avversari – segno, per molti, di ambiguità e tradimento degli ideali che si nutrono –, quanto raggiungendo compromessi con chi ha idee diverse dalla propria per raggiungere, così, gli obiettivi prefissati. Insomma, in tutto ciò l'autore sembra instillare nella lettura degli avvenimenti politici una sana e robusta dose di realismo politico.

Veniamo ora ad analizzare più da vicino il testo, che si struttura in quattro capitoli. Nel primo, Mete sottolinea anzitutto come l'antipolitica non sia un fenomeno nuovo: anche nella stagione dei grandi partiti di massa e della forte partecipazione, essa ha sempre rappresentato l'ombra della politica, e non sono mai mancate, dunque, critiche e accuse ai suoi principali protagonisti. Nel corso del tempo però – in Italia a partire da Tangentopoli – le cose sono cambiate: la gamma del contenuto del malcontento, diventato nel frattempo più intenso, si è notevolmente ampliata, e l'antipolitica è fuoriuscita dai suoi tradizionali serbatoi di espressione, le classi svantaggiate e marginali, per riversarsi sull'intero corpo elettorale senza alcuna distinzione. Mettendosi sulle tracce delle cause che l'hanno generata, l'autore, ricollegandosi al libro di Bauman *Retrotopia* (Laterza, 2020), ne individua una prima nella tendenza retrotopica, che porta a sopravvalutare e esprimere nostalgia nei confronti di una presunta, ma in realtà mai esistita, 'età dell'oro' popolata da partiti ben funzionanti, politiche sapientemente congegnate per il raggiungimento del bene pubblico e politici seri e competenti.

Distingue, poi, fra cause che si generano nell'ambito della domanda politica, cause attinenti all'ambito dell'offerta politica e, infine, cause di natura extra-politica. Fra le prime include i processi di 'mobilitazione

cognitiva' e di 'individualizzazione' generati dalle profonde trasformazioni sociali e culturali che hanno investito le democrazie occidentali a partire dal secondo dopoguerra: il miglioramento delle condizioni materiali di vita, l'innalzamento del livello di istruzione, l'emergere e il diffondersi di valori post-materialisti, etc. Da un lato, una mobilitazione basata su elevati livelli di informazione, coinvolgimento psicologico e competenza conduce allo sviluppo di atteggiamenti di critica e distacco nei confronti dei partiti politici; dall'altro, la possibilità di costruirsi autonomamente la propria identità produce la proliferazione di richieste particolaristiche, che la politica non è in grado di soddisfare, e al conseguente malcontento rispetto a scelte effettuate su questioni divisive.

Le cause che invece si producono nell'ambito dell'offerta politica hanno a che fare con l'assenza di una corrispondenza fra i rappresentanti, di solito appartenenti alle classi superiori della stratificazione sociale, e i rappresentati, con la consueta e agevole trasmigrazione dei parlamentari da un gruppo politico o partito all'altro, con la logica collusiva che unisce i partiti *mainstream* per impedire il possibile ingresso nell'arena politica di nuovi sfidanti, con la loro convergenza ideologica. In particolare, poi, è proprio in tale ambito che si sviluppano due processi decisivi nel favorire l'emergere di sentimenti antipolitici: l'equiparazione della logica politica alla logica di mercato – in realtà molto diverse fra loro – che può condurre, in caso di frustrazioni, ad azioni di boicottaggio; la depoliticizzazione, che, affidando ambiti sempre più crescenti di policy ad autorità indipendenti, stimola la sensazione che, in fin dei conti, dei politici si possa fare anche a meno. Fra i fattori extra-politici, infine, Mete richiama le trasformazioni della struttura di classe, che ha portato ad un indebolimento del conflitto, e i cambiamenti del sistema dei media e della comunicazione, dai quali derivano i noti processi di personalizzazione, spettacolarizzazione e intimizzazione della politica.

Nel secondo capitolo viene analizzata l'antipolitica praticata dall'alto, cioè da politici e partiti sia di opposizione sia di governo. Anche in questo caso, Mete ricorda come ciò non rappresenti un fenomeno nuovo, pur se oggi si manifesta con toni molto più forti che in passato, e come, comunque, non vi sia continuità fra le forze e i leader antipolitici

di ieri e quelli di oggi. Piuttosto, siamo di fronte a un riutilizzo di un vecchio armamentario culturale e linguistico adeguatamente rinnovato e rivisitato. L'antipolitica dall'alto, precisa l'autore, emerge con particolare forza nel momento in cui, successivamente alla fine del mondo bipolare e all'avvento della secolarizzazione, lo scenario politico rimane privo della figura del nemico, precedentemente incarnata dal blocco comunista o dal mondo americano, dalla classe dei 'padroni' o dai sindacati, dal clero o dall'ateismo. Eppure le tensioni e le rivendicazioni politiche e sociali non cessano di esistere, e le forze politiche hanno bisogno, per attrarre consensi, di individuare una nuova figura di nemico. Questa, dati i mai sopiti sentimenti antipolitici dei cittadini, viene ravvisata nei politici e nei partiti che da anni occupano le istituzioni.

Le forme in cui si esprime questa antipolitica dall'alto sono in tutto tre: i discorsi e le retoriche contro i politici di professione, i partiti – non è un caso che oggi in Italia solo il Partito Democratico si definisca come tale – e altri attori istituzionali, primo fra tutti il Parlamento; gli atteggiamenti e i comportamenti volti a denigrare la politica e a dissimulare la propria appartenenza al ceto politico, e che si sostanziano in stili politici e comunicativi (linguaggio, abbigliamento, pose e gestualità) vicini a quelli utilizzati dall'uomo comune; atti politici che riguardano la nascita e l'organizzazione del proprio partito (il non statuto del Movimento 5 stelle, o la decisione, presa al suo interno, di restituire parte dell'indennità percepita dagli eletti), le istituzioni rappresentative (ad es. la scelta dei presidenti di Camera e Senato), o altri provvedimenti legislativi, quali la riduzione del numero dei parlamentari.

Per quanto riguarda le finalità delle strategie d'uso dell'antipolitica – al di là di quella principale, consistente nel voler prendere il posto di chi occupa posizioni di potere –, l'autore nota come esse divergano a seconda delle diverse figure di imprenditori politici che ne fanno ricorso, e che distingue in outsider, insider e insider che si camuffano da outsider. Gli obiettivi dei primi (ne sono esempio Umberto Bossi, Silvio Berlusconi, Beppe Grillo) possono essere individuati nel distinguersi, attirare attenzione, ottenere approvazione sociale, produrre significativi cambiamenti politici, diventare insider. Questi

ultimi, invece, si propongono di squalificare gli outsiders, contendendo le porzioni dell'elettorato insoddisfatto; di distogliere l'attenzione dai problemi urgenti che si fa fatica ad affrontare; di creare un rapporto diretto con la propria base; di invocare una leadership più forte. Gli insider che fingono di essere outsiders (Matteo Renzi e Matteo Salvini, ad esempio), infine, mirano a distinguersi e ad emergere ed affermarsi all'interno del proprio partito o coalizione.

Tutti coloro che utilizzano le strategie dell'antipolitica si troveranno ad affrontare il fatto, prima o poi, e in particolare se raggiungeranno le posizioni di governo, che l'antipolitica è estremamente vendicativa. "Legarsi all'antipolitica rende prigionieri. Una volta indossati i panni del barricadero antipolitico, risulta infatti arduo svestirli senza pagare pegno (...) [un outsider] quando sarà al governo dovrà onorare il debito contratto col demone dell'antipolitica che gli ha permesso di arrivare presto e bene così in alto. L'antipolitica è infatti una creatura esigente e vendicativa e non tollera cedimenti, né tanto meno tradimenti" (p. 82), come mostrano le vicende di Bossi, Di Pietro e Renzi.

Il terzo capitolo è dedicato all'approfondimento delle ricadute antipolitiche prodotte rispettivamente dalla depoliticizzazione, dalla costituzione di governi dei tecnici e dalle nuove pratiche partecipative. Sintetizzando quanto esposto da Mete, si può provare a elencarne le principali:

1. l'aumento del senso di inefficacia politica provato dai cittadini;
2. la crescita di delegittimazione della classe politica e dei partiti, incapaci di affrontare i problemi la cui soluzione viene delegata al sapere esperto di tecnici o di agenzie esterne;
3. le maggiori possibilità di delusione generate da comportamenti inadeguati dei politici, che, avendo delegato ad altri ampi ambiti decisionali, vengono valutati quasi esclusivamente sulla base delle loro qualità e immagine personale;
4. l'aumento della sensazione che i politici siano, oltre che mediocri, tutti uguali fra loro, nel caso di grandi coalizioni a sostegno dei governi tecnici;

5. la svalutazione del lavoro svolto da attivisti e militanti, che potrebbero di conseguenza essere tentati dall'abbracciare le ragioni dell'antipolitica.

Il quarto capitolo, dal titolo eloquente *Odiati, sorvegliati, stressati*, infine, concentra l'attenzione sui politici, principale bersaglio dei sentimenti antipolitici, protagonisti, almeno alcuni, nell'utilizzo di strategie e retoriche antipolitiche e promotori dei fenomeni di depoliticizzazione. Dopo aver delineato, nel primo capitolo, le cause generali alla base dell'antipolitica, Mete precisa quali siano i meccanismi più puntuali, o 'trappole' nelle quali spesso i politici cadono, che ampliano la distanza che separa i cittadini dai politici e accrescono, di conseguenza, i sentimenti di ostilità verso la politica. Essi sono in tutto cinque:

1. la "trappola dell'intransigenza", secondo la quale si valuta positivamente la coerenza – intesa come intransigenza – e chi, come si è visto, scegliendo la strada del compromesso si dimostra realmente coerente, è tacciato di essere un voltagabbana;
2. l'applicazione ai politici di un doppio standard morale, che date le elevate aspettative che nutriamo sulle virtù dei politici, porta a esprimere verso di loro un giudizio morale molto più severo di quello che solitamente esterniamo nei confronti di altri attori – imprenditori, ad esempio – che si macchiano delle stesse colpe;
3. il "gap delle percezioni", più negative rispetto ai politici "lontani" di cui si ha solo un'esperienza indiretta;
4. il "gap delle domande", che riguarda l'insoddisfazione mostrata dai cittadini nei confronti delle "giuste" misure adottate dal governo per risolvere i problemi sollevati dai cittadini stessi;
5. le aspettative contraddittorie rispetto all'identità sociale dei politici, che devono essere persone competenti, preparate e anzi eccezionali, e al tempo stesso comuni e simili a noi.

Nel prosieguo del capitolo, l'attenzione si sposta sulla relazione fra i media e l'antipolitica. Le dinamiche della drammatizzazione, spettacolarizzazione e intimizzazione della politica generate dalla *media logic*

hanno trasformato il ruolo dei media, che da “cani da guardia” sono diventati “cani da preda”; essi rappresentano, per usare le parole dell’autore, “la falange di quella che è stata definita [da John Kean] la democrazia del ‘monitoraggio’ (o della ‘sorveglianza’)” (p. 136). Il capitolo si chiude con un interessante paragrafo sulla ‘fatica’ del lavoro del politico, il quale è sottoposto a vari fattori di stress, fra i quali Mete richiama lo scarto fra le (elevate) aspettative degli elettori e ciò che il politico può effettivamente realizzare con i mezzi a disposizione; la bassa considerazione sociale di cui essi godono e il conseguente rischio di divenire facili bersagli di messaggi denigratori e minacciosi; la possibilità – data la farraginosità della legislazione – di commettere atti che saranno posti al vaglio della magistratura; la possibilità che le proprie posizioni e credenze entrino in conflitto con quelle del proprio partito o della coalizione di appartenenza; l’instabilità occupazionale, il carico di lavoro molto gravoso, la drastica riduzione del tempo da dedicare alla propria famiglia e il venir meno del confine fra vita pubblica e vita privata.

Come afferma Mete, “fare della politica una professione può senz’altro essere fonte di grandi soddisfazioni e autorealizzazione personale. Questa è però solo una faccia della medaglia (...) [l’altro] lato della medaglia [è] fatto di impegno, stress e fatica quotidiana che l’antipolitica (...) impedisce di portare alla luce” (pp. 153-4). Il mestiere del politico, come sottolineato dall’autore precedentemente a questi brani, non è per tutti, e la diffusione dell’antipolitica rischia di scoraggiare, da un lato, l’ingresso in politica di coloro che godono di una buona reputazione e che non intendono metterla a repentaglio; e di sollecitare, dall’altro, le mire politiche dei più ambiziosi e di chi, in fondo, non ha molto da perdere.

Il volume di Mete, in conclusione, deve essere accolto con estremo favore. Pone al centro dell’attenzione un tema, quello dell’antipolitica, di sicuro interesse. Lo affronta in maniera competente da una prospettiva realista utilizzando un linguaggio accessibile a tutti. La sua ricchezza, inoltre, è in grado di stimolare l’interesse e soddisfare le esigenze degli studiosi e degli esperti del settore.

All'inizio non eravamo così selvaggi

D. Graeber, D. Wengrow, *L'alba di tutto. Una nuova storia dell'umanità*, Rizzoli, Milano, 2022, pp. 727.

Parole chiave

Uguaglianza, libertà, potere

Sergio Belardinelli è professore Alma Mater dell'Università di Bologna, dove ha insegnato per oltre trent'anni Sociologia dei processi culturali (sergio.belardinelli@unibo.it).

La gerarchia, il potere, la ricerca dell'interesse personale sono sempre state considerate come caratteristiche fondamentali della società umana. Fa poca differenza che vengano spiegate e accettate, alla Hobbes, con l'endemica cattiveria degli uomini, oppure spiegate e vilipesi, alla Rousseau, imputando alla civiltà la distruzione della nostra originaria innocenza e bontà. La società umana porta comunque in sé i segni della corruzione. C'è un peccato d'origine che la contraddistingue. Eppure, sul fronte dell'antropologia culturale qualcosa si sta muovendo in un'altra direzione. Contrariamente a quanto si pensa, molte delle prime comunità agricole e città erano prive di ranghi e gerarchie; erano organizzate secondo "principi fortemente egualitari, senza il bisogno di sovrani autoritari, guerrieri-politici ambiziosi o addirittura amministratori prepotenti" (p. 14). Viene inoltre messa in discussione l'idea che un presunto "stato di natura", comunque interpretato, possa costituire la base "di uno studio evolutivo della storia", tale per cui l'invenzione dell'agricoltura generò la transizione dalle cosiddette "bande" alle

“tribù”, quindi alla proprietà privata e all’inevitabile gerarchizzazione. In breve, il quadro generale della storia, condiviso tanto dai seguaci di Hobbes quanto da quelli di Rousseau, non avrebbe “quasi nulla a che vedere coi fatti”, avrebbe “gravi implicazioni politiche” e presupporrebbe una narrazione della storia umana, non solo sbagliata, ma anche “inutilmente noiosa” (p. 13). Questo è ciò che ci viene detto in un libro di oltre settecento pagine, provocatorio, anche discutibile, ma bello e affascinante, scritto da un antropologo culturale (David Graeber) e un archeologo (David Wengrow), pubblicato un paio d’anni fa negli Stati Uniti e uscito lo scorso anno in traduzione italiana: *L’alba di tutto. Una nuova storia dell’umanità*.

Dopo un lungo discorso su Rousseau come l’autore che più di ogni altro ha aperto una discussione sulla disuguaglianza generatrice di innumerevoli equivoci, gli autori sintetizzano in questo modo la loro prospettiva:

Per essere chiari, non giudichiamo poco interessante o poco significativo il fatto che principi, giudici, supervisori o sacerdoti ereditari – o, se è per questo, la scrittura, le città e l’agricoltura – siano comparsi solo a un certo punto della storia dell’umanità. Al contrario, per comprendere la nostra attuale situazione come specie è indispensabile capire come siano nate queste cose. Tuttavia vogliamo anche precisare che, per farlo, dovremmo resistere alla tentazione di trattare i nostri lontani antenati come una sorta di brodo primordiale umano. Le prove raccolte dall’archeologia, dall’antropologia e dai campi affini indicano che gli uomini della preistoria avevano idee molto precise su cosa fosse importante nelle loro società, che queste idee variavano notevolmente e che definire queste società uniformemente ‘ugualitarie’ non ci dice quasi nulla sul loro conto (p. 88).

Non esiste insomma una “forma originaria” della società umana, dalla quale si sono evolutivamente sviluppate le forme storiche che conosciamo. Stando ai due studiosi, e la tesi mi sembra decisamente interessante, l’unica cosa che possiamo dire dell’organizzazione sociale dei nostri antenati è che con tutta probabilità essa era molto “variegata” (p. 94). Impressionante la mole di studi e ricerche che viene addotta a sostegno di questa tesi; affascinante dover prendere atto che i primi esseri umani abitavano una vasta gamma di ambienti naturali che li

rendeva molto più eterogenei degli uomini d'oggi, sia sul piano fisico che su quello sociale. Contro lo stereotipo ancora dominante, che vuole l'inizio della civiltà, della disuguaglianza, delle città, ecc., col passaggio dalle bande dei raccoglitori ai più vasti insediamenti degli agricoltori, ci viene presentata una varietà di stili di vita e di "istituzioni", almeno per me, del tutto stupefacente. Faccio soltanto un esempio: già all'inizio dell'ultima era glaciale, i nostri lontani antenati

oscillavano tra sistemi sociali alternativi, costruendo monumenti e poi smantellandoli, permettendo l'ascesa di strutture autoritarie in certi periodi dell'anno e poi distruggendole. E tutto questo, sembrerebbe, affinché nessun ordine sociale particolare diventasse mai fisso o immutabile. Lo stesso individuo poteva trascorrere la vita in quella che a noi sembra ora una banda, ora una tribù, ora qualcosa con almeno alcune delle caratteristiche oggi associate agli Stati (p. 125).

Qui non è soltanto la tradizionale teoria evolutiva ad essere messa in discussione, l'idea che le società si siano evolute secondo fasi più o meno uniformi verso una sempre maggiore 'complessità', ma anche l'idea che vorrebbe i primi uomini pressoché privi, mi si passi l'espressione, di qualsiasi coscienza politica. Non ci sono prove che l'adozione dell'agricoltura in periodi più remoti abbia sempre significato anche l'inizio della proprietà privata terriera, della territorialità o di un allontanamento irreversibile dall'ugualitarismo dei foraggiatori. Il fatto che gli uomini praticassero una vera e propria "agricoltura per gioco" (p. 314) in certe stagioni e vivessero come raccoglitori in altre genera indubbiamente scompiglio nel tradizionale ordine evolutivo. L'antropologia culturale sembra stia dimostrando che dietro certi schemi interpretativi della storia, tipo la teleologia o le metafore della crescita e del declino, non esistono leggi riconoscibili. Ma ancora di più genera scompiglio la flessibilità istituzionale che ne scaturisce, la pluralità davvero sconcertante che contraddistingue i modi e i tempi di esercitare il potere, l'alternanza dei generi al potere, le ritualità collegate al suo esercizio, in breve: la sconcertante capacità degli uomini dell'ultima era glaciale di entrare e uscire da una determinata struttura, di fare e disfare i mondi politici nei quali vivevano. Altro che innocenza rousseauiana!

Stando a quanto ci dicono Graeber e Wengrow, siamo di fronte a persone molto più brave di noi a creare “ordini sociali alternativi”, nonché vere e proprie “società contro lo Stato”, tese ad impedire qualsiasi forma di cristallizzazione del potere. Un’attualità sconcertante. “Le primissime tracce note di vita sociale umana [essi scrivono] assomigliano a una sfilata carnevalesca di forme politiche, molto più che alle monotone astrazioni della teoria evolutiva” (p. 133). Per non dire della libertà che avevano i nostri antenati di muoversi, di disobbedire agli ordini e di plasmare forme sociali diverse.

La libertà di abbandonare la comunità con la certezza di essere ben accolti in terre lontane, la libertà di oscillare tra le strutture sociali a seconda della stagione, la libertà di disobbedire alle autorità senza conseguenze sembrano essere state date per scontate dai nostri antichi progenitori, anche se oggi la maggior parte delle persone le trovano inconcepibili. Forse gli esseri umani non hanno iniziato la loro storia in uno stato d’innocenza primordiale, ma con un’avversione autocosciente a ricevere ordini (...). Il vero enigma non è quando siano comparsi per la prima volta i capi o addirittura i re e le regine, bensì quando non sia più stato possibile cacciarli via a risate dalla corte (pp. 147-148).

Ma allora come abbiamo potuto perdere questa autocoscienza politica e queste libertà fondamentali? Come siamo arrivati a trattare l’eminenza e la sottomissione non come espedienti temporanei, o addirittura come la pompa e lo sfarzo di un ambizioso teatro stagionale, bensì come elementi inevitabili della condizione umana? Se abbiamo iniziato un gioco, quando abbiamo dimenticato che stavamo giocando? Queste le domande che secondo Graeber e Wengrow dovremmo porci, anziché perdere tempo dietro alle origini della disuguaglianza tra gli uomini. Come viene detto all’inizio del libro, “La questione ultima della storia dell’umanità non è l’equo accesso alle risorse materiali (terre, alimenti, mezzi di produzione), per quanto queste siano ovviamente importanti, bensì l’equa capacità di partecipare alle decisioni sulla nostra convivenza” (p. 19).

Ne esce un quadro bello e provocatorio che ci invita a riflettere, non tanto sulla “missione civilizzatrice” dei moderni imperi agrari, quanto

sulla “ecologia della libertà” che contraddistingue l’agricoltura praticata dai nostri antenati diecimila anni fa. Come abbiamo già accennato, “agricoltura per gioco”, la chiamano i nostri autori, nella quale si esprime soprattutto “la propensione delle società umane a praticare l’agricoltura senza diventare davvero agricoltori, a crescere colture e allevare animali senza cedere una parte eccessiva della propria esistenza ai rigori logistici dell’agricoltura, e a mantenere una rete alimentare abbastanza ampia per impedire che la coltivazione diventi questione di vita o di morte” (p. 279). Quanto alla politica, impariamo che essa c’era molto prima che ci fosse la *Polis* e che coincideva spesso con espressioni di “egualitarismo autocosciente”, di “coalizione volontaria” riscontrabili in città molto estese, ma pressoché prive di qualsiasi traccia di stratificazione o di potere assimilabile a ciò che chiamiamo ‘Stato’; impariamo infine che il governo delle leggi e non degli uomini, il quale, secondo Montesquieu, avrebbe dovuto proteggere lo spirito della libertà individuale, “era dilagante nel Nord America molto prima che entrassero in scena i coloni europei” (p. 508). Non c’è insomma nessuna ragione per assecondare l’idea, tutt’ora dominante nelle scienze antropologiche e sociali, secondo la quale siamo semplicemente l’esito inevitabile degli ultimi diecimila anni di storia (p. 553). Non esiste nemmeno un’umanità originaria, perduta la quale civiltà e complessità non sono più compatibili con la libertà. Pare che le fasi in cui esistettero società libere o relativamente libere non siano affatto poche (bellissime le pagine del libro dedicate alla Creta minoica e alla cultura Hopewell). “I nuovi rinvenimenti dimostrano che gli archeologi hanno ancora parecchio da scoprire riguardo alla distribuzione delle prime città del mondo. Rivelano inoltre come quelle città possano essere molto più antiche dei sistemi di governo autoritario e di amministrazione erudita che un tempo si ritenevano necessari per la loro fondazione” (p. 308). La storia umana è dunque molto più ricca delle nostre supposizioni. Per non dire delle “possibilità alternative o delle strade non prese” (p. 555) che sempre si sono presentate nel corso dei secoli e dei millenni e che sono disponibili anche oggi. Se ci pensiamo bene sono un motivo di speranza.

Le ombre della rivoluzione

Gabriele Balbi, *L'ultima ideologia. Breve storia della rivoluzione digitale*, Laterza, Roma-Bari, 2022, pp. 152.

Parole chiave

Ideologia, rivoluzione digitale, storia del digitale

Paolo Bory è ricercatore in Sociologia dei processi culturali e comunicativi al Politecnico di Milano, Dipartimento di Design. Si occupa di media e di studi sociali su scienza e tecnologia (paolo.bory@polimi.it)

Sono rare le occasioni per confrontarsi pubblicamente con un proprio maestro, per affrontare liberamente e criticamente il lavoro di chi ci ha indicato una strada da percorrere. Coglirò quindi questa opportunità per offrire uno sguardo privilegiato del lavoro di Gabriele Balbi, per quanto riguarda i contenuti del suo ultimo libro *L'ultima ideologia. Breve storia della rivoluzione digitale*, ma anche sulle riflessioni e sul percorso, se non la vera e propria missione, che hanno portato alla stesura e alla pubblicazione di questo testo.

Partiamo dall'ultimo punto. L'obiettivo di Balbi è chiaro: raccontare la storia della rivoluzione digitale a tutti. Quello di Balbi infatti è un libro facile da leggere, ma difficile da scrivere. Facile da leggere perché si pone l'obiettivo di essere compreso da un pubblico vasto ed eterogeneo; difficile da scrivere perché mantenere l'equilibrio tra lo spirito divulgativo e il rigore, senza però scadere nella banalità, è

impresa ardua. Ancora più difficile è mantenere una posizione quanto più sospesa nella storica polarizzazione tra apocalittici e integrati, divisione che ha a lungo caratterizzato la letteratura accademica non solo sulla rivoluzione digitale, ma sull'impatto di tutte le tecnologie della comunicazione e dell'informazione nel tempo. È però lo stesso autore a mostrare come questi due poli nell'affrontarsi si attraggano, come essi convergano finendo per legittimare, volontariamente o meno, l'esistenza e la persistenza stessa della rivoluzione digitale. Dalle profezie di Marshall McLuhan, che di Internet non aveva intravisto se non una scintilla, e del redivivo Bill Gates, passando per gli atomi e i bit di Negroponte, per le *autostrade dell'informazione* di Al Gore, attraverso le voci critiche à la Evgenij Morozov e Shoshana Zuboff, per finire nel parodistico Steve Mobs raccontato dai Simpson, l'ideologia della rivoluzione digitale risuona, o stride a seconda dell'interlocutore, continuamente, ripetendo i suoi mantra e proponendosi come vera e propria ossessione del nostro tempo.

La postura storica de *L'ultima ideologia* aiuta Balbi in questo gioco di equilibrio, anche se inevitabilmente non privo di vacillamenti, tra poli opposti; si tratta di uno stare nel mezzo essenziale per osservare e descrivere, sempre con un linguaggio accessibile, in alcuni casi anedddotico, in altri ironico, un'ideologia che dura ormai da almeno settant'anni. Un equilibrio che trova fiducia nel minuzioso lavoro di reperimento, traduzione e organizzazione delle fonti. Un lavoro che permette all'autore di delineare con sicurezza le caratteristiche e gli elementi fondativi di una rivoluzione *dirompente, inarrestabile, irresistibile, permanente* e perennemente *coniugata al futuro* (cfr. Cap 3). Quella descritta da Balbi è una rivoluzione che con chi l'ha preceduta condivide alcune caratteristiche chiave come l'inesorabilità (p. 29), ma che si distingue per il suo essere universale, mostrandosi "simile in tutto il mondo" (p. 53) e allo stesso tempo potenziale fonte di altre rivoluzioni e transizioni del presente e del futuro, come la transizione ambientale e post-pandemica (pp. 45-47.) Una rivoluzione che è *perennemente coniugata al futuro* perché sempre sul punto di avverarsi, e che nei decenni ha permeato tanto l'accademia quanto la politica, tanto la cultura

di massa quanto i movimenti dal basso, come nel caso della contro-cultura californiana che ha poi dato vita ai diversi santi patroni (tutti maschi, bianchi e solitamente ricchi e americani) che messi insieme danno forma al pantheon intoccabile della rivoluzione digitale. Questi santi patroni proteggono la rivoluzione dall'alto, rendendola una *quasi-religione* fatta non solo di profeti, ma anche di eretici, di reliquie e di monumenti sia fisici che immateriali, che le conferiscono solidità e stabilità nel tempo (cfr. Cap. 4).

L'analogia tra rivoluzione digitale e ideologia, ma soprattutto il parallelismo con una *quasi-religione* farà storcere il naso a qualcuno, soprattutto a chi lavora e ricerca nel campo degli studi della storia e della sociologia delle religioni. Eppure, non solo quest'ultima analogia riesce perfettamente nel suo compito, ma si inserisce idealmente in una serie di riflessioni sviluppate da alcuni classici come Edgar Morin nelle sue analisi sul nuovo e sempre uguale, sia più di recente nel lavoro di uno dei riferimenti teorici di Balbi, Peppino Ortoleva, e in particolare il suo *Miti a bassa intensità* (2019). Come i miti a bassa intensità descritti da Ortoleva, la rivoluzione digitale infatti non si situa in un tempo e un luogo distanti: essa appartiene indistintamente a tutti e interessa tutti da vicino, e soprattutto, come i miti a bassa intensità, non richiede atti di fede. La rivoluzione digitale e i suoi dispositivi professionali abitano ogni angolo della società, ma allo stesso tempo essa non pretende sacrifici quanto un'adesione costante e incondizionata (con l'eccezione di pochi casi estremi, e spesso al confine del ridicolo, di fidelizzazione ai *brand* o a specifiche figure o prodotti digitali).

Nel suo procedere per quattro capitoli chiari e delineati (la definizione della rivoluzione digitale, il parallelismo con le precedenti, la descrizione dei mantra che la promulgano e infine la quasi-religiosità della rivoluzione) il percorso teorico sviluppato da Balbi può interessare e richiamare l'attenzione di diverse tipologie di lettori. In particolare, ci sono tre pubblici, a cui corrispondono tre rispettive posture, che possono e dovrebbero leggere *L'ultima ideologia*. Per sintesi collocherò questi pubblici in tre categorie: curiosi/e, studenti/esse e studiosi/e.

Il primo, quello delle/dei curiose/i, è il pubblico di chi, senza avere uno percorso accademico dedicato alle sue spalle, ha interesse nel

posizionare alcuni tasselli all'interno del quadro storico e sociale della digitalizzazione, a riconoscere alcuni concetti e retoriche che permeano tuttora sia le strategie delle grandi aziende tecnologiche che la propaganda politica, sia sul piano globale che locale. Basta pensare a come la rivoluzione digitale risuoni nelle promesse visionarie di CEO come Mark Zuckerberg nel lanciare META e il meta-verso, o nel contesto italiano alla retorica della transizione digitale, una retorica che permea, mi viene da dire quasi stucchevolmente, la maggior parte dei testi programmatici del PNRR (Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza).

Il secondo pubblico sono le studentesse e gli studenti, siano esse di comunicazione, di scienze umane e sociali, ma anche di materie *dure* come l'ingegneria o l'informatica. Qui si inserisce un'altra missione del lavoro di Balbi, quella di valorizzare e dare senso alla storia come disciplina essenziale per chi sta percorrendo gli studi e probabilmente porrà le basi per le retoriche future intorno alla tecnologia. L'intero lavoro di ricerca e di produzione scientifica di Balbi insiste infatti da sempre su un aspetto cruciale per la comprensione e la percezione della storia come disciplina: qualsiasi ricostruzione dei processi e dei mutamenti socio-tecnici e culturali del passato e del presente non può e non deve essere mai separata dal riconoscimento della continuità e dalle forme di *resistenza* al cambiamento di alcune idee e di alcune abitudini radicate nel tempo. Ne *L'ultima ideologia*, la persistenza dell'ideologia rivoluzionaria del digitale rientra perfettamente in quest'ottica. Le due dimensioni, cambiamento e continuità, secondo Balbi devono essere attentamente riconosciute e messe in dialogo per essere comprese pienamente. Solo con questa consapevolezza storico-dialogica è infatti possibile capire come le tecnologie non solo impattino sul quotidiano, ma anche come esse vengano raccontate, storicizzate e in alcuni casi egemonizzate da una serie di attori chiave, a seconda degli equilibri di potere economico, culturale e politico contingenti. Ritornando al pubblico delle studentesse, chi sta intraprendendo un percorso conoscitivo ha bisogno di questo tipo di storia per comprendere a che punto si trova e come può muoversi al suo interno.

Quest'ultima riflessione tesse un filo conduttore con l'ultimo pubblico che dovrebbe leggere questo testo: le/i studiose/i di scienze umane

e sociali. Per questo pubblico, *L'ultima ideologia* sarà tanto facile da leggere quanto facile da criticare. Già il fatto che si tratti di una *breve* storia della rivoluzione digitale lo rende un testo di per sé incompleto, attaccabile, che richiederebbe, secondo il pensiero corrente, una maggior profondità da molti punti di vista. Ma nonostante l'incompletezza, tra l'altro dichiarata dallo stesso autore, de *L'ultima ideologia*, il pubblico delle studiose/i ha a mio avviso un estremo bisogno di questo testo, e di questo tipo di testi divulgativi, per sviluppare una se non molteplici prospettive critiche, ma anche per far emergere un'autocritica dell'intera comunità accademica. Nello specifico, l'autocritica riguarda la crescente chiusura delle scienze storico-sociali all'interno di una bolla fatta di linguaggi spesso inutilmente complessi, una chiusura che spesso pecca di eccessiva autoreferenzialità e di un rifiuto quasi morale e moralistico di qualsiasi forma di semplificazione. Ciò non significa in alcun modo depauperare il linguaggio specialistico e settoriale dalle sue formule e dal suo stile, e neanche Balbi rinuncia nel suo scritto al linguaggio storico. Spesso però accade che dietro a un'apparente complessità si nascondano due ombre: quella della banalità e quella della viltà. Da un lato, travestita da barocco, la banalità spesso permea i discorsi e le riflessioni sulla digitalizzazione, promuovendo retoriche, teorie e contenuti obsoleti come nuovi (e qui ritorna il rapporto tra continuità e cambiamento su cui insiste Balbi). Dall'altro, al rischio della banalità si lega inesorabilmente quello della viltà, a cui ancora Ortoleva ha dedicato un bellissimo saggio di recente (2021). La viltà, spesso travestita di esclusività, nelle discipline storico-sociali risiede nella paura di alcune studiose/i di mettersi a nudo e far nascere conflitti, di opporre posizioni anche radicali e diverse, di farle confliggere se non esplodere scatenando dibattito, divergenze e soprattutto nuove commistioni. Insomma, dietro l'ombra della viltà si nasconde il torpore del cuore pulsante delle comunità scientifiche: la condivisione non solo di *saperi*, ma anche di idee e visioni del mondo. *L'ultima ideologia* oltre che fonte essenziale per anime curiose e studenti, può quindi essere considerato un testo coraggioso, proprio perché si espone a critica e allo stesso tempo dichiara apertamente le sue intenzioni.

Per non cadere in contraddizione, e ancora una volta per approfittare dell'occasione, vorrei aprire una riflessione a partire dalle conclusioni del libro ed esporre l'autore e il sottoscritto a critica, come credo Balbi desidererebbe. Nelle conclusioni del libro Balbi si chiede, e ci chiede: *a chi serve la rivoluzione digitale?* La risposta è alquanto perentoria:

Ma, se ci si riflette bene, la grande narrazione della rivoluzione digitale è utile praticamente a tutti gli esseri umani. I consumatori globali, ovvero tutti noi, hanno abbracciato le retoriche della rivoluzione (...). E così abbracciano, o meglio abbracciamo, la rivoluzione in maniera acritica (sospendendo cioè ogni forma di dubbio) per non rimanere arretrati ed essere sbeffeggiati dalle generazioni più giovani per l'incapacità di "accendere un computer". La narrazione e la poetica della rivoluzione digitale è letteralmente globale: la maggior parte degli abitanti della terra compra o sogna di comprare gli stessi dispositivi digitali, di essere al passo coi tempi (della rivoluzione), di accedere alla rete internet per potersi riscattare (pp. 119-120)

Nella risposta di Balbi a mio avviso emergono due problemi, uno generazionale e uno di merito. Prima di tutto, il fatto che l'autore faccia parte di quella generazione, come il sottoscritto, che ha vissuto pienamente la *transizione* alla rivoluzione digitale durante un'altra transizione chiave, quella biografica all'età adulta, porta inevitabilmente a vedere la digitalizzazione come una sorta di corsa contro il tempo, una corsa nella quale *rimanere arretrati*, usando le parole di Balbi, corrisponde a invecchiare, a non essere più quegli *early adopters* che delle rivoluzioni non sono stati solo i primi testimoni, ma anche in qualche misura i primi fautori. Al contrario, per esperienza in aula e senza alcuna pretesa di validità empirica, le nuove generazioni sembrano a mio avviso meno interessate a questo stare al passo, quanto ai rischi che processi come l'automazione e l'atomizzazione sociale derivante da applicazioni come i social media e l'intelligenza artificiale pongono loro davanti. E qui sorge un problema di merito: piuttosto che chiedersi, in ottica funzionale, *a chi serve* la rivoluzione digitale, sarebbe forse più importante chiedersi *come si sente* la rivoluzione, che sentimenti e

sensazioni essa provoca in ottica passata e futura, ma anche *cosa nasconde* la sua ombra. Partendo dall'ultimo punto, è chiaro che la rivoluzione digitale sia oggi, e in parte anche ieri, uno specchio per le allodole per sviare dibattiti e visioni politiche degne di questo nome da una presa di responsabilità individuale e collettiva. Il soluzionismo tecnologico *à la* Morozov (2011), così come quello retologico nel passato recente (Bory 2020), si sovrappongono e tolgono ancora parola a questioni sociali ed economiche, se non addirittura a quelle ambientali ed ecologiche, in nome di una rivoluzione a portata di tutti e scevra, almeno apparentemente, di qualsiasi presa di posizione ideologica e politica. Gli studi sociali su scienza e tecnologia, così come la storia dei media, ci hanno detto più volte che gli artefatti, così come le infrastrutture digitali, veicolano sempre una dimensione politica, basta guardare a esempi del passato più o meno recente come la rete *Cybersin* del progetto socialista di Salvador Allende raccontata da Eden Medina (2011); all'internet francese e al famoso Minitel promosso da Mitterrand (cfr. Schafer, Thierry 2012); oppure alla visione neoliberista di Al Gore e delle sue autostrade dell'informazione. In secondo luogo, le diverse generazioni probabilmente *sentono* la rivoluzione in maniere diverse, ed è anche la storia di questo sentire che dovrebbe essere raccontata. Da chi ha vissuto gli albori delle reti con ingenuo entusiasmo come gli ingegneri e i manager delle aziende di telecomunicazione negli anni Settanta, a chi ha sperimentato altre versioni del sé nelle comunità *online* degli anni Novanta, a chi oggi cresce tra le paure della datificazione e l'ossessione dell'iperconnettività, con all'orizzonte il nuovo mito rivoluzionario delle fantomatiche *macchine senzienti*. Questi diversi modi di sentire e vivere la rivoluzione abitano tutti il tempo presente, ma raramente trovano un incrocio, un luogo, un testo, dove incontrarsi, anche scontrarsi, e magari trovare una strada comune. In questo senso, *L'ultima ideologia* può essere uno dei tanti punti di incontro, insieme agli spazi della vita quotidiana e della politica, per uscire dall'ombra della rivoluzione, per mettere in chiaro i nostri bisogni, le nostre aspettative per il futuro, così come le nostre contraddizioni.

Riferimenti bibliografici

Bory, P.

2020, *The internet myth: From the internet imaginary to network ideologies*, University of Westminster Press, London.

Medina, E.

2011, *Cybernetic revolutionaries: technology and politics in Allende's Chile*, Mit Press, New York.

Morozov, E.

2011, *The net delusion: How not to liberate the world*, Penguin UK, London.

Ortoleva, P.

2019, *Miti a bassa intensità: racconti, media, vita quotidiana*, Einaudi, Torino.

2021, *Sulla viltà: anatomia e storia di un male comune*, Einaudi, Torino.

Schafer, V., Thierry, B. G.

2012, *Le Minitel. L'enfance numérique de la France*, Nuvis, Paris.

'Perciò veniamo bene... nei romanzi'. Gli antropologi tra narrativa e storia

Fabio Dei, *Frazer e la cultura del Novecento*, Carocci, Roma, 2022, pp. 324.

Charles King, *La riscoperta dell'umanità*, Einaudi, Torino, 2019, pp. 480.

Renzo Guolo, *I ferventi. Gli etnologi francesi tra esperienza interiore e storia*, Mondadori Education, Milano, 2021, pp. 352.

Parole chiave

Storia dell'antropologia, antropologia e romanzi, ruolo pubblico degli intellettuali

Carlo Capello è professore associato di Antropologia culturale presso l'Università di Torino (carlo.capello@unito.it)

Per una sorta di deformazione professionale, ho una passione per i romanzi che raccontano o in cui comunque appaiono degli antropologi. Appena esce un libro in cui uno dei personaggi è, in un modo o nella altro, un/a 'collega' lo prendo subito e devo dire che, finora, non sono mai stato deluso. Tra l'altro, c'è abbastanza materiale per alimentare questa mia passione perché, anche se può sembrare strano, i romanzi di questo genere non sono affatto pochi. Qualche anno fa, Jeremy MacClancy (2005), studioso che si occupa da anni del ruolo

pubblico dell'antropologia culturale, ne ha contati e passati in rassegna, all'interno della letteratura anglosassone, circa 170. Certo, nel mondo britannico e nordamericano l'antropologia culturale gode di maggiore notorietà, ma anche in italiano si trovano diversi romanzi 'antropologici'. Tra questi troviamo *Il ritorno degli dei* di Nick Laird (2019), *Euforia* di Lily King (2016) e *Il banchetto annuale della confraternita dei becchini* (2021) di Mathias Enard, a cui si aggiunge ora il recentissimo romanzo di Wu Ming (2022) *Ufo 78*.

Ne *Il ritorno degli dei* (ma il titolo originale, *Modern Gods*, è molto più aderente al significato profondo della storia), Laird sviluppa in parallelo le vicende di due sorelle nordirlandesi. La prima, Alison, rimasta a vivere nel piccolo paese d'origine, sta preparando il suo matrimonio con un uomo che forse non conosce a sufficienza. Sua sorella Liz, antropologa, dopo il dottorato e alcuni anni di insegnamento al college, ha finalmente l'occasione di condurre una vera ricerca sul campo a Papua, Nuova Irlanda, per studiare ciò che rimane di un culto del cargo locale. Entrambe le vicende avranno una svolta tragica, permettendo a Laird di farci riflettere sulle nostre 'divinità moderne', quelle finzioni che normalmente diamo per scontate come il nazionalismo.

Nel romanzo di Enard, l'antropologo, voce narrante e protagonista di alcune delle parti del libro, si ritrova con pochi strumenti e molta ingenuità in un paese sperduto della campagna francese per la sua ricerca di dottorato. Ambizioso, ma forse non all'altezza del compito, sembra farsi sfuggire tutto ciò che si nasconde dietro la banalità della vita quotidiana del paesino, ma l'esperienza del campo, per quanto fallita sul piano accademico, finirà forse per cambiarlo positivamente. Enard descrive bene e con molta ironia l'esperienza di terreno di un etnografo alle prime armi, tra sogni di successo accademico, titubanze, difficoltà ed errori, ma sicuramente la figura un po' ridicola dell'etnografo non rappresenta certo, in questo originale libro, il cuore del romanzo.

Il lavoro degli antropologi e il campo come esperienza vitale e formativa sono invece i protagonisti del bel libro di Lily King che narra, in forma romanzata ed elegante, i legami esistenziali e affettivi, nati sul terreno, di tre grandi nomi dell'antropologia del secolo scorso:

Margaret Mead, Reo Fortune e Gregory Bateson, facilmente riconoscibili dietro ai loro nomi letterari. King ci porta con loro sulle rive del Sepik River in Nuova Guinea, per raccontarci della fine di un amore e dell'inizio di una nuova passione, in mezzo alle difficoltà e all'euforia della ricerca in un luogo altro e sconosciuto, in un'atmosfera fatta allo stesso tempo di disorientamento e di intuizioni profonde. La ricerca sul campo assume nel libro tutta la sua valenza come esperienza iniziatica, metamorfica, che interessa la vita stessa degli antropologi prima ancora che la loro riflessione teorica.

Questi romanzi sono, come si diceva, solo alcuni esempi – particolarmente riusciti, perché descrivono bene come gli etnografi lavorano sul terreno, mostrando ai lettori cosa facciamo sul campo e lasciando molto da pensare anche una volta terminati – di un panorama molto più ampio. In effetti, non credo che ci siano altrettanti romanzi dedicati a figure comparabili – sociologi e filosofi per esempio – se non agli scrittori, per ovvie ragioni, e forse agli insegnanti. Perché così tanti antropologi e antropologhe? O, meglio, considerando anche la qualità elevata di questi lavori, perché, parafrasando il bel titolo di Fabio Targhetta (2019), noi antropologi “veniamo bene ... nei romanzi?”. I motivi, come ha chiarito MacClancy, sono molteplici: in primo luogo, senza dubbio, il fascino per quelle culture altre al cui studio l'antropologia è comunemente associata; in relazione a questo, una certa attrazione per il lavoro e la figura stessa dell'etnografo, così lontano dai cliché dell'intellettuale tradizionale – anche se, come nel caso di Enard, gli etnografi sono spesso personaggi comici o un po' strambi piuttosto che eroici esploratori dell'alterità (come comunque appaiono almeno in parte in *Euforia*). Infine e soprattutto, la possibilità di mettere in prospettiva e quindi in discussione la cultura occidentale attraverso il punto di vista decentrato dell'etnografia, guardando alla propria cultura come una realtà altra ed esotica.

Tre notevoli libri di storia dell'antropologia ci possono però aiutare a dare una risposta più articolata alla domanda, facendo emergere bene alcuni dei motivi dell'attrazione letteraria verso la figura dell'antropologo, soffermandosi anche sui rapporti e le affinità che uniscono la

disciplina antropologica e la letteratura. Si tratta di opere importanti anche perché ci presentano un diverso modo di scrivere la storia dell'antropologia, meno accademico e attento alle biografie degli studiosi e al peso del discorso antropologico all'interno della più ampia scena culturale, intellettuale e artistica.

Charles King, ne *La riscoperta dell'umanità*, ricostruisce con eleganza e profondità le origini dell'antropologia culturale americana, attraverso la storia di Franz Boas e del suo circolo di allieve e amici, "The gods of upper air" – per richiamare la bella definizione un po' ironica di Zora Neale Hurston ripresa nel titolo americano. Un piccolo ma eccezionale gruppo di antropologi e, soprattutto, antropologhe, rivoluzionari non solo sul piano disciplinare – sebbene Boas abbia di fatto fondato l'antropologia culturale statunitense –, ma anche sul più ampio piano sociale e culturale. Le loro idee sulla cultura, la razza, il genere – questa la tesi di King – hanno cambiato il nostro modo di pensare e i nostri valori. Raccontandoci le vite di Boas, Margaret Mead, Ruth Benedict, Zora Neale Hurston e Cara Ella Deloria, il libro ci conduce all'interno della loro battaglia morale e politica, combattuta con le armi della scienza e a colpi di grandi libri, contro il razzismo, il sessismo e contro ogni forma di pregiudizio nei confronti delle altre culture, così come nei confronti delle minoranze e delle donne. Una battaglia difficile su un terreno, quello della società americana dell'epoca, impregnato strutturalmente di pregiudizio – spesso ammantato di scientismo, si pensi al successo dell'eugenetica – e di razzismo – basti ricordare le leggi Jim Crow contro gli afroamericani. Non si può dire, a mio parere, che la battaglia sia stata vinta (come sembra sostenere King), visto quanto certe forze oscure continuino a strutturare il nostro presente, ma sicuramente l'antropologia di Boas e delle sue allieve ha contribuito a smantellare l'egemonia culturale delle ideologie razziste e sessiste: grazie alla scoperta della 'cultura', afferma King, questi studiosi hanno 'riscoperto' che, al di là delle differenze, l'umanità è una sola.

Le biografie stesse di questi studiosi sono intessute di lotte, speranze e contraddizioni. Nel caso di Boas – un immigrato tedesco senza una vera formazione antropologica alle spalle – in primo luogo per inserirsi

e affermarsi nell'ambito accademico e intellettuale americano. Le sue pionieristiche ricerche etnografiche – prima con gli Inuit dell'Isola di Baffin e in seguito tra i Kwakiutl del Nord Ovest – furono un'esperienza formativa decisiva, grazie alla quale riuscì a mettere in discussione le astratte e in larga misura etnocentriche teorie evoluzionistiche allora egemoni all'interno dell'antropologia, elaborando una nozione di cultura più vicina all'esperienza concreta e alla storia delle popolazioni indigene. Soprattutto, ci ricorda King, una volta affermatosi come studioso grazie a una lunga serie di opere piuttosto 'tecniche', Boas usò tutte le sue capacità e influenza per contrastare apertamente il razzismo e la xenofobia, mettendo a rischio la sua stessa carriera.

La strada dell'impegno civile dell'antropologia, aperta da Boas, sarà poi seguita con un successo ancora maggiore da Benedict e Mead, le cui vite si intrecciarono tanto intellettualmente quanto affettivamente. Mead, che ha affrontato temi come l'adolescenza, l'educazione infantile e i ruoli di genere con l'esplicito intento di mettere in discussione le norme allora prevalenti nella società americana, non si limitò a scrivere di antropologia ma, in un certo senso, la visse, mettendo in pratica nella sua vita le sue idee rispetto ai ruoli di genere e alla libertà sessuale. Le sue vicende personali, la storia d'amore con Bateson, nata sul campo mentre era ancora sposata con Reo Fortune – la vicenda rielaborata da Lily King in *Euforia* – e soprattutto la sua relazione con Ruth Benedict sono lì a testimoniare. È significativo peraltro che Mead e Benedict, nonostante il riconosciuto talento e il successo anche editoriale – i loro libri furono dei veri bestseller – non ebbero vita facile nell'accademia, rimanendo la prima sempre ai margini e riuscendo a ottenere Benedict il titolo di *full professor* solo alla fine della sua vita. Il mondo universitario e antropologico non erano – non sono – affatto privi di pregiudizi, come dimostrano con forza ancora maggiore le biografie di Hurston e Deloria. Quest'ultima, nonostante le eccezionali capacità etnografiche e il sostegno di Boas, non ottenne mai un ruolo accademico, a causa delle sue origini native, pur continuando a condurre ricerche antropologiche e linguistiche nella speranza di poter dare un contributo alla conoscenza e al miglioramento delle condizioni di vita delle nazioni

indigene. Anche Zora Neale Hurston ebbe non poche difficoltà accademiche, per quanto compensate da un certo successo nell'ambito letterario durante gli anni della Harlem Renaissance, sebbene abbia poi dovuto combattere con l'oblio e la povertà, venendo riscoperta solo molti anni dopo la sua morte per diventare uno dei punti fermi della letteratura afroamericana. Negli scritti di Hurston, la narrativa e l'etnografia si alimentarono a vicenda permettendole di cogliere come pochi la realtà della cultura afroamericana, valorizzandola nella sua unicità anche agli occhi dei suoi colleghi antropologi, tutt'altro che privi di pregiudizi etnico-razziali verso i neri.

King esalta l'impegno pubblico della scuola di Boas, mostrando quanto le idee e i valori propri del pensiero progressista, liberal e di sinistra derivino dai loro scritti. Se aborriamo il razzismo e il sessismo, se l'eugenetica e le discriminazioni legali ci sembrano oggi inaccettabili, è anche grazie all'antropologia culturale da loro fondata. D'altra parte, anche se abbiamo vinto qualche battaglia, la guerra contro il razzismo e il sessismo è tutt'altro che terminata, e le storie e i lavori di questi primi antropologi possono ancora esserci di esempio nella lotta.

Spostandoci con Renzo Guolo sull'altra sponda dell'Atlantico, anche osservando da vicino la storia dell'etnologia francese dei primi decenni del secolo scorso emerge con chiarezza il valore del ruolo pubblico e militante dell'antropologia culturale e, in modo ancora più marcato, l'importanza del dialogo con il mondo dell'arte e letterario. Come ha messo in luce anche Vincent Debaene (2010), una particolarità dell'antropologia francese è stata l'atteggiamento ambivalente verso la letteratura, fatto di rifiuto della retorica e della soggettività proprie del romanzo per potersi legittimare come scienza, da un lato, e di attrazione costante per la narrativa e le sperimentazioni d'avanguardia, dall'altro. Il che si lega a un'altra specificità francese, l'importanza della dimensione museale della ricerca (Zerilli 1998): il famoso Museo del Trocadero, le cui collezioni di 'arte tribale' furono fonte di ispirazione per artisti come Picasso, Braque, Ernst, e il suo erede diretto il Musée de l'Homme, guidato da Rivet furono di fatto la culla dell'etnologia parigina. Analogamente, il legame ambivalente con la

letteratura trova espressione nella tradizione tutta francese del ‘deuxième livre’ (Debaene 2010): molti tra i più noti antropologi, come Griaule, Metraux e Leiris, accanto alle loro monografie etnografiche e agli articoli scientifici, raccontarono e rielaborarono le loro esperienze di terreno in libri dalla forte impronta autobiografica e narrativa – si pensi a un capolavoro come *Tristi tropici* di Lévi-Strauss. L’esigenza di narrare la propria esperienza di ricerca deriva in larga misura dall’effetto trasformativo del campo che, come mostra bene Guolo, per questi studiosi si configura come un vero rito di passaggio o, per dirla con Rivet, come il battesimo del fuoco della battaglia intellettuale. Una battaglia, come già nel caso statunitense, per fondare e dare legittimità a una disciplina che, nata nel solco della tradizione sociologica di Durkheim, doveva in quei primi decenni del Novecento ancora affermarsi pienamente come sapere empiricamente fondato. In questo senso, il ruolo di Marcel Mauss, ma anche di Rivet, antropologo fisico e museologo, fu decisivo: allontanandosi, senza mai tradirla, dalla linea più speculativa dello zio materno, Mauss valorizzò costantemente la ricerca di terreno come chiave per l’antropologia emergente, pur non praticandola mai, come una sorta di Mosè dell’etnologia, fermatosi al confine con l’esperienza etnografica.

Il valore iniziatico del campo è sicuramente centrale nell’esperienza di Michel Leiris, poeta, scrittore ed etnografo, che ai dilemmi, alle speranze e soprattutto alle delusioni del terreno – molto differente dalla visione romantica e idealizzata che egli stesso se ne era fatta – dedicò *L’Afrique fantôme*; libro unico nel suo genere, è il diario personale della sua partecipazione alla spedizione Dakar-Djibuti guidata da Marcel Griaule, momento fondativo dell’etnologia francese, ancora in larga misura improntata a una logica coloniale. Il libro-confessione di Leiris, scritto ancora prima di diventare ufficialmente un antropologo, accolta con irritazione da molti suoi colleghi, è anche un primo esempio di quella narrazione autobiografica, all’insegna di una onestà assoluta, perseguita dall’autore per tutta la sua vita. Ma anche in Griaule, il più freddo e deciso degli etnologi, ritroviamo l’effetto trasformativo del campo: la lunga e proficua frequentazione dei Dogon del Mali lo

spinse a superare la sua originaria concezione ‘poliziesca’ dell’inchiesta etnografica, riflesso della logica coloniale, verso una concezione collaborativa e dialogica della ricerca sul campo, che trovò nel 1948 concretizzazione nel *Dio d’acqua. Conversazioni con Ogotemméli*, l’originale lavoro dedicato alla cosmologia dogon.

Come dimostrano i dubbi e le delusioni di Leiris, l’esperienza di terreno non ha solo conseguenze positive. Guolo si sofferma al riguardo sulla vicenda di Thérèse Riviere, la quale, già propensa a difficoltà psicologiche e relazionali, dopo l’intensa esperienza di ricerca nell’Aures algerino non riuscì più a riadattarsi alla vita francese, cosa che contribuì al peggioramento delle sue condizioni psicologiche. Del resto, le difficoltà ad adattarsi al proprio ambiente d’origine, di adeguarsi alle convenzioni e un certo disagio verso la banalità del quotidiano fu, per molti di questi studiosi, in primo luogo Leiris, una delle principali spinte verso l’etnografia.

Le biografie dei primi etnologi francesi, i ‘ferventi’ come definì sé stesso e i propri compagni di strada Jacques Soustelle, dediti fino al sacrificio al culto dell’antropologia, ci parlano anche dell’impegno pubblico e politico, non diverso da quello dei colleghi americani. Fin da Mauss – militante socialista, tra i fondatori de *L’Humanité* – la disciplina ha alimentato uno spirito critico e militante in quanto messa in discussione delle certezze e dei valori della società borghese. Da qui sorge l’affinità con le avanguardie, con il surrealismo e il post-surrealismo di Bataille in particolare, testimoniato da una rivista come *Documents*, che sulle sue dissacranti pagine ospitò diversi antropologi; o dall’esperienza del Collège de Sociologie, fondato da Bataille, Caillois e Leiris, che, sotto l’egida di Durkheim e Mauss, intendeva esplorare il sacro sinistro della vita associata e il lato oscuro della modernità.

In molti tra i ‘ferventi’, l’impegno pubblico si fece apertamente politico: Griaule, nonostante non poche connivenze con l’imperialismo francese, aiutò il Negus nella sua lotta contro il colonialismo italiano; Soustelle divenne durante la guerra uno dei principali collaboratori di De Gaulle – per poi, è vero, spostarsi sempre più a destra, unendosi alle forze che lottavano contro l’indipendenza dell’Algeria; Leiris,

rivoluzionario in letteratura come in politica, fu uno dei primi antropologi a denunciare il colonialismo. E il Musée de l'Homme è ricordato, grazie al sacrificio di studiosi come Wildé e Lewitski, come uno dei primi centri della Resistenza francese, a cui partecipò anche Germaine Tillion, pagando il suo impegno con l'internamento a Ravensbruck, campo da lei descritto nell'omonimo libro che è, anche, un'etnografia della macchina dello sterminio.

Le ricche storie personali e intellettuali dei primi antropologi negli Stati Uniti e in Francia ci dicono dunque che il fascino letterario dell'antropologia culturale nasce anche dal ruolo pubblico che molti di questi studiosi hanno efficacemente rivestito, contribuendo con il loro lavoro ad alimentare il dibattito civile e a modificare il senso comune grazie all'incontro con la differenza culturale. Concentrarsi sulle biografie degli antropologi ci permette di cogliere aspetti della disciplina poco conosciuti, ma non dobbiamo dimenticare l'influenza che la teoria antropologica in sé ha avuto nella sfera culturale più ampia, maggiore di quanto comunemente si pensi. Il ricco studio di Fabio Dei affronta proprio questo aspetto, discutendo l'impatto di uno dei padri dell'antropologia, James Frazer, su ambiti come la psicanalisi, la filosofia, la letteratura. In questo modo, è possibile vedere sotto una nuova luce una figura di grande peso ma spesso dimenticata – volontariamente – dall'antropologia contemporanea. Con Frazer ci troviamo di fronte a una sorta di paradosso: buona parte degli antropologi rifiutano le sue teorie fin dai primi del Novecento, per via del suo evolucionismo astratto ed etnocentrico, per via del suo metodo comparativo poco rigoroso e per essere il più tipico degli antropologi da poltrona, contro cui la ricerca antropologica moderna, basata sull'etnografia, si è progressivamente imposta. Eppure i libri di Frazer – in primo luogo il suo capolavoro, *Il Ramo d'oro* – hanno avuto un riscontro e un'influenza più che notevole su tutta la cultura europea del primo Novecento, al punto che a lungo l'opera di Frazer, fuori dalla disciplina, fu sinonimo di antropologia.

Come ci ricorda Fabio Dei, sebbene le sue tesi fossero già all'epoca piuttosto invecchiate, è a questo studioso da tavolino che si richiamò

Freud per elaborare le sue speculazioni ‘mitiche’ sull’origine della cultura in *Totem e tabù*, così come uno scrittore come Conrad, che in *Cuore di tenebra* immagina una scena madre che ricorda da vicino le descrizioni frazeriane dei rituali dedicati al “dio morente” su cui si sofferma a lungo *Il Ramo d’oro*. E non si può dimenticare Thomas S. Elliot che si rifece a Frazer e al suo capolavoro per sviluppare il suo ‘metodo mitico’, quel montaggio di immagini e simboli arcaici e moderni che ritroviamo nella poetica di molti altri autori modernisti; metodo mitico che è debitore all’antropologo britannico non solo per il ricco materiale etnologico attinto dal poeta a piene mani dai suoi libri, ma anche in quanto traduzione letteraria del suo comparativismo estremo.

Che cosa hanno trovato questi autori, si chiede Fabio Dei, in uno studioso così ottocentesco, anche nel suo stile argomentativo e letterario? Il suo successo si fonda, ancora una volta, su un paradosso, perché la ricezione dei suoi scritti si è in grande misura allontanata dalle sue intenzioni. Frazer, un razionalista che vedeva nel suo lavoro di ricerca un contributo al progresso e una denuncia delle superstizioni magiche e religiose, è stato letto in primo luogo come lo scopritore del lato oscuro della cultura umana, come l’esploratore delle dimensioni primitive, irrazionali e mitiche che si nascondono sotto la crosta della civiltà. È questa “discesa agli inferi” (come recitava il più evocativo titolo della prima edizione del volume di Dei) ad aver affascinato Freud, per via dell’affinità con la sua teoria dell’inconscio, ed Elliot, che nella ripresa del mito vedeva l’unica possibilità di riscattare poeticamente la piatta e alienante civiltà moderna. Quasi senza volerlo, allora, Frazer, grazie alla comparazione continua tra le culture altre e quella occidentale moderna, ha avuto sulla cultura del Novecento un effetto perturbante, praticando di fatto un’antropologia critica, il cui compito consiste nel rendere non solo ‘familiare l’esotico’, ma anche ‘esotico il familiare’.

Ed è esattamente questo il ruolo dell’antropologa, Milena, nel romanzo di Wu Ming (2022), una vivace storia di avvistamenti di Ufo e di misteriose scomparse ambientata nei giorni del sequestro di Moro. Lo sguardo di Milena, impegnata in una ricerca sugli usi e costumi degli ufologi, ma innanzitutto osservatrice partecipante di quei giorni

confusi e convulsi, è un ottimo mezzo narrativo per guardare alla nostra storia recente come una realtà altra, aliena, ancora in larga parte da indagare e comprendere.

I romanzi di Laird, King, Enard e Wu Ming, così come la storia dell'antropologia così ben affrontata nei tre lavori qui discussi, ci dicono allora che il successo dell'antropologia, anche tra gli scrittori, non dipende solo dall'attrazione per le culture altre al cui studio si è prevalentemente dedicata la disciplina. Altrettanto importanti sono stati l'apertura al mondo, l'impegno pubblico e l'afflato critico e perturbante. La non facile sfida, per noi antropologi e credo per tutti gli scienziati sociali, è rimanere all'altezza di tali antenati.

Riferimenti bibliografici

Debaene, V.

2010, *L'adieu au voyage. L'ethnologie française entre science et littérature*, Gallimard, Paris.

Enard, M.

2021, *Il banchetto annuale della confraternita dei becchini*, Edizioni E/O, Roma.

King, L.

2016, *Euforia*, Adelphi, Milano.

Laird, N.

2019, *Il ritorno degli dei*, Minimum Fax, Roma.

MacClancy, J.

2005, *The literary image of anthropologists*, JRAI, v. 11, n. 3, pp. 549-75.

Targhetta, F.

2019, *Perciò veniamo bene nelle fotografie*, Mondadori, Milano.

Wu Ming

2022, *Ufo 78*, Einaudi, Torino.

Zerilli, F.

1998, *Il lato oscuro dell'etnologia*, Cisu, Roma.

La complicata costruzione della dignità nell'esplosione contemporanea dei suoi contrari

Charo Lacalle, *(In)dignidades mediáticas en la sociedad digital*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2022, pp. 166.

Parole chiave

Dignità, diritti, mass media

Stefano Cristante è docente di Sociologia dei processi culturali all'Università del Salento (Dipartimento di Storia, società e studi sull'uomo) (stefano.cristante@unisalento.it).

La storia dell'idea di dignità presenta un percorso filosofico e comunicativo che, a partire da un'antica periferia concettuale, si spinge fino a conquistare posizioni sempre più prossime al centro della nostra attuale condizione umana. Charo Lacalle, semiotica del Dipartimento di Giornalismo dell'Università autonoma di Barcelona (UAB) e direttrice dell'Osservatorio de Ficción Televisiva Española y Nuevas Tecnologías (OFENT), mette la dignità al centro di un suo recente lavoro editoriale, premendo l'acceleratore fin dalle prime pagine e sforzandosi di rendere consapevoli i lettori del bisogno di una rapida riduzione di complessità.

La torsione che la lingua greca impone alle radici indoeuropee è, nel caso 'dignità', quella che da *dek* (prendere, ricevere, onorare) porta a *dekos* (ornamento, distinzione, onore, gloria), e da questo al latino *decus*

(onore, decoro, gloria), appaiato all'aggettivo *dignus* e a un altro sostantivo, *dignitas*. Il versante etimologico si rivela fin troppo stilizzato per approdare a qualcosa di altamente rivelatorio; allora Lacalle si rimbocca le maniche e va alla ricerca del modo in cui la filosofia ha individuato le tracce del concetto di dignità. Da questo punto di osservazione, ben poco arriva dai greci, perché il loro concetto di dignità si confonde con quello di eccellenza e virtù, sebbene Martha Nussbaum ritenga che alcuni filosofi – in particolare Diogene il cinico (412-323 a.C.) – abbiano sottinteso anche il rispetto che tutti gli esseri umani meritano perché dotati di ragione, così da alludere alla dignità attraverso ciò che Nussbaum chiama 'cosmopolitismo'. È invece Cicerone il primo a utilizzare la *dignitas* come risultato del processo di autocreazione umana, cioè come approdo costitutivo dell'umanità, seppure a volte usando il termine in modo più convenzionale, come sinonimo di onore e prestigio. Ma la prima accezione ciceroniana è strategica perché, come scrive Lacalle, "è un attributo che tutti gli esseri umani possiedono indipendentemente dai loro risultati" (p. 44). L'universalismo di questa proposizione fatica a svilupparsi nei secoli successivi e a sopravvivere nel Medio Evo: la dignità è categoria marginale per un lunghissimo arco di tempo, oppure, come nel caso di papa Leone Magno, occorre vincolarla esclusivamente al messaggio cristiano. L'uomo è creato a immagine e somiglianza di Dio, e la natura umana è tanto più degna quanto più si ricorda che Dio si è fatto uomo. La dignità è per chi riconosce la verità ontologica di questa narrazione teologica.

C'è bisogno di una prima forma di modernità perché la dignità sia collocata al centro della riflessione filosofica, o almeno così parrebbe dal titolo dell'opera più conosciuta di Pico della Mirandola (1463-1494), *Oratio de hominis dignitate*, dove si celebra la prerogativa tutta umana di darsi un obiettivo possente e salvifico (scegliere l'angelo che si cela nell'uomo), scelta che spetta a ogni singolo individuo. Tracce di questa nuova dignità arriveranno da Pico a Friederich Schiller (1759-1805), che la farà coincidere – sintetizza Lacalle – "con la libertà morale della persona e con la sua capacità di ergersi sopra gli istinti" (p. 52). L'idea kantiana irrompe con il resto della strumentazione illuminista nella

creazione dell'umanità moderna: afferma che la dignità è di tutti gli esseri umani, meritevoli di rispetto in quanto tali, fine in sé. Certamente possessore della libertà, l'essere umano possiede diritti ricavati dal contenuto morale, che non deve essere smentito da cedimenti che trasformino l'essere umano in mezzo manipolabile. L'universalizzazione della dignità parte da questa rivoluzione concettuale, ma l'ascesa dei diritti è appena cominciata: Lacalle ricorda infatti che nel XIX secolo sono pienamente attive le esclusioni dei più deboli, cioè delle donne, degli schiavi e dei poveri. Sono vere e proprie 'indegnità' storiche, perché appunto negano la dignità che appartiene a ogni essere umano. Infine, scrive Lacalle citando la filosofa Mette Lebeck, nella contemporaneità l'espressione 'dignità umana' designa il valore fondamentale dell'esistenza degli esseri umani individuali, ripreso nei diversi trattati (organismi internazionali) e nelle costituzioni (istituzioni nazionali) a partire dal secolo XX. Il termine dignità nelle costituzioni è presente dal 1937 (Costituzione irlandese). La si cita anche nella Costituzione tedesca del 1949, in quella portoghese del 1976 e in quella spagnola del 1978. Nella Costituzione italiana del 1947 tre articoli la menzionano esplicitamente: "Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono uguali davanti alla legge, senza distinzioni di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali" (art. 3); "Il lavoratore ha diritto ad una retribuzione proporzionata alla quantità e qualità del suo lavoro e in ogni caso sufficiente ad assicurare a sé e alla famiglia un'esistenza libera e dignitosa" (art. 36); "L'iniziativa economica privata è libera. Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno alla salute, all'ambiente, alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana" (art. 41).

Le norme incorporano il cambio di prospettiva sulla dignità. Ma sono naturalmente i media a farne oggetto di discussione pubblica, così come – sostiene Lacalle concludendo la prima parte del suo lavoro – i media sono potenzialmente in grado di creare e disseminare 'indegnità'. Il libro di Charo Lacalle a questo punto interrompe la ricostruzione storico-filosofica del concetto di dignità e indaga in tre mosse il lato oscuro della questione, cioè proprio le prospettive indegne dei comportamenti collettivi e comunicativi.

Prima mossa: affrontare il dibattito sul che fare rispetto a opere artistiche che sono state realizzate all'interno di atmosfere culturali considerate oggi portatrici di elementi che ledono la dignità umana. Lacalle si riferisce alle polemiche legate alle prese di posizione di settori del femminismo, del movimento Me Too, di organizzazioni antirazziste, di parti del mondo Lgbt+ sulla cosiddetta *cancel culture*. È indubitabile, ad esempio, che alcune opere letterarie e cinematografiche portino con sé lo stigma di una narrazione carica di stereotipi razziali, come *Via col vento*, il romanzo di Margaret Mitchell del 1936 che tre anni dopo divenne un clamoroso successo cinematografico mondiale. Caratteri oggi inaccettabili per la nostra cultura dei diritti si ritrovano in molte opere un tempo sacralizzate, come *Il buio oltre la siepe* di Lee Harper (1960) o anche *Le avventure di Huckleberry Finn* di Mark Twain (1884), e persino nei capolavori disneyani *Dumbo*, *Gli aristogatti* e *Peter Pan*. Si chiede tuttavia Lacalle se la scoperta di una lesione di dignità proveniente da un'opera del passato debba avere come esito la censura dell'opera stessa, cioè il suo ritiro dai cataloghi e dalle visioni scolastiche, e non piuttosto una 'risignificazione', cioè un lavoro molto più in profondità sulla revisione del passato, che abbia il coraggio di ricontestualizzare l'ambiente culturale passato senza ignorare la repulsione che può suscitare oggi nei lettori e negli spettatori. Spiegare, argomentare e criticare le indegnità culturali passate serve a non scatenare, nel presente, violente cacce alle streghe, pericolose per definizione.

Seconda mossa: Lacalle ricorda con trasporto la condizione drammatica degli anziani colpiti dal Covid-19 durante gli anni pandemici che ci siamo appena lasciati alle spalle. Ecco un esempio di lesione profonda della dignità umana: persone fragili al massimo grado vengono isolate, private di ogni genere di presenza e conforto familiare, relegate al ruolo di sottoprodotti umani, scelte perdenti nella lotteria dei salvabili. La studiosa ricorda la drammatica situazione spagnola delle case di riposo per anziani, che divennero luoghi impenetrabili alla socialità e alla cura: non andò diversamente anche nel nostro Paese. In quel frangente, i media nazionali svolsero un'importante funzione di denuncia, battendo sul tasto delle carenze ospedaliere dovute ai tagli

economici alla sanità pubblica e allo stato di precarietà di molti lavoratori del settore, preludio alla menomazione della dignità dei più fragili.

Terza mossa: Lacalle sintetizza in questo nuovo frangente la sua esperienza di studiosa di narrative televisive, immergendo il lettore nelle dinamiche di un genere – i *reality show* – che in Spagna ha avuto un successo travolgente a partire dagli anni '90, tanto che di recente le piattaforme audiovisive come Netflix hanno dedicato a quel passato audiovisivo proprie mini-serie dalla vasta audience. Al di là delle singole storie che Lacalle ricostruisce con sintetica accuratezza, ne emerge un quadro impressionante: le vicende di cui si fecero protagonisti i reality di qualche lustro fa travolsero i confini tra giornalisti e personaggi, creando un continuum tra il ruolo di chi conduceva e gli avvenimenti del reality; furono anche capaci di generare una tensione narrativa che abbatteva i limiti dei casi di indagine, laddove, ad esempio, i cadaveri di tre giovani scomparsi nel 1992 mentre si dirigevano verso una discoteca furono scoperti un anno dopo in diretta televisiva in presenza dei genitori, con il contorno di uno zelo inaccettabile da parte della conduttrice, che offriva la foto di una delle vittime alla madre, così incitandola: “Abraza a tu hija, abrazala” (p. 96). Sono storie che conosciamo in qualche modo anche noi, così come conosciamo confessioni di maltrattamenti familiari scaturiti da una diretta televisiva, o ancora il traboccare di pregiudizi e di malevoli sospetti non appena in una vicenda di cronaca appare una relazione omosessuale.

La studiosa ci mostra come il retroterra di molte dinamiche ‘social’ caratterizzate dall’odio e dalla lacerazione della dignità altrui vada ritrovato nelle stagioni (peraltro non ancora concluse) della tv generalista, in grado di mettere in scena uno spettacolo aggressivo fondato sulla condivisione dell’intimità di uno o più personaggi di un reality. Esito paradossale, che richiama Lacalle al recupero del termine ‘estimità’ proposto nel 2001 dallo psichiatra Serge Tisseron (a sua volta in debito con Jacques Lacan), ovvero una manifestazione di esteriorizzazione della propria vita intima promossa da media e nuove tecnologie.

Proprio alle grandi e piccole mancanze di ordine morale nella dimensione online sono dedicate le ultime pagine del lavoro di Charo

Lacalle: per la studiosa, lo slancio utopico per la vita nella rete, su cui tanti avevano puntato per una sorta di sostituzione avveniristica dei problemi contemporanei in un nuovo mondo globale e a tratti fiabesco, è da tempo finito. Ciò che Lacalle inserisce nella gradazione ampia del termine ‘indignidad’ prevede manipolazioni (bot e troll accompagnati dall’esplosione delle fake news), distorsioni ideologiche applicate all’intelligenza artificiale (come nel caso di un algoritmo di AI allenato ad associare immagini di donne e immagini di cucina) e fenomeni narcisistici collegati al magnetismo dei like sui social (fino alla follia di rischiare la vita per un selfie in situazioni estreme). Una raccolta di nuove patologie socio-comunicative in grado di fraporsi al riconoscimento universale della dignità proclamato nel secolo scorso.

Il colore della schiavitù e i suoni della libertà

Gianfranco Salvatore (a cura di), *Il chiaro e lo scuro*, Argo, Lecce, 2021, pp. 485.

Parole chiave

Schiavitù, razzismo, musica etnica, lingua kanuri, rinascimento

Giuseppe Patisso insegna Storia moderna presso l'Università del Salento (giuseppe.patisso@unisalento.it).

“E poi disse: ‘*Grinnin blackamoor*’, negro ghignante (...). Cercai nel mio *Concise Oxford Dictionary* appena arrivai in ufficio, e trovai molto poco: Negro, *black + moor*. Si può fare di meglio. Così cercai *black*, nero, e trovai: dal cuore nero, lista nera, libro nero, bandiera nera, mercato nero, borsa nera, pecora nera. Continuai lemma dopo lemma, per cui quando ebbi finito di leggerli tutti mi sentii disprezzabile e scoraggiato, sporcato da quel torrente di insulti. Naturalmente, sapevo della costruzione del nero come altro, come cattivo, come bestia, come posto buio e malvagio al cuore anche del più civilizzato europeo, ma non mi aspettavo di trovare tanto nero nero nero sulla pagina” (Abdulrazak 2021, p. 119). Tali parole, particolarmente significative e tratte dal romanzo *By the sea* (Sulla riva del mare) di Abdulrazak Gurnah, vincitore del premio Nobel per la letteratura nel 2021, fungono da introduzione

esaustiva per quella che si presenta come una raccolta di saggi di taglio storico su una tematica vasta e controversa: la questione dell'alterità.

Gianfranco Salvatore, musicologo e critico musicale italiano, nonché docente di Etnomusicologia e di Storia del Jazz e della Popular Music presso l'Università del Salento, è il curatore del libro *Il chiaro e lo scuro*, – pubblicato nel 2021 per i tipi della leccese Argo – all'interno del quale si susseguono diversi interventi di studiosi che, in ambiti e contesti diversi, si sono interrogati su una tra le più antiche opposizioni della storia, ovvero quella tra bianco e nero. Due concetti apparentemente semplici che, tuttavia, implicano molteplici sfaccettature. Nell'*Introduzione* che precede i vari interventi, Salvatore si sofferma sull'individuazione di quelle fasi che hanno riguardato l'evoluzione del pregiudizio anti-afri-cano – presupposto implicito dello schiavismo – che, nato ancor prima dell'uomo, identificandosi con l'originario caos generale, si è sviluppato nel corso del tempo tramite credenze, superstizioni, presunte teorie pseudoscientifiche, associazioni al peccato e fattori vari che, nella visione europea, hanno finito per essere automaticamente associati all'idea di 'nero', di 'scuro', come se ogni segno di alterità rispetto ad un parametro ben definito dovesse necessariamente implicare un campanello d'allarme, una degenerazione, un pericoloso elemento di instabilità. La distanza esistente tra un bel delineato 'noi' ed un nocivo 'loro' ha come alleata proprio la lontananza geografica, che presuppone una marcata contrapposizione fondata sull'ubicazione degli individui, troppo distanti per essere considerati simili agli europei. Ma quando, dopo l'avvio delle scoperte geografiche a metà Quattrocento, la distanza si ridurrà drasticamente e gli europei inizieranno a confrontarsi veramente con l'altro, allora ci sarà bisogno di ricorrere a nuove teorie in grado di dimostrare l'inferiorità e la stranezza di questi 'scuri' individui. Scrive Salvatore: “parallelamente all'allegoresi cristiana, le riserve contro il nero si sviluppano da un lato nelle superstizioni, dall'altro in declinazioni pseudoscientifiche. Quanto è scuro o nero viene associato alla sfortuna, alla bile nera melanconica e depressiva, a deficit morali o cognitivi. Ciascuna di queste riserve ha radici premoderne: molte preesistevano nel mondo islamico e tutte nella modernità troveranno sviluppo nelle Americhe,

in declinazioni analoghe” (p. 10). In queste affermazioni, il curatore del volume individua i punti nodali sui quali nasce e si diffonde la contrapposizione bianco-nero.

Ulteriore giustificazione al razzismo nei confronti del nero gli europei la trovarono nelle Sacre Scritture e nella propaganda cattolica che cominciò ad affermarsi tra XV e XVI secolo (Heynes 2000). La Bibbia, sia in epoca antica che durante il medioevo, era stata utilizzata per spiegare le differenze, soprattutto fisiche (corporatura, colore della pelle), tra gli uomini che popolavano i continenti fino ad allora conosciuti, ossia Europa, Africa ed Asia. Nell’Antico Testamento si affermava che gli africani discendevano da Cam, il figlio maledetto da Noè e da questo condannato, assieme alla sua progenie, all’eterna schiavitù (Genesi 9, 20-27). La maledizione di Cam ebbe sicuramente un ruolo significativo nell’associazione, che cominciava ad affermarsi nel corso del XV secolo, tra popolazione africana e schiavitù. Cam e suo figlio Canaan erano considerati come i progenitori delle popolazioni africane ed essendo questi maledetti, un destino differente non poteva essere concepito per coloro che, secondo la parola di Dio, erano ritenuti i loro discendenti. Una visione dura a morire e che perdurò in alcuni ambienti ecclesiastici fino a Ottocento inoltrato (Goldenberg 2017). In Europa, l’utilizzazione della maledizione di Cam come giustificazione dell’inferiorità dei popoli neri africani e della liceità della schiavitù appare nel corso del Seicento. Sembra che la prima reale comparsa del mito sia avvenuta in ambienti protestanti olandesi: nel 1666, Georg Horn propone all’Università di Leyda una classificazione delle razze secondo il modello proposto dalla Genesi con la discendenza di Noè.

Le navi partivano dai porti europei con il denaro o dei beni di scambio. Arrivate sulle coste africane acquistavano schiavi pagandoli in moneta, o più frequentemente barattandoli con merce che non aveva un altissimo valore (specchi, pietre colorate, bottoni, tessuti, vecchi fucili, pistole, alcool). Una volta riempite, le imbarcazioni negriere si dirigevano verso il Nuovo Mondo, dove gli schiavi venivano venduti, solitamente, appena scendevano sulla banchina del molo di attracco. L’importazione massiccia di esseri umani all’interno delle colonie

europee ebbe diverse ripercussioni sociali su scala globale. Intere regioni dell’Africa iniziarono a svuotarsi, processo che si sarebbe acuito ulteriormente nei secoli a seguire. L’arrivo di così tanti schiavi, inoltre, mutò in maniera considerevole la composizione demografica di alcune delle colonie europee, vale a dire di quelle che fondarono la propria prosperità sullo sfruttamento della schiavitù. Sono questioni che il volume sottende in tutti i contributi prodotti dai vari studiosi.

Il nero, nel libro curato da Gianfranco Salvatore, assume vari contorni: c’è il moro (di origine araba) e ci sono i mulatti, i cui contorni di bianco sono sfumati, ma non del tutto assenti. E nei confronti di questi individui la letteratura, la musica, l’arte individuano stereotipi ancora duri a morire. Un grande affresco che abbraccia il pensiero, la filosofia, la musica, l’arte, la lingua, l’antropologia nonché la metodologia con la quale ci si confronta col ‘diverso’. Nell’immagine dell’africano nero, l’Europa si specchia nella sua alterità.

La prima parte del libro è inaugurata dal saggio dello storico medievista Hubert Houben, intitolato *La ruota della fortuna. Africani neri alle corti dei re di Sicilia (secoli XII-XIV)*, in cui l’autore descrive le peregrinazioni di alcuni ‘africani neri’ che, facendo sosta in Sicilia, decisero di trascorrervi periodi più o meno lunghi entrando a contatto con la corte palermitana, multiethnica e multiculturale, collaborando con i sovrani e offrendo il proprio contributo in ogni modo possibile. È il caso di al-Idrīsī, artefice di una descrizione del mondo in arabo; oppure del tunisino al-Mahdīyya, che sotto Ruggero II divenne addirittura comandante della flotta regia. E ancora un’ampia presenza di uomini connotati dal colore nero della pelle è attestata con Federico II, imperatore romano-tedesco e re di Sicilia che era solito muoversi, nei lunghi tragitti, portando con sé un gran numero di personale a suo servizio, tra cui individui neri. Il fatto che la corte dello Svevo fungesse da crocevia di culture, tradizioni e provenienze diverse è testimoniato da un’opera storiografica – redatta al tempo di Manfredi da Jamsilla – su cui Houben si sofferma, descrivendo quanta importanza venne data, all’interno dell’opera, ad uno schiavo, Giovanni il Moro, che si guadagnò la stima e il rispetto dell’imperatore a tal punto da divenire

suo consigliere fidato e capo del personale a corte. Ciò dimostra quanto per Federico virtù e doti interiori contassero molto più del territorio d'origine o del colore della pelle. Per quanto concerne gli avvenimenti verificatisi sotto la dinastia Angioina, l'autore del saggio riporta notizie riguardanti l'ascesa di uno schiavo africano che seppe guadagnarsi l'affetto del suo padrone, il quale lo battezzò donandogli il suo nome e facendo di lui, quindi, un figlio adottivo. Assumendo il nuovo nome, l'uomo riacquisiva anche la libertà, potendo così inaugurare una nuova fase della propria vita. Questo primo contributo è fondamentale perché permette di comprendere come anticamente fosse possibile favorire rapporti di collaborazione a prescindere dal colore della pelle.

Il secondo capitolo appare altrettanto interessante, in quanto la prospettiva attuata è quella dell'iconografia: Paul Kaplan, storico dell'arte a New York, intitola il suo intervento *Il bianco e il nero nei ritratti doppi del Rinascimento*, focalizzando l'attenzione sulla pratica, sempre più diffusa nel corso del Cinquecento, di rappresentare tramite immagini, ritratti e rappresentazioni varie, l'avanzata di soggetti dalla pelle nera che, progressivamente, entravano a contatto con la società bianca. È il caso dei maggiordomi neri africani che iniziavano ad essere largamente impiegati dalle élites europee. La necessità di creare delle contrapposizioni ricorrendo all'accostamento del bianco col nero svolgeva una molteplice funzione: sottolineare, in alcuni casi, l'alterità e dunque rendere evidenti i rapporti di subordinazione, ma anche, in altri casi, palesare degli atteggiamenti più bilanciati senza presupporre più di tanto implicazioni sul piano societario ed egualitario; infine, la rappresentazione artistica di tali giustapposizioni poteva avere anche lo scopo di mostrare quanto varia potesse essere l'idea di bellezza, assumendo diverse connotazioni.

Segue l'originale contributo del linguista John M. Lipski, il quale, proponendo il saggio dal titolo *La parlata afro-italiana e le sue rappresentazioni letterarie nei testi rinascimentali*, si sofferma su una serie di imitazioni dell'italiano prodotte da africani, individuando quanto fossero frequenti, in questi casi, pregiudizi e stereotipi nei confronti dei soggetti non bianchi che, in quanto tali, divenivano facili bersagli di accuse e distorsioni. Il fatto che individui stranieri non riuscissero a

padroneggiare fluentemente la lingua italiana diventava, spesso, motivo di scherno ed emarginazione. L'autore fa esplicito riferimento a testi – composti in epoca moderna quanto in età contemporanea – di autori italiani che contengono delle vere e proprie imitazioni parodistiche di queste parlate. Le conclusioni cui approda lo studioso costituiscono un interessante spunto di riflessione che bisognerebbe cogliere senza indugi: le forme di controllo esercitate sull'altro sono molteplici e riguardano i contesti più disparati, a partire da quello linguistico; ironizzare sull'uso non propriamente corretto della lingua da parte di un individuo implica una volontà di catalogazione netta ed evidente, dimostrando un presunto stato di alterità che rende imprecisa la riproduzione orale e scritta di determinati sistemi. Le critiche rivolte alle parlate degli stranieri non fanno altro che avvalorare una pericolosa teoria fondata sulla contrapposizione tra chi, in quanto superiore, risulta abile nella modalità d'espressione e chi, invece, viene automaticamente ritenuto inferiore proprio perché non appartenente ad uno stesso ceppo linguistico. Drasticamente emblematiche risultano espressioni come *'mother tongue'* lingua madre, utilizzata dagli inglesi, oppure *'lengua que mamamos'* ovvero la lingua con cui allattiamo, propria degli spagnoli: si tratta di metafore discriminatorie, che tendono a presupporre la dicotomia tra chi è ritenuto uguale e chi diverso e spingono a sentirsi parte di un sistema linguistico rigido che sottintende l'esclusione di chi non ne fa parte. Soffermarsi sulle dinamiche tramite cui sono state prodotte le imitazioni letterarie sulla parlata degli stranieri significa cogliere quel labile confine che separa l'antico ed importante valore dell'accoglienza dalla dannosa degenerazione discriminatoria.

La studiosa di cultura del Rinascimento Kate Lowe ha prodotto un intervento riguardante i *Siti inosservati, luoghi della vita quotidiana di africani neri nel Rinascimento europeo*. Il capitolo si concentra sull'individuazione e sull'analisi di quei luoghi che presentano delle evidenti connessioni con la diaspora africana. L'autrice propone quindi un itinerario in grado di condurre alla riscoperta di tracce che possano testimoniare la presenza di luoghi in cui, nel corso del Rinascimento, gli individui scuri vissero e lavorassero. Un esempio è costituito dalla basilica

vallombrosana di Santa Trinità, a Firenze, dove è presente una cappella nota con il nome di Sassetti, appellativo che si riferisce alla famiglia che commissionò la decorazione. Tra gli affreschi presenti nella cappella vi è anche la raffigurazione di alcune scene domestiche in cui compaiono membri della famiglia Sassetti e tra cui spicca, sul lato sinistro, l'immagine di una donna nera che indossa un copricapo caratteristico e che, probabilmente, era considerata parte integrante del nucleo familiare. Tramite un'accurata ricostruzione storica ed archeologica, è stato possibile identificare ben tre luoghi connessi con la vita di questa donna, ovvero la cappella, il palazzo Sassetti e la villa in cui la famiglia trascorrevano le vacanze estive. Ciò nonostante, la figura della donna è stata pressoché ignorata per lungo tempo, segno evidente di un atteggiamento di rifiuto volto a negare il riconoscimento dell'importanza che persone nere potevano avere in Europa in epoca Rinascimentale. Il contributo della Lowe si presenta come un interessante viaggio alla ricerca di luoghi che, sebbene siano visibili e conosciuti, presentano segreti nascosti, elementi volutamente celati che riportano tracce di storie e vite che intrecciano tradizioni e culture diverse: è il caso degli stazi a Venezia (la zona dove stazionano le gondole), o ancora di chiese e palazzi che caratterizzano "la bella città di Firenze". Ma un notevole processo di memorializzazione di storie nere riguarda anche la toponomastica delle strade, evidente in città come Lisbona, oppure nelle pratiche di sepoltura che riguardavano individui africani, per cui erano pensati appositi cimiteri posti non appena fuori dalla città. Questi siti rappresentano testimonianze di un passato che ci appartiene e che merita di essere conosciuto.

L'intervento conclusivo della prima parte è quello di Giuliana Boccadamo, a *Napoli: "mori negri" fra Cinque e Seicento*, che offre la possibilità di immergersi nella Napoli Rinascimentale alla ricerca di fonti storiche in grado di fornirci un dettagliato quadro circa le condizioni degli schiavi neri in quel periodo. In questa ricostruzione passata si incontrano due termini, 'negro', in riferimento alle persone connotate dal colore nero della pelle e 'moro', volto a identificare i musulmani. Successivamente si affermò l'espressione 'mori negri' per indicare gli schiavi musulmani dalla pelle nera. Tramite l'ausilio di

rapporti riguardanti le transazioni commerciali, registri di vario tipo (come quelli rivolti all'elenco dei battezzati) e dossier, è possibile effettuare un salto nel passato, alla ricerca dei molteplici tasselli con cui ricostruire le vite degli schiavi.

La seconda parte del libro è dedicata ai repertori melici, musicali e teatrali, elementi di fondamentale importanza che svolgono una funzione di integrazione rispetto agli interventi raccolti nella prima sezione. In apertura è posto il saggio ad opera dello stesso Gianfranco Salvatore che si occupa di *Ritratti sonori. Musica, lingua, vita e socialità afro-europea dal teatro iberico alle canzoni moresche*, rendendo evidente quanto possa essere interessante lo studio dei testi di queste canzoni in grado di proiettare immagini di individui dalla pelle nera 'meno accentuata' e molto più assimilabili al mondo europeo. Il fatto che molte canzoni moresche presentassero una commistione tra elementi reali e componente caricaturale produceva un duplice effetto: da un lato, offriva la possibilità di indagare sulle condizioni di vita degli individui neri; dall'altro, risultava illuminante per il modo, del tutto pregiudizievole, con cui tali soggetti venivano trattati. I testi delle canzoni moresche animavano le strade della Napoli Cinquecentesca fungendo da esauritivi ritratti orali della società contemporanea. L'intervento proposto da Salvatore comprende anche alcuni paragrafi in cui la trattazione si concentra su una specifica questione sempre inserita nel panorama delle canzoni moresche, come lo schiavismo del Bornu e l'analisi di alcuni idiomi presenti nella cosiddetta *Bataglia moresca*, un brano musicale – costruito come se a parlare fosse uno schiavo in prima persona – che offre una riflessione sugli schiavi africani a Napoli e costituisce una parodia del genere delle battaglia cui si ispira; ricco di dettagli significativi appare anche il paragrafo improntato allo studio di alcuni africanismi presenti all'interno di due canzoni moresche, *Allala pia calia* e *A la lappia camocan*, in quanto la corretta comprensione di queste terminologie conduce ad un'opportuna valutazione dei testi musicali, consentendo di cogliere sfaccettature altrimenti sconosciute; *Bernaguallà* è un'esclamazione propria della lingua kanuri su cui l'autore si concentra, a conferma dell'impegno dimostrato nell'analisi delle singole parole di

cui i ritratti sonori si servono per esprimere il punto di vista proprio degli schiavi africani. Tutti quelli appena citati sono elementi di cui Salvatore si serve per ricostruire una storia dell'identità collettiva degli schiavi, tentativo che, partendo dalle forme artistiche esplicitate nella prima sezione, continua anche nella seconda, tirando in ballo modalità diverse. Il viaggio ideale proposto dal curatore della raccolta si serve di repentini cambiamenti temporali che si esplicano nella volontà di indagare le forme con cui gli africani sono stati, nel corso del tempo, inseriti nel teatro, nella produzione poetica e nella letteratura.

Il settimo capitolo è scritto da Michele Rak e si concentra su *La schiava mora che balla. Da Salomè fino a Lucia Canazza e a Josephine Baker*, in cui la figura della donna mora assume il ruolo di protagonista dell'intera trattazione. Con un attento e sistematico richiamo alle fonti, Rak tratteggia il percorso che questa icona ha compiuto nel corso del tempo, dotandosi di implicazioni e connotazioni sempre diverse a seconda dei contesti.

Paul H. D. Kaplan si occupa di *Metodologie e fonti nello studio delle immagini europee di africani neri* provando – all'interno dell'ottavo capitolo che inaugura la terza parte di questa raccolta – a delineare un itinerario rivolto all'individuazione di un metodo che possa agevolare la ricerca delle fonti su cui, poi, basare un progetto di ricerca relativo alle connessioni tra storia africana ed europea.

Infine, i capitoli conclusivi ritornano ancora una volta sull'importanza della lingua kanuri di cui Norbert Cyffer diviene il principale testimone, permettendo, con il suo intervento *Il Kanuri: una lingua in costante mutamento*, di osservare da vicino una lingua poco conosciuta e di ricostruire una storia che, seppur approssimativa, approda ad una valutazione delle canzoni moresche e dimostra come la vitalità di queste ultime sia intrecciata a quella propria del kanuri. Su quest'ultimo punto, e in particolare sull'importanza delle canzoni moresche, si esprime nuovamente Gianfranco Salvatore che, tra tematiche già trattate e nuovi accorgimenti, orienta la narrazione verso una più chiara elaborazione delle moresche che meritano di essere valutate in tutta la loro complessità come preziose testimonianze di un processo di costruzione

della diaspora africana nel Rinascimento, senza che ciò comporti una degenerazione in chiave denigratoria, ma, anzi, affinché si riveli come un importante passo in avanti verso la dimensione socioculturale globale di cui tutti dovremmo sentirci parte.

Riferimenti bibliografici

Abdulrazak, G.

2021, *Sulla riva del mare*, La Nave di Teseo, Milano.

Barranco, M. G.

2011, *Negroafricanas y mulatas: identidades ocultas en el Imperio Español*, Arenal. *Revista de historia de las mujeres*, 1, 2011, pp. 5-21.

Blackburn, R.

1997, *The old world background to European colonial slavery*, *The William and Mary Quarterly*, 54, 1, pp. 65-102.

Goldenberg, D. M.

2017, *Black and Slave. The Origins and History of the Curse of Ham*, De Gruyter, Berlin.

Haynes, S. R.

2000, *Noah's curse: The Biblical justification of American slavery*, Oxford University Press, New York.

Diritti, eguaglianza, potere: dal neolibberismo a nuovi sentieri per la sinistra

Emanuele Felice, *La conquista dei diritti. Un'idea della storia*, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 368.

Carlo Trigilia, *La sfida delle disuguaglianze. Contro il declino della sinistra*, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 235.

Maria Rosaria Ferrarese, *Poteri nuovi. Privati, penetranti, opachi*, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 109.

Parole chiave

Diritti, eguaglianza, potere, sinistra

Laura Pennacchi, economista, più volte eletta in Parlamento, è stata sottosegretario al Tesoro con Ciampi nel primo Governo Prodi. È membro del Comitato scientifico della Fondazione Basso e coordina il Forum Economia nazionale della CGIL. Ha pubblicato saggi per riviste e libri (laurapennacchi48@gmail.com).

I libri in oggetto sono tutti e tre dedicati alla sinistra, benché solo uno in modo esplicito (quello di Carlo Trigilia che sottotitola *Contro il declino della sinistra* il suo *La sfida delle disuguaglianze*). Nel discuterli, partirò dalle loro conclusioni e solo dopo risalirò alle loro analisi e alle loro premesse. Le conclusioni hanno, infatti, tratti comuni sostenuti da argomentazioni di comune radicalità, a differenza di altre opere recenti che si ostinano a prefigurare per la sinistra, pur di fronte alle

tante sue disfatte elettorali, un futuro di moderatismo. Anche il libro di Emanuele Felice – propugnante una saldatura tra liberalismo, socialismo, ambientalismo che sembrerebbe somigliare alle tesi adattive sostenute da Salvati e Dilmore (2021) – in realtà si ispira di più alla componente giacobina della Rivoluzione francese e al liberalismo sociale di Stuart Mill, inevitabilmente molto radicali.

Le conclusioni suddette contengono molti messaggi per la sinistra: il riconoscimento della natura ‘relazionale’ degli esseri umani, la ‘fioritura’ del vivere umano riconciliato con la natura, la rinascita ambientale, l’ethos della responsabilità e della prossimità contrapposto alle visioni imperiali dominanti, la lotta contro tutte le forme di disuguaglianza, il ripristino di un maggiore equilibrio tra pubblico e privato e tra *governance* e *government*, la battaglia contro una visione della sovranità statale modellata sulla *governance* algoritmica aziendale, la riscoperta delle capacità progettuali da parte degli Stati. Ma con quali percorsi argomentativi si arriva a tali conclusioni e quale diversa capacità interpretativa i distinti percorsi mostrano rispetto ai grandi processi avvenuti dall’inizio degli anni ’80 del Novecento che hanno segnato così profondamente il destino della sinistra in Europa e nel mondo facendola giungere piuttosto ‘disarmata’ all’appuntamento della ‘policrisi’ attuale? Nella convergenza drammatica di molte crisi (economica, sociale, energetica, ambientale, democratica, militare) che si alimentano a vicenda vengono, infatti, al pettine tutti i nodi intrecciati in trent’anni dal neoliberalismo e misurarsi con essi è divenuta la sfida cruciale.

Il libro di Emanuele Felice affida la ‘ragionevole speranza’ che la storia abbia un senso e sia progressiva all’estensione dei diritti, all’espansione dell’eguaglianza e alla riduzione della sofferenza umana, che hanno avuto nel pensiero illuminista e nella Rivoluzione francese, dopo un’incubazione durata secoli e secoli, il loro generatore fondamentale. Nella Rivoluzione hanno una matrice comune il liberalismo, il socialismo e più tardi l’ambientalismo, linee di pensiero e di iniziativa politica che si sono poi differenziate e anche divaricate, dando un peso relativamente maggiore o minore a diverse categorie di diritti, politici e civili di prima generazione; sociali e civili di seconda generazione;

ambientali, più di recente. Sono il 1848, l'anno rivoluzionario, e il successivo scontro aperto della Comune di Parigi del 1870 a segnare uno spartiacque netto tra le due tradizioni pioniere, quella liberale e quella socialista, che, però, torneranno ad incontrarsi nei 'trent'anni gloriosi' successivi alla seconda guerra mondiale, in cui si avrà un forte sviluppo dei diritti sociali e quindi dell'eguaglianza, poi interrotto dall'avvento del neoliberalismo, che con il liberalismo classico ha poco a che fare e ne costituisce, anzi, una cesura. Proprio le conseguenze altamente disugualitarie dell'arresto nell'espansione dei diritti – così come le tristi implicazioni esibite dalla repressione dei diritti politici nei paesi ex-socialisti – mostrano che le categorie di diritti non sono separabili e sono, anzi, concatenate e qui, nella loro interdipendenza, può trovare nuovo slancio la spinta a intrecciare, per il futuro, liberalismo, socialismo e ambientalismo, da cui la sinistra può essere vivificata.

Carlo Trigilia correla la crescita esponenziale delle disuguaglianze e il loro andamento differenziato nei diversi Paesi, a cui abbiamo assistito negli ultimi decenni, alle trasformazioni nelle strategie e nelle pratiche politiche operate dai partiti di sinistra per far fronte alla globalizzazione economica e all'innovazione tecnologica e organizzativa. I rapporti tra capitalismo e democrazia ne sono stati condizionati, in particolare per quanto riguarda l'evoluzione del 'capitalismo democratico', che era stato il frutto più avanzato degli anni del compromesso keynesiano e socialdemocratico. Dove i partiti di sinistra hanno mantenuto – come nei Paesi scandinavi – la loro capacità di rappresentanza dei gruppi sociali più deboli, facendo della redistribuzione una leva per lo sviluppo e costruendo coalizioni ampie e aperte a settori dei ceti medi, le disuguaglianze sono state contrastate più efficacemente. In questa direzione, l'assetto istituzionale della 'democrazia negoziale' si è mostrato estremamente favorevole, "per la capacità di dare voce e rappresentanza agli interessi dei gruppi sociali più deboli e di rendere meno squilibrati i rapporti tra capitale e lavoro", grazie a forti relazioni industriali e sindacali, a "forme di concertazione delle politiche estese e istituzionalizzate" e a "un circuito politico-elettorale basato sul sistema proporzionale e sul multipartitismo" (p. 17), in cui hanno potuto

esprimersi e stringere alleanze non forzate partiti di sinistra con una radicata tradizione socialdemocratica, attenti a contemperare le esigenze dei più svantaggiati con quelle dei ceti medi. Nei sistemi proporzionali (in cui le coalizioni si formano dopo il voto), infatti, non è necessario per i partiti ottenere direttamente la maggioranza dei voti: “ciò frena la spinta alla convergenza al centro (...) e l’indistinzione programmatica” tipica invece dei sistemi maggioritari e consente di mantenere la rappresentanza dei gruppi più svantaggiati e un maggior adattamento alle sfide sul terreno dell’occupazione e della disuguaglianza. Al contrario le ‘democrazie maggioritarie’ (tipicamente quelle anglosassoni, ma anche modelli ibridi come l’Italia nell’ultimo ventennio) appaiono correlate a un’inferiore capacità di contenere le disuguaglianze e di promuovere l’inclusione sociale, secondo Trigilia anche perché la mancanza di una concertazione istituzionalizzata e l’indistinzione programmatica deprimono la tendenza a mediare le tensioni sociali e a ricorrere alla redistribuzione (a cui i ceti medi, che si punta ad attrarre con la corsa al centro, sono in genere più ostili), esacerbando così le disuguaglianze. Se il ‘grande esodo’ dei gruppi sociali più deboli – verso l’astensione o addirittura l’adesione a formazioni di destra – è il fattore cruciale per spiegare il declino della sinistra, è da lì che essa deve ripartire: riconquistarne la fiducia attraverso uno sviluppo inclusivo capace di contrastare le disuguaglianze, possibile attraverso una ‘democrazia negoziale’ esaltante il ruolo delle relazioni industriali e il peso del welfare e delle politiche sociali (che sarebbero invece inevitabilmente ridimensionate dall’affermazione di una ‘democrazia maggioritaria’).

Maria Rosaria Ferrarese colloca l’analisi delle nuove vesti e facce assunte da un potere sempre più invisibile, diffuso, circolante – poteri finanziari ed economici, nuovi attori, padroni dell’intelligenza artificiale – entro la ricostruzione ampia e profonda di una “doppia dinamica”: a) un trasloco del potere dalle sedi statali nazionali a quelle internazionali e soprattutto verso sedi private; b) una metamorfosi (una continua reinvenzione che porta a nuove modalità, miscele, confini) in cui si è tradotto il nuovo ‘capitalismo antikeynesiano’, cioè la rottura con la rivoluzione democratico-sociale keynesiana intenzionalmente voluta

e messa in atto a partire dalla fine degli anni '70 del Novecento dagli 'spiriti animali' del capitalismo, ma anche dalla politica delle destre, successivamente in grado di contagiare anche la sinistra. Privatizzazione e internazionalizzazione dei poteri sono state le due autostrade escogitate per far scorrere l'innovazione. La globalizzazione, fin da subito fortemente sbilanciata verso mercati e poteri privati, ha incrociato due aspetti cruciali delle trasformazioni del potere: lo scivolamento verso il privato e la coincidenza con forme finanziarie e tecnologiche. Il regime della *governance* (vale a dire un diffuso coinvolgimento dei privati in processi decisionali e regolativi di rilevanza pubblica) è stato quello sotto cui sono avvenute quasi tutte le innovazioni, permettendo anche dinamiche di mimetizzazione, di nascondimento, di inabissamento del potere, approdate alla fine a "un immenso processo di spoliazione istituzionale e di privatizzazione del potere, di indistinzione tra potere politico e potere economico, tra pubblico e privato" (p. 136). Tipico è stato, ed è, il caso della *lex mercatoria* che, avvalendosi di modalità transnazionali e di relazioni giuridiche privatizzate dal commercio alla finanza, si è proposta come infrastruttura essenziale per la globalizzazione: si pensi al ruolo esercitato dalle agenzie di *rating* o dagli esperti non pubblici di contabilità finanziaria internazionale, che hanno anche sostenuto le prassi da *shareholder value* (massimizzazione del valore per gli azionisti), con il risultato finale di alimentare a dismisura il debito privato e pubblico, l'assunzione di rischi incontrollati, l'instabilità globale.

Dalle sintetiche ricostruzioni che precedono, vediamo con una certa chiarezza che, nonostante i ripetuti annunci della sua fine, è il neoliberismo il persistente convitato di pietra, la più o meno approfondita analisi del quale – delle ragioni del suo successo, dei suoi processi, dei suoi esiti – sembra discriminare la diversa capacità dei tre libri in esame di fornire risposte alla crisi della sinistra e al perché essa sia arrivata così disarmata ad appuntamenti cruciali della storia. Maria Rosaria Ferrarese menziona a più riprese ed esplicitamente il neoliberismo e il 'capitalismo antikeynesiano' che ha voluto rovesciare il 'capitalismo democratico' nato dal compromesso socialdemocratico. Con ciò, da un lato suggerisce che il capitalismo in quanto tale è divenuto

nuovamente terreno di ricerca, magari anche utilizzando l'approccio della *variety of capitalism*, il quale sostiene una sua intrinseca attitudine differenziatrice e pertanto una sua intrinseca modificabilità e riformabilità; dall'altro, esplora nei processi concreti di articolazione dei 'nuovi poteri' le strutture specifiche che consentono tale modificabilità. Al diritto, pubblico e privato, alla legislazione, agli assetti istituzionali viene riconosciuto un grande ruolo.

Carlo Trigilia condivide un analogo interesse per la forma-capitalismo, ma lo esplicita nel modo tipico dell'approccio della *variety of capitalism* che, per definizione, opera comparazioni formali che non scendono analiticamente in profondità, sicché le comparazioni tra Paesi sono per grandi linee e rimangono alla superficie. Il risultato è duplice: da Trigilia, il neoliberismo non è quasi menzionato (paradossalmente lo è di più il capitalismo: ma il neoliberismo è una forma cruciale di *unleashed capitalism*) e sono quasi assenti le problematiche delle strutture, degli assetti produttivi, delle condizioni oggettive che, tuttavia, sono decisive nel differenziare un modello da un altro. Ciò ha la conseguenza più generale che il parametro discriminante è la redistribuzione: la visione dell'eguaglianza che si adotta è sempre solo redistributiva, mai allocativa, attinente cioè le strutture, la produzione, gli assetti organizzativi. E ha la conseguenza più specifica per l'Italia che la rappresentazione che se ne propone è non di rado distorta: se non si fa riferimento alla natura particolare del capitalismo italiano (alle origini un 'capitalismo senza capitali') e alla sua forte riluttanza agli investimenti, all'assetto produttivo squilibrato verso le specializzazioni tradizionali e le piccole dimensioni, alla scarsa propensione all'innovazione e alla bassa Ricerca e Sviluppo e all'alta evasione è quasi inevitabile darsi come bersaglio della polemica il sindacato, visto come soggetto corporativo interessato a protezioni particolaristiche (dimenticando il grande slancio verso il bene comune di episodi come il Piano del lavoro della Cgil del 1949 o la stagione della prima parte dei contratti dedicata agli investimenti e dei Piani di impresa) e riprendere frusti stilemi, in verità ormai logorati, legittimati dal neoliberismo: *insider/outsider*, *garantiti/non garantiti*, *padri/figli*.

Così, però, il neoliberismo sembra cadere dal cielo, non viene identificata l'intenzionalità politica che l'ha veicolato (preceduta, accompagnata e assecondata da un enorme investimento culturale condotto nelle Università, sottoposte a una 'purga antikeynesiana', secondo le parole di Stiglitz, nei *think tank*, nelle istituzioni internazionali). A un certo punto, la globalizzazione e l'innovazione, non meglio spiegate, hanno decretato la fine dei 'trent'anni gloriosi' e l'esaurimento del compromesso keynesiano creando il 'contesto' e il 'quadro' a ciò favorevole.

Quanto alla globalizzazione e all'innovazione, una sensazione simile di qualcosa di inspiegato, o di spiegato solo in termini di evoluzione naturale quasi deterministicamente necessitata, si ricava anche dal libro di Emanuele Felice, in cui pure l'analisi del pensiero neoliberale è ben presente, sia nella versione anglosassone, sia in quella ordoliberal. Ma l'ossessione neoliberistica verso le privatizzazioni e la crescita esponenziale della finanziarizzazione ricevono scarsa attenzione. Il punto è che l'avvincente traiettoria dei diritti sposata da Felice segue la cresta di ondate al di sopra di flutti tumultuosi e sconvolgenti, ricostruiti nei loro tratti storici fondamentali, ma inesplorati nelle loro strutture profonde. Anche qui la tensione verso l'eguaglianza che ne risulta è solo redistributiva e l'apprezzamento per la teoria della giustizia di Rawls – criticata da Amartya Sen per il suo 'perfezionismo trascendentale' lontano dai processi reali – non coglie che essa non è solo diritti, ma problematica dei 'beni fondamentali' e della socialità 'costruttivistica' che essi richiedono. Soprattutto, resta non valorizzato l'apporto più fecondo del socialismo: l'esaltazione del lavoro, dell'autorealizzazione che contiene, della spinta creativa e immaginifica che racchiude e, di converso, la condanna dello sfruttamento, dell'alienazione, della deprivazione lavorativa. L'umanesimo – in cui Felice colloca il cuore pulsante sia del liberalismo sia del socialismo, quest'ultimo ancorato "a motivi di umanità, a una pratica e a un'ispirazione di libertà e fraternità (accanto all'uguaglianza)" (p. 135) che gli consentiranno di rimanere vivo e vitale al di là di tutti gli errori commessi –, se fondato su un paradigma dei diritti povero di architettura strutturale e non vivificato da una problematica del lavoro vasta e profonda, rimane evanescente.

Axel Honneth (che si guarda bene dal prendere a riferimento personaggi come Luigi Einaudi o sostenitori del ‘reddito di base’ come Van Parijs, a cui oppone una sorta di ‘lavoro di base’ sotto forma di ‘lavoro garantito’ da uno Stato keynesianamente caratterizzato come *employer of last resort*) propone, per esempio, “un’idea di socialismo” (2016, pp. 49 ss.) a partire dall’interrogarsi sulle due concezioni contrastanti che storicamente hanno modellato la ricostruzione delle fonti di cui si alimenta la coesione sociale e del ruolo giocato in essa dal lavoro: la posizione di Tocqueville e di Arendt (secondo cui il patto sociale è fondato sulla collaborazione politica e sulla cooperazione tra cittadini, posizione che induce a sottovalutare il pluralismo dei valori e la varietà degli interessi umani); e la posizione rappresentata da Marx e Durkheim, la quale cerca le fonti dell’integrazione sociale “in una pratica, o forma di attività, che non sia soggetta alla discrezionalità o alla negoziazione tra i singoli”. Questa pratica è il lavoro, l’attività lavorativa a cui ogni individuo è tenuto per mantenere sé stesso e la propria famiglia, attraverso cui, sperando i modi in cui le varie forme di occupazione sono intrecciate, i soggetti riconoscono la loro reciproca dipendenza e sviluppano un sentimento di appartenenza comune, acquisendo la consapevolezza di essere membri di una comunità sociale. La partecipazione al lavoro dà ad ogni cittadino l’opportunità di essere riconosciuto a livello pubblico, fornendogli le basi del ‘riconoscimento’ sociale e del ‘rispetto’. La deprivatione del lavoro e la disoccupazione fanno precipitare l’individuo in quello stato che Hegel chiamava ‘plebe’, caratterizzato dalla drammatica percezione di sentirsi ‘superfluo’.

È su simili basi, filosoficamente fondate, che possiamo apprezzare anche per l’oggi la svolta valorizzante il lavoro racchiusa nelle Costituzioni del secondo dopoguerra (contrastando il ricorrente tentativo delle destre di “de-costituzionalizzare”). In esse, la triplice centralità del lavoro – antropologica (il lavoro tratto tipico della condizione umana), etica (il lavoro espressione primaria della partecipazione al vincolo sociale), economica (il lavoro base del valore che obbliga a politiche di piena occupazione) – segna un ‘profondo distacco’ dalla elitaria concezione arendtiana, sotto il profilo dei fondamenti di eguaglianza,

di libertà, di autodeterminazione, ma anche sotto il profilo delle connessioni tra 'operare' e 'agire' (invece scissi da Arendt, la cui riflessione sulla 'sfera pubblica democratica' rimane comunque feconda), in cui l'*homo faber* incrocia e incontra l'*homo politicus* in un nuovo percorso umanistico, e lavoro e cittadinanza manifestano tutta la loro coestensività. In particolare, la Costituzione italiana è consapevolmente volta a costruire una gerarchia assiologica al cui vertice si colloca la 'dignità' – categoria che interseca non solo l'illuminismo, ma anche il cristianesimo, le due grandi tradizioni dell'Occidente moderno – l'epicentro della quale è il 'lavoro', un lavoro che deve garantire il rispetto della 'dignità umana' e il pieno sviluppo della 'persona'. Così si spiega, non con banali ricostruzioni sociologiche stigmatizzanti il taglio 'lavoristico', la straordinarietà del suo articolo iniziale, l'articolo 1 – "L'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro" – che non è un episodio incidentale, né tanto meno un semplice ornamento.

Se il lavoro e il 'senso di responsabilità collettiva' affidato alle istituzioni pubbliche sono stati le grandi vittime del neoliberismo, dobbiamo riconoscere che anche le sinistre vi hanno in qualche modo concorso e che il loro declino si è giocato innanzitutto sul piano delle idee e delle concezioni del mondo. Il drastico indebolimento della sfera lavorativa e delle forze sociali che di essa vivono e ad essa si ispirano a cui abbiamo assistito negli ultimi trent'anni ha certamente a che fare con le Terze Vie à la Tony Blair, di cui non ci si può limitare a segnalare che volevano cambiare il neoliberismo 'dall'interno' (come fanno autori come Salvati e Dilmore), ma a cui va chiaramente imputata la fallacia delle convinzioni secondo cui i rischi del mercato del lavoro non esistessero più, i ceti medi fossero corposamente entrati nella categoria dei detentori di *asset* patrimoniali e finanziari, non ci fosse più bisogno del welfare state. Anche l'ostilità allo Stato è stata alimentata da anni di nefasta teorizzazione di matrice blairiana della superiorità delle pratiche di *governance* su quelle di *government*, esplicitamente indicate, e auspiccate (si pensi in Italia ai numerosissimi scritti di Sabino Cassese), come metodi di 'amministrativizzazione' mediante 'depoliticizzazione'.

Ora è qui, sul lavoro e sulle istituzioni pubbliche, che passa nuovamente la discriminante destra/sinistra. Dobbiamo far avanzare la

riflessione sullo ‘Stato innovatore’, secondo le linee indicate da Mariana Mazzucato e da altri. E urge acquisire consapevolezza che le questioni dell’eguaglianza e della diseguaglianza – anche per evitare che vengano agitate con un carattere solo retorico e spesso inconcludente – vanno trattate facendo emergere non solo le implicazioni ‘redistributive’ – su cui invece si concentra la letteratura prevalente in materia, compresi gli importanti lavori di Thomas Piketty –, ma quelle allocative e strutturali, con al centro le problematiche del lavoro. Solo in un disegno nuovo e più complessivo di sviluppo, oltre le mere istanze redistributive, la problematica della disuguaglianza può evitare di concentrarsi quasi esclusivamente sul destino dei poveri, degli ultimi, dei diseredati e fare spazio all’attenzione ai bisogni e alle crescenti difficoltà dei ceti medi. L’analisi delle conseguenze delle disuguaglianze va ricondotta ai suoi termini ‘primari/strutturali’, dai quali si ricava anche una nuova dinamica capitale/lavoro che apre ‘finestre di opportunità’ per intervenire sulla ‘democrazia economica’.

Da una nuova centralità del lavoro possiamo trarre la spinta a una maggiore attenzione anche verso la problematica dell’innovazione, per evitare che le sue fonti siano ricercate solo nella guerra e nella spesa per armamenti. La ‘direzione del cambiamento tecnologico’ va identificata, secondo il suggerimento di Anthony Atkinson, come impegno intenzionale ed esplicito da parte delle istituzioni collettive, finalizzato ad aumentare l’occupazione e ai beni sociali. La retorica dell’*esogenità* e della *naturalità* dei fenomeni è spesso utilizzata per sostenere la causa della *neutralità* degli stessi. Ma non possiamo non vedere l’intenzionalità esplicita e determinata con cui l’operatore pubblico e i soggetti sociali possono guidare l’innovazione, come nel caso delle numerose sfide ingaggiate dalle Agenzie americane pubbliche. Abbiamo bisogno di sottoporre a critica sia la ‘razionalità politica’ dell’innovazione, sia la sua ‘razionalità scientifica’, in particolare la ‘razionalità dell’algoritmo’ con la sua pretesa di corrispondere a una naturalizzazione oggettiva volta a trasformare tutti i fenomeni in stati di necessità chiusi allo spazio dell’alternativa.

Riferimenti bibliografici

Honneth, A.

2016, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, Feltrinelli, Milano.

Salvati, M., Dilmore, N.

2021, *Liberalismo inclusivo. Un futuro possibile per il nostro angolo di mondo*, Feltrinelli, Milano.

Per una politica economica del populismo?

Philip Manow, *Die Politische Ökonomie des Populismus*, Suhrkamp, Berlin, 2019, pp. 177.

Parole chiave

Populismo, economia, globalizzazione

Federico Quadrelli è dottorando in Scienze Sociali e Politiche all'Università di Kassel, Germania (federico.quadrelli@gmail.com).

Il libro si compone di una breve introduzione, di cinque capitoli (teorici ed empirici) e di alcune riflessioni conclusive. In aggiunta, si trovano degli allegati con dati statistici ed una ricca bibliografia in lingua tedesca ed inglese. Già nelle prime pagine, Manow spiega le ragioni di fondo che hanno reso necessario dedicare un'ennesima pubblicazione sul tema del populismo. Per l'autore, la letteratura esistente sul fenomeno populista è caratterizzata da due gravi *deficit*: il primo è di carattere contenutistico ed è relativo al fatto che la discussione sul populismo non è mai accompagnata da una parallela discussione (critica) sul capitalismo, se non con un generico lamento contro il neoliberismo, categoria con cui "si tenta di spiegare tutto, finendo per non spiegare nulla" (p. 9, mia traduzione). Manow esplicita fin da subito che la sua impostazione si contrappone a quelle esistenti che vorrebbero ridurre il fenomeno

a questioni meramente “culturali” e che ignorano completamente il complesso delle motivazioni economiche che invece sta alla base della cosiddetta “esplosione populista” (cfr. Judis 2016). Il secondo *deficit* è di carattere metodologico e riguarda l’assenza di una comparazione sistematica tra le varie esperienze, con il dominio dell’approccio dello studio di caso singolo e conseguente convinzione che, anche studiando un singolo caso, si contribuisca alla conoscenza più generale del fenomeno dimenticando però che ogni contesto ha peculiarità storiche, economiche, culturali e sociali che producono una molteplicità di possibili spiegazioni per cui un dato partito o movimento è arrivato al potere (cfr. p. 12).

Dal punto di vista teorico, Manow esprime una critica ai tre approcci dominanti sull’analisi del fenomeno populista, ossia

1. quello che vorrebbe ridurre la questione a una reazione emotiva e di rabbia;
2. quello dei perdenti della modernizzazione (in tedesco: *Modernisierungsverlierertheorie*: cfr. Spier 2010); e infine,
3. quello culturalista che riduce il tutto a un conflitto di carattere valoriale e culturale, per esempio le posizioni di Norris e Inglehart (2019) sublimata nella cosiddetta “cultural backlash theory”.

La proposta teorica di Manow vuole essere quindi alternativa a questi approcci ed è denominata dall’autore “economia politica del populismo”, che privilegia la distinzione geografica della distribuzione del fenomeno populista e pone al centro della riflessione i fattori economici sistemici, in relazione a due questioni in particolare: 1. quella delle migrazioni e 2. quella del commercio internazionale, ossia i due principi base della globalizzazione, quello della circolazione libera delle merci e beni da un lato, e delle persone dall’altro¹.

L’autore dedica una prima parte della riflessione ad una critica delle definizioni esistenti e maggiormente diffuse del concetto di populismo, osservando come esse siano spesso viziate da un approccio normativo

1. Per Manow, il termine ‘globalizzazione’ si sovrappone a quello di ‘europeizzazione’, tanto che il focus teorico ed empirico dell’analisi del politologo tedesco è solo il contesto europeo (cfr. nota 3, p.139).

e moralizzante. Dopotutto, “populismo” è diventato un concetto usato più per delegittimare l’avverarsi politico o l’interlocutore con cui non si condividono le idee che non una categoria analitica (cfr. Quadrelli 2021). Anche le affermazioni per cui il populismo sarebbe sempre “forma” e mai “contenuto” (Müller 2017, p. 93), e che addirittura non avrebbe legami con la distinzione destra/sinistra (Mudde, Kaltwasser 2017, p. 6) vengono fortemente criticate da Manow. La riflessione critica del mondo accademico sembra ridursi ad una contro-retorica, così alcune teorie suggeriscono che a votare i partiti populistici di destra sono essenzialmente gli appartenenti alla classe operaia – posizione sostenuta già nel 1969 dal sociologo americano Lipset, con la sua teoria dell’autoritarismo della classe operaia, e per altro da lui mai verificata empiricamente (cfr. Scheuregger, Spier 2007) –, i quali, non avendo un’educazione elevata sarebbero inclini a credere ai populistici più degli altri, oltre ad essere portatori di valori riconducibili alle società tradizionali, chiuse e dunque autoritarie. Di contro, gli accademici, che hanno una formazione più alta, sarebbero tolleranti e cosmopoliti (cfr. p. 32). Alla fine la riflessione sul populismo diventa un’autodifesa delle élite, per cui qualsiasi critica venga avanzata viene tacciata di populismo e delegittimata (cfr. p. 31).

Così, l’accento viene spostato dalle motivazioni economiche strutturali a quelle culturali e valoriali, che richiamano il concetto d’identità. La componente moralizzante/morale presente nelle definizioni di populismo fino ad ora formulate rende difficile sia il processo di operazionalizzazione per le fasi empiriche di ricerca, sia la comprensione del fenomeno stesso, poiché vengono *ex ante* esclusi i fattori economici e sociali strutturali, che producono effetti negativi sulle vite delle persone. A tal proposito, Manow fa l’esempio dell’ingresso nell’UE dei paesi dell’ex blocco sovietico e dello shock provato dagli agricoltori dell’est, che d’un tratto si sono trovati a dover fronteggiare una concorrenza troppo forte da parte degli agricoltori dell’ovest, meglio equipaggiati con i macchinari e sostenuti da anni con fondi europei (cfr. p. 33). L’argomentazione è, in sostanza, che l’eventuale malcontento, la disaffezione o la contrapposizione sorte in quei Paesi e in quelle classi

sociali possono non aver nulla a che vedere con il livello d'istruzione, né con una presunta disposizione autoritaria dal punto di vista psicosociale, quanto piuttosto con i contraccolpi prodotti dalla globalizzazione sulla vita quotidiana delle persone e dall'incapacità delle istituzioni di reagire con le giuste forme di "compensazione" (cfr. Rodrik 2018). In conclusione, quindi, sono necessarie riflessioni che indaghino il legame tra modelli economici, il *Welfare State* e le forme dell'economia internazionale e rispettive conseguenze: in altre parole, occorre analizzare i vari capitalismi, per comprendere i vari populismi esistenti.

Il cuore del libro consiste nella presentazione della teoria dell'economia politica del populismo dove l'autore torna a ribadire la rilevanza geografica del fenomeno: al sud dominerebbero i modelli di populismo di sinistra (da Podemos a Syriza passando per il M5S), mentre a nord quelli di destra (cfr. p. 38). L'esempio italiano sarebbe quindi paradigmatico: secondo l'autore, la distinzione nord/sud in Italia riproduce in piccolo le divergenze territoriali europee, con la Lega (Nord) dominante nel nord ed il M5S nel sud del Paese. Per sostenere questo assunto, elabora un indice del posizionamento ideologico dei partiti usando i dati delle elezioni europee 2014. La scelta delle elezioni europee come elemento metodologico di comparazione è motivata dalle seguenti osservazioni: 1. le elezioni hanno luogo in tutti i Paesi EU allo stesso tempo e con modalità simili; 2. la proporzionalità della redistribuzione dei seggi in base ai voti è più rappresentativa delle scelte dell'elettorato; 3. le logiche politiche di accordi di coalizione non giocano un ruolo rilevante, quindi la ripartizione dei seggi e le % ottenuti sono più genuinamente rappresentative delle preferenze politiche dell'elettorato (cfr. p. 39).

Nell'argomentazione di Manow, i dati utilizzati e la classificazione – per altro problematica – di alcuni partiti come di destra o di sinistra trovano nella variazione geografica conferma. A sostegno di questa impostazione, il politologo tedesco dedica diverse pagine alla presentazione critica dei lavori di Dani Rodrik, in particolare al paper relativo al populismo e alla globalizzazione pubblicato nel 2018, in cui l'economista statunitense colloca il populismo di destra in Europa e quello di sinistra in Sud America; e quelli dedicati all'elaborazione della teoria

della compensazione della globalizzazione (cfr. Rodrik 1997; 2011). Per Rodrik, il populismo di destra e quello di sinistra differiscono per la minaccia percepita: a destra, è il movimento di persone (le migrazioni) a rappresentare una minaccia, non per una questione culturale/valoriale, come affermano i culturalisti come Norris ed Inglehart (2019), bensì per lo sciovinismo economico. Un altro elemento che va aggiunto all'argomentazione è che il populismo di destra si sviluppa dove i sistemi di Welfare sono generosi ed accessibili – come accade nel Nord-Europa, in Germania per esempio –, quindi la preoccupazione è relativa all'utilizzo delle risorse da parte dei non autoctoni. Di contro, il populismo di sinistra si sviluppa come critica al commercio internazionale capitalista, nella sua dimensione di libertà di movimenti di beni e merci, e direttamente con il problema della redistribuzione delle risorse, ma a fronte della presenza di un sistema di Welfare generoso, ma non accessibile, ossia riservato a particolari categorie di lavoratrici e lavoratori. A queste riflessioni si aggiunge la cosiddetta “teoria della compensazione della globalizzazione” elaborata da Rodrik (1997; 2011) per cui lo Stato (il suo sistema di Welfare) deve offrire compensazioni a coloro che hanno subito perdite dovute alla globalizzazione, e si deve (pre)occupare della questione della redistribuzione delle risorse. Ciò garantisce e stabilizza il sistema politico basato sul libero commercio internazionale. Questa impostazione si contrappone alla teoria dell'efficienza della globalizzazione, che concepisce lo Stato sociale come un fattore di costo (cfr. Rodrik 2011).

Nel corso della discussione relativa a questi differenti approcci teorici, emerge una considerazione interessante da parte di Manow (cfr. p. 45) sulla natura attuale dei movimenti e partiti di destra populista in Europa che presenterebbero nella loro “Programmatik” – che in tedesco intende non solo un programma concreto, bensì il set complessivo di idee e visioni “programmatiche” di un partito/movimento –, un mix di elementi nativisti tipici della destra radicale; ed elementi tipici degli approcci di sinistra ai temi socio economici: “così offrono i partiti di destra populista nuovi mix di approcci programmatici, cioè una combinazione di posizioni socioculturali di destra – chiusura delle frontiere,

per persone ma non per beni/servizi, critiche all’UE, alle politiche di genere, e contro l’Islam), e di posizioni socioeconomiche di sinistra (come l’appoggio alla politiche di redistribuzione)” (p. 45, mia traduzione).

La teoria di Manow è riassunta in uno schema interpretativo dei vari populismi, come illustrato nella Fig.1. In modo sintetico, si può individuare una distinzione sull’asse tradizionale destra/sinistra che si definisce in risposta alle variabili “migrazione” da un lato e “commercio internazionale” dall’altro. Per la destra, il commercio internazionale – ossia la dimensione economica della globalizzazione – non è visto in modo problematico, mentre lo è la migrazione: nell’Europa orientale ed occidentale, la protesta trova sfocio nel populismo di destra come protesta da parte degli outsider del mercato del lavoro, come i disoccupati, i precari ecc. (che ho tradotto con “esterna”), quando riguarda i migranti economici, e nell’Europa continentale e nordica è una protesta verso i richiedenti asilo come protesta degli insider del mercato del lavoro, ossia coloro che sono occupati (che ho tradotto con “interna”) (cfr. pp. 62-63).

Migrazione prolematica...

	Si		No
Commercio Internazionale problematico...	Si	Sud-Europa: Protesta interna/esterna di sinistra	
	No	Est-Europa Europa Occidentale: Protesta esterna di destra	Nord-Europa Europa continentale: Protesta interna di destra
	Migrazione economica...	Rifugiati	

Fig. 1: Scherma esplicativo per la variazione dei populismi per area geografica
 Fonte: ri-elaborazione propria e traduzione da Manow, 2019, p. 68 (Schaubild 3.3).

L'impostazione di Manow allo studio del populismo è interessante ed innovativa poiché prova a coniugare gli approcci esistenti – quelli culturalisti e quelli legati alle teorie della modernizzazione già citati – e ad integrarli in un approccio che non escluda a priori i fattori socio-economici, strutturali ossia quelli legati, da un lato, agli effetti prodotti dalle migrazioni e, dall'altro, alla libera circolazione di merci, capitali e beni, ossia il commercio internazionale. Non nega la rilevanza di fattori di carattere culturale o valoriale, ma spiega che non basta e sottolinea come il ridurre il tutto a un mero scontro tra vincitori o perdenti della globalizzazione o della modernizzazione sia fuorviante.

Nel suo modello esplicativo mette in evidenza come il tema migrazioni, per esempio, se inserito in un contesto di critica alla globalizzazione e al capitalismo, perda i suoi connotati culturalisti: l'opposizione al fenomeno delle migrazioni si interpreta quindi in base ai sistemi di welfare, di accesso o meno a determinate risorse come scontro tra insider ed outsider del mercato del lavoro. Gli elementi definiti caratteristici del populismo della destra radicale, come xenofobia e razzismo, esisterebbero, ma sarebbero o concomitanti o addirittura in secondo ordine nelle ragioni della protesta. Di contro, il populismo di sinistra si orienterebbe verso un contrasto al sistema economico, al commercio internazionale e dunque agli effetti generalizzati, negativi, sulle persone e sulla loro vita causati dal capitalismo stesso. Il fenomeno migratorio perde di rilevanza per loro, ma non tanto perché c'è una condivisione di valori liberali e progressisti, si potrebbe dire, ma perché i sistemi di welfare dei rispettivi Paesi è tale per cui il conflitto non si realizza, o perché l'accesso alle risorse pubbliche è già ristretto a gruppi professionali (corporativismo) o perché tali sistemi proprio non ci sono. In questo senso, l'approccio di Manow ha un enorme pregio, quello di spogliare di ogni aspetto morale ed etico la discussione sul populismo, ridotto, anche nei suoi temi più esposti alla discussione etica (migrazioni, solidarietà ecc.), ad un'analisi dei meccanismi politici ed economici.

Una critica importante che può essere mossa a questo lavoro è la sua attenzione esclusiva al contesto europeo. Infatti, rinominerei la teoria come "economia politica del populismo europeo", poiché l'analisi si rifà

allo studio dei sistemi di welfare europei, già identificati a suo tempo da Esping-Andersen (1990), integrato con le riflessioni di Rodrik sulla globalizzazione, riducendo le sue considerazioni sulla distinzione tra Europa (destra) e America del Sud (Sinistra) al contesto europeo. Infine, è altamente critica la generalizzazione destra/sinistra proposta sia da Rodrik che da Manow, e nello specifico è problematica la sua definizione di populismo di sinistra per il M5S, caso *sui generis*, che difficilmente si lascia incasellare in queste etichette (cfr. Quadrelli 2020).

In conclusione, il libro di Manow offre nuove prospettive di analisi per un fenomeno assai consolidato, ma in costante trasformazione e ci invita ad ampliare la riflessione, non rimanendo sul piano della critica culturalista, ma andando oltre, con una critica ampia di sistema, alla globalizzazione, al capitalismo, ma soprattutto alle modalità con cui gli Stati o le federazioni di essi (UE, per es.) hanno o meno reagito, e come.

Riferimenti bibliografici

- | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Esping-Andersen, G.
1990, <i>The three Worlds of Welfare Capitalism</i>, Polity Press, Cambridge.</p> | <p>Müller, J. W.
2017, <i>What is Populism?</i>, Penguin, London.</p> |
| <p>Norris P., Inglehart R.
2019, <i>Cultural backlash. Trump, Brexit and authoritarian populism</i>, Cambridge University Press, Cambridge.</p> | <p>Quadrelli, F.
2020, <i>Populisten an der Macht. Das italienische Beispiel Die Fünf-Sterne Bewegung - M5S - und der Lega im Vergleich</i>, Grin, München.</p> |
| <p>Judis, J. B.
2016, <i>The Populist explosion. How the great recession transformed American and European politics</i>, Columbia Global Reports, New York.</p> | <p>2021, <i>Un piede per la 'scarpetta di Cenerentola': una discussione critica sul concetto di populismo</i>, Scienza e Pace, XII, 2, pp. 85- 110.</p> |
| <p>Mudde, C., Kaltwasser Rovira, C.
2017, <i>Populism. A very short Introduction</i>, Oxford University Press, Oxford.</p> | <p>Rodrik, D.
1997, <i>Has Globalization Gone too far?</i>, Institute for International Economics, Washington, D.C.
2011, <i>The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World</i></p> |

Economy, W. W. Norton & Company,
Berlin.

2018, *Populism and the political economy
of Globalization*, *Journal of International
Business Policy*, 1/1, pp. 12-33.

Scheuregger, D., Spier, T.,
2007, *Working-class authoritarianism und
die Wahl rechtspopulistischer Parteien –
Eine empirische Untersuchung für fünf we-
steuropäische Staaten*, *Kölner Zeitschrift
für Soziologie und Sozialpsychologie*,
59, 1, pp. 59-80.

Spier, T.
2010, *Modernisierungsverlierer? Die
Wählerschaft rechtspopulistischer Parteien
in Westeuropa*, VS Verlag für Sozialwis-
senschaften, Wiesbaden.

La crisi dell'Europa

Diego Giannone, Adriano Cozzolino (a cura di), *Fratture nell'Unione. L'Europa dentro le crisi del XXI secolo*, Mimesis, Milano-Udine, 2020, pp. 243.

Parole chiave

Europa, neo-liberismo, democrazia europea

Ambrogio Santambrogio è professore di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze politiche, Università di Perugia (ambrogio.santambrogio@unipg.it).

Da che esiste, l'Europa è in crisi. Probabilmente, finché esisterà l'Europa sarà in crisi. Esserlo non è un fatto del tutto negativo: essere in crisi significa anche essere in movimento, consapevoli delle difficoltà e delle problematiche che il cambiamento comporta. Molti importanti studiosi hanno sostenuto che la modernità in quanto tale è un mondo caratterizzato dalla crisi; e che la democrazia, dentro la modernità, lo è in modo particolare. Figuriamoci dunque se tutto ciò non può essere vero per un grande progetto moderno e democratico qual è l'Europa. Il punto non è tanto essere in crisi, ma capire di cosa si tratta, quali siano le sue caratteristiche, come affrontarla. In questa direzione, il libro curato da Diego Giannone e Adriano Cozzolino è particolarmente utile.

In primo luogo, per l'uso del concetto di frattura. Nella loro *Introduzione*, i curatori scrivono che "l'Europa, o meglio l'Unione Europea, è attraversata, e in alcuni casi lacerata, da molteplici fratture, di ordine politico, economico e sociale" (p. 7). Frattura è "una fonte di

divisione tra i membri di una comunità che può avere origine da fattori politici, sociali, economici e culturali. Essa riguarda una divisione politica fondamentale che separa i membri di una comunità in gruppi, dando vita a una mobilitazione di questi ultimi, nel tentativo di definire nuove forme di aggregazione o identificazione politica e sociale, sia a conflitti potenziali che si radicano nel profondo della struttura sociale” (pp. 7-8). Il fatto è che l’Europa non è una comunità, in senso sociologico; e non è neppure detto che lo diventi mai. Il problema dell’Europa sta nel fatto che è un edificio nuovo che si pensa a volte di costruire con vecchi mattoni e alla vecchia maniera. L’Europa, ad esempio, non può essere uno Stato e neppure una nazione. Non è neppure detto che possa essere una società, se intesa come società di uno Stato, che si costruisce e si definisce come identità interna a confini statali. In pratica, se la si pensa come ulteriore realizzazione di quell’idea di società che le scienze sociali hanno fatto storicamente oggetto del loro studio. Se mai sarà una comunità, lo sarà solo nel senso generico di un insieme di soggetti, pubblici e privati, la cui identità però non è data in conformità con un modello pre-esistente, ma è tutta interna alla progettualità del suo farsi.

L’Europa è la scommessa della democrazia del futuro, scommessa che deve vincere diverse sfide. Ne indico tre, forse le più significative: la sfida della pace, del pluralismo, di un nuovo modello di sviluppo. Se tutto ciò è vero, le fratture europee sono originarie, fanno parte del suo progetto originario. Perciò, come viene ottimamente illustrato nel libro, non sono il risultato di qualcosa che si è rotto, quanto piuttosto l’espressione di qualcosa che ancora non è stato composto. E di cui, soprattutto, non si conosce ancora bene e in modo definitivo l’identità. Per questo motivo, riflettere sulle fratture europee significa riflettere su quale Europa vogliamo: identificarle e ricomporle, senza doverle del tutto sanare, significa provare a raffigurarsi i confini e i contenuti di una identità ancora sconosciuta, in divenire e non scontata. I curatori del libro sostengono che “le fratture dell’Unione sono di diversa natura”, sottolineando, correttamente, che non si tratta solo di questioni economiche; ma, soprattutto, insistono sul fatto che esse “attraversano

in maniera reticolare le tre facce della politica del progetto comunitario – la *polity*, la *politics* e le *policies* – definendone l’ossatura socio-istituzionale” (p. 8). L’idea di fondo, quindi, è che l’ossatura stessa dell’Europa è costituita da fratture.

Il problema appare con estrema evidenza di fronte alle fratture di *polity*. Ha ragione Massimo Pendenza nel mettere in luce nel suo saggio (pp. 39-57) come dietro all’idea di Europa siano rintracciabili modelli politici alternativi, difficilmente conciliabili. E, soprattutto, ha ragione nel dire che dietro a tutti questi modelli opera la frattura prodotta da due diverse nozioni di cosmopolitismo: il cosmopolitismo normativo e quello mercantilista. L’identità europea si nutre di diritti o di mercato? L’individuo a cui pensa è l’espressione della dignità umana o il portatore di interessi? Secondo Pendenza, oggi il neo-liberismo populista vorrebbe ricucire questa frattura in una direzione che, enfatizzando il cosmopolitismo mercantilista, mette a repentaglio il progetto europeo. Diego Giannone, nel suo contributo (pp. 17-37), mostra una seconda frattura. Alla base dell’Unione, c’è un processo di “integrazione per competizione”, un vero e proprio ossimoro politico. I Paesi membri vengono motivati ad unirsi sotto la spinta di una continua competizione reciproca. Anche qui la critica va al progetto neo-liberista: il modello che dovrebbe sorreggere l’Unione è lo stesso che produce quelle crisi – quella del 2008, ma anche la crisi pandemica – che ne mettono in pericolo l’esistenza. A conferma di ciò, proprio dopo il 2008, secondo Adriano Cozzolino (pp. 59-75), il processo di integrazione si trasforma da orizzonte condiviso in oggetto di divisione, in elemento di polarizzazione sociale e politica. Questa frattura è però espressione di una visione a-politica della politica, della visione tecnocratica e spoliticizzata tipica del neo-liberismo. Si tratta di una frattura che mette a repentaglio la partecipazione democratica e che è espressione di un vero e proprio deficit democratico.

Le fratture di *politics*, invece, esprimono le asimmetrie che continuano ad esistere tra gli Stati membri. Nel suo saggio (pp. 79-94), Walter Privitera ragiona sugli squilibri esistenti, mettendo al centro il ruolo egemone della Germania e ragionando sui conflitti tra le “tre Europe”:

i Paesi mediterranei, i Paesi cosiddetti “frugali”, i Paesi del gruppo Visegrad. Daniela Caterina, nel suo testo (pp. 95-116), ragiona sul caso italiano, mostrando come la gestione della crisi del debito pubblico negli anni dopo il 2008, ispirata da criteri di austerità e neo-liberisti, abbia prodotto l'euroscetticismo di cui si sono nutrite forze di destra come la Lega. Sull'euroscetticismo nel nostro Paese si sofferma anche il testo successivo di Francesco Amoretti e Domenico Fracchiolla (pp. 117-139). Anche qui, l'atteggiamento anti-europeo viene visto come il risultato della crisi economico-finanziaria del 2008: il neo-liberismo prima produce un'Europa a sua immagine e somiglianza; poi, davanti alla crisi, innesca “soluzioni” che approfondiscono e lacerano ulteriormente il tessuto sociale e politico europeo; infine, tutto ciò genera un sentimento anti-europeo.

La terza parte del libro prende in esame le fratture che caratterizzano la sfera delle *policies*. Ian Bruff, nel suo saggio (pp. 143-167), analizza il modello sociale europeo. Secondo Bruff, il rafforzamento della *soft law*, “inizialmente basato sulla condivisione (...) di esempi di buone pratiche su temi sociali come la disoccupazione e la politica sociale” (p. 143), ha preso in questi anni una deriva coercitiva e centralizzata, a partire dall'idea “che ci sia (...) una singola *best practice* neo-liberale da applicare in tutta Europa” (p. 144). L'esito autoritario del neo-liberismo viene analizzato anche da Angela Wigger (pp. 169-194), a proposito della nuova politica industriale dell'UE, basata per lo più sul contenimento dei salari. Molto interessante è la presentazione che Wigger fa di diversi casi empirici, presenti in tutta Europa, che hanno provato ad invertire tale tendenza. Analizzando tre casi (Regno Unito, Grecia e Italia), Lorena Lombardozzi nel suo testo (pp. 195-211) critica le politiche di austerità, prendendo in esame gli squilibri che esse producono in termini di disoccupazione femminile. In ultimo, Francesc Guillén Lasierra e Marco Calaresu, comparando diversi casi, studiano l'evoluzione dei sistemi di polizia in Europa, evidenziano la frattura tra le esigenze di sicurezza interna e l'insicurezza prodotta a livello globale dal terrorismo, dai flussi migratori, dalla criminalità organizzata, ecc.

L'Europa, questo ci dice il libro, è un progetto che si è fatto cosa, ma né il progetto né la cosa sono senza alternative. Entrambi, il progetto e la cosa, fanno riferimento ad un nome evocativo e potente, quello di Europa, che non ha un'identità chiara, neppure tra chi vuole che si affermi, perché si nutre di crisi e di fratture. Ci dice inoltre, e forse soprattutto, che il modello neo-liberista non fa che approfondire queste fratture, spingendole in una direzione che mette in crisi lo stesso progetto, qualunque cosa si intenda con Europa. Per evitare questa pericolosa deriva è fondamentale riprendere con forza il progetto democratico incarnato dall'idea di Europa, un progetto basato su partecipazione, condivisione e diritti.

All'ombra del sociale. Le dimensioni critiche e problematiche della socialità solidale

Lorenzo Bruni, *Solidarietà critica. Patologie neoliberali e nuove forme di socialità*, Meltemi, Milano, 2021, pp. 356.

Parole chiave

Solidarietà, critica, sociale

Matteo Santarelli è ricercatore presso il Dipartimento di Filosofia e Comunicazione dell'Università di Bologna. Si occupa di filosofia morale e sociale, e del rapporto tra filosofia e scienze sociali (matteo.santarelli4@unibo.it).

Publicato nel 2021 per i tipi di Meltemi, il saggio di Lorenzo Bruni indaga il problema della solidarietà e della sua dimensione critica. Eppure, nell'inquadrare e nell'articolare un'indagine teoretica ed empirica ben delineata, Bruni tocca questioni di ben più ampia portata, che riguardano la natura stessa della forma umana di socialità. Nel presente lavoro, intendo perseguire due obiettivi principali: 1) ricostruire i punti chiave di *Solidarietà critica*; 2) mettere in luce i vari sviluppi a cui si presta la prospettiva delineata nel volume.

1. Critica e solidarietà

La struttura del saggio di Bruni ricalca l'urgenza principale dell'autore in questa sede: discutere e analizzare la questione della solidarietà e della sua dimensione critica. Il primo capitolo si apre pertanto con un'eshaustiva ricognizione della discussione contemporanea sullo *status* della critica nella riflessione sociologica e filosofica contemporanea. In particolare, la questione centrale del primo capitolo coincide con il tema della dimensione normativa della critica. Che cosa significa studiare la società in modo critico? Sin dalle prime pagine del testo, Bruni mostra la necessità di adottare un punto di vista sulla critica che non sia né eccessivamente esternalista e paternalistico, né accondiscendente rispetto agli attori sociali e acriticamente interno alla loro prospettiva. La via d'uscita a tale impasse consiste nell'adozione di un approccio di critica immanente (ripreso principalmente dai lavori di Honneth e Jaeggi), ossia un punto di vista capace di mettere in discussione i processi sociali a livello valutativo e normativo, proponendosi allo stesso tempo di prendere sul serio la prospettiva degli attori sociali. Tale critica è inoltre immanente in quanto non mira a una semplice messa in discussione teoretica dell'esistente. Quello che si delinea è infatti una sorta di circuito dell'immanenza. La critica problematizza alcuni aspetti della società a partire dal punto di vista degli attori sociali, e nel fare ciò è essa stessa immanente: in quanto pratica sociale, si propone di svolgere un ruolo trasformativo e non solo contemplativo.

La prospettiva della critica immanente conduce a uno dei concetti fondamentali del volume, ossia l'idea di *patologia sociale*. Ancora una volta in consonanza con Honneth, Bruni definisce le patologie sociali come "realizzazioni deficitarie della razionalità riconoscitiva", come "forme distorte della riconfigurazione normativamente orientata della solidarietà sociale" (p. 38). La critica immanente pertanto si riferisce a qualcosa che dal punto di vista degli attori sociali non funziona all'interno della società stessa. Questo "non funzionare" va inteso in senso descrittivo e normativo: la distorsione patologica riguarda non tanto e non solo il mero funzionamento della società, ma anche e soprattutto le promesse e le potenzialità etiche immanenti a un dato contesto

sociale. Ritroviamo in questa idea la doppia preoccupazione alla base dell'idea di critica immanente: le patologie sociali sono tali perché fanno stare male gli attori sociali in prima persona, e allo stesso tempo producono distorsioni a livello normativo.

A partire da questa ricognizione generale/metodologica, Bruni introduce un *focus* sempre più specifico. Il primo zoom consiste nell'analizzare un tipo specifico di patologie sociali, ossia le patologie che riguardano le società ai tempi del neoliberalismo. Il neoliberalismo è inteso in questa sede principalmente come un fenomeno sociale e per certi versi antropologico, che si realizza e si articola in un insieme di pratiche, credenze, schemi affettivi e persino in un proprio specifico principio di razionalità e di realtà (p. 67). Ciò comporta una profonda riorganizzazione delle prerogative dello Stato – e non un'esautorazione di quest'ultimo, come avveniva nel liberalismo del *laissez-faire* – e l'affermazione di un modello antropologico incentrato sulla competizione, sulla flessibilità e sulla continua messa in discussione di sé stessi. L'aspetto patologico che più interessa Bruni riguarda i cosiddetti *paradossi dell'autonomia*: si chiede all'individuo di essere intraprendente e autonomo, e allo stesso tempo vengono continuamente minacciati e indeboliti quei legami sociali senza i quali un agire autonomo è inconcepibile; si chiede a ognuno/a di diventare imprenditore di se stesso/a, di migliorare la propria posizione, in un contesto di crescenti disuguaglianze di capitale che rende la mobilità sociale molto più accidentata e che produce fallimenti in serie, soprattutto per i meno tutelati; si chiede di essere connessi in continuazione, allo stesso tempo disconnettendo e isolando i soggetti incapaci di tenere il ritmo imposto; infine, si esalta la capacità di essere indipendenti dal giudizio altrui, e nel frattempo si sottomette l'agire individuale e la presentazione di sé stessi a continui meccanismi di valutazione – dalla valutazione istituzionalizzata delle performance lavorative, al sistema di remunerazione simbolica caratteristico dei social networks. Tutti siamo spinti a buttarci in nuove avventure, ma solo i più abbienti dispongono di reti di protezione. Gli altri vengono lasciati a terra, e incolpati per la propria caduta – “non ci hai creduto abbastanza”, “non hai stretto abbastanza reti”.

Ritorna qui la questione della critica trattata in precedenza. L'ingiunzione neoliberale all'autonomia è criticabile non in quanto meramente asociale, oppure in quanto viola una serie di norme etiche esplicite, predefinite ed indipendenti dal contesto storico-culturale. Attraverso un'esaustiva carrellata di autori e prospettive che include tra gli altri Richard Sennett, Alan Ehrenberg, Luc Boltanski, Eve Chiapello e Eva Illouz, Bruni mostra come il modello neoliberale possa essere al contrario oggetto di una critica immanente. L'ingiunzione all'autonomia è patologica in quanto richiede una realizzazione dell'autonomia individuale che tende continuamente a rovesciarsi nel suo opposto, in quanto promette una libertà universale, producendo in larga parte senso di inadeguatezza, fallimento, depressione, ansia. Il capitalismo è una forma di vita (Jaeggi) distorta, non riuscita e autocontraddittoria, che ostacola i fenomeni di riappropriazione e di risonanza. Attraverso quest'ultimo concetto, Bruni introduce la prospettiva di Harmut Rosa, un autore che svolge un ruolo cruciale nella sezione empirica del volume, a cui è dedicata la seconda parte del volume.

2. La solidarietà come risposta alle patologie: le analisi empiriche

La domanda di ricerca del volume di Bruni ruota attorno al concetto di solidarietà, definita come “un insieme di norme, valori, significati sufficientemente condivisi dai membri di una data società e che consente agli individui di agire dando vita ad esperienze comuni in vista di un fine, anch'esso comune” (p. 135). In particolare, la dimensione della solidarietà viene indagata attraverso una scelta metodologica ben precisa: partire dal negativo, ossia dalle patologie sociali caratteristiche del neoliberalismo, per poi analizzare la *solidarietà in costruzione* come risposta a tali patologie. La solidarietà in esame è definita come “in costruzione” per almeno due motivi fondamentali: essa è in parte data – in quanto si basa su risorse materiali, intellettuali, culturali e affettive pre-esistenti – e in parte costruita – in quanto comporta “aggregazioni sociali che non sono assimilabili né a forme tradizionali di

partecipazione politica né a forme tradizionali di partecipazione sociale” (p. 137).

L’ipotesi di lavoro viene testata attraverso l’analisi di undici studi di caso. Si tratta in particolare di undici soggetti collettivi formali e informali attivi nella città di Perugia e nell’hinterland perugino. Tali soggetti presentano varie e significative differenze. Alcuni – ad esempio, le Brigate di Solidarietà Attiva e la Biblioteca Popolare Altremonti – nascono dalla rottura rispetto ai soggetti istituzionali della sinistra nazionale e locale. Altre esperienze partono invece dall’impegno su un tema specifico per poi proporre una riflessione più ampia e generale sulla società – è il caso di Coscienza verde e CAP 06124. Non mancano inoltre i progetti di attivismo urbano, declinata in forma artistica – Fiorivano le Viole –; in senso sportivo-culturale – Spazio Popolare Rude Grifo –; e nell’ottica di rigenerazione degli spazi verdi cittadini – Orto Sole. Rilevante infine la presenza di gruppi e associazioni dediti al ripensamento dei modelli di consumo e di acquisto – Fuori di Zucca, Terra Fuori Mercato, Gaspiterina, Riclamiche.

Si tratta come evidente di esperienze e pratiche differenti e variegata. Eppure Bruni mette in luce in modo convincente i tratti comuni ai diversi soggetti. In primo luogo, gli studi di caso confermano e articolano l’ipotesi di lavoro del volume. Gli undici soggetti sono impegnati in attività sociali che sono allo stesso tempo date e costruite. Date, perché è evidente l’intento di partire da ciò che c’è già nel territorio – le cosiddette “energie positive” (p. 147). Costruite, perché è evidente che tali energie non bastino, e che vi sia bisogno di un’attività di riorganizzazione e di ricostruzione. L’oggetto di tale ricostruzione – secondo punto – è la socialità stessa: i rapporti personali, i rapporti cooperativi, fino al rapporto con la natura in senso più ampio. Pertanto, Bruni propone di interpretare tali casi come esempi di *socialità solidale*: la solidarietà non si realizza né in forma puramente istituzionale, né attraverso semplici posizioni morali, quanto piuttosto attraverso la ricostruzione dei rapporti sociali. Ciò comporta un’attitudine critica tendenzialmente implicita – terzo punto – rispetto al capitalismo. Pur esprimendosi in linguaggi piuttosto differenti, i soggetti intervistati concordano

nell'individuare nei recenti sviluppi del capitalismo l'origine di questo sfibramento dei rapporti sociali, e quindi nel pensare la socialità solidale come reazione alle patologie sociali del neoliberalismo. La critica è *implicita*, in quanto nella maggior parte dei casi essa non assume un carattere ideologico e strutturale, ma consiste piuttosto nella riaffermazione dei legami sociali e nella produzione di esperienze di risonanza.

La ricostruzione di Bruni suggerisce due osservazioni. In primo luogo, vi è una singolare coesistenza tra la critica implicita al capitalismo e la presenza diffusa di un tratto che spesso viene attribuito alle società neoliberali, ossia la de-politicizzazione. Pur con sfumature diverse, i soggetti intervistati mostrano una profonda e diffusa sfiducia verso il ruolo della politica. La risposta alle patologie sociali del neoliberalismo viene invece individuata nella società e nel suo potere rigenerante e ricostruttivo. Questa fiducia verso il sociale assume talvolta venature naturalistiche e cosmologiche: se bisogna ricostruire la società, la sua unità, la sua integrazione, allora il potenziale divisivo della politica rischia di essere un impedimento.

La dicotomia che sembra emergere tra un sociale *buono* e una politica *cattiva* può tuttavia comportare una depoliticizzazione della portata critica effettiva di tali forme di attivismo. L'assenza di iniziativa politica rischia infatti di lasciare intatte le cause del malessere individuale e delle patologie sociali a cui rispondono le attività dei gruppi analizzati. In tal senso, uno sguardo critico esterno potrebbe ravvisare una funzione compensatoria in tale ricostruzione della socialità: visto che il lavoro è sempre alienante, visto che la politica è fatalmente inagibile, allora perlomeno ci si può rifugiare in una piccola oasi protetta di senso e socialità, non colonizzata dal principio di realtà neoliberale.

Tale obiezione, tuttavia, rischia di essere eccessivamente pessimistica e superficiale. Come nota Bruni, la critica implicita del capitalismo non conduce a una politicizzazione del sociale, quanto piuttosto a una *socializzazione del politico*: c'è una politica autentica e una politica inautentica, una politica buona e una cattiva, e la politica buona è quella che si fa ricostruendo il tessuto sociale dal basso. Adottando un modello stratificato di politicizzazione, si potrebbe inoltre aggiungere che nei

modelli di attivismo analizzati coesistono politicizzazione discorsiva (il principio di realtà imposto dal neoliberalismo è contestabile), politicizzazione sociale (si può agire collettivamente nella società per cambiare lo stato di cose vigente) e depoliticizzazione istituzionale (non ci si può aspettare niente dai soggetti politici istituzionali, soprattutto i partiti, le cui tare vengono rappresentate come irrimediabili). La questione della politicizzazione a mio avviso rimane tuttavia aperta, così come quella del rischio compensatorio dell'attivismo – anche se ovviamente non nella forma eccessivamente drammatica tratteggiata nel precedente capoverso.

In secondo luogo, c'è un ulteriore strato che emerge in controluce dall'indagine di Bruni. I soggetti interpellati enfatizzano l'aspetto ricostruttivo, la necessità di riattivare energie sopite, il bisogno di riconnessione. Allo stesso tempo, da molti contributi traspare anche un tono melanconico. Tutta l'attività di ricostruzione in cui sono impegnati i soggetti in esame sembra chiamare in causa implicitamente un passato che non c'è più, qualcosa che i soggetti hanno conosciuto e vissuto e che ora appare impossibile. Va infatti precisato che si tratta di una melanconia priva di toni nostalgici: numerosi sono infatti i richiami all'impossibilità di ritornare al passato e alla necessità di pensare e agire risposte nuove e alternative. Eppure rimane l'ombra di qualcosa che si è rotto, che è andato perduto, e che pertanto rende urgente tale opera di ricostruzione.

Di cosa si tratta? Questo non pare essere tematizzato dagli intervistati, almeno non in forma articolata. Non stupirebbe tuttavia se tale *melanconia non nostalgica* – ossia la velata tristezza per l'assenza di qualcosa di cui non si desidera il ritorno – avesse a che fare con la recente traiettoria sociale, economica e politica della regione Umbria. Una regione profondamente colpita dalle recenti crisi finanziarie, in cui di conseguenza il gap di sicurezza economica ed esistenziale tra le generazioni si fa sentire, e forse ancora scossa dal terremoto politico che ha interrotto lunghi decenni di governo di centro-sinistra della regione e delle principali città, Perugia inclusa. Tra le righe dei contributi degli intervistati emerge tanto il senso di perdita di ciò che è stato

– e di ciò che è stato incorporato come aspettativa di vita economica e sociale – quanto la consapevolezza che la socialità solidale che dovrà prendere il posto di tale vuoto non potrà essere desunta dagli schemi del passato. Nei resoconti degli attivisti interpellati da Bruni non trova spazio il ritorno in grande stile dello Stato, dei partiti, del lavoro nell’accezione novecentesca del termine, che invece troviamo in varie forme in numerose proposte politiche contemporanee antagoniste rispetto al neoliberalismo.

3. Riconoscimento e risonanza?

Nei capitoli finali del volume, Bruni tira le somme teoriche del lavoro empirico presentato in precedenza. Nel capitolo quinto viene presentata ed elaborata la tesi centrale del volume: la socialità solidale è una risposta alle patologie del neoliberalismo, ben presenti in tutte le esperienze raccolte e interpretate da Bruni. Nel capitolo sesto viene presentato in forma analitica un modello di socialità solidale a quattro livelli: 1) una socialità solidale che fa riferimento a una dimensione sociale pre-istituzionale, e che chiama in causa forme basilare e allo stesso tempo fondamentali di sintonizzazione affettiva, cooperazione e riconoscimento; 2) una socialità solidale istituzionalizzata, in cui passiamo dal riconoscimento come esperienza al riconoscimento come istituzione (p. 315); 3) una socialità solidale *deficitaria*, in cui il processo di istituzionalizzazione si presta alla produzione e riproduzione di esperienze negative. Tale negatività può essere pensata in modo dialettico (seguendo Adorno), oppure in senso puramente contingente (sulla scorta di Rorty). Quest’ultima distinzione è lucida e di sicuro interesse. Infatti, nei resoconti degli intervistati emergono sia una consapevolezza dialettica delle patologie sociali – ad esempio, l’impossibilità di stare completamente fuori rispetto alle dinamiche patologiche criticate –, sia un’attenzione più rortyana verso la singolarità delle sofferenze create da tali patologie. Infine, 4), una socialità solidale performativa. La performatività non è qui intesa come una creazione *ex nihilo*, quanto

piuttosto come una relazione trasformativa di riconoscimento, come la riattivazione parzialmente creativa – ma non del tutto contingente – di risorse sociali, psicologiche e pratiche. Il modello multidimensionale permette a Bruni di precisare ulteriormente il senso e la portata critica della socialità solidale: “La *socialità solidale* può dunque essere definita critica in quanto: rappresenta una risposta a patologie del legame sociale; è sintonizzata su una dimensione costitutiva e fondamentale della socialità; è incorporata in istituzioni delle quali può essere ricostruita la dimensione solidale; ha una portata trasformativa e non soltanto di mera conferma di istituzioni vigenti” (p. 330).

È esattamente in tale passaggio che Bruni compie una mossa teorica decisiva. Tale mossa consiste nel tentativo di connettere e integrare l’impianto concettuale della risonanza con quello del riconoscimento. Uno degli aspetti che mi hanno più sorpreso leggendo *Solidarietà critica* è la forte presenza del vocabolario della risonanza nel modo in cui gli intervistati/e danno conto della propria esperienza. Ciò è evidente ad esempio nella frequente enfasi sul rapporto di risonanza non solo con le altre persone, ma anche con i luoghi restituiti alla frequentazione sociale – una relazione con il non-umano che difficilmente si presta a essere concettualizzata in termini di riconoscimento.

Tuttavia, se nelle testimonianze troviamo più Rosa che Honneth, nella ricostruzione interpretativa di Bruni le cose sembrano quasi andare in direzione opposta. Più precisamente, è evidente la premura dell’Autore nel mostrare come risonanza e riconoscimento non siano in nessun modo opposte, e anzi come siano profondamente compenstrate. Nella socialità solidale troviamo sia dinamiche risonanti che esperienze riconoscitive, ed è difficile pensare le une come totalmente separate rispetto alle altre. Se è vero che c’è una dimensione di contingenza e imprevedibilità legata alle esperienze risonanti – esse talvolta capitano in modo sorprendente e contestuale –, tale indisponibilità non è illimitata: la totale assenza di rapporti di riconoscimento significativi rende inverosimile il prodursi di tali esperienze. Allo stesso tempo, gli stessi rapporti di riconoscimento non sono da intendersi come un’attività di categorizzazione puramente cognitiva – “ti riconosco come

appartenente alla classe degli individui degni di riconoscimento”. Nella dimensione affettiva e trasformativa del riconoscimento ben messa in luce da Bruni agisce una dimensione di produzione di senso, di rapimento, di condensazione dell’attenzione, in breve: di risonanza.

4. Conclusioni

Solidarietà critica è un volume interessante e importante sotto vari aspetti. Innanzitutto, per la meticolosa e ricca ricognizione iniziale dei diversi paradigmi della critica oggi disponibili per gli scienziati e i filosofi sociali. In secondo luogo, per la capacità dell’autore di adottare paradigmi teorici capaci di dare senso e intercettare il modo in cui gli attori sociali danno senso e ricostruiscono le proprie esperienze, senza con ciò rinunciare al lavoro interpretativo. Ciò è evidente nel tentativo di leggere insieme risonanza e riconoscimento – per certi versi l’operazione teorica principale del volume, a mio avviso la più originale e stimolante. In terzo luogo, per la capacità di Bruni di resistere alla foga di articolare le varie dimensioni di malinconia, lutto, incertezza e fragilità politica che emergono in forma vaga e ambigua dai resoconti degli intervistati. Una dimensione, quella della vaghezza, dell’ambiguità e dell’indeterminazione parziale, che spinge a sviluppare non solo le tesi più articolate del volume, ma anche gli aspetti meno delineati e più incerti che emergono dalle esperienze riportate e interpretate in questo importante lavoro.

recensioni

Il modo di vita imperiale: una chiave per leggere l'attuale crisi socio-ecologica

Ulrich Brand & Markus Wissen, *The imperial mode of living. Everyday life and the ecological crisis of capitalism*, Verso, London, 2021.

Parole chiave

Crisi socio-ecologica, capitalismo, vita quotidiana

Viviana Asara è ricercatrice in Sociologia generale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Ferrara e *research fellow* presso l'Institute for Multi-Level Governance & Development della Vienna University of Economics and Business (viviana.asara@unife.it).

La recente monografia in inglese di Ulrich Brand e Markus Wissen, rispettivamente professori di Scienza politica internazionale presso l'Università di Vienna e di Scienze Sociali presso la Berlin School of Economics & Law, si propone come un progetto ambizioso. Il libro è una traduzione della versione in tedesco uscita nel 2017 e segue l'uscita di vari

articoli accademici sul tema del 'modo di vita imperiale' (MVI). Nell'ultimo decennio si è molto discusso di questo concetto all'interno dei dibattiti internazionali dell'ecologia politica e della sociologia e governance ambientali di stampo critico, e questo volume recente offre l'occasione di approfondirne la portata euristica. Il concetto di MVI intreccia un

approccio neo-marxista all'ecologia politica con la teoria della regolazione e dell'egemonia gramsciana, da una parte, e, dall'altra, con le teorie della pratica. È volto a spiegare perché persistono pratiche quotidiane socialmente distruttive e insostenibili a livello ambientale, come siano strettamente collegate al modo dominante di produzione e alle strategie di valorizzazione del capitale, e perché ci troviamo in quella che gli autori chiamano una "crisi della gestione della crisi" nel campo della politica ambientale globale. Con quest'ultimo termine ci si riferisce al seguente paradosso: mentre il dibattito pubblico e internazionale sulla crisi e sulla transizione ecologiche si intensifica, così come la gamma dei programmi di studio e di ricerca sulla scienza della sostenibilità nelle Università, o i programmi di finanziamento statali e sovranazionali sulla transizione ecologica, la distruzione ambientale procede a ritmo sostenuto, come mostra la crescita ininterrotta del consumo di risorse a livello globale (sia nel Nord che nel Sud del mondo), triplicata dagli anni '70, o quella delle emissioni di gas serra.

Questo fenomeno coincide per gli autori con una crisi del modello di sviluppo globale, che si basa sul principio di esternalizzazione delle crisi e dei loro effetti negativi "altrove", in particolar modo nel sud del mondo, e anche nel futuro.

Nel secondo e nel settimo capitolo gli autori analizzano i limiti di una serie di concetti recenti che si sono confrontati con la questione ecologica, quali quello di capitalismo verde, *green economy*, bioeconomia, Antropocene, e l'accezione *mainstream* di nozioni quali transizione o trasformazione socio-ecologica. Per i due politologi tedeschi, questi concetti, in modo simile a nozioni anteriori quali quelli di sviluppo sostenibile e modernizzazione ecologica, sono false alternative perché mancano di una comprensione critica delle forze profonde che hanno prodotto la crisi ecologica, quali ad esempio la ricerca di opportunità di investimento produttivo da parte del capitale, la mercificazione della forza lavoro e della natura o i processi di valorizzazione. Inoltre, alcuni di questi concetti contribuiscono a legittimare nuovi cicli di valorizzazione della natura, quali i pagamenti

per i servizi ecosistemici, *green grabbing* o lo sviluppo di biotecnologie, andando a costituire una componente importante della rivoluzione passiva gramsciana. Le strategie di risposta alla crisi socio-ecologica implicano processi di modernizzazione che generano nuove esternalizzazioni di costi socio-ecologici, non vanno quindi ad affrontare un suo elemento chiave: il modo di vita imperiale. L'idea alla base del MVI è che il tipo di vita quotidiana che caratterizza i centri capitalistici è di tipo *imperiale*, perché si basa su un tipo specifico di relazioni sociali e tra società e natura che si instaurano "altrove", ossia imperniate sul ricorso a enormi e crescenti quantità di forza lavoro, risorse naturali e assorbitori di carbonio su scala globale, garantito attraverso mezzi legali, politici o attraverso l'uso di violenza. I centri capitalistici dipendono infatti dal trasferimento di prodotti a basso costo, quali forza lavoro e risorse naturali, provenienti da un luogo "altro", prevalentemente collocato nel Sud del mondo, ma non solo; questo fa sì che molti prodotti da cui dipendiamo per la nostra vita quotidiana siano collegati ad

attività che vengono rese invisibili, quali l'origine delle materie prime, le infrastrutture per l'acqua e l'energia, le condizioni di lavoro in cui i prodotti vengono estratti e processati, ed è proprio questa invisibilità a rendere possibile la nostra esperienza dell'acquisto e uso di questi prodotti come qualcosa di naturale, mentre la percezione della loro illimitata disponibilità spazio-temporale viene normalizzata. Il MVI costituisce un momento essenziale della riproduzione delle società capitalistiche, si cementifica attraverso le pratiche e le istituzioni, e plasma i soggetti e il loro senso comune incluso una certa idea di progresso e di benessere. Le pratiche sono quindi il risultato di condizioni istituzionali e infrastrutturali e sono riprodotte in parte a livello inconscio attraverso l'internalizzazione di immaginari dominanti, che portano ad una percezione di "razionalità" e "normalità" delle pratiche, oscurando le precondizioni strutturali che riproducono l'egemonia. Qui gli autori si rifanno alla categoria bourdieusiana di *habitus*. Il MVI si basa su disuguaglianza e dominazione non solo nelle relazioni neocoloniali

Nord-Sud, ma anche lungo divisioni sociali come la classe sociale, il genere, e l'etnia/razza, e non disdegna il ricorso alla violenza (strutturale e manifesta), si pensi ad esempio alla spoliazione e privatizzazione dei beni comuni e di quelli pubblici, o all'uccisione di attivisti ambientali nel sud del mondo. C'è da sottolineare che, sebbene il MVI sia egemonico, è il prodotto di conflitti sociali all'interno della società civile e dello Stato, che possono far emergere un flusso di interpretazioni e pratiche alternative.

Nel quarto e quinto capitolo gli autori ripercorrono le quattro fasi storiche dello sviluppo e consolidamento del MVI, dal primo capitalismo e dall'inizio della colonizzazione, passando per il capitalismo liberale e l'imperialismo a cavallo degli ultimi due secoli; poi per il fordismo, che ha significato un'universalizzazione del MVI specialmente nel Nord del mondo; fino alla globalizzazione neoliberista, in cui il MVI si intensifica e universalizza anche nelle classi medio-alte delle economie emergenti.

Per gli autori, le contraddizioni socio-ecologiche del modo di

produzione capitalista possono essere gestite solo nella misura in cui riesce a continuare ad esternalizzare i suoi costi "altrove" (sugli spazi non capitalistici o meno sviluppati), ma con l'espansione sempre più globale del MVI questa capacità sta venendo meno, intensificando le crisi e generando tensioni eco-imperiali con crescenti conflitti, violenza e militarizzazione, così come l'aumento di flussi migratori e di rifugiati verso i Paesi del Nord del mondo. La politica securitaria dell'UE e il diffondersi del nazionalismo populista xenofobo di estrema destra si spiegano come strategie di difesa esclusiva del MVI raggiunto da un settore di popolazione. D'altro canto, con il restringimento di questo "altrove", dovuto all'espansione del MVI, la crescente disuguaglianza sociale prodotta dall'appropriazione imperiale della natura potrebbe generare dei conflitti socio-ecologici a favore di alternative democratiche. Nel penultimo capitolo, gli autori delineano i contorni di un "modo di vita solidale", incarnato da movimenti diversi quali quelli di solidarietà con i rifugiati o i movimenti socio-ambientali e per la

giustizia ambientale e da paradigmi alternativi quali quello della decrescita o post-crescita, tale da promuovere forme di vita che non distruggano il proprio sostentamento biofisico né esternalizzino “altrove” i costi, privilegiando il lavoro di cura e il riconoscimento della vulnerabilità della vita umana e non, attraverso strategie di “riformismo radicale”.

La teoria del modo di vita imperiale ha il grande pregio di tessere insieme in modo articolato e convincente vari tasselli provenienti da teorie diverse: non solo la teoria gramsciana e della regolazione o della pratica, o quelle neo-marxiste sull'accumulazione primitiva come condizione ontologica del capitalismo, ma anche le teorie sull'*ecological unequal exchange*, la teoria del sistema mondo, e il concetto polanyiano di trasformazione. Inoltre, l'idea dell'esternalizzazione dei costi ricorda le tesi dell'economista ecologico Karl W. Kapp sul *cost-shifting*, come meccanismo centrale per il profitto capitalista. Il valore aggiunto del concetto di MVI deriva proprio da questa articolazione complessa, in grado di collegare il livello micro delle

pratiche quotidiane con il livello macro dei modi di produzione e delle relazioni internazionali che le sostengono, contribuendo a comprendere in modo più efficace la crisi socio-ecologica e le ragioni dell'impasse della *governance* ambientale.

Perché mai restare al Sud?

■ Vito Teti, *La restanza*, Einaudi, Torino, 2022, pp. 168.

Parole chiave

Sud, cura dei luoghi, memoria

Massimo Cerulo è ordinario di Sociologia presso il Dipartimento di Scienze Sociali dell'Università di Napoli "Federico II" ed è chercheur associé al CERLIS (CNRS) dell'Université Sorbonne Paris Cité (massimo.cerulo@unina.it).

Quando si ritorna nella propria terra di origine è facile che si guardi al posto che si era lasciato aspettandosi di ritrovarlo, in alcune parti, uguale a come lo si ricordava. E spesso, la delusione per quello che si incontra è profonda. Tuttavia, se il luogo da cui si era partiti lo si ritrova, materialmente, al proprio ritorno, è anche perché qualcun altro ha deciso di restare. E di prendersene cura. Che vuol dire non partire, oppure ritornare 'a casa' dopo una serie di esperienze mobili e magari investire nella

terra natia le competenze maturate. Fornire un prosieguo materiale alle idee generate nel corso della mobilità. In termini forse più filosofici, dare un senso ai peripli della propria esistenza.

Sul punto, il noto antropologo (e fotografo) contemporaneo Vito Teti ha prodotto un nuovo lavoro, *La restanza*, che si situa nel solco tracciato da alcuni suoi studi precedenti come *Maledetto Sud* (2013) o *La razza maledetta. Origini del pregiudizio antimeridionale* (1993). Teti è di origine

meridionale, residente nel piccolo paese calabrese di San Nicola da Crissa, nelle serre vibonesi. Lì è tornato dopo aver molto viaggiato e molto vissuto. E molto insegna, considerando che è stato, fino a pochi anni fa, ordinario di antropologia all'Università della Calabria. Il volume, pubblicato da Einaudi nella nota collana "Le Vele", è elegante e molto curato: fornisce chiavi di lettura stimolanti per produrre un discorso critico intorno al nodo concettuale del partire-tornare.

Teti scrive in punta di penna, con la profonda capacità di analisi e racconto che lo caratterizza. L'incipit recita: "Amo i miei luoghi e, a volte, odio restarvi e vorrei disseminarmi in tutti i luoghi del mondo; avverto spesso la frustrazione del restare per cambiare un mondo che non sembra voler cambiare, che anzi sembra scomparire e morire giorno dopo giorno" (p. 3). Teti parte dunque dalla domanda "che ci faccio qui?", per provare a mettere in discussione la terra che ha sotto i piedi. È rimasto (o meglio, è tornato), ma avrebbe potuto anche andarsene, si reputa uno straniero nel posto in cui è sempre stato. Per lui

restare non è un atto passivo, bensì un modo per dare un significato a sé stessi e provare a rigenerare radicalmente il posto in cui si vive.

Restare al Sud, soprattutto in provincia, significa credere in quella terra? Vuol dire scommettere sul suo futuro? Teti sembra rispondere positivamente a queste domande. A maggior ragione se consideriamo lo spopolamento che oggi caratterizza diversi paesi di montagna-collina che diventano sempre più marginali e moribondi. E allora, anche alla luce degli anni pandemici, potrebbe oggi nascere un nuovo bisogno di radicamento che si affianca al mito dell'altrove? È quello che, tra le righe del suo lavoro, mi sembra si auguri Teti. Tuttavia, da sociologo, devo dire che sarebbe alquanto sorprendente un processo del genere, soprattutto se consideriamo che da almeno quarant'anni l'Italia è caratterizzata da due grandi trasformazioni, la caduta del tasso di natalità e la crescita dell'instabilità coniugale, che hanno toccato il loro apice proprio negli anni appena trascorsi. Che questa tendenza possa iniziare a invertirsi, mi chiedo, a causa delle paure mondiali (pandemie, guerre, crisi

economiche) e della lunga vita che caratterizza molte persone anziane le quali, inevitabilmente, richiamano a sé figli lontani per necessità di cure e assistenza?

Il racconto biografico prodotto da Teti permette di approfondire il senso della domanda, sottolineando quanto il soggetto contemporaneo sia spesso afflitto da dubbi esistenziali sul partire-tornare. L'antropologo si chiede continuamente: "Se te ne fossi andato, ora non avresti voluto tornare?". Ammettendo di essersi sentito infinite volte in esilio a casa propria. Un antidoto a tale sofferenza esistenziale può essere individuato nella restanza, ossia nella pratica esistenzial-teoretica che, nelle parole di Teti, porta a interrogare il luogo in cui si è: dunque avere attenzione per ciò che lo circonda, dargli un senso, inserirlo in una trama, difenderlo e proteggerlo, rinnovarlo e proiettarlo nel futuro.

Dopo aver letto il suo agile libretto, mi chiedo: chi oggi interroga il luogo in cui vive? Chi ascolta gli spazi vissuti nella propria quotidianità? Soprattutto quando si viaggia spesso, e dunque si vive alquanto parzialmente nei luoghi che si attraversano, è

come se la vista fosse costretta da paraocchi lavorativi a concentrarsi esclusivamente su attività funzionali allo svolgimento delle principali faccende quotidiane. Come se quell'*otium* di ciceroniana memoria – un atteggiamento di contemplazione della vita e del mondo che aiuta a raccogliere le idee, focalizzare gli obiettivi ed essere attivi – non fosse oggi più fruibile in quanto ci troviamo immersi in una vita quotidiana frenetica, in cui bisogna sempre essere impegnati e attivi, anche nei periodi di ferie, vacanze, sospensione dall'attività lavorativa. È l'impatto della modernità sulle nostre vite.

Ecco perché non mi trovo così d'accordo con la visione di Teti, che mi appare a tratti troppo romantica: è vero che restare a Sud, o tornarvi stabilmente, implica coraggio e costanza. Ma perché mai lo si dovrebbe fare – penso soprattutto alle giovani generazioni – se quel Sud ha ostracizzato, cacciato via, asfissiato in un deserto di possibilità lavorative legate al proprio percorso di studio? L'antropologo prova a difendersi nei confronti di siffatte critiche, dichiarando che "non si tratta di un elogio del restare come forma

inerziale di nostalgia regressiva, non è un invito all'immobilismo, ma è solo il tentativo di problematizzare e storicizzare le immagini-pensiero del rimanere come nucleo fondativo di nuovi progetti, di nuove aspirazioni, di nuove rivendicazioni. Lo so e lo sento il senso profondo del migrare in permanenza" (p. 16). E ancora: "Bisogna smetterla di raccontare favole sui paesi e sul restare. Chi tra i rimasti non vorrebbe fuggire?" (p. 85).

Tuttavia, scorrendo le pagine del volume resta un sapore amaro di velata e forse inconscia supponenza, a tratti condita da un'analisi che spesso si caratterizza per una mancanza di confronti con dati e ricerche recenti, inerenti alla condizione socio-economica del Meridione (davvero troppo pochi quelli presi in considerazione nell'intero volume). Teti parla da professore ordinario (in pensione) di una grande università del Sud. Nel suo *status* personale e professionale può permettersi di prestare attenzione ai luoghi, a quello che lo circonda. Può fornire loro un senso e inserirlo nella trama di cui parla. Può difenderli e proteggerli. Certo. Ma

come può rinnovarli e proiettarli nel futuro, in termini sostanziali e non letterari? Queste mi sembrano parole purtroppo prive di consistenza in termini di realizzabilità. Perché non spetta a lui, nel suo ruolo attuale: poiché si tratta di azioni prettamente politiche e amministrative. Azioni di sistema che non concernono, anche in termini giuridici, l'attività del singolo. E purtroppo, come è ben noto, la storia politica e amministrativa del Sud Italia è colma di scempi ecologico-ambientali, forme sfrenate di clientelismo, attività illegali, esempi di corruzione, sfregi ai beni comuni perpetrati da gran parte della classe politico-amministrativa che ne ha governato i territori. Tradotto: chi ha il compito di far crescere e tutelare il Meridione in ambito sociale, economico, territoriale dimostra da decenni la sua incompetenza e incapacità (o anche impossibilità ad agire, alla luce del potere detenuto dalla criminalità organizzata). Vi sono innumerevoli ricerche scientifiche e indagini giornalistiche che lo testimoniano.

Mi chiedo, provocatoriamente: le parole di Teti, al contrario, potrebbero addirittura "nuocere" al

Sud, facendo a tratti pensare che basti una persona, un singolo, per invertire la tendenza? Il rischio, in questo caso, non sarebbe quello di fomentare la creazione di eroi? Ovvero di soggetti singoli che da soli possono fare poco o nulla, se non, paradossalmente, evitare di creare un movimento di sistema, collettivo, che sarebbe auspicabile perché potrebbe andare a toccare le strutture stesse della società meridionale: un modo di governare, di comportarsi, di agire, di lavorare, di studiare, di pensare. Forse, più che sui luoghi, bisognerebbe concentrare l'attenzione sulle persone: da interrogare, coltivare, nutrire, accompagnare verso il futuro. Verso nuove mobilità. Con le competenze maturate nelle proprie. Se dai luoghi si passasse alle persone si potrebbe allora intravedere una speranza di ritorno.

Il ritorno dello Stato penale: dall'illuminismo giuridico al populismo penale

Stefano Anastasia, *Le pene e il carcere*, Mondadori Università, Milano, 2022, pp. 198.

Parole chiave

Carcere, pene, sicurezza

Anna Simone insegna Sociologia dei fenomeni politici e giuridici, Crimine Devianza e Corruzione e Genere e Conflitti presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Roma Tre (anna.simone@uniroma3.it).

“Il trentennio neoliberale ha prodotto un suo modello di coesione sociale, dichiaratamente non universalista, fondato sul principio del terzo escluso, e perciò stesso alternativo a quello del precedente trentennio socialdemocratico, fondato sul principio di uguaglianza e su politiche di inclusione sociale” (p. 23). In queste poche righe del volume di Stefano Anastasia, *Le pene e il carcere*, appena edito

da Mondadori Università, nella collana “Lessico Democratico” diretta da Manuel Anselmi, si condensa l'intero posizionamento teorico-critico del libro in questione. Il famoso sunto secondo cui se c'è più welfare c'è meno crimine, mentre se c'è meno welfare c'è più crimine, oggi va messo alla prova dei processi di neoliberalizzazione, tendenzialmente votati a ‘mercantizzare’ l'azione

pubblica e a generare una pletera di 'terzi esclusi', che spesso si trasformano in veri e propri capi espiatori utilizzati da alcune forze politiche per costruire consenso elettorale. In altri termini, parlare oggi di pene e di carcere significa, in primo luogo, tracciare le linee di una sorta di corto circuito neo-liberale che, da un lato, genera una progressiva inesigibilità dei diritti fondamentali, aumento della povertà e delle diseguaglianze sociali; dall'altro, mira a gestire queste nuove sacche di 'marginalità sociali' attraverso gli strumenti coercitivi delle pene e del carcere, anche e soprattutto in presenza di reati minori. Un cortocircuito che diventa anche produzione del discorso politico, nel momento in cui attraverso il filtro del 'populismo penale' si tende a fare della 'questione criminale' uno strumento ideologico che mira a costruire consenso senza mai affrontare davvero il problema alla radice.

La pena, come giustamente scrive Anastasia, ha un duplice significato: da un lato, ci parla di una esperienza umana fatta di privazioni, dolore, stigmatizzazione, processi di criminalizzazione

primaria e secondaria da parte della giustizia penale e da parte della società; dall'altro, la pena e il carcere, ovvero l'istituzione utilizzata per gestire la questione criminale, possono essere interpretate come la sanzione corrispondente ad una violazione normativa. Quest'ultimo aspetto negli ultimi decenni sembra essersi acuito, sfavorendo la comprensione della dimensione umana della detenzione, ma va anche correlato al modello di società post-welfare state a cui mirano i processi di neo-liberalizzazione. Sembrano infatti lontanissimi gli anni in cui un provvedimento di indulto o di amnistia potesse essere accolto dall'opinione pubblica come un banale gesto di buon senso e di civiltà giuridica, così come sembrano lontanissimi gli anni Settanta e la stratificazione della letteratura critica sull'uso della criminologia positivista di lombrosiana memoria, la decretazione d'urgenza, la risoluzione penale di problemi sociali.

Il volume, sin dalle prime pagine, ci fornisce una ricostruzione dettagliata di tutte le storture di questo impianto, ma ci conduce parimenti all'interno di una serie

di interpretazioni di alcune parole chiave che ruotano intorno alla narrazione politica della pena e attorno al carcere, avendo come punto di riferimento almeno tre filtri che rendono unico il lavoro di ricerca di Anastasia: 1. studiare il carcere e la pena significa inserire i temi all'interno della sociologia politica e giuridica, abdicando dalla prospettiva meramente statistica e descrittiva o peggio 'gestionale' che spesso si ritrova nei tanti master acritici e di nuovo conio in criminologia; 2. ne deriva che pensare la questione criminale significa fare di essa una variabile interpretativa delle gradazioni di democratizzazione o meno della sfera pubblica; 3. infine, studiare la pena e il carcere significa anche fare in modo che tutte quelle vite e biografie rinchiusi possano avere la possibilità di accedere ai diritti fondamentali, tanto quanto a forme di memoria del vissuto, reinserimento sociale.

Per avallare quanto appena scritto, ad esempio, Anastasia, oltre a toglierci dalla banalizzazione secondo cui il problema dell'istituzione penitenziaria oggi è solo una questione di sovraffollamento e di edilizia carceraria, ci conduce

all'interno di meandri interpretativi – che fanno anche riferimento al suo ruolo di Garante dei detenuti della Regione Lazio e dell'Umbria – decisamente poco battuti dall'opinione pubblica. Ad esempio: il problema della pena e del sovraffollamento è solo una questione relativa alla scarsa applicazione dell'art. 27 della Costituzione o ha anche un portato politico e sociale da far emergere? È sufficiente rendere la pena più umana per risolvere il problema, o bisognerebbe anche andare nella direzione di non pensare più solo al carcere aprendo al 'pluralismo delle pene' alternative quali l'affidamento in prova, la semilibertà, la detenzione domiciliare ecc.? Questo tentativo di sganciare la funzione della pena dall'istituzione penitenziaria diventa ancora più interessante se rapportata alle politiche securitarie sulla tolleranza zero e sulla *war on drugs* nate negli Stati Uniti negli anni Novanta e poi adottate anche nel vecchio continente. Il securitarismo, come noto, è una vera e propria ideologia politica che mira a sostituire il concetto di sicurezza nella sua funzione sociale (dunque il welfare) con un'idea di sicurezza

che si avvale solo della sua dimensione di ordine pubblico.

Oltre al considerare la pena anche nella sua dimensione temporale, la cosiddetta 'pena del tempo perso' e l'ipercarcerazione dovuta al securitarismo come processo che trasforma lo stesso carcere in una 'disarica sociale', in questo volume Anastasia ci fornisce pagine preziose anche sulla giurisprudenza umanitaria, piuttosto ignorata dai nostri governi; sulla ferocia dell'ergastolo ostativo – di fatto una pena di morte velata; sugli abusi di potere della polizia e sulla farraginoso via attraverso cui dopo moltissimi anni il nostro ordinamento ha dovuto cedere ad una legge contro la tortura che, comunque, non ha soddisfatto fino in fondo i tanti operatori e le tante operatrici nel carcere, così come giuristi e studiosi della questione criminale. Molto dense sono anche le pagine sul diritto alla salute in carcere e sulla pandemia che, come ricordiamo tutti, fu segnata anche da una sequenza impressionante di rivolte e di violenza proprio mentre la 'detenzione', seppure nelle calde case dotate di ogni comfort, diventava una condizione generalizzata.

Trattasi, insomma, di un libro molto importante, perché oltre a costituire una sorta di summa teorica e documentatissima del percorso politico e scientifico di Stefano Anastasia e del suo specifico posizionamento, illustrato brevemente sopra, si avvale di un linguaggio limpido e divulgativo utilissimo sia per esigenze didattiche, sia per chiunque voglia approcciarsi per la prima volta al tema. Infine, rende conto di una necessità fondamentale e salutare per tutte le democrazie, ovvero sia quella regola secondo cui uno Stato più o meno democratico si vede soprattutto dai 'resti sociali e umani' che riesce a produrre e che, inevitabilmente, portano a delinquere o a deviare dal 'bene' generato dalla maggioranza. Anastasia, in altre parole, ci insegna che potenziando gli strumenti di inclusione i 'resti' diminuiscono e che pensare solo agli strumenti chirurgici della pena e del carcere, peraltro oggi fomentati anche dal 'populismo penale' e dalla brama dell'audience dei programmi 'crime' non agevola né la democrazia, né la costruzione dell'opinione pubblica, né tantomeno la tenuta e la coesione sociale. Solo puntando

su questi ultimi elementi, invece, è possibile contenere la questione criminale nei cosiddetti 'Paesi civili'; solo così è possibile restituire dignità ai condannati e alla funzione stessa della pena. In altre parole, solo lasciando emergere le ombre del penitenziario si può pensare altrimenti la questione criminale, magari a partire dalla condizione dei subalterni, esattamente come ci insegnava anni fa il maestro comune Alessandro Baratta.

