

Anno VI, Edizione I - Giugno 2020

RIVISTA ITALIANA DI ANTROPOLOGIA APPLICATA



ISSN 2499-1848

Direttore Responsabile

Simone Borile, Direttore Generale della Scuola Superiore per Mediatori Linguistici CIELS e Professore di Antropologia della violenza e dell'Aggressività e di Antropologia sociale, presso lo stesso Istituto.

Comitato Scientifico

Ivano Spano, Professore Ordinario di Sociologia Generale e dell'Educazione presso l'Università di Padova.

Alessandro Mariani, Professore Ordinario di Pedagogia Generale e Sociale nell'Università degli Studi di Firenze, presso la Facoltà di Scienze della Formazione.

Maurizio Mistri, Professore Associato in Economia Internazionale presso l'Università di Padova e studioso senior di Economia Internazionale.

Vittorio Alberto Torbianelli, Professore Associato nel settore scientifico disciplinare dell'Economia Applicata presso il Dipartimento di Scienze Economiche Aziendali Matematiche e Statistiche dell'Università degli Studi di Trieste.

Gianluigi Cecchini, Professore Associato di Diritto Internazionale, presso l'Università di Trieste.

José Manuel De Morais Anes, Member of two University Research Centers, the CEDIS (in Security and Law) of the Faculty of Law of the New University and CLIPSIS (Security and International Relations) of the Universidade Lusíada de Lisboa.

Slobodan I. Marković, Phd Ful professor Faculty of Law and Business Dr Lazar Vrkatic in NoviSad, University Belgrade.

Fabio Quassoli, Professore Associato presso il Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale dell'Università di Milano-Bicocca.

Cesare La Mantia, Professore Associato per il settore scientifico disciplinare M-STO/03 Storia dell'Europa Orientale presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Trieste.

José Francisco Medina Montero, Professore Associato per il settore scientifico-disciplinare L-LIN/07 Lingua e Traduzione – Lingua Spagnola presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche, del Linguaggio, dell'Interpretazione e della Traduzione (IUSLIT), Sezione di Studi in Lingue Moderne per Interpreti e Traduttori (SSLMIT), dell'Università degli Studi di Trieste.

Desirée Pangerc, Antropologa applicata, membro del Royal Anthropological Institute.

Dan Podjed, Phd in Ethnology and Cultural Anthropology, University of Ljubljana.

Lucia Regolin, Professore Associato confermato presso il Dipartimento di Psicologia Generale dell'Università di Padova.

Comitato di Redazione

Abbondanza Angelicchio, Roberta Dassie, Veronica Piovan.

Segreteria di Redazione

Daniela Berto, Monica Bettella.

e-mail: rivistaitalianadianthropologia@ciels.it

Grafic Designer

Luca Pastorino

Web master

Kleber Alessandro De Oliveira Moreira

Direzione e Redazione

Campus Ciels

Via S. Venier, 200

35127 Padova

rivistaitalianadianthropologia@ciels.it

Presentazione dei contributi e referaggio

Gli articoli da sottoporre alla Rivista vanno spediti in formato Word alla sede della redazione previa valutazione della Direzione circa l'attinenza del tema trattato con quelli oggetto della Rivista; ciascun lavoro sarà sottoposto in forma assolutamente anonima a referees che decideranno sulla pubblicazione senza modifiche, con modifiche ovvero sulla non pubblicazione.

Anno VI, Edizione Numero 1 – Giugno 2020

09 Giugno 2020 – Padova

Registrazione al Tribunale di Padova n. 2394 del 21/10/2015.

ISSN: 2499-1848

Tutti i diritti riservati.

È consentita la riproduzione esclusivamente a fini didattici e non commerciali, a condizione che venga citata la fonte.

La rivista è fruibile dal sito www.rivistadianthropologia.it

LA RIVISTA

L'idea e l'esigenza di creare la "Rivista Italiana di Antropologia Applicata – Analisi dei Processi Socioculturali nella società contemporanea", nasce dalla necessità di rendere di facile fruizione e di ampia diffusione, i risultati delle ricerche e degli studi in ambito socio-culturale. Gli studi e le ricerche non saranno però le sole pubblicazioni presenti nella Rivista; infatti, la stessa, è pensata per essere luogo di incontro e di confronto per tutti gli studiosi del settore. Si auspica che tale confronto socio-antropologico, calato in una prospettiva multidisciplinare e multifattoriale, che consente di elaborare approcci di analisi dei contesti culturali, possa essere foriero di nuove iniziative di ricerca e di studio.

Le riflessioni con i diversi specialisti del settore consentono di avanzare proposte di studio e conseguimento di risultati attraverso l'esperienza vissuta e l'interpretazionismo dell'inevitabile cambiamento della società e del rapporto che l'uomo crea, attraverso i suoi legami sociali con essa.

Il progetto scientifico si propone quindi di convergere su obiettivi strategici attraverso l'acquisizione di modelli interpretativi applicati alle realtà, ai singoli contesti, all'uomo nelle sue più totali manifestazioni sociali e culturali.

La cadenza delle uscite è semestrale, con "Numeri Speciali" pensati per divulgare i risultati raggiunti al termine dei vari progetti in atto, o in caso di particolari contingenze.

È presente, inoltre, una "Rubrica Aperta" volta ad accogliere liberi contributi di particolare rilevanza scientifica.

Il Direttore Responsabile
Prof. Simone Borile

L'EDITORIALE

Questo è il primo numero dell'Anno VI della Rivista Italiana di Antropologia Applicata dedicato a "Modificazioni corporee". Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Gli autori di questo numero sono:

Giacomo Buoncompagni, in "*Human security & Digital insecurity. Violence on bodies and socio-cultural changes in the digital environment*" sostiene che le relazioni umane, i luoghi di coesione e le definizioni dell'identità, i processi di formazione a tutti i livelli hanno accusato e accusano l'impatto con la complessità spesso caotica che non sempre produce conoscenza. Emergenze come flussi migratori, terrorismo, flussi finanziari trovano nella rete uno spazio in grado di "produrre fatti", catturare l'attenzione, creare paradigmi, dare un senso e una risposta a relazioni e luoghi di coesione, cambiare corpo, mente e stato emotivo di i soggetti collegati.

Linda Armano, in "*Body Changes and Green Consumption. Embodying and Performing a Vegan Lifestyle*" mira ad aggiungere una nuova interpretazione del veganismo collegando il tema antropologico dei cambiamenti del corpo al consumo verde e alle scelte dietetiche esplorando le idee di uno stile di vita privo di prodotti animali e il loro significato politico incarnato usando la metodologia etnografica.

Antonio Romano, in "*La Neo-Immortalità. Corpo, Macchina, Divino*" afferma che la macchina è un elemento fondamentale dell'immaginazione collettiva e dall'antichità ai tempi moderni, fino al ventesimo secolo e ad oggi, osserverà prima il ruolo essenzialista della macchina come unione. Nei primi vent'anni del XXI secolo, grazie alla caduta della barriera tra arte e mercato culturale la macchina cessa di essere un mezzo e prende parte al processo di trasformazione: arriva a sublimare se stessa in uno stato divino.

Anna Ziliotto, in "*Interpretare (e testimoniare) certe modificazioni del corpo: le competenze dell'antropologa/o nel sistema di giustizia italiano*", riflette sull'importanza di includere le competenze antropologiche nell'analisi delle culture legate al taglio del corpo nel sistema giudiziario italiano.

Fabio di Nicola, in "*Il corpo che cambia: dall'ibridazione uomo-macchina ai cyborg. Un futuro distopico o un presente in trasformazione?*" afferma che il corpo è ora all'ultima frontiera, interrogandosi su quale sarà lo scenario che ci aspetta nel prossimo futuro.

Simone Borile, in "*Isolamento e Sicurezza Sociale: fenomeni di ghettizzazione e di implosione sociale*", asserisce che la costruzione sociale della sicurezza poggia su modelli comportamentali sicuri e culturalmente condivisi da una società. L'alterazione di protocolli comportamentali anche a seguito di contesti emergenziali di natura epidemiologica possono produrre nuovi modelli socio comportamentali di riferimento influenzando lo stato psicologico dei soggetti coinvolti nei processi di confinamento forzato.

L'uscita del secondo numero dell'Anno VI della Rivista è programmata per Dicembre 2020 e avrà per titolo: "*Etnografia dei territori, isolamento sociale, restrizione dello spazio, nuovi riferimenti culturali*". Il termine ultimo per la consegna dei contributi viene fissato per il 15 novembre 2020.

The release of the second issue of the Year VI of the Journal is scheduled for December 2020 and will be entitled "*Ethnography of territories, social isolation, restriction of space, new cultural references*". The deadline for submitting contributions is 15 November 2020.

Attendiamo i vostri contributi.
Buon lavoro

Il Direttore Responsabile
Prof. Simone Borile

RIVISTA ITALIANA DI ANTROPOLOGIA APPLICATA

Diretta da Simone Borile

Numero I – Giugno 2020

A cura di Simone Borile

Indice

SICUREZZA UMANA E INSICUREZZA DIGITALE. VIOLENZA SUI CORPI E MUTAMENTI SOCIO-CULTURALI NELL'AMBIENTE DIGITALE

HUMAN SECURITY & DIGITAL INSECURITY. VIOLENCE ON BODIES AND SOCIO-CULTURAL CHANGES IN THE DIGITAL ENVIRONMENT

di Giacomo Buoncompagni..... 9

BODY CHANGES AND GREEN CONSUMPTION. EMBODYING AND PERFORMING A VEGAN LIFESTYLE

MODIFICAZIONI DEL CORPO E CONSUMO GREEN. INCORPORAZIONE ED ESIBIZIONE DI UNO STILE DI VITA VEGANO

di Linda Armano..... 15

LA NEO-IMMORTALITÀ. CORPO, MACCHINA, DIVINO

THE NEW IMMORTALITY. BODY, MACHINE, DIVINE

di Antonio Romano..... 37

INTERPRETARE (E TESTIMONIARE) CERTE MODIFICAZIONI DEL CORPO: LE COMPETENZE DELL'ANTROPOLOGA/O NEL SISTEMA DI GIUSTIZIA ITALIANO

INTERPRETING (AND WITNESSING) CERTAIN BODY CHANGES: ANTHROPOLOGICAL EXPERTISE IN THE ITALIAN JUSTICE SYSTEM

di Anna Ziliotto..... 47

IL CORPO CHE CAMBIA: DALL'IBRIDAZIONE UOMO-MACCHINA AI CYBORG. UN FUTURO DISTOPICO O UN PRESENTE IN TRASFORMAZIONE?

THE CHANGING BODY: FROM HUMAN-MACHINE HYBRIDIZATION TO CYBORG. A DYSTOPIAN FUTURE OR A CHANGING PRESENT?

di Fabio Di Nicola..... 60

ISOLAMENTO E SICUREZZA SOCIALE: FENOMENI DI GHETTIZZAZIONE E DI IMPLOSIONE SOCIALE

ISOLATION AND SOCIAL SECURITY: GHETTOISATION AND SOCIAL IMPLOSION

di Simone Borile..... 69

SICUREZZA UMANA E INSICUREZZA DIGITALE. VIOLENZA SUI CORPI E MUTAMENTI SOCIO-CULTURALI NELL'AMBIENTE DIGITALE

HUMAN SECURITY & DIGITAL INSECURITY. VIOLENCE ON BODIES AND SOCIO-CULTURAL CHANGES IN THE DIGITAL ENVIRONMENT

di Giacomo Buoncompagni

Abstract

Human relations, places of cohesion and identity definition, training processes at all levels have accused and are accusing the impact with the often chaotic complexity that does not always produce knowledge.

The perceived widespread insecurity is the main indicator that measures the criticality reached by the system. In this way, fear and insecurity manifest themselves in a thousand different appearances and the risk factors in which relationships are woven do not find answers but "echo" the global communication.

Emergencies such as migratory flows, terrorism, financial flows find in the network a space able to "produce facts", capture attention, create paradigms, give a sense and an answer to relations and places of cohesion, change body, mind and emotional state of the connected subjects.

Keywords: connected bodies, human security, cyber-security, digital media, web

Online deviance and connected bodies

Security is a primary need and can only be analysed from people and for people in their context which contributes to the emergence of needs.

The challenges facing security professionals today, whose response is often based on probabilistic calculation, statistics, precision factors, are a measure of the difficulty of identifying the problem. The very rules of social and ideological conflict are unstable.

In all scales of need, both material and immaterial, security is the first of the needs both objectively and subjectively, even if, in the most recent studies, there is a tendency to talk and write about detected security and perceived security. In all cases it is the social actor who acts and perceives a state of fact in his daily actions (Maslow, 2002)..

Statistical data are important: they give the right context in which social actors act but they are not sufficient. For example, today Daesh's military power seems to be over. This military defeat in Syria foreshadows an increased risk of cyber terrorism in the form of a hybrid threat. The age of radicalized people, from the data of the attacks in Europe in recent years (2015-2018): the generation that relates more and often only with their computer or smartphone

The precision and the contrast of the attacks is today at zero predictability in the case of "lone wolves" that activate themselves in the European Countries.

Also of foreigners fighters in their supposedly disorderly return, a diaspora of individual character, to their countries of origin. Terrorism is flexible, opportunistic, global even if it bases its assumptions on six centuries ago.

Fear is defined by motivation but also by its effects. Daesh communicates, knows how to communicate well, uses effective messages, triggers viral and imitative behaviour through affiliation to relatively low intensity but high media output attacks. It acts in the weak body and fragile values of Westerners using the powerful technological tool of the network.

It is the world seen through the net, wrote Bauman, it opens up great possibilities but "it has consequences, disadvantages that are not calculated. Social media are often an escape from the problems of our off-line world, a dimension in which we take refuge so as not to face the difficulties of our real life."¹

This is what happens in the reality of the radicalized young people and in this sector an analysis is necessary which defines cyber security as that "condition for which the cybernetic space is protected thanks to the adoption of suitable measures of physical, logical and procedural security with respect to events, of a voluntary or western nature, consisting in the undue acquisition and transfer of data, in their unlawful modification or destruction, or in the damage, destruction or blocking of the regular functioning of the networks and information systems or of their constitutive elements".

The systems, connected in a network, have become for the national and trans-national criminality a profitable instrument for the illegal traffic and for the "recycling" of meaningless bodies and dirty money thanks also to online banking, which allows to open accounts more easily and to make money follow indefinite routes.

An illegal activity developed especially in the "Deep Web", the "dark side of the web", which is inaccessible to search engines because it rests on networks superimposed on the Internet (Darknet) and is a support base for organized crime, capable of handling typical illegal activities much faster². The Police Forces are constantly engaged at a national and international level to prevent and repress crimes against the human body: child pornography, the violation of personal data, harassment, attacks on critical infrastructures and other cases provided for by the regulations in force, but above all, now, to fight cyber terrorism, which concerns the operations conducted on the web by terrorists, propaganda, enlistment of potential proselytes, money collection, organization of attacks (Ghioni, Preatoni 2005)

Al Qaeda and Isis, for example, since their establishment, have always used the network in a secure and not easily detectable environment to organize and communicate externally most of the attacks that were perpetrated before and after September 11, 2001. In particular, terrorists hack network servers to send hard-to-trace messages, training guidelines and propaganda material. The forum is the main tool they use for their organization, i.e. a site where a series of topics shared by other users' interventions of armed groups, who then participate in actual guerrilla actions and attacks, are dealt with.

This structure moves and acts within the Internet with an incredible speed and it is disturbing to discover that over 80% of the radicalization, "of a religious nature", takes place in this way: one passes in a short time from simple conversion to radicalization and, in the most difficult cases to investigate, from identification to emulation. Also the threats introduced into the network have such

¹ Bauman, 2014.

² Marro, 2016.

a rapidity of diffusion that they can affect the democracy of the recipient countries, arousing the consensus for radicalization and the ideological persuasion of the terrorists.³

All these activities are carried out with a skillful use, in complete anonymity, of multi-channel communication systems and with the use of mental manipulation techniques to induce young people, above all, to leave school, work and even their families, isolating themselves and becoming fragile. As has been highlighted in a recent Europol report, the causes of Isis membership can be many: job loss, school humiliation, isolation, persecution of members of their ethnic, political or religious community. Even the loss of a loved one can induce a weak person to become a jihadist, to turn his or her body into an instrument of violence ready to explode, because it represents an extreme escape route from marginalization and social problems.⁴

Techno-safety and sub-culture

These are not the only negative aspects of network use. Innumerable researches identify in the new communication systems the main responsible for the creation of discriminatory attitudes towards certain social categories, such as, for example, the stereotype and prejudice linked to immigrants, homosexuals, Muslims, who are often represented by the media in negative contexts.

Moreover, through the network, prejudice against social categories already discriminated against on the basis of particular historical events is nourished.

It is evident, for example, the ease with which the public opinion often associates an Arab citizen to a terrorist, increasing the level of prejudice which characterizes this social category or the figure of the immigrant to that of the criminal.

Another very dangerous phenomenon is that of cyberbullying.

The perpetrators of this illicit behaviour, having the possibility of hiding their face and identity within the network, can cause great harm to the victims through the improper use of images, verbal violence and media pillory, etc. Almost all children have Facebook or WhatsApp profiles, which are also used to attract attention, to impose their ego, to feel strong at the expense of those identified as weaker or different (Polizia Postale, 2016).

All this in the absence of targeted controls on the part of families, education on the correct use of social networks also for educational purposes and ignorance of current legislation on the subject .

It is important to note how the problem of network security has become a social issue, complex and fluid to the point of being increasingly included in training programmes, production and policy agendas because, while the use of the network is necessary because it supports human activities, it also creates various risks that need to be identified, analysed and minimised. Therefore, in the face of these new security needs, a new way of interpreting cyber security is necessary.

The network is revolutionizing our society and our economy, fostering interaction, exchange of ideas, sharing of information, creating new ways of political and social involvement and economic and commercial exchange. Moreover, the reduction of network access costs and the development of broadband will lead to further growth of cyberspace, making it an increasingly crucial factor for economic, relational and social growth. The increased dependence on cyberspace on the one hand

³ Cesta, 2011.

⁴ Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio Europeo e al Consiglio - Decima relazione sui progressi compiuti verso un'autentica ed efficace Unione della sicurezza.

offers new opportunities, on the other hand it introduces new criminal threats and new social risks arising from the use of information systems.⁵

However, the problem that arises is not only that of strengthening the defence of national critical infrastructures, government organisations, companies and individuals from cyber attacks, as we have seen for cybercrime, cyberterrorism, cyberbullying, etc., but also in relation to the new social risks arising from them. First of all, the distorted use of personal information that is collected and processed without the users' knowledge for various purposes for the benefit of different public and private entities such as app or service providers or the operating system provider used. For example, companies with different algorithms and analysis procedures, often unknown and inaccessible, are able to have a real exclusive use of information that can pass through different databases, countries and legal systems very quickly, making users immediately lose the ability to understand how it is used.

What is unknown is how this information is processed, which databases are crossed and in what world the algorithm that draws and judges the user's orientations works, creating a real digital identity.

Data, misinformation and insecurity of bodies on the Net

This form of duplication risks being the only link with the world, posing problems previously unthinkable. Managed by a multiplicity of subjects, each of which constructs, modifies and circulates images, the network and social networks are then transformed into a continuous flow of information introduced into an infinite number of rivulets, which go in the most diverse directions, to the point of making the identity ever-changing, completely unstable and not responding to the real one. Hence the need to regulate these processes in order to guarantee conditions of adequate interoperability in compliance with the principle of competition and equal contractual treatment of persons, bearing in mind that the platforms operating in the network provide essential public services for the community and for countless human activities (Buoncompagni, 2018)

Through the network, recruitment begins, and the influence of the message of terror reaches those who make their bodies the object of insecurity and violence against each other (Censis, 2017).

The body in this sense becomes an instrument of power and competitive struggle, which is used in the most varied fields: war, politics, but also for the competition for power within any complex public or private organization. It can be defined as the intentional falsification of data and news in order to manipulate the perceptions of a target, influence decisions and induce him to act in the desired way.

Sometimes it is also used to weaken the cognitive and decision-making capabilities of the target, spreading news that generates confusion and uncertainty in the target. In other words, false or misleading information is constructed and disseminated to induce the target to make decisions (or to adopt attitudes or ideas) that are contrary to his or her interests and that favour the interests of the criminal.

Misinformation is no longer a weapon exclusively endowed by States and their intelligence services: it is now an instrument within the reach of non-state actors, both legal, political parties, companies and financial companies, interest groups, non-governmental organizations, as well as

⁵ Baldoni, 2015.

illegal, terrorist and subversive groups, criminal organizations, "hidden powers", extremist religious sects⁶.

Conclusion

The "single bodies connected" through the network, learn about information in real time from all parts of the world, can go shopping in the global market, plan a holiday, follow a course of study assisted by a virtual tutor, meet with friends far away through a Skype video call, etc.

At the same time it can be confused by this virtual reality with consequent risks about the objective evaluation of perceptions.

Many of the problems of a psycho-sociological nature are related to the escape from real reality and the inability to distinguish sensations, emotions at various times, during the use or not of virtual technologies, to the lack of discernment of everything that can lead to dangerous paths.

Even if apparently being a user of a Social Network makes one believe to be part of a community, to be friends, to be all in solidarity, in reality one realizes too late that the relationships established in a virtual community are very often false.

That's why today we talk about new techno-phobias, stress from new technologies: staying always online, constantly checking your mobile phone for fear of not being reachable, waiting for sms or whatsapps are an example.

⁶ Germani, 2017.

Bibliography

- BALDONI R., *Introduzione al libro bianco "Il Futuro della Cyber Security in Italia"* a cura del Laboratorio Nazionale di Cyber Security - Consorzio Interuniversitario Nazionale per l'Informatica, Roma, 2015.
- BATTISTELLI F., *La sicurezza e la sua ombra*, Roma, Donzelli, 2016.
- BAUMAN Z., *La vita tra reale o virtuale*, Milano, Egea, 2014.
- BUCKINGHAM D., *Media Education. Alfabetizzazione, apprendimento e cultura contemporanea*, Trento, Ed. Erickson, 2006.
- BUONCOMPAGNI G., *Forme di comunicazione criminologica*, Fano, Aras ed., 2018.
- CESTA G., *Al Qaeda e i Media: strategie di comunicazione* in GNOSIS 4, 2011.
- COULDRY N., *Sociologia dei nuovi media. Teoria sociale e pratiche mediali digitali*, Milano: Pearson education, 2015.
- DANZIGER M. H., *Validating conflict data*, in *Americal Sociological Review*, 40, 1975, pp.570-584.
- DOUGLASS J., BURGESS W.A., BURGESS G.A., RESSLER K.R., *Crime Classification Manual: A Standard System of Investigating and Classifying Violent Crime*, John Wiley & Sons, Inc, New Jersey, 2006.
- ENNIS R.H., *Critical Thinking: Reflection And Perspective- Part I.*, *Inquiry*, Vol. 26, 1, 2011.
- FEDERICI M.C. (a cura di), *La sicurezza e la sicurezza tra le persone e per le persone*, in *Sicurezze e sicurezze sociali*, n 2 A II, 2014.
- GERMANI L.S., *Disinformazione e manipolazione delle percezioni – Una nuova minaccia al sistema paese*, Roma, ed. Eurilink University Press S.r.l., 2017, pp. 9-10.
- GHIONI F., PREATONI R., *Ombre Asimmetriche - la guerra cibernetica e i suoi protagonisti*, Roma, Robin, 2005.
- INGLEHART R., *La rivoluzione silenziosa*, Rizzoli, Milano, 1983
- MARRO E., *Ecco il lato oscuro del web e che cosa nasconde*, il Sole 24 Ore del 4 dicembre 2016.
- MASLOW A., *Motivazione e personalità*, Rizza, Armando, 2002.
- MORIN E., *La testa ben fatta. Riforma dell'insegnamento e riforma del pensiero*, Cortina, Raffaello, 1999.
- Polizia Postale e delle Comunicazioni, *Rapporto sull'attività svolta nel 2016*, pag.13, 2016.
- RANIERI M., MANCA S., *I social network nell'educazione. Basi teoriche, modelli applicativi e linee guida*, Trento, Erickson, 2013.
- RUFINO A.M., *In-security-La comunicazione della paura nell'età medio globale*, Milano, Mimesis, 2017.

BODY CHANGES AND GREEN CONSUMPTION. EMBODYING AND PERFORMING A VEGAN LIFESTYLE

MODIFICAZIONI DEL CORPO E CONSUMO GREEN. INCORPORAZIONE ED ESIBIZIONE DI UNO STILE DI VITA VEGANO

di Linda Armano

Abstract

Veganism is usually addressed in studies on medical benefits or eating disorders as well as food identities that are able to shape and influence society. Through this article, the author aims to add a new interpretation of veganism by linking the anthropological topic of body changes to green consumption and dietary choices. Notably, the present analysis aims to explore the ideas of a lifestyle free of animal products and their embodied political significance using the ethnographic methodology. The approach used allows us to present veganism as a meaningful strategy that employs personal values as a response to wider world issues related to environmental degradation and animal safeguard. Therefore, in this dissertation, the implicit and explicit body modification and vegan expressions are crucial to understand how veganism is concretized in the Italian context.

Keywords: veganism, body modification, green consumption, free of animal products, consumption embodiment.

1. Introduction

How can we explain the relation among body, vegan lifestyle and green consumption? How can this relation be embodied by ethical, health-related and environmental justifications for veganism?

Even if previous studies have never addressed the analysis of the relationship between body change and green consumption as this article aims to do, here veganism is also interpreted as a sociocultural ideal transformed into lifestyle consumption. On the contrary, most researches are focused on the medical system that interprets veganism as a social deviance able to modify blood metabolites and body composition⁷. Noting an increasing interest in plant-based eating patterns such as vegetarian and vegan in Western society, many studies acknowledge the potential effects on the body and brain⁸. Furthermore, some researches highlight that in 2015, around 0.4–3.4% of US adults, 1–2% British adults, and 5–10% of German adults were reported to eat largely plant-based diets⁹. These findings have led to an increased awareness that requires a better scientific

⁷ Mekonen, Haile 2019.

⁸ Medawar et al. 2019.

⁹ Mensink et al. 2016.

understanding of how plant-based diets affect human health, particularly potentially relevant effects on mental health and cognitive functions. The debates are controversial in this field, even if most authors have suggested that plant-based diets exert beneficial effects on health with regard to obesity-related metabolic dysfunction, type 2 diabetes mellitus and chronic low-grade inflammation¹⁰.

Muelrath and Barnard¹¹ address the myth of the nutritional benefits of dairy. After decades of efforts on behalf of the milk industry to advertise their product as a great source of calcium, they uncovered the epidemiology around the world reveals that the countries accustomed to consuming the most dairy, calcium, and animal protein have the highest rates of osteoporotic bone fracture.

Other scholars have noted that vegan diets tend to be lower in omega-3 fatty acids, vitamin D, calcium, zinc, and the infamous B-12¹². In contrast to Muelrath and Barnard, other studies¹³ assert that low calcium levels are of special concern to vegans and non-meat eaters, as this can lead to low bone mineral density and an increased risk of bone fracture. As Craig claims, soy consuming can effectively counterbalance calcium deficiencies by inhibiting bone resorption. Omega-3 fatty acids are important for eye, brain, and cardiovascular functioning, and low levels in vegans should be counteracted by consuming DHA fortified foods.

Other scholars include the vegan phenomenon in eating disorders, especially widespread in Western culture, which emphasizes individuality, efficiency, the cult of the lean body, unrealistic expectations of perfection, youth, and beauty¹⁴. The most important reason for including veganism in the category of eating disorder is related to the condition in which people are so concerned about food that they cannot focus on anything else¹⁵. These researches combine vegan lifestyle with body dysmorphic disorders given that some scholars highlight cases where a person of normal-weight, afraid of being fat, transforms this preoccupation into socio-political and ethical reasons¹⁶.

The way the scientific community and society view veganism is a critical context for interpreting individual lifestyle decisions. Thus, many scholars highlight the importance of having a comprehensive context of the healthiness of a vegan diet on a physical and biochemical level. DeBoer¹⁷ offers an interesting insight into the correlation between Western dietary standards and understandings (or misunderstandings) about health. She states that the demand for meat has increased fivefold the last century, from 45 to 229 billion kilograms. This is partly due to rising population levels, but also to the fact that developing countries have begun to mimic the Western trend of eating high amounts of animal protein. This tendency has historical implications because the use of animals for multiple purposes was a way to distinguish status (i.e., those who consume more animal products have a higher socio-political, socio-economic status). However, it also deepens the misunderstanding of the value of animal versus plant-based protein. DeBoer refers to a Dutch study on plant-based protein substitutes, which ultimately showed the large psychological distance between consumers and experts in their view of protein sources and the merits of plant-based proteins. This implies, as DeBoer acknowledges, that the simple demand to reduce meat-consumption will not find much understanding among consumers and may even be counterproductive.

¹⁰ Le Sabaté, 2014.

¹¹ Muelrath and Barnard, 2015.

¹² Craig, 2009.

¹³ Mann 2014.

¹⁴ Novák, 2010.

¹⁵ Soukup, Dvořáková, 2016.

¹⁶ Motta, 2010.

¹⁷ DeBoer, 2011.

Some other works have addressed questions of vegan identity. Muelrath and Barnard¹⁸ mention that plant-based diets need to be a sort of grassroots movement, with goals that can become acknowledged from an individual level that permeates to families and communities afterward. These applies to the vegan identity in that it inherently requires individuals to associate themselves as vegans in order for the movement to be understood and applied on a wider scale. Moreover, Capaldi¹⁹ discussed how food identities are shaped and influenced by society (i.e. how people associate themselves with what they eat). She identified several studies that show food-related values that are passed down from parent to child are more effective and more enduring than taste preferences. Capaldi claims that the most common plant-based diets become in a family context, that meat-eating becomes more an issue of values and less of mere preference. As a consequence, societal attitudes concerning meat consumption, and presumably, the transmission of attitudes towards meat from parents to children, becomes more substantial. Thus, the values that parents equate with certain foods play a significant role in the way children respond to those foods.

Finally, Corey Fields has introduced an important connection between identity development and behavioral decisions. Although his work has focused on female knitting groups, his approach has revealed concepts applicable to understanding vegan identity formation. The author notes that identity theorists have long demonstrated that identity structures our behaviors as we move through the world and interact with culture. In identity theory, identities are the meanings that individuals associate with themselves. These meanings set the standard for behavior and have implications for meaning making and action. When behaviors are consistent with the identity standard, there will be internal and external validation of identity. Negative feelings arise when individuals do not live up to identity standards.

In general, people become vegans for different reasons, such as religious beliefs²⁰, health reasons²¹, lifestyle changes²² or to support the cause of animal welfare.

In contrast to previous studies, the present analysis, starting from the concept for which the vegan body is socially constructed, aims to explore the ideas of a lifestyle free of animal products and their embodied political significance using ethnographic methodology. Through a sample of twelve interviews with Italian vegans, the analysis details the significance of viewing veganism through a cultural lens.

The approach used allows to present veganism as a meaningful strategy to use personal values through action as a response to wider world issues to understand how these values are embodied by the interviewed vegans.

Therefore, in this dissertation, the implicit and explicit modification of the body and new vegan expressions are crucial to understand how veganism is concretized in the Italian context.

¹⁸ Muelrath and Barnard, 2015.

¹⁹ Capaldi, 1996.

²⁰ Sabate, 2004.

²¹ Craig, 2010.

²² Agrawall et al., 2014.

2. Ethnographic research

Thanks to the lens on body changes through food choices, the interdisciplinary approach of the present study is useful from different points of view. For example, it allows to focus the attention on food-related ways of production and food choices reflecting the ways some people explore the meaning of the current exploitation of nature and, at the same time, try to propose alternative eco-sustainable options. Moreover, it shows how food practices can promote significant individual changes also in their daily relationship.

By analyzing the portrayal of vegans in the Italian context, this study pays attention to four fundamental aspects of vegan diets: 1) definitions of veganism (including rules and systems of eating); 2) reasons for becoming vegan (including beliefs, motivations, values, and influences of veganism); 3) vegan practices (including where vegans get their food, what they eat, and how they prepare it); 4) vegan sociability (including who vegans eat with as well as the social impact and consequences of being vegan). These social practices have helped me during the ethnographic research to deeply interconnect cultural values and vegans' body change thanks to the embodiment of these social meanings.

This ethnographic research took place over a period of six months, between May and November 2019, with the permission of AssoVegan – Associazione Vegani Italiani Onlus²³ which provided the interviewees from over Italy. AssoVegan is a non-profit organization composed of health professionals, activists, and educators who are dedicated to educating the public on veganism and the interrelated issues of health, nutrition, ecology, ethics, and world hunger by creating a vision of a happier, healthier, and cleaner world for all.

The interviews were conducted both personally and on Skype. All people were interviewed in-depth, each for 60-90 minutes. I did short interviews of 15-20 minutes each with some people, depending on their availability, to better focus on some of their cultural values. The semi-structured interviews were data recorded and transcribed to analyse the repeated themes emerged to develop a theory able to highlight the awareness of vegan ideas among the participants. The interviews were conducted informally and based on dietary habits and the motivations that support their food choices. Furthermore, during the interviews, I paid attention to gender, age, education, and occupation, to verify if this research agrees with some literary productions which suppose that vegans and vegetarians tend to fall into similar demographic backgrounds²⁴. Since I asked for personal motivations and dietary or health stories, working with a small number of respondents was the best way to apply ethnographic research methods to the process. Moreover, during the interviews I wanted to gain a deep comprehension of how veganism makes sense for the people I spoke to and, following an inductive process, I wanted to understand how their choices could be embodied by them and modify their body.

Some important questions that I asked them were:

- How do you describe veganism and what does it mean to you?
- How long you have been practicing veganism?
- What kind of diet are you transitioning from?
- What factors inspired you to become vegan?

²³ <https://www.assovegan.it/>

²⁴ Aguilar, 2015.

- Are some factors more important than others? (i.e. Animal welfare, costs, nutrition, environment, etc.).
- What social relationships have affected your shifts? (i.e. Vegan “gurus”, social acceptance, family, spouse, friends, etc.).
- What kind of eating habits did you have growing up?
- Did you educate yourself on a certain aspect of veganism? If so, how?
- How did you formally make the transition (gradual, all at once)?
- What is your “strictness” of veganism? (i.e. gelatin, makeup, leather, wool, honey, etc.).
- What is the most significant part of being vegan?
- Are there any tangible differences in health?

This study used a constant comparative method²⁵ to identify emerging patterns across transcripts, the books examined and a hermeneutical method to interpret the data²⁶ and to move between the findings and the relevant literature²⁷.

From my interviews, I captured similarities and differences between participant’s responses, from which I was able to conceptualize their meaning and capture the essence of what was discussed. This required to put together values, objectives, and rationales among participants in a cohesive and detailed way.

Following other studies²⁸, I was able to see that vegans highlighted the benefits of veganism for animals, the environment and human health. For the vegan participants, witnessing the suffering of animals and realizing the dominant dismissive attitudes towards their suffering are the major challenges of veganism. For overcoming the barriers to veganism, vegan participants declared that they had searched for information on various related topics, cultivated cognitive and emotional strategies, and joined vegan communities. To deeply understand this information, it was useful to compare these responses with results from other research that also focused on non-vegans, who were not considering going vegan, and on non-vegans who were considering going vegan²⁹. As Souza et al. assert, the first group of non-vegans often do not consider being vegan because they believe that veganism is or may be unhealthy or “unnatural”. In the same research, the scholars also state that the participant belonging to the second group were concerned about some negative impacts of meat-eating on animals and the environment. Moreover, Souza’s study shows that non-vegans, who were considering going vegan, generally adopted intermediate positions between the two previous groups. In contrast to them, individuals who identify themselves as non-vegans and environmentalists, experienced cognitive dissonance (a specific type of psychological discomfort) when exposed to information about the environmental impact of the meat, dairy and egg industries. Therefore, the dissonance could have been a driver for the construction of beliefs by some participants, such as the belief that veganism was perceived as unnatural and harmful to human health and the environment. Povey³⁰ reaches the same conclusions as Souza et al., examining attitudes towards meat-eating, vegetarian, and vegan diets of 111 individuals in the United Kingdom, including 25 meat-eaters, 26 meat-avoiders, 34 vegetarians, and 26 vegans. Some of his most interesting results include the fact

²⁵ Glaser and Strauss, 1967.

²⁶ Thompson et al., 1989; Thompson, 1997; Arnould and Thompson, 2005.

²⁷ Spiggle, 1994.

²⁸ Souza et al. 2020, p. 3.

²⁹ Ivi. p. 4.

³⁰ Povey, 2001.

that only meat-eaters thought that eating meat was good, and that vegan diets were considered restrictive by those who follow other dietary practices. The scholar suggests that individuals should reaffirm their own dietary choices.

3. Body modification and Veganism: embodied knowledge of green consumption

Body modifications refer to any form of change in a person's natural physical appearance or anatomy. This can be achieved through piercing, surgery, exercise, makeovers, tattooing but also through dietary choices.

According to the “embodiment paradigm”, the present analysis is founded on the premise that bodily experiences are fundamental to how we make sense of the world, and how meaning is created. All knowledge starts in the somatic relations with the world around us³¹.

According to Johnson, understanding is pre-linguistic, rooted in the patterns of our bodily activity³². Meaning materializes in the realm of practical action as we engage in embodied creative dialogue with the world and with others around us. The structure of the body gives shape to what Johnson calls corporeal logic, which influences both the ways we perceive and the meaning we find in the world: «Reason does not drop down from above like a transcendent dove; rather, it emerges from the corporeal logic and inference structure of our bodily, sensorimotor experience»³³. Our bodies are not static, knowledge is transitive, and it is made up of our embodied engagement with material and social worlds. For “Embodiment” the French socio-anthropologist David Le Breton³⁴ suggests that the body is dislocated from the condition of the object to a cultural subject. He understands it as an existential territory. This idea is in agreement with Ortega, who adds: “The body becomes a creative space and a Utopia, a virgin continent to be conquered”³⁵. Therefore, the body becomes the object of intense semiotic scrutiny in the definition of personal identities and the circulation of social values³⁶.

Many authors highlight many possible of body modifications. These modifications range from simpler practices such as hair straightening and curling, to radical forms of body modification, such as body mutilation and plastic surgery, passing, of course, through body art (tattoos and piercing) and bodybuilding³⁷.

Despite the many types of body modifications, as a result of the exploratory nature of the present research, I have focused my attention on the vegan issues able to modify the body of vegan people.

Veganism is commonly explained as an individual and collective enterprise that aims to eliminate, as far as possible, all forms of animal exploitation. It involves, amongst other practices, the adoption of a diet free of meat, dairy products, eggs, and any other animal-derived product. In recent years, the vegan movement and diet have become increasingly popular. The extent to which individuals, institutions and groups all over the world adhere to veganism has crucial consequences for animals and the environment³⁸.

³¹ Lakoff and M. Johnson, 1999.

³² M. Johnson, 1999.

³³ Ivi, p. 86.

³⁴ Le Breton, 2013.

³⁵ Ortega, 2008, p. 13.

³⁶ Turner, 1995.

³⁷ Silva, 2011; Le Breton, 2009 e 2014; Featherstone, 2005.

³⁸ Souza et al., 2020.

Veganism differs from vegetarianism in that while vegetarianism advocates abstinence from consuming meat; it does not take a stance against the consumption of other animal products such as dairy products, egg, honey, silk, wool, leather, and the like. Preece states that «veganism starts with vegetarianism and carries it through to its logical conclusion»³⁹. Veganism is regarded as the most mature and post-conventional ethical stage that aims at extending the notion of social justice to non-human animals.⁴⁰

To deeply understand the embodiment of vegan ideals among the Italian vegans interviewed, I considered the human body as the essential instrument through which they personalize their desire to protect animals and the environment and to improve human health. In general, the area of body modification includes all bodily alterations that help to change the natural state of the human body into a body desired by the culture where one lives⁴¹. In agreement with Soukup and Dvořáková, I observed, while discussing with the vegan interviewees, a particular way of disciplining their bodies to satisfy personal needs, specific treatment of the body in institutions, emotional management, and various types of activities that lead them to respond to certain issues through dietary choices.

To systematize the information collected among the interviewed vegans, the present study analyzes their journey through body change in six main narratives that include:

- narrative of the social circle;
- narrative of geography;
- narrative of education and self-education;
- narrative of health;
- narrative of ethics;
- narrative of the environment.

These narratives depict the shared behaviors, ideologies, justification, and influences behind veganism. The repetition of particular themes, emerged as symbolic vehicles of meaning during the interviews, show that each narrative is meant to interweave the stories of the interviewees with their experience of body changes. Therefore, in the present ethnography research, body modifications may mean a way for people to reposition themselves within a social connection and an affinity with a lifestyle free from the consumption of animal products.

- Narrative of the social circle.

One of the most important reference points for vegan people interviewed is the AssoVegan Association. Most people here can be engaged in daily activism and find in this virtual place forms of education sharing conversation, lectures and books, blogs or articles. The online community is very supportive of the creation of a larger Italian vegan virtual group where people can experience a feeling of belonging, as well as support often through kind comments and welcoming conversations. In many of these cases, participants mentioned that these supportive people thought veganism was healthy thanks to the free animal diet.

But, to increase the values of veganism, the interviews highlight the importance of a direct relationship between vegan people. Surrounding themselves with supportive friends was imperative for the people interviewed to find the values and deeper significance of veganism. The social interactions between vegans reinforce inclusion and a sense of community. For older interviewees,

³⁹ Preece, 2008, p. 298.

⁴⁰ Singer, 2009.

⁴¹ Soukup, Dvořáková, 2016.

friendships developed another sort of meaning, too: «Our friends support us in our veganism not necessarily because they are vegan, but because they wanted to preserve us, in terms of our health and our age» (Interview to Mario, Desenzano, 25th May 2019).

Two interviewees also mentioned the role of religion (Buddhism) and how this has affected their veganism. One person interviewed the religion: «Is very much in tune with veganism. All sentient beings suffer in an interrelated network. To cause no harm is one of the principles of Buddhism» (Interview to Matteo, Cernobbio, 12th September 2019). While the interviewee did not grow up in a Buddhist family but rather practices Buddhism as a parent in his own family, veganism is a way to reinforce and cement one's beliefs.

In some cases, respondents emphasized the role of the family as a significant, intimate, and trustworthy social setting where vegans can share their habits and values. In particular, for three young interviewees (aged between 22 and 29), there was a connection between family and the adaptation and the transition to veganism on two main levels: the influence of their parents and the lifestyle of their families, and the influence of being a parent and raising children. Each of these levels has its intricacies that express the elaborate relationship between the social environment of the family and veganism. In particular, the youngest girl interviewed (22 years old) had supportive parents and beneficial familial lifestyles that favoured their path towards veganism. She explained that:

«Her mom has been vegetarian since she was at university, and about five years ago she went vegan. I never grew up in the kind of family where you eat meat at every meal. And it was always just 'clean' meat that my mom would prepare, like chicken and turkey. As a child, I rarely ate red meat, maybe sometimes at my grandma's or when I had an occasional burger at a barbeque» (Interview to Cecilia, Treviso, 24th May 2019).

Having eaten mostly vegetarian meals as a child, and a mother who went vegan before the interviewee, played a role in this interviewee's decision-making process, because plant-based foods were habitual, normalized in her home life. For others, spousal support: «Is imperative to becoming vegan in a family setting, like having a husband who cooks vegan dinners every night» (Interview to Monica, Milano, 1st June 2019). Many interviewees expressed the importance of the example of a vegan spouse, which acts as a control system («If they're eating this way, I should eat this way» - Interview to Cecilia, Treviso, 24th May 2019) and as a source of inspiration: «My husband has never made a specific verbal commitment [*to veganism*], but I'm watching him slowly change. He used to buy yogurt, but recently he came back with coconut yogurt instead. And I didn't tell him to» (Interview to Monica, Milano, 1st June 2019). But, overall, the most beneficial aspect of the familial social setting is simply that of encouragement, regardless of whether or not any other family member is a vegan. Family Support recognizes and affirms the individual's decision to become vegan, a mechanism a mechanism for raising trust and continuing to practice veganism. It also encourages conversation:

«My closest relatives, so my mom, step-dad, and brothers, have for the most part accepted. They made jokes every once in a while, but they were never mean. We would have conversations about it. They feel like they need to eat meat for iron etc. And I reassure them that I can get my iron from beans. So, we have these conversations, and they're not antagonistic, but as the years go by, they're more interested, or they've incorporated things I make when I'm at home» (Interview to Claudia, Roma, 21st August 2019).

In this sense, a home environment that encourages open dialogue and personal choice is beneficial to veganism.

Thus, the influence of becoming a parent – raising children and expanding a familial network outside of what you grew up with – is a fascinating nuance in the vegan experience. Two interviewees, as vegan parents, wondered whether or not to raise their children in a vegan way. Both concluded that the decision to become vegan should be their child's, although presenting their children with vegan the rhetoric and ingredients to make vegan meals is a natural response. The two parents interviewed sometimes give their children eggs and salmon when they craved them or lacked proteins. In particular, one interviewee stated:

«When you raise very young children, you're exhausted. You try to maximize your energy. And you don't want to deprive your kids. So, I'm always facing choices: Am I going to feed my kids dairy and meat or not? I know some parents that don't want their kids to be plant-based. For that reason, the parents let it go» (Interview to Paolo, Torino, 2nd September 2019).

Therefore, there is a level of flexibility required when considering the diets of children to foster an environment where they can make their own informed choices. This is easier for some parents rather than others. For relatively young children, the complexity of choosing a vegan diet is not as prevalent as when it comes to interacting with non-vegans or to being able to cook their meals. For other families with teenagers, veganism can be typified as an imposition: «I'm trying to move my family more towards a vegan diet and it's hard. It got to the point where I realized that even using that word was a mistake. Don't classify the meal. Talk about what's delicious in it and leave it to the meal as is» (Interview to Lorenzo, Padova, 4th November 2019). So, balancing the desires as a parent about what to cook for the family with the reality of raising children is not an effortless process. The choice to become a vegan is strengthened by personal conviction, which is helped by the food and information that parents can provide but solidifies with the individual choice. Nevertheless, all interviewees expressed the importance of putting the health of their children first, something, which required a deeper understanding of the healthiness of a vegan diet. This sometimes makes it difficult for vegan parents, especially parents of young children, to deal with the medical community.

Other people interviewed had vegan friends who had stimulated their decision to try veganism for themselves. These friendships set an example of how and why to become vegan and were helpful because:

«Having vegan friends around was motivating. I think for me, ultimately, it was seeing the example of some of my friends, seeing how they had adapted so well, and talking to them about what they had got out of it, and challenging myself to get out of the routine of my diet at the moment. I have a good friend who runs a vegan blog and I cook the food that she has advertised. And we would go to the vegan restaurants together during conferences. I lost the excuse of not being more plant-based» (Interview to Davide, Brescia, 25th October 2019).

Having someone to converse with, or simply to try new foods with, is encouraging. Furthermore, this reflects the value of having a close friend to work through the nuances of plant-based diets and how to guide a transition. Again, having someone to consult with is crucial:

«My friend is my role model on all of this: he had high cholesterol, which was the proximal cause of his becoming vegan, and of course veganism solved that. I saw his capacity to take control of his diet as something I could do... and I watched him and his fitness change. He lost 30 kg, and that was reassuring (Interview to Emanuela, Reggio Emilia, 15th July 2019).

What these interviews highlight is the importance of seeing the people, that you perceive as related to a certain social or collective level, making certain choices and actions that can be replicated. The changes become more attainable when someone, who admires them or identifies with them, can make the same choices or perform the same actions, too.

Thus, the social narrative during the interviews has illuminated several important subthemes for becoming vegan: identification with certain groups, religion, perceptions of veganism and justifications for the diet, how parents guide their children towards veganism and navigate through the difficulties of making food choices for or with them, how children can impact their parents through moral inquiry, and how friendships can inform and support individuals who attempt veganism. Each of these aspects emphasizes the value of connecting with others with whom one feels comfortable and comparable, to help adaptation and transition to veganism.

- Narrative of geography.

The geographical narrative can be described as how the physical location, where one has lived and currently lives, influences the adaptation to veganism. This was an important narrative for many interviewees, who addressed the role of places through the lens of accessibility and influence of local food options (e.g., the presence of grocery stores, restaurants that support and have plant-based options on their menus, etc.). Having relatively easy access to grocery stores and restaurants, vegans can feel their lifestyle choice more possible. In Italy, there are many grocery stores as well as restaurants that support vegan preferences. Nevertheless, geography can work for or against one's ability to be a vegan because not everyone has the same ability to find or afford fresh ingredients. Food deserts, or areas in which access to nutritious food is not available, are common in smaller Italian cities:

«If you live in a place with few grocery stores, and not enough produce, that's hard. So, where you are geographically localized, that's a barrier. [...] My friend lives in a small village in Val Camonica, and it is very difficult for him to find the products he needs. Furthermore, if you're in a place where it's harder to get these things, then they will cost you more» (Interview to Monica, Milano, 1st June 2019).

The other expressed veganism is becoming easier because of shifts in economic trends. Many restaurants, as well as grocery stores, have become conscious of the rise in veganism and have specialized in animal-free products. As the vegan woman interviewed above points out, these possibilities have started to be common in the biggest and tourist Italian cities, such as Rome, Milan, Venice, Florence, etc. or near them. Nevertheless, going out to eat is a big barrier for many of the younger, sometimes single vegans interviewed, for whom going out to dinner and trying new restaurants is an important part of their social life. Some interviewees described going out to eat: «As something not enjoyable» especially for those who are: «concerned about dietary strictness. I get stressed going to a random restaurant or a place I've never been before, because it's embarrassing to go to restaurants and change the ingredients on the menu in front of people» (Interview to Cecilia,

Treviso, 24th May 2019). Vegans who are new to the lifestyle tend to feel uncomfortable changing menu items in this way, afraid of the way their friends or meal counterparts will see them. Trying new restaurants can be frustrating if they haven't had time to review the menu, or the restaurant is unwilling to make changes. Because of this, some other respondents recognized that the only time they had not been vegan, before formally making the transition, was when they had gone out to eat at restaurants.

In this category, I also include some barriers that made veganism a challenge for the interviewees. I chose to include these difficulties for respondents because I consider them as concrete factors able to influence their ability to act and real factors that had to be overcome as part of the process of becoming vegan and maintaining the lifestyle. These include going out to eat, cooking at home, traveling that polarize the vegan community from the non-vegan community.

Most interviewees stressed the importance of knowing where and how to cook. Indeed, for those who did not know where to cook, they also said they had difficulty in knowing how to prepare food in the best possible way. As asserted by interviewees, vegan cooking requires creativity for food to taste good and be presentable and requires knowledge for meals to be nutritionally complete. As a vegan woman affirmed: «Being a vegan is a huge job» (Interview to Monica, Milano, 1st June 2019). For other interviewees, cooking was a challenge confounded by having non-vegan family members, such as children, as it appeared to be an action not belonging to the usual family context. In addition, family members may have different palates and preferences, and attractiveness for everyone at mealtimes is a challenge for non-vegans. To convince some relatives, an interviewee asserted:

«I need to have more infrastructure where I not only talk about why it's important but show people how to do it. The place where I buy and cook food is very important to me. (...) Confidence and knowledge of vegan cooking are fundamental» (Interview to Federica, Parma, 21st May 2019).

Nevertheless, cooking is a place and time-consuming, for both vegan individuals and vegan families. This represented a barrier for some interviewees because: «We live in a culture where you think 'fast, fast, fast.' But you have to cook. You have to spend time in the kitchen. And you need to have a refrigerator with food that will go badly if you don't cook it» (Interview to Federica, Parma, 21st May 2019).

Furthermore, travel has been an obstacle for interviewees who have conducted field research and whose professions lead them outside their county. For example, one interviewee conducted research in India and Greece, which required a yearly field trip. Although India is largely vegetarian: «they cook in clarified butter, so it's really hard to avoid ghee and yogurt. (...) Moreover, in Greece was difficult as well, given that seafood is their culture» (Filippo, Napoli, 29th October 2019).

- Narrative of education and self-education.

I consider educational narrative as the way in which one has had access to resources, the effort to actively seek information and participation in an environment able to influence the adaptation to veganism.

For two interviewees the period of the university was crucial to inform their decisions. Given that all the interviewees have completed or are in the process of completing (at least) a bachelor's degree at university, this narrative could probably be pertinent by further reflecting the significance of higher education for veganism. University was depicted as influential for two interviewees for several

reasons such as by moving away of the home, community development, the period of their education, and what they chose to study.

For those interviewed who described the importance of their living situation, this transition meant moving from a home with their parents. This was particularly important for topic because it meant loosening the grip on their family's eating habits: «As soon as I got to university and my mom didn't cook for me, I stopped having meat at all» (Interview to Claudia, Roma, 21st August 2019). This feeling was reiterated by the other interviewee: «when I was able to make these decisions, to work out, to eat better, to research nutrition and the benefits of veganism, I wasn't at home. So, I didn't have to involve my parents, who are both sometimes unhealthy» (Filippo, Napoli, 29th October 2019). So, for those who feel unable or restricted by the dietary practices ingrained in their home life, the transition period of the university can open the door for independent choices.

One interviewee who fell in older age group (60+) discussed the relevancy of the timing of their international undergraduate education and how it has aligned with the early rights movements and periods of intense activism in their generation:

«I got to university (in the 1970s) thinking I can't kill animals. So, I definitely shouldn't eat them if I can't kill them. So, this was strictly on ethical grounds. A lot of these considerations were going on. The '70s seemed like a time of new thoughts, and people were considering new things, new values. Those values are still in the foreground today – especially veganism, because even 10, 15 years ago we didn't understand what it was at all. I went to study engineering in Paris and students back then really believed they could change the world. What were peripheral issues during the 1970s - Civil rights, the environment, and feminism - became core values in many countries. Maybe, for those reasons, I started to be interested in animal rights when I got to university, and I remember there was a group of students on campus about an animal right. After some years, I started reading about how cheese and other animal by-products were produced» (Sergio, Ancona, 13th November 2019).

As the interviewed vegan person asserted, sometimes universities can support and host groups of students, which means that they can unite individuals of the same age with the same interests.

One interviewee expressed the value of studying science in a high level context to inform a transition to veganism: «I received my training on veganism through university courses and my work, and as a biologist I felt more exposed to it than the average citizen» (Filippo, Napoli, 29th October 2019). The pursuit of a science degree is valuable because it can introduce individuals to reliable, research-based data. Nonetheless, this should not trivialize the importance of pursuing other degrees and learning about vegan ideals in other ways: «I have read a lot for my philosophy work on animal rights, and I realized that the consumption of dairy products and eggs involves as much violence as the consumption of meat» (Interview to Monica, Milano, 1st June 2019). Therefore, the values, rationality and goals of veganism are interdisciplinary, making possible its exposure to them possible through diverse approaches.

Moreover, a significant number of interviewees have pursued training as a profession becoming professors. Because of this, each of these interviews included a discussion about the “platform” of being a professor – what it means to be in an educational position as a vegan, and how, if anything, they combine their scholarship and life choices:

«I studied biology at university. So, I'm aware of food production practices, how this affects the environment and access to food, how we are using our resources to feed people, and how we might

reconsider them. Even if I wasn't vegan but, in a field, also scientifically related to environment. After a few years, I built my job on this knowledge, and now I'm a dietary consultant» (Filippo, Napoli, 29th October 2019).

Another interesting point of discussion for this kind of narration is the way to self-education. The latter is well represented by the following sentence asserted by a person interviewed: «Sometimes, even when you deprive the body of things, it is to get in deeper contact with the self. We lose something that enriches the self or others. It is the body that speaks to the world» (Interview to Francesco, Verona, May 2nd, 2019). The practice just explained associate vegan habits with a sort of spiritual practice of food taboo. There are many examples in anthropological literature of dietary norm which can govern particular phases of the human life cycle and can be associated with special events such as menstruation, pregnancy, childbirth, breastfeeding, and – in traditional societies – preparation for hunting, battle, marriage, funeral, etc. On the other hand, food taboos have a long history and one ought to expect a sound explanation for the existence (and persistence) of certain dietary customs in a given culture. However, this is a much-debated view and no theory may explain why people use special food taboos. Even if most research focuses on “exotic” contexts where food taboos are applied to determinant circumstances, it has rarely been addressed to study taboos of green consumption food as well as vegan food taboos.

- Narrative of health.

The health narrative can be described as the way in which the tangible and deeper understanding of the relationship between food and health influences adaptation to veganism. For some interviewees, a question related to their own or their family's health was the catalyst for attempting veganism. A variation on this theme was the way respondents dealt with genetic predispositions, from family or personal history with diabetes, high cholesterol, high blood pressure, heart disease, lactose intolerance and obesity. An interviewee discussed:

«There's a history of diabetes on Dad's side of the family, and Dad himself is in the early stages of pre-diabetic. I know red meat is a driver of that. Also, high cholesterol and high blood pressure run in my family. I do not want to put myself in a situation where any of that would be an issue» (Filippo, Napoli, 29th October 2019).

For many interviewees who prioritized health in their adaptation and transition to veganism, the physical responses their bodies received were important for the recognition of the power of food, and the way they engaged in lifestyle. As one interviewee suggests:

«The reason I changed was because of my health. And I've seen things improve. The drugs I was taking I no longer had to be taken. It got worse before it got better, because it was a detoxification process. But just by eating differently, your body feels different. I decided to keep doing it, which made my life better, instead of having to take medication» (Interview to Emanuela, Reggio Emilia, 15th July 2019).

She concluded by mentioning: «I'd rather pay a higher price in food than in medicine». This particular interviewee opened up about her history of blood clotting; she had two blood clots in her legs in 2012:

«So I got genetic tests done, which revealed I have a genetic mutation that makes me clot. I decided to seek medical advice, but after following their recommendations and taking their medications for a year, it didn't seem to me that my health was improving. Two weeks after I changed my diet the swelling went down immediately» (Interview to Emanuela, Reggio Emilia, 15th July 2019).

These physical reactions were reiterated in other interviews. An older interviewee affirmed:

«What helped me stay with veganism initially was the blood test. I did the blood test before I started and pretty shortly after. My blood chemistry changed so dramatically in three weeks, that was all the incentive I needed to stick with it. There it was, in black and white. Because other things are harder to assess. This was very demonstrable, something that can be measured» (Interview to Davide, Brescia, 25th October 2019).

During the interviews, several other important physical answers were raised to become vegans. Nonetheless, weight loss was never discussed as the sole motivation for becoming vegan. Other health responses included increased energy and a renewed ability to exercise, migraine loss, and a normalized menstrual cycle three months after becoming vegan.

An important aspect of the health story for older interviewees was ageing. One interviewee had: «A desire to age as healthy as possible in healthy conditions, which involved deciding that animal products were not good for you» (Interview to Mario Desenzano, 25th May 2019). The interviewee continued to assert that:

«I think typically young people do it for ethical reasons when they realize that they need to stop participating in this behavior. Whereas people that are my age come to it for more selfish reasons, such as personal health. We start thinking about mortality. We recognize our really bad family history of heart disease. So, I guess we all eventually end up having the same values» (Interview to Mario Desenzano, 25th May 2019).

The interviewee reiterated the value in taking into account one's own health, such as questioning one's life span and what it means for one's immediate social circle. Nonetheless, the vegans interviewed were able to recognize the multitude of lifestyle benefits. For example, if one's intentions were for health, one could recognize its significance for animal ethics. If one's intentions were for animal ethics, one could recognize its significance for health.

Many interviewees appreciated and stressed the importance of health awareness when practicing veganism because it requires careful decision-making and conscious choice.

Veganism slows down the entire process of eating by requiring an understanding of the ingredients of something before consuming it. For some interviewees, this recognition allowed them to reflect on their previous eating habits: «You see the exchange of food as something completely utilitarian. Food in and food out. You stop thinking about it. Now I think about eating more as if food was the energy of an engine. It's a much more practical way of looking at food» (Interview to Emanuela, Reggio Emilia, 15th July 2019). The experience of eating becomes more enjoyable and comprehensible by looking at food in this light. Moreover, for this interviewee the pleasure of eating differed between a non-vegan and a vegan diet: where the previous one concerned indulgence, the latter transformed eating into an experience that required the application of knowledge.

This consciousness has allowed vegans to understand what foods make them feel better:

«I feel so much better physically, it's hard to explain. I just feel this lightness. I have a heightened sensitivity to junk, to anything that is fried or heavy, even if it is vegan. I'm more aware of how my body reacts to food now, and it's much easier for me, even when I have a casual craving for candy or sweets, it's easier for me to not eat them because I know plant-based whole foods make my body feel better» (Interview to Emanuela, Reggio Emilia, 15th July 2019).

The recognition of how one's body reacts physically to the foods you put into it is therefore an important source of motivation for vegans. For some interviewees, this made the understanding of certain bodily reactions understandable and addressable. For example:

«When I craved protein, I ate beans. I remembered to put them in almost every meal... And at some point, I realized that B12 would make me lethargic. So, I now take B12 pills once or twice a week. And since there aren't many vegan sweets, my sugar consumption has dropped considerably» (Filippo, Napoli, 29th October 2019).

Food-awareness lead to body-awareness, and being vegans, many interviewees were able to better assess what their body needs and why. As one interviewee stated: «I am more conscious about how much I eat. I tend to eat less and enjoy it more now» (Interview to Mario Desenzano, 25th May 2019).

Lastly, with the awareness of the benefits of vegan foods came the awareness of the detriments of non-vegan foods. For one interviewee, this meant processing his thoughts on dairy products:

«It's mostly about health, but also about how disgusting it sounds. We are the only species on the planet that consumes milk from another species. Would it be socially acceptable if we drank rat milk or cat milk? Or even other human beings'» (Interview to Davide, Brescia, 25th October 2019).

A more robust discussion about the interviewees' responses and feelings towards non-vegan food production can be found in the discussion of ethical narratives.

- Narrative of ethics.

Vegan people could be inserted in the largest community of animal liberators and advocates of deep ecology who are concerned about different units – whole species, or habitats, or individual animals, and sometimes come into conflict (Garner 2015; Nelson et al. 2016). Compassionate morality can be linked, in the words of vegan people interviewed, to ecological justice which refers to solidarity between species and frames several concerns such as the situations of animals used in the medical and food production industries. The ethical narrative is perhaps the most related to veganism. Ethical concerns are important for many vegans because they emphasize altruism and awareness in everyday behavior. How or why individuals can value altruism, and how or why individuals can be empathetic to others, is somewhat inexplicable to the vegans interviewed. As one interviewee felt: «It's not just the arguments in favor of ethics, it's something about affection or emotion that is the glue that binds us to those insights. And that's the deep mystery of ethics» (Interview to Francesco, Verona, May 2nd, 2019). There is something more in the ethical narrative than the simple recognition that mistreating others is wrong. The moral considerations of the animal agriculture industry can

precipitate strong and often overwhelming emotions for vegans. These emotions are what commit them to the cause.

Concern for animal welfare was the most notable value during these conversations, something that tended to incite major grief, especially with regard to the lack of empathy on the part of the non-vegans, and the living conditions, the treatment, and the ultimate demise of the animal. There were personal experiences and general awareness of the realities of the industry that triggered these emotions for the vegans I interviewed. For one vegan, this was described by a family trip to a farm decades ago:

«It left an impression when I saw a cow that was slaughtered when I was about 8 or 9 years old. My brother and I were looking for rabbits on this farm, and we came across the slaughter area. It was right there, out in the open. Anybody could see it. And we were just in total shock» (Interview to Cecilia, Treviso, 24th May 2019).

Having a visual association, as heartbreaking as it may be, was influential. Because, as another interviewee reiterates: «If you see animals being killed in front of you and then say here's your dinner, you're much more likely to give it up. It's so easy to disconnect what you buy at the supermarket with what's on your plate» (Interview to Paolo, Torino, 2nd September 2019).

However, not all interviewees had a direct experience with the death of an animal that generated feelings of affliction. For one, they claimed:

«My veganism was triggered by seeing a pig-stick its head out of a tiny opening in a large pigsty. And pigs are like dogs. I began to imagine the specific experiences of organisms. How they have the same intelligence, the same connections to other organisms, and specific personalities. I no longer saw how it was possible to eat them» (Interview to Matteo, Cernobbio, 12th September 2019).

A consciousness, an applied effort to understand the reality of factory farming, has been instrumental in influencing ethical decision making. Another interviewee mentioned: «I'm truly not interested in eating animals, and factory farming is wrong, and I really can't understand how we have convinced ourselves, as a nation, that we can sustain ourselves on a system that is horrifically cruel to animals» (Filippo, Napoli, 29th October 2019). It is important to recognize that many people can dissociate the treatment and life of an animal from the food on their plate. Something that probably stems from the fact that the mechanical food industry is deliberately obscured.

Furthermore, a deeper understanding and recognition of animal welfare is what can distinguish ethical vegans from vegetarians. The horrors of the dairy industry are, for many, just as real and as distressing as the horrors of the meat industry. As one interviewee mentioned:

«I don't want any animals to be killed, but the most important thing to me is not to support industrial egg and dairy operations. The hens are trapped in tiny little cages, the fact that 'free-range' means the chickens have a three-square foot opening at one end of the building, the cow racks...it's just a horrific life they lead» (Filippo, Napoli, 29th October 2019).

Other interviewees described feeling very upset at the thought of that male chicks are slaughtered immediately after birth because of their uselessness in the egg industry. Notably, only female hens and cows are exploited in the egg and dairy industry, because eggs are the result of an ovulation cycle,

and milk (and its byproducts) are the result of forced insemination pregnancy. For vegans that identify as feminists, as one interviewee expressed, this is a further rationale for their choices. The lives of male animals are similarly short: chickens for meat are killed after five to seven weeks, and beef cattle are killed after eighteen months. There are other important ethical considerations that vegans can value: like addressing speciesism, a “hierarchy of being,” and animal intelligence. These are issues that have similarly engendered emotional response and feelings of distress in the interviewees. As far as animal intelligence is concerned, one interviewee argued poignantly:

«People are invested with the idea that animals are stupid, and that they don’t know what is happening to them...Because of this falsehood, we are more ignorant than insightful about what animals want and need. We say, “animals don’t know what’s happening to them” because it makes them feel more comfortable to use them» (Interview to Matteo, Cernobbio, 12th September 2019).

Has highlighted by the interviewee, by belittling the intelligence of animals, people can justify their reasons to kill them, as if intelligence or sentience determined the value of life. I found this idea pivotal and moving. respondents seemed to see a very thin boundary between practicing violence against animals in everyday life and practicing violence against other human beings. Many people interviewed, influenced by ethical reasons, strongly value principles of non-violence and altruism in their own lives. One interviewee mentioned:

«I try to live a non-violent lifestyle as much as I can. I see my veganism linked to into this broader philosophy. So, it started by thinking about what it meant to harm animals, by not eating meat first, and then eliminating animal byproducts » (Interview to Matteo, Cernobbio, 12th September 2019).

In this way, incorporating veganism into one’s ordinary life is a way to practice the values of non-violence. In general, these values permeate every aspect of the personality and behavior of the people interviewed who have addressed this notion as “moral blindness,” because the treatment of animals is deliberately concealed by industry. For many vegans, the mistreatment of animals, the violence inflicted on them, and the moral blindness of much of society result in feelings of pessimism.

- Narrative of the environmental issues.

In general, people are becoming increasingly aware of the environmental impact of their food choices. In particular, the environmental effect of factory farming is now well acknowledged. The production of meat is associated with widespread degradation of forests due to livestock grazing of livestock⁴² and produces a substantial carbon footprint⁴³.

The perspectives of animal rights’ and ecological concern share a unifying element of non-anthropocentric ethics and concern for individual animals, species, or entire habitats. All the vegans interviewed share concerns about the entire ecosystem. One interviewee was also particularly passionate about overfishing and marine health, given that the impact and ethics of consuming seafood are not considered nearly as much as the impact and ethics of consuming terrestrial animals. This interviewee said:

⁴² Pimentel, 2003.

⁴³ Baroni et al., 2007.

«My degree is in marine studies, so I know a fair amount about this kind of stuff, overfishing and its policies, but most people don't think much about marine life. It's because you can't see it every day. If wild animal species disappeared at the rate of marine animals, we would notice it, and we would care, whereas what's underwater doesn't affect us in the same way» (Filippo, Napoli, 29th October 2019).

This interviewee went on to discuss the dissonance between ethics for terrestrial and marine animals by using the octopus as an example: «The other thing I can't really manage is the octopus, because they are really smart, too...like pigs» (Filippo, Napoli, 29th October 2019). The species is known, among other mental capabilities, for the use of tools in foraging.⁴⁴

Therefore, the care and understanding for the intelligence of species in all habitats are especially incentivizing when paired with an awareness of broad environmental impacts, like overfishing. Nonetheless, while a few interviewees noted the significance of veganism as it relates to environmental issues (i.e. the meat production process requires a great deal of water), its relevance for adaptation to veganism was not as prevalent as the in other narratives. This does not mean that the environmental narrative is less significant. As the literature review suggests⁴⁵, veganism is an especially useful mechanism to combat climate change, but one that will, perhaps, take on greater significance over time. As climate change scenarios become more common and severe, veganism can continue to emerge as a strategy to address it.

4. Green consumption related to free-animal products: an understanding through body modifications. Inputs for the next analysis.

Body modification is a good buffer in the comprehension of veganism and, in general, of green consumption. Like every human practice, veganism as well as different kinds of consumption philosophies, can be visualized through the body. Therefore, this latter can be thought as an identity instrument able to connect cultural values and habits to consumption. Body images can reflect, in Western society, the experimental changes of the person through which he or she aims to explore the aesthetic possibilities to present themselves to the worlds. Every person, through the body, aims to highlight particularities able to differentiate themselves from the others.

One of the most contemporary social issues is the concern for environmental pollution as well as animal safety. Climate change concerns have also prompted new forms of green consumption in which vegan people can usually be included. In this way, veganism, environmental safeguard, and consumption can be blended to better understand how people, through body modification, aim to communicate their ideas about the strong current debate such as environmental degradation.

Environmental degradation is also hitting the headlines lately. News articles and documentaries around rising seas, declining air quality and declining animal populations are more common than ever. In this context, companies in different sectors are adopting strategies to provide more attractive offers to present green values through their products or brands, increasing the sustainability agenda.

Environmental concerns have had a great influence on the marketing strategies of leading firms in several industries around the globe, including oil and gas, automobile, aviation, utilities, fast-moving

⁴⁴ Mann, 2013.

⁴⁵ Gerbens-Leenes, Mekonnen, Hoekstra, 2016.

consumer goods, cosmetics, personal care, nutrition and health. Green strategies are not only limited to the supply of green products but are widespread at all stages of the supply chain, right from procurement of environmentally safer raw materials to the safe disposal of used products and packaging⁴⁶.

Even if the authors in the 90s were initially inclined to inculcate the general marketing concept with an emphasis on ecological aspects such as energy saving, waste minimization, natural environment, reuse of resources, recycling, etc., and moved to focus on customer needs including the 4Ps of marketing namely product, price, promotion, and place⁴⁷. After the year 2000, various strategic changes in firms and industries have gained momentum in the domain of green marketing covering the areas on new product development, product modifications and changes in the production process. According to the following points of view, green marketing should not only be implemented by companies, but is a collective activity where all intermediaries have opportunities to contribute to sustainability. In these situations, sustainable food consumption covers one of the most important aspects of green marketing development. In these circumstances, the consumer is the focal point of green marketing as the acceptance of green products depends more on his or her choice. He or she is the one who desires to reduce his or her environmental footprint through sustainable consumption⁴⁸ the marketers' efforts are focused on meeting his or her needs⁴⁹.

Nevertheless, being subjects that interpret the world, people always respond to these drives in a cultural and local ways, also leaving a possible margin of errors for companies as well as marketers. Therefore, the anthropological lens can be useful to analyse the ever-changing socio-cultural responses of people. Furthermore, anthropological interpretation can also help to understand the process of reconnecting community to the socio-cultural importance of food. Moreover, such processes may also offer pathways to develop a deep engagement and long-term commitment to sustainable living practices based on the development of new forms of environmental or ecological citizenship.

Vegan consumerism can be part of this complex set of arguments. Veganism can be considered an overarching system of meanings for people working as a catalyst to make visible, in a pragmatic way, the connections among various stances revolving around ethics, environmental sustainability, consumption and well-being embedded in overarching ideological discourse and identity politics, including through body changes. Veganism is considered the core philosophy and fertile ground from which the boundaries of social justice extend to include, through such connections, all stakeholders of life such as non-human animals, human animals, and the natural environment.

The ethnographic research has shown that vegan people espouse many core characteristics and qualities of consumer resistance and make ideological and political statements both personally and collectively.

A powerful characteristic perceived during the interviews with vegan people is that the values of veganism are embodied through empathic experiences of others living beings with visceral depth. Of course, this has happened on different scales. Robert Hay (2005) can help to understand this processes, which indicates the many ways in which we fail to care for ourselves or our environments in contemporary Western society, pointing out that empathic understanding is the seed of ecology of

⁴⁶ Jones et al., 2008; Seuring, Muller, 2008; Chan et al., 2012.

⁴⁷ Kangis, 1992; Pride and Ferrell, 1993; Harrison, 1993; Reinhardt, 1998; Fuller, 1999.

⁴⁸ Laroche et al., 2001.

⁴⁹ Polonsky, 1994; Prakash, 2002.

perception in which embodied experiences with the world can build a moral obligation to the environment⁵⁰.

Delving deeper into how ethical and sustainability vegan practices are embodied as performances in a tangible, somatic way provides an emotional understanding of what animal rights mean in everyday life. The animation of ethical and sustainability praxis, linked to ecological concerns, with somatically embodied experiences allows interviewed vegan people to reach full affective potential able to theoretically influence the discourse, policies, and infrastructures that promote and facilitate sustainability practices thanks to their examples. In general, this approach recognizes the procedural aims of sustainability, in which, rather than aiming at imperatives of global scale, that are expertly defined and merely conveyed to the rest of the population, sustainability emerges from the intersection of expert and non-expert practices and discourses.

In daily life, the vegan people interviewed emphasized their veganism and green lifestyle as positive practices of dietary restrictions. In other words, while maintaining a priority on body discipline through dietary control, they express a sense of freedom through consumer choice.

Furthermore, the participant observation method allowed to highlight the signs of identity that characterize the people interviewed. Aware of the need to deepen the subject, I was able to observe some common aesthetic characteristics among the interviewed vegan people. All of them seemed to want to externalize their deep ties with animals. While the anthropological observation method allowed to decode some common aesthetic features linked, for example, to dress style (i.e. many people interviewed wore large and light-colored clothes), an exhibition of “deep-values-style” was shown through a particular bodily attitude (i.e. most vegans interviewed spoke slowly and this behavior seemed to be related to their discourses about their positive perception of the slowness in daily life). Indeed, modifications of the body are also through particular behaviors and spoken manners proper of all people interviewed who can be understood as a community thanks to many values and habits that they share. On the other hand, through the slow movement of their body (which is also reflected in other situations of their life, such as alternative schools for their children rather than public ones, focused on natural rhythms of children), they seemed both to communicate their disapproval of the stressed lifestyle typical of Westerners society and to create their own community in which to share not only food preferences, but also the same lifestyle as well as philosophy.

Also this article can be considered just as a starting point to other investigations on the modification of the body through vegan ideology, it can build the basis for future studies on the negotiation of identities through the manipulation of the body in a context of food consumption, where the body is one of the major components able to create human identity.

⁵⁰ Hay, 2005.

Bibliography

- AGRAWALL S, MILLETT CJ, DHILLON PK, SUBRAMANIAN SV, EBRAHIM S., *Type of vegetarian diet, obesity and diabetes in the adult Indian population*, *Nutr J.*, 2014, pp. 13-89.
- AGUILAR J., *Food Choices and Voluntary Simplicity in Intentional Communities: What's Race and Class Got to Do with It?*, *Utopian Studies*, 2015, 26(1).
- ARNOULD E.J., THOMPSON C.J., *Consumer Culture Theory (CCT): Twenty years of research*, *Journal of Consumer Research*, 31(4), 2005, pp. 868-882.
- BARONI, L., CENCI, L., TETTAMANTI, M., BERATI, M., *Evaluating the environmental impact of various dietary patterns combined with different food production systems*, *European Journal of Clinical Nutrition*, 61, 2007, pp. 279-286.
- CAPALDI E., *Why We Eat What We Eat: The Psychology of Eating*, American Psychological Association, 1996.
- CHAN H.K., HE H., WANG Y.C., *Green marketing and its impact on supply chain management in industrial markets*, *Industrial Marketing Management*, 41(4), 2012, pp. 557-562.
- CRAIG W J., *Health Effects of Vegan Diets*, *American Journal of Clinical Nutrition*, 89(5), 2009.
- CRAIG W.J., *Nutrition concerns and health effects of vegetarian diet*, *Nutr Clin Pract.* 25, 2010, pp. 613–20.
- DEBOER J., *On the Merits of Plant-based Proteins for Global Food Security: Marrying Macro and Micro Perspectives*, *Ecological Economics*, 70(7), 2011, pp. 1259-1265.
- FEATHERSTONE N., *Body modification*, London, Sage Publications, 2005.
- FULLER D.A., *Sustainable Marketing: Managerial – Ecological Issues*, SAGE Publications, Thousand Oaks, CA, 1999.
- GARNER R., *Environmental politics, animal rights and ecological justice*, Kopnina H and Shoreman-Ouimet E (eds) *Sustainability: Key Issues*, New York, Routledge Earthscan, 2015.
- GERBENS-LEENES P.W., MEKONNEN M.M., HOEKSTRA A.Y., *The water footprint of poultry, pork and beef: A comparative study in different countries and production systems*, *Water Resources and Industry*, 1-2, 2013, pp. 25-36.
- GLASER B.G., STRAUSS A., *The discovery of grounded theory*, Chicago Aldine, 1967.
- HARRISON E.B., *Going Green: How to Communicate your Company's Environmental Commitment*, Richard. D. Irwin, Homewood, IL, 1993.
- HAY R., *Becoming ecosynchronous, part 1. The root causes of our unsustainable way of life*, *Sustainable Development* 13(5), 2005, pp. 311–325.
- JOHNSON M., *Embodied Reason, in Perspectives on Embodiment: The Intersections of Nature and Culture*, edited by Gail Weiss and Honi Fern Haber, Routledge, London, 1999, pp. 81–102.
- JONES P., CLARKE-HILL C., COMFORT D., HILLIER D., *Marketing and sustainability*, *Marketing Intelligence & Planning*, Vol. 26(2), 2008, pp. 123-130.
- KANGIS P., *Concerns about green marketing*, *International Journal of Wine Marketing*, 4(2), 1992, pp. 21-24.
- LAROCHE M., BERGERON J., BARBARO-FORLEO, G., *Targeting consumers who are willing to pay more for environmentally friendly products*, *Journal of Consumer Marketing*, 18(6), 2001, pp. 503-520.
- LAKOFF G., JOHNSON M., *Philosophy In the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, 1999.
- LE L.T., SABATÉ J., *Beyond meat less, the health effects of vegan diets: findings from the Adventist cohorts*, *Nutrients*, 6, 2014, pp. 2131–2147.
- LE BRETON D., *Anthropologie du corp et modernité*, Presses Universitaires de France, Quadrige, 2013.
- LE BRETON D., *The Body, between Meaning and Information*, Hermès La Revue, 68, 2014.
- MANN, J., *Tool use by aquatic animals. Philosophical Transactions, Biological Sciences*, 368(1630), 2013, pp. 1-11.
- MANN S., *More Than Just A Diet: An Inquiry into Veganism*, *Anthropology senior thesis*, University of Pennsylvania, Department of Anthropology, 2014.
- MEKONEN W., HAILE D., *Effect of Ethiopian Orthodox Christian (EtOC) religious fasting with vegan diet on changes of blood metabolites and body composition: an observational study*, *Nutrire*, 45(1), 2019.
- MENSINK G., BARBOSA C.L., BRETTSCHEIDER A.K., *Verbreitung der vegetarischen Ernährungsweise in Deutschland*, 1, 2016.
- MOTTA A., *Raději budu mrtvá, než tlustá – thiny*, web.blog.cz, 2010, <http://thiny-web.blog.cz/012/motta>
- MUELDRATH L., BARNARD N., *The Plant-Based Journey: A Step-by-Step Guide for Transitioning to a Healthy Lifestyle and Achieving Your Ideal Weight*, La Vergne, BenBella Books, Inc. Ebook Library, 2015.

- NELSON M.P., BRUSKOTTER J.T., VUCETICH J.A., *Emotions and the ethics of consequence in conservation decisions: Lessons from Cecil the lion*, *Conservation Letters*, 2016, pp. 1–5.
- ORTEGA, F., *O corpo incerto*, Rio de Janeiro, Garamond, 2008.
- PIMENTEL, D., PIMENTEL, M., *Sustainability of meat-based and plant-based diets and the environment*, *American Journal of Clinical Nutrition*, 78, 2003.
- POLONSKY M.J., *An introduction to Green marketing*, *Electronic Green Journal*, 1(2), 1994, pp. 1-10.
- POVEY R., *Attitudes towards following meat, vegetarian, and vegan diets: an examination of the role of ambivalence*, *Appetite*, 37, 2001, pp. 15-26.
- PRAKASH A., *Green marketing, public policy and managerial strategies*, *Business Strategy and the Environment*, 11 (5), 2002, pp. 285-297.
- PREECE R., *Sins of the Flesh: A History of Ethical Vegetarian Thought*, Van Couver, University of British Columbia, 2008.
- PRIDE W.M., FERRELL O.C., *Marketing*, Houghton-Mifflin, Boston, MA, 1993.
- REINHARDT F.L., *Environmental product differentiation: implications for corporate strategy*, *California Management Review*, 40(4), 1998, pp. 43-73.
- SABATE J., *Religion, diet, and research. Invited commentary*, *Br J Nutr*, 92, 2004, pp. 199–201.
- SEURING S., MULLER M., *From a literature review to a conceptual framework for sustainable supply chain management*, *Journal of Cleaner Production*, 16, 2008, pp. 1699-1710.
- SILVA T. T., *A produção social da identidade e da diferença. Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*, Petrópolis, Vozes, 2000, pp. 73- 102.
- SINGER P., *Animal Liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, Harper Perennial, 2009.
- SODIKOFF G., *The Anthropology of Extinction: Essays on Culture and Species Death*, Bloomington, Indiana University Press, 2011.
- SOUZA L. G. S., ATKINSON A., MONTAGUE B., *Perception about veganism*, *Ecologist*, 2020.
- SOUKUP M., DVOŘÁKOVÁ M., *Anthropology of Body: The Concept Illustrated on an Example of Eating Disorders*, *Slovak Ethnology*, 64(4), 2016, pp. 513-529.
- SPIGGLE S., *Analysis and interpretation of qualitative data in consumer research*, *Journal of Consumer Research*, 21(3), 1994, pp. 491-503.
- THOMPSON C.J., LOCANDER W.B., POLLIO H.R., *Putting consumer experience back into consumer research: The philosophy and method of existential-phenomenology*, *Journal of Consumer Research*, 16(2), pp. 133-146, 1989.
- THOMPSON C.J., *Interpreting Consumers: A hermeneutical framework for deriving marketing insights from the texts of consumers' consumption stories*, *Journal of Marketing Research*, 34(4) 1997, pp. 438-455.
- TURNER T., *Social body and the embodied subject: bodiliness, subjectivity, and sociality among the Kayapo*, *Cultural Anthropology*, 2(10), 1995, pp. 143-70.

LA NEO-IMMORTALITÀ. CORPO, MACCHINA, DIVINO

THE NEW IMMORTALITY. BODY, MACHINE, DIVINE

di Antonio Romano

Abstract

The machine is a fundamental element of the collective imagination. From ancient to modern times, up to the twentieth century and to the present, we will first observe the essentialist role of the machine as a union: until the nineteenth century the machine resolve and emphasizes the difference, separates and mediates between ontologically incompatible entities such as divine and human.

The essentiality of this concept of the machine came into crisis due to the extraordinary evolution of the machine itself, no longer “in itself” as in antiquity, but integrated. The essentialistic trait is surpassed by the increasingly perspectives of hybridization with machine, since the twentieth century. The revolution in artistic and sci-fi expressions is symptomatic of this extraordinary symbolic evolution: the machine no longer contains something or someone, but possesses them. The reabsorbed machine has become a stargate. In this first twenty years of the 21st century, thanks to the fall of the barrier between art and the cultural market, the increasingly frequent intersections between art and sci-fi open up new and ambitious perspectives from a speculative point of view. The machine ceases to be a medium and takes part in the transformation process: comes to sublimate itself in a divine state.

Keywords: machine, technological singularity, body, suicide, android

La gente meccanica

Fra le fantasie scatenate dall'immagine e dal concetto di “macchina”, una delle più perturbanti, interessanti e prolifiche è quella del “diventare macchina”. Accostata, sovrapposta o integrata a qualcosa, la macchina sembra innescare, con le sole potenzialità liberate dal suo processo di trasformazione, prospettive e conseguenze degne di un potere magico, o addirittura demonico, che sublima e/o annienta ciò a cui si unisce, sia umano che divino.

Quando a diventare macchina è l'uomo, anche se in un primo momento può sembrarne l'elevazione, la storia finisce di solito con la sua degradazione. Non solo in molte storie di fantascienza (da *Frankenstein* al film *The Fly* del 1986), ma pure nei miti (per esempio Icaro) lo *status* prodotto dalla macchina è qualcosa da evitare o da cui liberarsi prima che sia tardi. Anche a parti invertite, come in *Pinocchio*, il senso ascensionale si manifesta nell'essere artificiale che aspira a diventare “vero”, nel suo desiderio di emanciparsi dallo stato di cosa. Se viceversa un umano volesse diventare “macchinico”, la storia avrebbe il sapore di un patto mefistofelico o di un mito prometeico

o di una distopia fantascientifica in cui la *hybris* del protagonista è destinata alla disfatta se non alla dannazione⁵¹.

Possiamo far risalire questa associazione minorativa fra uomo e macchina al XVII-XVIII sec., con le metafore quasi dispregiative della *querelle* sulla razionalità dell'anima dei bruti⁵², o ancor prima all'uso dell'aggettivo "meccanico" riferito a persone riscontrabile nella lingua italiana.

Fin dal Medioevo, infatti, esso denota una pura grossolanità, che non sembra neanche riferirsi all'operaio meccanico come metafora, ma proprio a un effetto condizionato e connaturato. Per Gidino da Sommacampagna, l'essere "mechanici" (da Sommacampagna, 1384: 140) implica una rozzezza tale da subire l'effetto di un certo metro poetico così come un animale ammaestrato reagisce meccanicamente, cioè senza pensare, a un comando: più una minorazione che un peccato, certamente un indizio di ignobiltà, cioè di incapacità d'intendere ritmi e idee più nobili. Mentre per il coevo Marchionne di Coppo Stefani, l'uomo meccanico non è solo grossolano nel senso di rozzo, ma addirittura in quello di vile, come può esserlo il ferro: è un ceto umile e senza dinastia, "volgo" la cui condanna promana dalla reiterazione "assai" (1385: 21), che fa intuire una grandezza insormontabile e inattaccabile, una condizione essenziale della natura volgare.

Col Risorgimento le cose, se possibile, peggiorano. Nella più importante pubblicazione filologica dell'epoca, il Dizionario Tommaseo-Bellini (1894), il lavoro meccanico è quello "anche d'intelligenza, dove la libertà di questa e della volontà non sia debitamente esercitata", un condizionamento stigmatizzato dal senso figurato della parola, indicato esplicitamente come – oltre che "vile" – "abbietto". Gli esempi riportati nella voce "meccanico" del dizionario rimarcano la concezione essenzialista di questa abiezione indicando allo stesso tempo l'inclinazione morale-religiosa di fondo: l'essere meccanici non significa solo essere volgari, ma anche viziosi se non cattivi. Una forma specifica di squalificazione che non è ignoranza, avarizia, falsità ecc. ma ha un suo proprio posto.

L'espressione "gente meccaniche, e di piccol affare" arriva così nelle primissime righe dei *Promessi sposi* (1827). L'autore secentesco immaginato da Manzoni incornicia in questo modo i protagonisti della storia che si accinge a tramandare: Renzo e Lucia e il loro *milieu* sono meccanici nel senso di "operosi, dediti a lavori manuali" e a piccoli affari e traffici. È quel "popolino" che non esercita e non eserciterà mai neanche lontanamente le famose arti liberali. L'espressione rende conto dell'operatività instancabile e limitata di questo tipo umano, trasformandolo implicitamente nell'ingranaggio d'una macchina più complessa, differita e inglobante. Benché "meccanico" sia anche chi esercita l'arte della meccanica, una figura quasi sovrapponibile all'ingegnere, non è questo il caso. La gente meccanica di Manzoni non è tale per conoscenza di un'arte, è meccanica essenzialmente, è fisicamente affine alla macchina. La possibilità di diventare "veri", concessa a Pinocchio, è invece preclusa a chi è meccanico nel mondo manzoniano. Sebbene l'innovazione dei *Promessi sposi* consista nell'aver reso protagonisti personaggi di bassa estrazione sociale (pur nobilitati dal superamento di una serie di prove) la loro connotazione è fissa. Il viaggio epico dell'eroe è convertito nel viaggio epico della gente meccanica, che – se non vera – conquista almeno un proprio posto nel mondo. Ciò non toglie che la descrizione finale echeggi della definizione di partenza: dati

51 Questo tipo di meccanismo è presente in altra forma in tutte le condanne della chirurgia plastica che si appellano alla naturalezza perduta della bellezza: per dire che l'uso smodato della tecnica ha stravolto i connotati si usa dire che la persona in questione "sembra di plastica, una bambola, un canotto".

52 Metafore in cui manca il carisma dell'algoritmo e dei circuiti di silicio, ma prevale la rozza inadeguatezza e alienità del corpo-macchina di La Mettrie, dell'automa di Cartesio, della statua di de Condillac ecc.

per meccanici in principio, lasciamo una Lucia matrona appagata e un Renzo sonnolento *pater familias* all'inemendabilità della loro condizione.

Questo *topos* risulta oggi rovesciato dalla narrazione singolarista (per la quale la mente umana sarebbe simile a un sistema operativo, tanto da poterlo diventare per potenziarsi e/o vivere in eterno) e l'uomo-macchina è declinato in chiave sublimante coerentemente con l'idea che «anche le persone sono cose» (Ingold, 2019: 160; Magnani, 2013).

Non a caso, per il ramo della sci-fi che definiamo “profetico”, la macchina non è capace solamente di affrancare l'uomo dalla sua condizione mortale facendogli assumere uno status quasi divino, ma di modificare anche entità come quelle spirituali per farle diventare “cose” a loro volta.

Gli angeli-macchina

Per quanto meno frequente dell'uomo-macchina, il *topos* della divinità-macchina non è del tutto nuovo, ma risale all'Antico Testamento.

Ezechiele dice di aver visto apparire Dio su un “carro” (*merkavah*) dotato di quattro “ruote” (*galgal* o *galleggal*⁵³) e, sebbene oscura in più punti, la descrizione che ci lascia è quantomai dettagliata a proposito della conformazione dei cherubini che attorniano il *merkavah* di Dio.

In controtendenza rispetto all'immaginario comune, in cui è un sospirato puttino alato, Ezechiele dà una descrizione del cherubino per nulla rassicurante e lontanissima dalle trasposizioni artistiche a cui siamo abituati (in questo senso, la maggiore fedeltà descrittiva risale all'arte bizantina⁵⁴).

I suoi cherubini hanno arti superiori apparentemente umani e volti tetramorfi, il rumore delle loro quattro/sei ali – due a coprire i loro volti e due i piedi – è assordante come la voce di Dio, sono muniti d'una ruota per uno detta “turbine” che ha l'aspetto del topazio e si muove insieme a loro, infine sono interamente ricoperti di occhi: l'invito biblico a non avere paura, ricorrente quando gli angeli appaiono agli uomini, non è dunque da intendersi in senso figurato.

Dio sembra incorniciato da questo impianto o esoscheletro angelico composto da turbini e cherubini, che si muovono – stando alla descrizione – né più né meno come un mezzo meccanico di trasporto, custodia e sorveglianza, “avanzano dritti davanti a sé senza voltarsi” ripete Ezechiele fin dall'inizio, ricalcando l'etimo di *anthropos* (l'animale che “avanza guardando di fronte a sé”⁵⁵, mentre gli altri hanno gli occhi ai lati o sono quadrupedi).

In altri termini, nel farsi veicoli di Dio perché appaia nel mondo, gli angeli assumono una forma e un sostrato a loro volta, quelli di una macchina.

53 L'area simbolico-semantiche del *galgal* risale probabilmente alla “ruota della vita”: il turbine di anime del termine contiguo *gilgul* (“incarnazione”).

54 Vedi il cherubino di guardia dell'Eden nella Basilica dell'Assunta (Torcello, XI sec. ca.) o il S. Nicola Orfano (Tessalonica, XIV sec.).

55 Agglutinazione di “ant(i)”, “ro” (radice di *reo*), “op” (radice di *orao*) e la declinazione maschile “-o(s)”. Venendo meno la “i” di “anti”, la dentale si rotacizza in “th”. Questa affinità conferma il primato del pensiero visivo, che avanza indirizzato dalla visione frontale o proiezione, cioè verso quel che si ha davanti, come in combattimento o nelle profezie: il veicolo o macchina è conformato secondo questo primato visuale di retroazione-proiezione-progettazione. Similmente, nel canto X (vv. 97-102) dell'*Inferno*, Dante paragona la visione profetica alla “mala luce” dei presbiteri, che vedono chiaro ciò che è lontano e offuscato ciò che è vicino.

Per un momento, la funzione dei cherubini in quanto ruote e quella della gente meccanica in quanto ceto alla base della piramide sociale si accavallano⁵⁶, essendo entrambe infrastrutture che consentono a un vertice (sia esso Dio o il ceto sociale dominante) di emergere, di innalzarsi, di esporsi⁵⁷.

L'immagine del "veicolo", che in qualche modo avvolge e protegge la divinità, risale a sua volta al neoplatonismo, in cui la funzione è assolta dai "corpi astrali o pneumatici"⁵⁸ che portano le divinità a dotarsi di un sostrato materiale nella loro discesa verso la terra.

Secondo quale logica un'entità spirituale ha bisogno di un veicolo per farsi evento, cioè per apparire nel mondo? Non può farlo e basta? La risposta neoplatonica (come quella biblica) è netta: le entità spirituali devono essere pur dotate di un sostrato materiale, altrimenti non potrebbe la realtà contenerle né gli umani farne esperienza. Così, sebbene la divinità non possa entrare direttamente nel mondo, in quanto incompatibili, il veicolo funge da *medium* e intercede per l'apparizione/rivelazione presso i mortali. Secondo Proclo, Giamblico e Plotino⁵⁹, la parte bassa e immaginativa dell'anima, la *phantasia*, è particolarmente ricettiva verso questo veicolo sottile⁶⁰.

È interessante osservare che la materialità meccanica viene attribuita al divino (solitamente ridotto a voce disincarnata) proprio a sostegno del concetto di apparizione spirituale. Sullo spirito deve essere installato un apparato, una scocca, un guscio per essere visto e sentito, come se un dio o un angelo avessero bisogno di un certo impianto audiovisivo per essere esperiti dai mortali.

La "macchina attoriale"

L'idea di un simile impianto si manifesta in atto in un caso esemplare del teatro contemporaneo, la macchina attoriale di Carmelo Bene, in cui la performance è frutto dell'assorbimento della macchina, il veicolo sottile integrato è l'amplificazione fonica e la questione dell'esoscheletro che infonde tratti sovrumani è centrale.

L'attore non amplifica la voce aumentando l'emissione vocale o – peggio – servendosi del microfono come protesi dell'emissione vocale⁶¹, la amplifica per mezzo di un impianto sensibile a ogni respiro che trasforma il teatro nella cavità interna dove risuona, prima ancora della sua voce, il suono inarticolato di quest'ultima.

«L'attore è consapevole di essere al centro di un complicato sistema fonatorio di cui non è più padrone: al massimo può padroneggiarsi nell'equilibrio precario di chi sa di rischiare, a ogni suo minimo soffio, l'esplosione di un rinvio non più eccedente ma davvero eccessivo. Se non si può dire che dentro il suo giocattolo l'attore stia in una situazione di incontrollata sottomissione, si converrà che è certamente più che prigioniero: è *posseduto*» (Giacchè, 2007: 157).

56 Augé e Colleyn, 2019, p. 67.

57 Oltre che nella valenza propriamente espositiva (tecnica, estetica, formale), questa parola ha una valenza rivelativa. L'idea di esposizione come svelamento o rivelazione origina dalla "ontologia fondamentale" di Heidegger, per il quale, il pregio della fenomenologia husserliana era riassumibile nel motto "La parola ai fatti stessi", cioè nell'espone quanto è occultato nei fatti, vale a dire il loro senso e fondamento (ciò aveva comportato il suo ritorno al tema dell'Essere).

58 Finamore, 1985; Dodds, 1933, p. 313-321; Zambon, 2005, p. 305-335.

59 Hadot, 1968, p. 156.

60 Cfr. *Orac. Chald.* fr. 29 e 120 per l'immagine del "sottile veicolo dell'anima" (ψυχῆς λεπτὸν ὄχημα).

61 Bene utilizza in proposito l'esempio del blow-up: amplificare la voce è come ingrandire un'immagine, se si eccede non si vede/sente più nulla. Traccia di questo sono i molti *martyr* ("testimone, spettatore") ciechi o accecati, dal cantore Omero a San Paolo sulla via di Damasco.

Anche qui si è usati dalla macchina, più che usarla, ma la sua potenza diventa in qualche modo tangibile trasformando la voce umana (il resto sonoro del corpo dell'attore) in una voce mediata dall'amplificazione (una voce meccanica priva di corpo) e un luogo – il teatro – in una sua parte anatomica.

L'esoscheletro fonico che "sormonta" l'attore fa sì che il circuito del suono, partendo da una sua minima emissione, risuoni nei corpi che attraversa e venga restituito come eco dalle mura del teatro, ritornando a lui come prendendolo alle spalle. Nella comunità di questa eco "interiore", lo spettatore diventa idealmente un'armonica della cassa di risonanza *dell'attore*, della *sua* cassa toracica amplificata.

Il tassello della possessione è il *trait-d'union* fra la macchina, l'uomo (in questo caso l'attore amplificato) e la divinità che si manifesta nell'unione: è il momento in cui la macchina viene integrata e smette di essere mediazione fra umano e divino, rendendo possibile il superamento della loro differenza⁶². L'impianto esoscheletrico – dell'amplificazione così come dei cherubini – consente l'"audiovisione" di una voce (quella dell'attore o quella di Dio) non più proveniente da un corpo: la macchina attoriale traduce la valenza operativa (esemplificata dalla gente meccanica) in una valenza funzionale, svolgendo il rapporto uomo-macchina eccedendo il suo aspetto coattivo e esponendosi al rischio che implica essere posseduti dalla sua potenza⁶³.

L'invito, qui come nel caso degli angeli, sembrerebbe a non avere paura della possessione, vale a dire dell'amplificazione, perché può aprire all'umano prospettive assolutamente sovrumane.

In questo caso, arrivata a un certo livello di complessità (una complessità "infernale" tanto quanto "divina"), la macchina mostra di poter essere un mezzo di passaggio se non di unione⁶⁴.

Mentre nella prospettiva antica la posizione intermedia della macchina fra uomo e divinità è di tramite in virtù della loro radicale separatezza, nel caso della macchina attoriale vediamo l'uomo assorbire la macchina e raggiungere una dimensione che lo trascende.

Attraversare la morte

Nella fantascienza profetica la possibilità ascensionale da umano a divino tramite la macchina è interiorizzata e sorpassata.

Avendo la propensione a anticipare il futuro, la sci-fi si avvicina alla modalità proiettiva dei culti. È sempre sull'orlo della rivelazione, che si chiami apocalisse o viaggio nel tempo. La struttura finzionale si serve del lasciapassare tecnologico, con la sua implicita onnipotenza, per spingersi alla

62 Specifichiamo che è la presenza stessa di un mediatore, se non a creare o mantenere, a garantire il persistere della differenza. Derrida esemplificava il concetto con la nota storia di Pompeo, che espugnò il Tempio di Gerusalemme e volle vedere cosa c'era nel *sancta sanctorum* e scoprì che era vuoto.

63 Si pensi alla situazione messa in scena per la *Lectura Dantis* a Bologna il 31 luglio 1981 in commemorazione della strage dell'anno precedente: «si può anche ricondurre il tutto alla resurrezione degli antichi accessori dell'attore tragico classico: qualcosa come un'armatura fatta di coturni altissimi e di una maschera fonica ultrapotente, che – virtualizzata e interiorizzata dall'attore – diventa invisibile, mentre regala il dono ovvero l'illusione dell'invisibilità» (P. Giacchè, 2017). Persino la figura del pubblico ne risultò amplificata: non si trattava di un pubblico canonico, limitato in sala, pagante o "abbonato", ma – amplificatissimo – della città intera "in raccoglimento".

64 L'unione panica è connessa alla musicalità della performance amplificata, in quanto "le crisi e le trance di possessione si verificano in determinati momenti del rituale e non in altri, per lo più in presenza di musica e in stretto rapporto con essa" (Rouget, 2019, p. 110).

sfera mitico-religiosa, col risultato di incrociare cyborg e mitologia, oracoli e UFO, o – come nella diegesi di *Neon Genesis Evangelion* – uomini, angeli e robot.

Gli umani del mondo di NGE⁶⁵ riescono a conquistare la parità con gli dei grazie a una tecnologia – i *mecha* o *meka*⁶⁶ – che letteralmente li sommerge (li possiede) e dona loro poteri paragonabili a quelli degli “angeli”, incluso quello di terrorizzare⁶⁷. Ovviamente, perché questa parità sia effettiva, anche gli angeli assumono qualcosa di materiale e appaiono direttamente nel mondo. Come se, in fondo, fra uomini e dei non ci fosse che una differenza di armamentario. La profezia sci-fi coincide con la fantasia “liminoide”⁶⁸ della macchina che conferisce all’uomo tratti angelici, a suggerire che, raffinata la meccanica dell’esoscheletro, la differenza fra divinità e mortali sarà colmata al netto della dannazione.

Preso atto che la tecnologia ha alterato le connessioni della realtà, producendo un “multiverso” in cui non esiste una netta differenza ontologica, grazie alla fantasia di una tecnologia integrata e non solo mediatrice fra umano e divino, la sci-fi rilancia con due ipotesi speculative: la detotalizzazione del soggetto e il superamento strutturale della morte.

Altrimenti detto, se la macchina ingloba e trasforma sia il divino che il mortale in ibridi “antropo-teo-tecnici”, è lecito immaginare che la morte sia superata, e cioè resa reversibile, attraversabile e riattraversabile per mezzo della tecnologia, anche a costo – com’è tipico in ogni aspirazione rivelativa – di quanto abbiamo di più prezioso: noi stessi, che non potremo più dirci mortali o umani né tantomeno soggetti.

Da questo punto di vista l’immagine della macchina è in sé una macchina di produzione di metafore e similitudini, nonché ibridi fra uomo e divinità. Per quanto riassorbita, il valore simbolico della *reductio* alla macchina resta funzionale a stabilire anche in che senso ci si potenzia: rendere macchina l’uomo o il divino ha scale e variazioni diverse. L’uomo può essere innalzato a semidio come l’*Evangelion* o abbassato all’ingranaggio come la gente meccanica, ha una potenzialità ascendente e una discendente. L’entità divina, invece, può solo dotarsi di un sostrato materiale, discendere, esplorare la potenzialità altrimenti preclusa del depotenziamento nella materia (cosa non da poco se consideriamo che solo Dio, quando scacciò Lucifero, era riuscito a “depotenziare” un angelo).

Liquidata la gerarchia fra umano e divino che prevaleva nel mondo antico, interiorizzato l’assorbimento tecnologico testimoniato dalla macchina attoriale, la corrente delle sci-fi esemplificata da NGE non può che concludere che angeli e umani hanno corredi genetici quasi identici (in uno dei finali della saga, lo scontro degli *Evangelion* è con l’ultimo angelo: l’umanità stessa).

65 La riproposizione di Netflix nel 2019 conferma il potere seduttivo che ha segnato *NGE* (1995-1996) fin dal suo esordio.

La profezia offerta dal manga di Hideaki Anno è appunto l’annuncio di una nuova genesi, quella di un gigantesco salto nel processo di ominazione che ci porterebbe a divenire una specie di divinità o qualcosa di corrispettivo.

66 “Secondo la metafora storica il robot – o *meka*-corpo – non diviene il veicolo di possibilità o di profezie utopiche, ma il luogo di elaborazione di un vissuto: un dato che deve essere ricordato è il tragico primato detenuto dal popolo giapponese, l’unico ad aver sperimentato i devastanti effetti di esplosioni atomiche” (Ghilardi, 2010: 105).

67 I *mecha* *Evangelion* somigliano agli angeli di Ezechiele anche per l’effetto-terrore: sono dotati infatti di un campo di forze detto “AT Field” (*Absolute Terror Field*) che ha il potere di atterrire l’avversario.

68 “I fenomeni liminoidi tendono ad essere più idiosincratici, più originali, e ad essere prodotti da individui specializzati e, all’interno di gruppi particolari, come le ‘scuole’, le cerchie e le consorterie culturali, devono contendersi il riconoscimento generale. Inoltre essi sono considerati innanzitutto come offerte ludiche messe in vendita sul ‘libero’ mercato. Tutto ciò vale almeno per i fenomeni liminoidi delle nascenti società capitalistiche liberal-democratiche. Tipologicamente i loro simboli si avvalgono di più al polo personale-psicologico che a quello ‘oggettivo-sociale’. [...] Si lavora al liminale, si gioca con il liminoide” (Turner, 1986: 103-104).

Detto altrimenti, la questione che si precisa con quest'ulteriore evoluzione dell'immagine della macchina è che, se i mortali non *fossero* il loro corpo – e non temessero dunque di perderlo – saprebbero che l'immortalità, alla lunga, è un desiderio vacuo: da immortali dovremmo trovare ogni giorno dell'eternità un motivo per vivere più valido o attraente di quello di sapere cosa c'è al di fuori dell'eternità. Non è questo, alla fine, l'unico desiderio che resterebbe, oltre la soglia di un corpo? Il desiderio di morire, come se ci fosse un “*imp of the perverse*” a farci desiderare di uscire dall'immortalità per un incontenibile desiderio di autodistruzione trionfale, sacrificale? O per noia, per assenza di motivazione, per curiosità: la morte come alternativa? Questa posizione può suonare provocatoria quanto sostenere che Lucifero ha voluto essere scacciato perché si annoiava a stare in contemplazione di Dio, la sua superbia sarebbe quella di non trovare un simile spettacolo degno di lui. Suonerebbe cioè come il rifiuto di una grande fortuna e un'ingiustificata brama di depotenziamento.

La proiezione futura dell'ascensione della macchina si traduce nel rilancio speculativo di un'idea d'immortalità che supera quella singolarista riservata agli umani, è appunto l'immortalità pensata dalla macchina. Immortalità come limite, in primo luogo della conoscenza e – inevitabilmente insieme a questa – della collaborazione, infatti, quale motore spinge a lasciare testimonianza dell'esperienza di vita se non la morte? Questa è forse l'unica costante lasciata intatta dall'evoluzione vista finora: l'idea della conoscenza intesa come lascito.

La tecnica nell'epoca della sua riproducibilità artistica

Fino al XX sec., la macchina funge simbolicamente da mediatore e quindi da *stargate*, ma superate queste fasi è assorbita dall'uomo, che con questa integrazione (cioè: cancellata la soggettività, raggiunta la singolarità e lo stato divino, superata la morte e ottenuta l'immortalità) vede esaurirsi nel XXI sec. il suo ciclo. Al contrario, la macchina è pronta a essere l'oggetto del proprio processo di trasformazione.

Se tradizionalmente la tensione della macchina verso il divino sarebbe destinata a rimanere inappagata come un amore impossibile, in quanto spettante esclusivamente all'umano (il “primato” dell'anima e dell'uomo in quanto dotato di anima), nella profezia del collettivo artistico Dusty Eye⁶⁹ sarà realtà e dedicano le loro opere all'attesa dell'unico evento possibile: il ritorno o – meglio – l'*avvento* di un nuovo messia, appunto androide, nel XXIV secolo.

Il personaggio di “N.44”, un androide “emotivamente avanzato” che ascende allo status divino amplia il discorso sull'immortalità vista ponendosi dal punto di vista della macchina: la sublimazione della tecnica è rappresentata dalla circostanza del suicidio dell'androide il 3 febbraio del 2379. Il motivo del suicidio è fondamentale per intendere quale questione solleva l'immagine della macchina che viene posta: non provando lo stesso terrore che provano gli umani all'idea della loro scomparsa materiale (un umano, a differenza di N.44, è il proprio corpo, non si limita a occuparlo), egli può assumersi l'impassibilità di un suicidio conoscitivo. Questa coniugazione della macchina col divino *solleva* – cioè sublima e cancella – l'umano. La macchina porta il desiderio di conoscenza dell'uomo al di là dell'uomo, rappresentando una variazione del moto ascendente.

69 I loro precedenti progetti, dalla serie dei *Collage* (2013-2015) alla *Maniglia della prospettiva totale* (2015), dalla serie *Il migliore dei futuri possibili* (2017) alle “banconote futuribili” *Ukron* (2018), sono riconducibili alla “cyber art” (come sostenuto in Radini Tedeschi, 2019: 389) per il sottofondo robotico, coerente con quella dello sci-fi profetico.

Nel suo processo inversivo – del mortale in divino e viceversa, della vita in vita eterna e viceversa ecc. – la sublimazione dell’essere umano nella “emotività avanzata” dell’androide scatena la potenzialità distruttiva del suo desiderio. Il livello a cui arriva questa inversione ci allontana dalla profezia fantascientifica o dalla performance artistica perché non solo l’attraversabilità della morte e il superamento della differenza ontologica aboliscono il dilemma fra conoscere e morire, ma contemporaneamente lo superano, prospettando che l’aspettativa della vita antrop-teo-tecnica diverrà paradossalmente di trovare la precaria vita umana al di fuori dell’eternità.

Sotto questo profilo non è marginale che i DE siano una formazione diffusa che, nel tradurre il superamento dell’immortalità in contenuto creativo, testimonia dell’adattamento dell’agire artistico alle ipertecnologiche “*cyborgian societies*”⁷⁰, servendosi di una prassi che si fonda sulla collaborazione per la produzione e diffusione dell’arte. Le performance del progetto *N.44* seguono una “non-programmazione strategica” e la regola di questo operare è, pur nel disordine, la cooperazione⁷¹. Anche i manufatti devono “collaborare”, ossia essere adatti a trasporti urbani e al criterio dell’economicità.

La macchina fra religione, arte e sci-fi

Abbiamo esaminato l’immaginario legato alla macchina e particolarmente una delle sue implicazioni simboliche più rilevanti: la fantasia di “diventare macchina”, la palingenesi da uomo a androide.

Accennandone il percorso dall’epoca antica a quella moderna, fino al Novecento e ai giorni nostri, abbiamo osservato in prima istanza il ruolo essenzialista della macchina come *trait-d’union*: dai veicoli sottili dei neoplatonici ai cherubini di Ezechiele alla “gente meccanica”: fino al XIX secolo la macchina unisce e rimarca la differenza, separa e media fra entità ontologicamente incompatibili come quella divina e quella umana, quella dominante e quella sottomessa. Ha una funzione ancillare rispetto a Dio o al ceto dominante, è un’infrastruttura espositiva, un mezzo che avvicina un principio etereo e distante, assumendo il ruolo di teca, cornice, schermo contenete la visione. In questa prima fase, vediamo il *deus ex machina* in senso pieno: il dio è fuori dalla macchina, o *fuoriesce* dalla macchina.

L’essenzialità di questa concezione della macchina è entrata in crisi per la straordinaria evoluzione della macchina stessa, non più “a sé” come nell’antichità, ma integrata, porosa, assorbente e assorbibile. Il tratto essenzialistico è superato dalle prospettive sempre più vivide d’ibridazione con essa a partire dal XX secolo.

La rivoluzione che si verifica nelle espressioni artistiche e fantascientifiche è sintomatica di questa straordinaria evoluzione simbolica: la macchina non contiene più qualcosa o qualcuno, ma li *possiede*. Differentemente dalla concezione antico-moderna, nella contemporaneità la tecnologia “togliendosi di mezzo” abbatte il limite ontologico fra umano e divino. Nel primo caso, l’attore – tramite la macchina – arriva a una dimensione sovrumana paragonabile a quella divina. Nel secondo, non solo l’uomo arriva con la tecnologia a superare la sua dimensione umana, ma una stessa trasmutazione

70 Gray, 1995.

71 “Buon lavoro e cercate di collaborare” sono le ultime righe (le uniche non criptate!) del *De Apparato Assoluto* e le ultime parole in genere di *N.44*. Il collettivo è organizzato come le “reti casuali”, tipizzate dall’aver pochi passaggi fra un nodo e l’altro, e gode della proprietà degli *small-world*, ossia un alto grado di improvvisazione che consente una messa in atto randomica e allo stesso tempo coerente. In tal senso, in atto, si può definire *cyber art*.

accade all'entità divina, che può diventare a sua volta un'entità mondana autonoma. La macchina riassorbita è diventata uno *stargate*: non contiene la divinità e non la mette in contatto coi mondani, ma permette il reciproco scambio dei loro ruoli.

In questo primo ventennio del XXI secolo, non solo la macchina diventa porosa, non solo per mezzo di essa umano e divino si attraversano, ma addirittura essa smette di essere un tramite e prende parte al processo di trasformazione: l'arte-fantascienza arriva a concepire una macchina che, usando l'umanità come tramite, arriva a sublimarsi in uno stato divino.

Riferimenti bibliografici

- AUGÉ M., COLLEYN J. P., *L'antropologia nel mondo contemporaneo*, Milano, Eleuthera 2019.
- BENE C., *Opere*, Milano, Bompiani 1995.
- BENE C., DOTTO G., *Vita di Carmelo Bene*, Milano, Bompiani 2006.
- DODDS, E.D., *The astral Body in Neoplatonism*, in *The Elements of Theology*, Proclus, Oxford, 1933, pp. 313-321.
- EZECHIELE, *Libro del profeta Ezechiele*, in *La Sacra Bibbia*, Roma, CEI, 2008.
- FINAMORE, J.F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, Chico, California, Scholars Press, 1985 .
- GHILARDI M., *Filosofia dei manga*, Milano, Mimesis, 2010.
- GIACCHÈ P., *Carmelo bene. Antropologia di una macchina attoriale*, Milano, Bompiani, 2007.
- GIACCHÈ P., *Nessun Bene*, in *Doppiozero*, 2017, <https://www.doppiozero.com/materiali/nessun-bene>, consultato il 02/02/2020.
- GIULIANO IL TEURGO, *Oracoli Caldaidici*, Angelo Tonelli, Milano, Rizzoli, 2008.
- GRAY C.H., *The cyborg handbook*, New York and London, Routledge, 1995.
- HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, 1968.
- INGOLD T., *Making. Antropologia, archeologia, arte e architettura*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2019.
- MAGNANI L., *Rispetta gli altri come cose*, Genova, il Nuovo Melangolo, 2013.
- Manzoni A., *I promessi sposi*, Milano, Tipografia Guglielmini e Radaelli, 1827.
- MARCHIONNE, 1385, Cronaca fiorentina.
- RADINI TEDESCHI D., ed, *Atlante dell'arte contemporanea*, Milano, De Agostini, 2019.
- ROUGET G., *Musica e trance*, Torino, Einaudi, 2019.
- SOMMACAMPAGNA, *Gidino, XIV s., Trattato dei ritmi volgari*, Firenze.
- TURNER V., *Dal rito al teatro*, Bologna, il Mulino, 1986.
- ZAMBON M., *Il significato filosofico della dottrina dell'ὄχημα dell'anima*, in *Studi sull'anima in Plotino*, Riccardo Chiaradonna, ed, Napoli, Bibliopolis, pp. 307-337, 2005.

INTERPRETARE (E TESTIMONIARE) CERTE MODIFICAZIONI DEL CORPO: LE COMPETENZE DELL'ANTROPOLOGA/O NEL SISTEMA DI GIUSTIZIA ITALIANO

INTERPRETING (AND WITNESSING) CERTAIN BODY CHANGES: ANTHROPOLOGICAL EXPERTISE IN THE ITALIAN JUSTICE SYSTEM

di Anna Ziliotto

Abstract

One aspect of body changes is the act of cutting. That is a cultural significant gesture. To interpret and explain cultural meanings of “certain” types of human body cutting – those that produce damage, injure or impairment in an illegal or criminal sense –, the anthropologist has to use effective tools and work for improve them. The aim of the present article is to reflect exactly on the importance of including anthropological competences in the analysis of culture(s)-related to body cutting in the Italian criminal justice system. The author believes that the forensic field of cultural anthropology has to emerge and expand itself, precisely now that the anthropological discipline is experiencing a broader process of professionalization in Italy. By examining some forensic applications of cultural anthropology, this article wants to bring out the value of anthropological knowledge for increasing the credibility of the anthropologist as a qualified and irreplaceable professional during all the different stages of Italian justice system.

Keywords: cutting body parts, mutilation, criminal anthropology, cultural expertise, Italian justice system

1. Tagliare corpi

Ho approfondito lo studio dei “corpi tagliati” durante gli anni di dottorato. La mia ricerca è stata infatti un viaggio, documentaristico ed etnografico, fra i “tagliatori di corpi” dell’Africa subsahariana, dai sacrifici umani più lontani nel tempo e nello spazio, alle mutilazioni e agli omicidi rituali più vicini alla nostra realtà⁷². In particolare, la mia attenzione si era concentrata su una pratica – omicidiaria – conosciuta con il nome di *muti murder* e diffusa tra le popolazioni nguni stanziate nelle zone dell’Africa meridionale, dallo Swaziland al Lesotho fino al Sud Africa, nelle province di KwaZulu-Natal, Mpumalanga e Limpopo (nel territorio dei vhaVenda presso il quale ho svolto una parte della mia ricerca etnografica).

⁷² Ziliotto, 2012.

Diffusa principalmente dai mass-media, l'espressione *muti murder* – *muthi* in isizulu significa “albero” e per questo rinvia alla medicina tradizionale composta proprio di elementi naturali⁷³ – indica sia la mutilazione di corpi umani (*u via*, in venda) sia la pozione che viene prodotta e che contiene proprio queste parti di corpo. Il *muti* o *medicine murder*, infatti, è una pratica ritualizzata messa in atto da un guaritore tradizionale allo scopo di ottenere *body parts* da un individuo vivo per produrre, assieme ad altri ingredienti, una “medicina” da ingerire, spalmare sul corpo o indossare per guarire malattie e disagi, aumentare il potere negli affari, nelle dinamiche personali e nella vita sociale o portare fortuna a chi ne fa richiesta⁷⁴.

Il *muti* umano viene venduto per soldi non solo in Sud Africa – che sembra essere il centro di questo commercio illegale –, ma anche in Botswana, Zimbabwe, Mozambico, Tanzania, Malawi, Zambia, Repubblica Democratica del Congo e Nigeria⁷⁵. Con seicento *rand* si può comprare grasso sottocutaneo tagliato a strisce dal torace di un bambino in quantità sufficiente per imbrattare le ruote di un taxi e procurarsi in tal modo una protezione “soprannaturale”. I genitali delle bambine sono considerati efficaci per gli affari, perché sono simbolo di abbondanza e fertilità. Il pene garantisce prodezza sessuale. L'anulare di un bambino può essere usato per assicurarsi un buon matrimonio. La testa può essere sepolta nelle fondamenta di un edificio per proteggerlo dal crollo o da un incendio.

La ricerca che ho condotto sui *ritual killing* mi ha consentito di capire come certi “tagli” sul corpo siano fortemente legati alla/e cultura/e e, soprattutto, in quali svariati modi possano svilupparsi questi legami. Sollevando motivazioni, argomentazioni e obiettivi di carattere culturale, infatti, le mutilazioni e gli omicidi rituali non solo sono interessanti da analizzare sotto il profilo antropologico, ma consentono all'antropologia stessa di dimostrare la propria utilità in un ambito, come quello criminologico-forense, dove non sempre e non ovunque viene riconosciuta la validità del suo sapere.

Dal punto di vista investigativo e, quindi, anche giuridico, queste pratiche rituali impongono la necessità di interrogarsi su come e con quali conseguenze “una” cultura sia in grado di condizionare, plasmare, definire le persone – che in essa si riconoscono – e ciò che fanno. I comportamenti sono inevitabilmente espressione, oltre che di caratteristiche psicologiche e personali, anche di particolarismi che vanno costruendosi in relazione a norme e modelli culturali conformi a un determinato contesto sociale.

Quale valore il sistema di giustizia possa attribuire al condizionamento esercitato dalla cultura – d'origine – dell'indagato/imputato sulla genesi e sulle modalità di una condotta illegale o criminale è un interrogativo divenuto tanto rilevante quanto attuale per effetto dei flussi migratori che negli ultimi decenni hanno portato anche l'Italia, al pari degli altri Paesi europei, a confrontarsi con persone appartenenti a gruppi sociali differenti, distanti, altri. In questi casi, l'antropologa/o è – e dovrebbe – essere chiamato come esperta/o a spiegare in che modo i condizionamenti culturali siano in grado di esercitare sulla persona-agente un'azione tale da limitare la sua capacità di autodeterminazione, in che misura sia possibile distinguere gli effetti culturali dalle caratteristiche riguardanti la sua personalità individuale e come possa essere valutato il livello di adesione alla “sua” cultura (e a quali aspetti di quella cultura).

⁷³ Cfr. Ashforth, 2005; Ngubane, 1986.

⁷⁴ Per un approfondimento su questo tema si vedano in particolare De Jong, 2015; Labuschagne, 2004; Maake, 1998; Minnaar, Offringa and Payze, 1992; Moore and Sanders, 2002; Petrus, 2007; Ralushai, 1996; Roelofse, 2014; Vincent, 2008.

⁷⁵ Tra gli altri si vedano Burke, 2000; Comaroff and Comaroff, 1999; Evans, 1993; Gulbrandsen, 2002; Scheper-Hughes and Wacquant, 2004; Smith, 2001; White, 1997.

L'antropologia non fornisce informazioni generiche su culture o pratiche culturali più o meno sconosciute ma, attraverso un'articolata attività di comprensione della persona "nel" suo contesto – e delle relazioni, rappresentazioni e pratiche sociali che lo caratterizzano –, mette a disposizione competenze che servono a traghettare esperienze e modi-di-fare da un sistema culturale ad un altro.

In particolare, questo articolo vuole rendere evidente quanto possa essere utile coinvolgere le competenze antropologiche nella comprensione e nella spiegazione delle pratiche di ledere, danneggiare o mutilare il corpo considerate reato dal sistema giudiziario italiano in relazione sia alle diversità culturali che caratterizzano gli "altri" sia alle incoerenze e alle fratture che pervadono il "noi". Poiché, infatti, il corpo è uno "spazio" che viene addomesticato culturalmente, sul quale e con il quale le persone agiscono e stanno al mondo, il sapere antropologico non può che essere una risorsa fondamentale e imprescindibile per metterne a fuoco espressioni, credenze e criticità.

2. Corpi femminili "mutilati"

Il corpo umano che viene "tagliato" – lesa, danneggiata, mutilata – con più o meno violenza, allo scopo o meno di fare del male, è un tema che unisce gli interessi tanto della giurisprudenza quanto dell'antropologia. Con il recente aumento dei flussi migratori verso l'Italia, i giudici si sono trovati ad affrontare il complesso problema della diversità di e fra le culture, ambito di studio dell'antropologia, mentre gli antropologi sono stati chiamati a confrontarsi con un crescente uso dell'argomento culturale, materia di discussione giuridica.

Per il diritto italiano è divenuta perciò una priorità quella di riuscire a definire se e in che termini la *background* culturale della persona indagata/imputata possa avere rilevanza ai fini della valutazione della sua responsabilità civile o penale⁷⁶.

Per stabilire come – e quanto – la cultura sia in grado di condizionare le scelte individuali e, quindi, se possa sussistere un condizionamento di tipo culturale sulla condotta illecita messa in atto, il giudice può valutare l'utilità di ricorrere ad un approfondimento specialistico (ex artt. 225 e 233 c.p.p. e art. 61 c.p.c.). Sebbene quella dell'antropologia culturale sia una professione non organizzata in un ordine o in un collegio, il sistema di giustizia italiano non vieta il suo coinvolgimento in qualità di esperta/o socio-culturale nei procedimenti civili e penali quando una controversia riguardi questioni che possono essere meglio comprese e risolte grazie alle sue specifiche competenze.

Tuttavia, sotto il profilo giuridico, in Italia l'argomento culturale rinvia pressoché automaticamente ai cosiddetti "reati culturali" (*cultural offences*) o "reati culturalmente motivati" (*culturally motivated crimes*) che, a loro volta, richiamano la questione – di derivazione americana – della "difesa culturale" (*cultural defense*), una opportunità della quale può avvalersi l'imputato nella speranza che il riconoscimento di una motivazione di tipo culturale possa eliminare o attenuare la responsabilità della propria condotta⁷⁷.

Questo approccio al "problema cultura" limita molto il ricorso agli esperti culturali nei tribunali italiani, il cui numero è ancora oggi davvero esiguo.

La mancanza di familiarità con le competenze antropologiche potrebbe spiegare l'uso frequente, ma altrettanto controverso, del significato di *culturally motivated crime*, la cui genesi risale principalmente alla definizione di Jeroen Van Broeck: «A cultural offence is an act by a member of

⁷⁶ Cfr. Basile, 2010; Bernardi, 2010; Mazzola, 2019; Merzagora, 2017; Parisi, 2010; Parolari, 2008.

⁷⁷ Tra gli altri si vedano Bardi, 2011; Basile, 2009; Faedda, 2009; Foblets and Renteln, 2009; Renteln, 2004; Scudieri, 2018; Sorio, 2008.

a minority culture, which is considered an offence by the legal system of the dominant culture. That same act is nevertheless, within the cultural group of the offender, condoned, accepted as normal behaviour and approved or even endorsed and promoted in the given situation»⁷⁸. Ad essa sembra fare riferimento la dottrina giuridica italiana quando associa la “motivazione culturale” ad attività illegali o criminali specificamente commesse da alcuni gruppi – o minoranze – di immigrati. Tuttavia è un approccio che finisce per mettere in gioco lo status di cittadino italiano (con tutte le sue implicazioni nazionalistiche) rispetto, e a discapito, della neutralità semantica che sta invece alla base del significato di “culturale”⁷⁹.

Partendo dal presupposto che sia sempre necessario distinguere la competenza culturale (*cultural expertise*) dalla difesa culturale (*cultural defense*)⁸⁰, la consulenza antropologica dovrebbe servire a valutare la relazione tra il *background* dell’indagato/imputato – la persona che agisce e pensa in accordo con i modelli culturali che ha appreso – e la spiegazione che egli fornisce della sua condotta, con l’obiettivo di delineare uno “spazio conoscitivo” che sia utile alla comprensione dei fatti, pur sempre attenendosi ai limiti imposti dall’art. 220 del codice di procedura penale⁸¹.

I reati che scomodano il “movente culturale” sono quindi quelli che attualmente riescono a rendere maggiormente evidente la relazione tra la responsabilità della persona imputata e una serie di variabili che riguardano la sua dimensione culturale. Avvalendosi della competenza di un/a antropologo/a, il giudice (o il pubblico ministero o i difensori) verrebbe aiutato a comprendere in che misura il *background* culturale influisca sul comportamento del soggetto-agente, quali significati assumano l’appartenenza a un determinato gruppo di riferimento, la concreta rilevanza della credenza in una regola, in un rituale o in una pratica che possono averlo indotto ad agire in modo anti-sociale e la sua biografia (e quella delle vittime) in relazione al livello sia di adesione alla sua cultura d’origine sia a quello di assimilazione e integrazione sociale nel Paese d’accoglienza e, di conseguenza, al peso del conflitto normativo e culturale sulla sua condotta⁸².

Un esempio di reato culturale sul quale si sono confrontati giudici e antropologi è quello rappresentato dalle mutilazioni genitali femminili. Mentre nel linguaggio corrente questi interventi irreversibili sono definiti con l’acronimo Mgf, per il sapere antropologico essi rientrano nella vasta gamma degli atti di modificazione del e sul corpo. Si tratta di pratiche che prevedono di “tagliare” i corpi umani, con modalità ed esiti differenti, in modo permanente o temporaneo, per renderli conformi a un modello culturalmente condiviso⁸³.

In attuazione dell’art. 32 della Costituzione italiana, il 9 gennaio 2006 è stata emanata la legge n. 7 che (a) dispone la prevenzione, il contrasto e il divieto delle pratiche di mutilazione genitale femminile perché considerate violazioni dei diritti fondamentali all’integrità e alla salute delle donne e delle bambine, e (b) introduce una specifica fattispecie criminosa, l’art. 583-bis del codice penale.

La prima sentenza – di primo grado – che ha visto applicato in Italia l’art. 583-bis c.p. è stata emessa dal tribunale di Verona il 14 aprile del 2010⁸⁴. Si è trattato di una causa per lesioni ai danni

⁷⁸ Van Broeck, 2001, p. 5.

⁷⁹ Cfr. Ciccozzi and Decarli, 2019.

⁸⁰ Si vedano in particolare i lavori di Holden, 2011; Holden, 2019; Holden, 2020.

⁸¹ La “perizia culturale” non è assimilabile a quella psicologica o criminologica proprio perché non ha lo scopo di valutare la personalità dell’indagato/imputato, come espresso dai limiti previsti nell’art. 220 c.p.p. Cfr. De Maglie, 2010.

⁸² Cfr. Basile, 2010; Canzio, 2018; Gianaria e Mittone, 2014; Pastore e Lanza, 2008.

⁸³ Si vedano tra gli altri Ciminelli, 2002; Fusaschi, 2003; Mestre i Mestre and Johnsdotter, 2019; Pasquinelli, 2000; Ziliotto, 2013.

⁸⁴ La sentenza di secondo grado è stata invece depositata dalla Corte d’Appello di Venezia il 21 febbraio 2013 (sent. del 23 novembre 2012, n. 1485).

di una bambina di origini nigeriane, per la quale sono stati imputati i genitori e una operatrice tradizionale, non abilitata all'esercizio medico, sospettata a sua volta di avere eseguito altri interventi di circoncisione sia femminile che maschile. Per comprendere il significato di quella pratica rituale, chiamata *aruè* nella lingua parlata dalla comunità Edo-Bini alla quale appartenevano i genitori, la Corte ha ammesso a testimoniare due docenti di antropologia, due testimoni ritenuti qualificati per ricostruire in maniera coerente le ragioni e le finalità culturali attribuite a quell'atto⁸⁵.

È comprensibile che in questo caso il giudice sia ricorso al contributo specialistico della disciplina antropologica: la letteratura etnografica, infatti, è ricca di esempi che parlano di interventi di "modificazione" e di "taglio" di corpi umani. Incisioni, scarificazioni, mutilazioni genitali, buchi e fori che "addomesticano", scolpendoli culturalmente, corpi che non vengono mai accettati come naturali. Si tratta di processi di umanizzazione (o di deumanizzazione) dove questi segni, più o meno violenti, più o meno visibili, sono al centro della costruzione (o della decostruzione) di una "persona" che viene forgiata (o distrutta) socialmente. Sono corpi che, riscritti culturalmente, possono essere riconosciuti come appartenenti a una rete di relazioni, a un – il loro – gruppo sociale⁸⁶.

Le circoncisioni rituali femminili, tuttavia, evocano problemi giuridici diversi rispetto a quelle maschili: sebbene in entrambi i casi chi le subisce non abbia, normalmente, la possibilità di scegliere in modo autonomo a quale "comunità" voglia appartenere (religiosa, etnica, sessuale ecc.) perché minorenni (quindi ancora sotto tutela genitoriale), le Mgf sono regolate dall'art. 583-bis c.p. che richiede, a titolo di dolo specifico, di perseguire l'imputato che abbia agito con lo scopo di menomare o alterare le funzioni sessuali della persona offesa, mentre la circoncisione rituale maschile non è individuata da alcuna norma specifica. Non prevedendo l'asportazione, completa o parziale, degli organi genitali, non comporterebbe la menomazione delle funzioni sessuali del bambino: perciò, sotto il profilo giuridico, l'elemento rilevante risulterebbe essere non tanto la liceità di un intervento di questo tipo, ma il fatto che debba essere compiuto da personale medico qualificato⁸⁷.

Nei casi di mutilazione genitale – ma anche di pratiche rituali di modificazioni corporee considerate reato – la competenza antropologica dovrebbe essere ritenuta un sapere specialistico utile non solo a descrivere pratiche sconosciute, ma più concretamente ad aiutare il giudice a chiarire il livello di consapevolezza dell'imputato nell'atto di ledere o menomare il corpo della vittima. L'antropologia è in grado infatti di leggere – nei significati che assumono certe pratiche e credenze – l'intenzionalità con la quale l'imputato ha commesso quelle pratiche in virtù di certe credenze, poiché va a indagare la complessità del suo "essere" persona.

Analizzando il substrato culturale condiviso – da chi e in quale modo –, l'antropologa/o si concentra sulla costruzione culturale della "persona" e su quelle dinamiche che combinano e scombinano il collettivo e l'individuale, il singolo e la società, la lealtà familiare e l'iniziativa personale, il contesto d'origine e il desiderio di integrazione. È quindi chiamato a esercitare un sapere

⁸⁵ Mentre il giudice di primo grado aveva evidenziato il dolo specifico, facendo riferimento all'intenzione da parte dei genitori di ledere la figlia – considerandoli colpevoli dell'intenzione di provocare un danno, sapendo cosa fosse effettivamente l'*aruè* e quali conseguenze comportasse –, la Corte d'appello, riprendendo integralmente le dichiarazioni degli imputati e dei testimoni qualificati, considerando la lieve entità della lesione e attribuendo rilevanza alle motivazioni culturali, ha ritenuto invece che i genitori non avessero agito allo scopo di menomare le funzioni sessuali della figlia. Cfr. Basile, 2007; Basile, 2013; Brunelli, 2007; Fusaschi, 2014; Mancini, 2017; Pecorella, 2011.

⁸⁶ Si vedano in particolare Allovio e Favole, 1996; Remotti, 2002.

⁸⁷ Cfr. la sentenza del Tribunale di Padova del 9 novembre 2007, confermata dalla Corte d'appello di Venezia con sentenza del 12 ottobre 2009 (poi discussa in Cassazione Penale, Sez. VI, sent. 22 giugno 2011, n. 43646): si tratta del processo nel quale era imputata una donna nigeriana colpevole di avere sottoposto il figlio a un intervento di circoncisione per motivi culturali, eseguito da una operatrice tradizionale non abilitata all'esercizio della professione medica. Cfr. Ferlito, 2005; Miazzi, 2010; Miazzi e Vanzan, 2008.

critico dando voce a tutte queste contraddizioni: a provarle non sarebbe la migrazione in sé, sostengono Simona Taliani e Francesco Vacchiano, ma la “relazione” «in cui si articolano in modo complesso e multiforme le condizioni di *posizionamento sociale* della famiglia immigrata con le variabili più eminentemente psicologiche che riguardano i soggetti in gioco» che, a loro volta, si intersecano in modo complesso con altre variabili di più ampia portata, come la storia dei soggetti «con le loro aspettative e motivazioni, con le loro tensioni e i loro condizionamenti, con i progetti e le proiezioni che sempre accompagnano ogni opzione migratoria (ma anche ogni progetto familiare)»⁸⁸.

L'antropologia ha tutti gli strumenti per indagare la complessità della cultura dell'indagato/imputato e per spiegare come il suo comportamento, frutto dell'adesione a particolari schemi cognitivi che da essa provengono, sia inserito dentro e costruito in virtù di una certa rete di relazioni. Non solo, è utile proprio per affrontare e superare la banalizzazione della “cultura”, scardinando le categorie che la definiscono. La “cultura”, infatti, viene ancora troppo spesso semplificata e trattata in maniera approssimativa, generalizzando comportamenti e utilizzando stereotipi e linguaggi inappropriati⁸⁹.

Proprio perché è in grado di traghettare concetti, categorie, conoscenze da un sistema culturale “altro” a quello “di riferimento” – rilevante giuridicamente –, la competenza dell'antropologa/o dovrebbe essere considerata una risorsa importante per portare all'attenzione dei giudici il *background* culturale dell'indagato/imputato, che si tratti di uno straniero, di un immigrato o di un cittadino italiano.

3. Corpi lesi: la tutela dell'integrità

La *cultural expertise* dell'antropologa/o potrebbe – e dovrebbe – essere presa in considerazione laddove vi sia la necessità di comprendere non solo pratiche o credenze estranee al contesto “occidentale”, ma anche più in generale i significati culturali che assumono le azioni di tagliare i corpi quando violino il diritto alla salute, all'integrità fisica e alla vita sociale della persona (ex artt. 582-584 c.p.).

È vero che gli antropologi sono, o dovrebbero essere, gli specialisti delle diversità culturali⁹⁰. Tuttavia, «superando la obsoleta dicotomia tra cultura occidentale e cultura extraoccidentale, [gli] antropolog[i] in particolare studia[no] qualsiasi fenomeno culturale di qualsiasi società, fenomeni generalmente relativi a piccoli gruppi, a sottoculture, a esigue comunità rappresentando, per questo, una figura di esperto sovente indispensabile nella comprensione delle dinamiche culturali e comportamentali»⁹¹. Con l'antropologia è possibile farlo: “noi” possiamo e dobbiamo essere trattati, pensati, indagati come gli “altri”.

Il corpo è, inevitabilmente, il centro delle dinamiche che si sviluppano nell'interazione tra la persona e l'ambiente sociale, facendosi portavoce di significati che vanno al di là del corpo stesso e che parlano della storia della persona e del suo modo-di-vivere e di agire.

Mentre per le scienze naturali occidentali gli esseri umani coincidono con i loro corpi, essendo materia che si trasforma e di cui ciascuno dispone una parte, da un punto di vista antropologico il

⁸⁸ Taliani e Vacchiano, 2006, pp. 269-270.

⁸⁹ Si vedano in particolare Grillo, 2017; Pannia, 2016; Ricca, 2015; Ziliotto, 2019; Ziliotto, 2020a.

⁹⁰ Cfr. Hannerz, 2001; Remotti, 2009; Remotti, 2013.

⁹¹ Faedda, 2002, p. 542.

corpo è il prodotto di costruzioni culturali dinamiche, nonché il primo e principale strumento attraverso il quale le persone stanno al mondo⁹². Per quanto sembrano spontanei e naturali, infatti, i comportamenti – i modi-di-fare – rappresentano delle tecniche dal valore e dall'efficacia culturale, e mostrano l'impronta di un preciso apprendimento, di una educazione e di una tradizione che sono prima di tutto meccanismi attraverso i quali le norme sociali modellano i corpi.

Dal punto di vista della giurisprudenza italiana, invece, per comprendere il “corpo” è necessario ricorrere al concetto di integrità.

Tanto la Costituzione italiana quanto il codice civile e quello penale tutelano sia il corpo umano come “qualcosa” su cui si esercita un diritto di proprietà sia la sua integrità, ostacolando e vietando qualsiasi intervento irreversibile e cagionante invalidità, a cominciare da quegli atti che possano menomarlo, deformarlo, lederlo e danneggiarlo. La legge italiana stabilisce quindi che l'individuo debba avere una libera e cosciente disponibilità del proprio corpo, in equilibrio fra la salvaguardia dell'integrità funzionale della sua o dell'altrui persona e le finalità solidaristiche sottese alla donazione.

Essendo qualcosa di costruibile e modificabile, l'integrità del corpo non corrisponde sempre e ovunque al concetto di interezza. Anzi, sul piano giuridico si interseca profondamente al concetto di salute, intesa come uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale.

Ecco allora che il diritto italiano cristallizza un forte intreccio fra persona e azione: la persona, in quanto agente, ha dei diritti, primi fra tutti quello alla vita, all'incolumità, all'onore e alla libertà.

Una persona viene perciò tutelata nel momento in cui subisce un “taglio”, un segno più o meno irreversibile sul suo corpo, che la giurisprudenza chiama “lesione” o “danno”.

Parlare di lesioni significa richiamare l'art. 5 del codice civile che vieta gli “atti di disposizione del corpo” quando cagionino una invalidità permanente, ossia un qualsiasi intervento, pratica, lesione sul proprio o sull'altrui corpo che risulti irreversibile o contrario alla legge, all'ordine pubblico o al buon costume.

Le condizioni che rendono una lesione personale grave sono il pericolo di vita – un intervento irreversibile che comporta la morte della persona – o l'indebolimento permanente della funzione sensoriale o d'organo⁹³. In entrambe i casi il criterio dell'irreversibilità dell'intervento, di quello che noi antropologi chiameremmo “segno sul corpo”, appare condizionante nella determinazione della pena. Le norme giuridiche vengono tarate non solo sulla gravità dell'atto, ma anche sulle cause e sulle conseguenze che quell'atto provoca sulla vittima, intesa nella triplice veste di persona fisica, morale e sociale (salute, integrità, relazione).

Proprio perché è necessario stabilire giuridicamente quando e quanto un intervento di taglio sia considerato lecito o meno – e quindi si configuri come lesivo e dannoso per la salute e l'integrità fisica, morale e sociale della persona –, ha senso chiamare in causa competenze anche di tipo antropologico, che sono in grado di spiegare i significati culturali che vengono attribuiti al corpo, ai modi-di-fare “con” il corpo e ai modi di agire “sul” corpo stesso.

L'*expertise* antropologica in ambito giuridico-forense dovrebbe essere richiesta in tutte quelle situazioni in cui l'individuo ha difficoltà a comunicare con la società e ad agire con e nell'ambiente che lo circonda.

⁹² Si vedano in particolare Mauss, 1991; Schepher-Hughes and Lock, 1987.

⁹³ Da un punto di vista giuridico, per “senso” si intende l'espressione della funzione sensoriale come risultante di un complesso di strutture anatomiche che espletano specifiche funzioni, mentre per “organo” si intende la funzione di un complesso di strutture anatomiche che contribuiscono ad abilitare la funzione di un apparato.

Nessuno aderisce completamente e incondizionatamente alla – una sola – cultura alla quale riconosce di appartenere, né i modelli culturali possono essere considerati totalmente pervasivi, perché non coinvolgono tutti i membri di una comunità nello stesso modo e con la stessa intensità. Le culture influenzano le strutture del pensiero, del comportamento e dell'azione, ma devono fare i conti anche con le scelte degli attori sociali. Ed è esattamente per spiegare queste fratture che può essere d'aiuto il sapere antropologico.

Cosa fare quando il sistema giuridico deve avvalersi – attribuendone una valenza scientifica – di discipline come l'antropologia culturale che hanno una struttura più descrittiva che valutativa? Come fare quando si devono analizzare condotte che non sottostanno al principio di verifica delle scienze naturali?

Nonostante una – ancora – limitata considerazione delle discipline umane e sociali, con la crisi del positivismo ottocentesco è di fatto mutato il modo di concepire la conoscenza scientifica: la “scienza”, infatti, non evoca più l'idea di un sapere stabile, completo, infallibile e inattaccabile, bensì è emerso il suo valore precario e provvisorio, parziale e fallibile⁹⁴.

L'importanza della prova scientifica è data dalla sua strumentalità, cioè dal fatto che si tratta di un mezzo attraverso il quale si può arrivare alla risoluzione di una questione rilevante per il processo: «la prova scientifica aiuta a verificare se sia corretto o meno affermare un certo collegamento tra fatti, non effettuabile o non escludibile, invece, in base alle massime di esperienza che sono alla diretta portata del giudice»⁹⁵. Ma non tutte le prove scientifiche si basano necessariamente su analisi di laboratorio: «ciò che caratterizza la scientificità della prova non è il luogo dove si forma, ma la natura del sapere che essa sottende. Scientifico è il sapere che ha precise basi epistemologiche, come tale prodotto di un metodo razionale e soggetto al controllo della comunità scientifica di riferimento, che di quel sapere è artefice e custode». A questo punto, nella sua accezione allargata, «la prova scientifica viene a comprendere in definitiva tutti gli accertamenti condotti sulla base di un sapere specialistico, ancorché non tecnologico, comunque estraneo alla formazione professionale del giurista»⁹⁶.

La competenza fornita dai consulenti culturali merita perciò la stessa validità scientifica concessa a qualsiasi altra testimonianza esperta nei processi giudiziari, e deve essere soggetta a contestazione sulle stesse basi.

Allora l'antropologa/o culturale, in ambito forense, dovrebbe essere chiamato ad esprimersi sui nessi di causalità culturale – ossia su tutte quelle circostanze nelle quali emerge come rilevante un comportamento condizionato culturalmente – perché può fornire informazioni utili sulle connessioni tra azioni individuali e influenze culturali che vengono tradizionalmente, socialmente e collettivamente trasmesse e “condivise”⁹⁷.

4. Corpi che parlano, antropologi che ascoltano (e spiegano)

La comprensione del “crimine”, costituito da una complessità di fattori, richiede un approccio multidisciplinare e multifocale nel quale deve trovare posto anche la disciplina antropologica. Perché venga riconosciuto il suo valore e la sua competenza anche nel settore giuridico-forense, l'antropologa/o ha la necessità non solo di ridefinire il suo ruolo, sintonizzandolo sulle esigenze di

⁹⁴ Cfr. Ziliotto, 2019; Ziliotto, 2020b.

⁹⁵ Giunta, 2014, p. 586.

⁹⁶ Giunta, 2014, p. 563.

⁹⁷ Cfr. Ciccozzi e Decarli, 2019; Ziliotto, 2019.

una committenza specifica, ma anche di dimostrare – e fare in modo che vengano riconosciuti – quali siano i contributi che è in grado di fornire, su quali argomenti e con quali strumenti metodologici.

Un grande problema è la rappresentazione della disciplina che emerge all'esterno del mondo universitario – della ricerca e dell'insegnamento del sapere antropologico – e, in particolare, il riconoscimento della sua utilità. È necessario capire infatti sia quale immagine evoca ai professionisti di altri settori disciplinari, perché questo condiziona il coinvolgimento e l'esito del lavoro di antropologa/o come esperto culturale, sia al pubblico, che deve sapere collocare l'antropologia culturale all'interno di «un sistema generale del sapere come tutti possono fare con la storia, la geografia e anche la sociologia»⁹⁸.

Riuscire a identificare lo «specialismo “demoetnoantropologico” con aree importanti dell'attualità contemporanea»⁹⁹ contribuirebbe a creare vari orizzonti di applicabilità dell'antropologia socio-culturale in Italia, a fronte di un repertorio molto ampio di possibili contributi. E quello del “corpo” e dei significati culturali che assume il suo “uso” – compreso quello di tagliare e di essere tagliato –, è uno dei temi sui quali avrebbe senso riconoscere il suo valore anche, ma non solo, nell'ambito forense. Questo rappresenterebbe indubbiamente un altro passo in avanti nel processo di riconoscimento di una legittimità formale e di una professionalità che l'antropologia italiana sta cercando di avviare in questi ultimi anni.

L'antropologia è di fatto una scienza autocritica, che continua imperterrita a problematizzare la propria identità professionale. Pur essendo difficile tradurla in un sapere tecnico che meglio si adatti alle esigenze di committenti e specialisti esterni alla disciplina stessa, il lavoro di consulente culturale per l'istituzione giudiziaria potrebbe ben diventare un esempio di quella che Antonino Colajanni definisce «“continuità” e “contiguità” tra antropologia teorica o “pura” e antropologia “impura” o “applicata”»¹⁰⁰. Quell'antropologa/o che voglia mettere al servizio del settore criminologico-forense le sue competenze è infatti chiamato ad adottare altre modalità sia di fare ricerca – perché diverso è il campo e il suo accesso, oltre al rapporto con gli interlocutori stessi –, sia di restituire i dati. Il suo lavoro consiste nel conoscere e decodificare le interpretazioni dei suoi interlocutori – che si esprimono su ciò che accade, su ciò che fanno e sulla realtà che li circonda attraverso parole, gesti e “narrazioni” –, cercando di distinguere le dinamiche e i meccanismi mediante i quali essi identificano, indicano e spiegano i problemi che espongono.

Poiché la ricostruzione dei fatti da parte dell'indagato/imputato, dei testimoni e delle vittime appare strutturalmente legata alla/e cultura/e, e quindi al linguaggio e alle modalità che vengono utilizzate per esprimersi, e che rinviano a loro volta a tradizioni e a modi-di-vivere condivisi, l'antropologa/o può rendere un contributo efficace nell'analisi della realtà che viene continuamente prodotta, in uno sforzo di traducibilità che mira ad avvicinare i concetti “vicini” all'esperienza delle persone coinvolte a quelli “lontani” codificati dal diritto. I dati che riesce a raccogliere derivano da un lavoro di osservazione, di comprensione e di interpretazioni dei modi-di-fare delle persone e delle rappresentazioni che a loro volta forniscono di ciò che credono di fare e di come lo fanno. E questo significa che l'antropologa/o si impegna a esplorare anche la dimensione non cosciente e non verbale, cercando di comprendere i “non so”, i “non ricordo”, i “si fa così”, ossia il «punto d'insorgenza» del culturale nelle storie individuali¹⁰¹: è in grado infatti di «“leggere” anche i silenzi, le omissioni, le menzogne così come gli aspetti della cultura nativa che sono semplicemente “impliciti”, “scritti” nelle

⁹⁸ Dei, 2007, p. 10.

⁹⁹ Dei, 2007, p. 10. Cfr. Severi e Landi, 2016.

¹⁰⁰ Colajanni, 2014, p. 28.

¹⁰¹ Taliani, 2015, p. 33. Cfr. Borile, 2015; Ciappi e Schioppetto, 2018.

pratiche e non concettualizzati»¹⁰², come spiega Pietro Scarduelli. È proprio questa sua posizione di osservatore esterno che consente all'antropologa/o di «verificare quando ciò che le persone affermano di fare non corrisponde a ciò che fanno», a «cogliere le discrepanze, gli scollamenti, le contraddizioni fra enunciati e pratiche sociali»¹⁰³.

I corpi – quello che si fa con il corpo e quello che si subisce sul corpo – sono il prodotto della storia delle persone. Le loro narrative sono comprensibili solo in virtù delle cornici culturali cui fanno riferimento. L'antropologa/o le utilizza per comprendere i modi-di-fare, riuscendo a collegare – e a collocare – i diversi eventi e le diverse esperienze vissute dalle persone in relazione alle modalità culturali attraverso le quali le organizzano e le esprimono.

Quella di “raccontare” è un'azione che l'antropologa/o deve essere in grado di comprendere per potersi esprimere sulla complessità del suo interlocutore e contestualizzarla. Lo scopo della sua attività diventa allora quello di riuscire a leggere insieme sia l'“individualità” della persona – il fatto che abbia un modo particolare di interiorizzare e di vivere la cultura –, sia la sua “culturalità” – ossia gli elementi che compongono la sua dimensione culturale, che provengono da stimoli diversi e mutevoli e che non sono mai completamente integrati tra loro. Il margine di ambiguità, crisi e criticità che inevitabilmente si forma, «l'interstizio nel quale si insinua la *libertà* dell'individuo per “manipolare” e “ristrutturare” la propria cultura»¹⁰⁴, è ciò su cui l'antropologa/o è chiamato ad esprimere la sua *expertise*.

A fronte del suo ancora fragile riconoscimento in Italia, questo articolo è un invito a ripensare il ruolo fondamentale dell'antropologia culturale, a creare per gli antropologi nuove possibilità di accesso a uno spazio che non sia esclusivamente accademico, a lavorare su metodi, strumenti, dinamiche e prospettive che siano in grado di fare emergere l'efficacia, l'utilità e l'attualità del sapere antropologico.

¹⁰² Scarduelli, 2019, p. 246.

¹⁰³ Scarduelli, 2019, p. 247.

¹⁰⁴ Basile, 2011, p. 348.

Riferimenti bibliografici

- ALLOVIO S. e FAVOLE A. (a cura di), *Le fucine rituali. Temi di antropo-poiesi*, Torino, Il Segnalibro, 1996.
- ASHFORTH A., *Muthi, Medicine and Witchcraft: Regulating "African Science" in Post-Apartheid South Africa*, *Social Dynamics*, 31(2), 2005, pp. 211-242.
- BARDI M., *Il problema dei Cultural Crimes e l'individuazione delle difese culturali*, *Crimen et Delictum II*, *International Journal of Criminological and Investigative Sciences*, 2011, pp. 56-83.
- BASILE F., *Società multiculturali, immigrazione e reati "culturalmente motivati" – comprese le mutilazioni genitali femminili*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, in www.statoeChiese.it, ottobre 2007, pp. 1-58.
- BASILE F., *Diritto penale e multiculturalismo: teoria e prassi della c.d. cultural defense nell'ordinamento statunitense*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, in www.statoeChiese.it, luglio 2009, pp. 1-88.
- BASILE F., *Immigrazione e reati culturalmente motivati. Il diritto penale nelle società multiculturali*, Milano, Giuffrè, 2010.
- BASILE F., *Il diritto penale nelle società multiculturali: i reati culturalmente motivati*, *Politica Criminal*, 6(12), 2011, pp. 339-386.
- BASILE F., *Il reato di "pratiche di mutilazione degli organi genitali femminili" alla prova della giurisprudenza: un commento alla prima (e finora unica) applicazione giurisprudenziale dell'art. 583-bis c.p.*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, in www.statoeChiese.it, 24, luglio 2013, pp. 1-23.
- BERNARDI A., *Il "fattore culturale" nel sistema penale*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2010.
- BORILE S., *Approccio metodologico in antropologia nell'analisi dei sistemi caratterizzati dalla violenza. L'intervista antropologica*, *Rivista italiana di antropologia applicata*, n. 1, 2015, pp. 22-29.
- BRUNELLI G., *Prevenzione e divieto delle mutilazioni genitali femminili: genealogia (e limiti) di una legge*, *Quaderni costituzionali*, XXVII(3), 2007, pp. 567-590.
- BURKE C., *They Cut Segametsi Into Parts: Ritual Murder, Youth, and the Politics of Knowledge in Botswana*, *Anthropological Quarterly*, 73(4), 2000, pp. 204-214.
- CANZIO G., *Multiculturalismo e giurisdizione penale*, *Criminalia – Annuario di scienze penalistiche*, 2018, pp. 1-12.
- CIAPPI S. e SCHIOPPETTO G., *Comprendere il gesto violento: l'approccio narratologico*, *Cambio*, 8(15), 2018, pp. 89-98.
- CICCOZZI A. and DECARLI G., *Cultural Expertise in Italian Courts: Contexts, Cases, and Issues*, *Cultural Expertise and Socio-Legal Studies: Special Issue, Studies in Law, Politics, and Society*, 78, 2019, pp. 35-54.
- CIMINELLI M. L., *Le "ragioni culturali" delle mutilazioni genitali femminili: note critiche sulla definizione di Mgf dell'Oms/Who*, *La Ricerca Folklorica*, 46, 2002, pp. 39-50.
- COLAJANNI A., *Ricerca "pura" e ricerca "applicata". Antropologia teoretica e antropologia applicativa. A un decennio dall'inizio del Terzo millennio*, *Dada Rivista di Antropologia post-globale*, in www.dadarivista.com, 2, 2014, pp. 25-40.
- COMAROFF J. and COMAROFF J., *Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony*, *American Ethnologist*, 26(2), 1999, pp. 279-303.
- DE JONG W., *"Makhosi a via (Chiefs Commit Ritual Murder)" – Why Ritual Murders in Southern Africa Should Be Seen as Meaningful Violence (and Not Senseless)*, *Afrika Focus*, 28(2), 2015, pp. 9-26.
- DE MAGLIE C., *I reati culturalmente motivati. Ideologie e modelli penali*, Pisa, Edizioni ETS, 2010.
- DEI F., *Sull'uso pubblico delle scienze sociali, dal punto di vista dell'antropologia*, *Sociologica*, 2, 2007, pp. 1-15.
- EVANS J. P., *"Where Can We Get a Beast Without Hair?" Medicine Murder in Swaziland from 1970 to 1988*, *African Studies*, 52(1), 1993, pp. 27-42.
- FAEDDA B., *L'antropologo culturale e il giurista. Per una moderna antropologia del diritto*, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXXII(2), 2002, pp. 533-544.
- FAEDDA B., *Tribunali e scienze sociali. Per una storia dei casi giudiziari americani*, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 1, 2009, pp. 217-239.
- FERLITO S., *Le religioni, il giurista e l'antropologo*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2005.
- FOBLETS M.-C. and RENTELN A. D. (eds.), *Multicultural Jurisprudence: Comparative Perspectives on the Cultural Defense*, Oxford, Hart Publishing, 2009.
- FUSASCHI M., *I segni sul corpo. Per un'antropologia delle modificazioni dei genitali femminili*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

- FUSASCHI M., *Luoghi della migrazione e corpi della tradizione. Aggravanti e attenuanti culturali in materia di modificazioni dei genitali femminili*, Studi Emigrazione/Migration Studies, LI(193), 2014, pp. 161-174.
- GIANARIA F. e MITTONE A., *Culture alla sbarra. Una riflessione sui reati multiculturali*, Torino, Einaudi, 2014.
- GIUNTA F., *Questioni scientifiche e prova scientifica tra categorie sostanziali e regole di giudizio*, Criminalia – Annuario di scienze penalistiche, 2014, pp. 561-588.
- GRILLO R., *Anthropologists Engaged With the Law (and Lawyers)*, Antropologia Pubblica, 2(2), 2017, pp. 3-24.
- GULBRANDSEN O., *The Discourse of "Ritual Murder": Popular Reaction to Political Leaders in Botswana*, Social Analysis: The International Journal of Anthropology, 46(3), 2002, pp. 215-233.
- HANNERZ U., *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- HOLDEN L., *Cultural Expertise and Litigation: Patterns, Conflicts, Narratives*, Abingdon, Routledge, 2011.
- HOLDEN L., *Beyond Anthropological Expert Witnessing: Toward an Integrated Definition of Cultural Expertise*, Cultural Expertise and Socio-Legal Studies: Special Issue, Studies in Law, Politics, and Society, 78, 2019, pp. 181-204.
- HOLDEN L. (ed.), *Cultural Expertise: An Emergent Concept and Evolving Practices*, Special Issue Published in *Laws*, 2020, MDPI.
- LABUSCHAGNE G., *Features and Investigative Implications of Mutilation in South Africa*, Journal of Investigative Psychology and Offender Profiling, 1(3), 2004, pp. 191-206.
- MAAKE N., *"Murder They Cried": Revisiting Diretlo-Medicine Murders in Literature*, South African Journal of African Languages, 18(4), 1998, pp. 91-101.
- MANCINI L., *"Prevenire, contrastare e punire le pratiche di mutilazione genitale femminile". Un'analisi sociologica della legge n. 7/2006*, Materiali per una storia della cultura giuridica, 2, 2017, pp. 399-420.
- MAUSS M., *Le tecniche del corpo*, in M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 385-409.
- MAZZOLA R., *La prova culturale: tra epistemologia e antropologia giuridica*, Materiali per una storia della cultura giuridica, 1, 2019, pp. 211-226.
- MERZAGORA I., *Lo straniero a giudizio. Tra psicopatologia e diritto*, Milano, Raffaello Cortina, 2017.
- MESTRE I MESTRE R. M. and JOHNSDOTTER S., *Court Cases, Cultural Expertise, and "Female Genital Mutilation" in Europe*, Cultural Expertise and Socio-Legal Studies: Special Issue, Studies in Law, Politics, and Society, 78, 2019, pp. 95-113.
- MIAZZI L., *Il diverso trattamento giuridico delle modificazioni genitali maschili e femminili, ovvero: dai reati culturali ai reati coloniali*, Diritto, immigrazione e cittadinanza, XII(3), 2010, pp. 103-114.
- MIAZZI L. e VANZAN A., *Circoncisione maschile: pratica religiosa o lesione personale?*, Diritto, immigrazione e cittadinanza, (X)2, 2008, pp. 67-78.
- MINNAAR A., OFFRINGA D. and PAYZE C., *To Live in Fear: Witchburning and Medicine Murder in Venda*, Pretoria, Human Science Research Council, 1992.
- MOORE H. L. and SANDERS T. D. (eds.), *Magical Interpretations, Material Reality: Modernity, Witchcraft and the Occult in Post-Colonial Africa*, London and New York, Routledge, 2002.
- NGUBANE H., *The Predicament of the Sinister Healer: Some Observations on "Ritual Murder" and the Professional Role of the Inyanga*, in G. L. Chavunduka and M. Last (eds.), *The Professionalisation of African Medicine*, Manchester, Manchester University Press, 1986, pp. 189-2014.
- PANNIA P., *Quando la cultura entra nell'aula giudiziaria: uno studio sulle argomentazioni dei giudici italiani*, Sociologia del diritto, 43(3), 2016, pp. 133-162.
- PARISI F., *Cultura dell'"altro" e diritto penale*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2010.
- PAROLARI P., *Reati culturalmente motivati. Una nuova sfida del multiculturalismo ai diritti fondamentali*, Ragion pratica, (31)2, dicembre 2008, pp. 529-557.
- PASQUINELLI C. (a cura di), *Antropologia delle mutilazioni genitali femminili. Una ricerca in Italia*, Roma, Aidos, 2000.
- PASTORE B. e LANZA L., *Multiculturalismo e giurisdizione penale*, Torino, G. Giappichelli Editore, 2008.
- PECORELLA C., *Mutilazioni genitali femminili: la prima sentenza di condanna*, Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale, 2, 2011, pp. 853-866.
- PETRUS T. S., *Ritual Crime: Anthropological Considerations and Contributions to a New Field of Study*, Acta Criminologica, 20(2), 2007, pp. 119-137.
- RALUSHAI N. V., *Report of the Commission of Inquiry into Witchcraft Violence and Ritual Murders in the Northern Province of the Republic of South Africa*, Submitted to the MEC for Safety and Security, Northern Province, 1996.
- REMOTTI F. (a cura di), *Forme di umanità*, Milano, Bruno Mondadori, 2002.
- REMOTTI F., *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009 (II ed.).

- REMOTTI F., *Questione di sopravvivenza. Un ripensamento epistemologico per l'antropologia culturale*, *EtnoAntropologia*, n. 1, 2013, pp. 11-31.
- RENTELN A. D., *The Cultural Defense*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- RICCA M., *Diritto interculturale e prospettive di sviluppo per le professioni legali. Nuove opportunità per la formazione dei giuristi e la consulenza legale*, *Calumet – Intercultural Law and Humanities Review*, 2015, pp. 1-16.
- ROELOFSE C. J., *Ritual and Mutilations Amongst the vha-Venda People of South Africa: An Ethno-criminological Assessment of the Phenomenon and Development of a New Typology*, *Acta Criminologica*, 1, 2014, pp. 1-22.
- SCARDUELLI P., *La storia tormentata del dato etnografico. Qualche riflessione sulla sua problematicità*, *Antropologia*, 6(1), 2019, pp. 237-252.
- SCHEPER-HUGHES N. and LOCK M. M., *The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 1987, pp. 6-41.
- SCHEPER-HUGHES N. and WACQUANT L., *Corpi in vendita. Interi o a pezzi*, Verona, Ombrecorte, 2004.
- SCUDIERI L., *Dalla Cultural Defense al "test culturale": luci e (soprattutto) ombre del dibattito italiano*, *Sociologia del diritto*, 1, 2018, pp. 125-154.
- SEVERI I. e LANDI N. (a cura di), *Going Public. Percorsi di antropologia pubblica in Italia*, Bologna, Università di Bologna, 2016.
- SMITH D. J., *Ritual Killing, 419, and Fast Wealth: Inequality and the Popular Imagination in Southeastern Nigeria*, *American Ethnologist*, 28(4), 2001, pp. 803-826.
- SORIO C., *I reati culturalmente motivati: la cultural defense in alcune sentenze statunitensi*, Stato, Chiese e pluralismo confessionale, in www.statochiese.it, novembre 2008, pp. 1-25.
- TALIANI S., *Antropologie dell'infanzia e della famiglia immigrata*, *AM – Rivista della Società italiana di antropologia medica*, n. 39-40, 2015, pp. 17-70.
- TALIANI S. e VACCHIANO F., *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Milano, Unicopli, 2006.
- VAN BROECK J., *Cultural Defence and Culturally Motivated Crimes (Cultural Offences)*, *European Journal of Crime, Criminal Law and Criminal Justice*, 9(1), 2001, pp. 1-32.
- VINCENT L., *New Magic for New Times: Mutilation Murder in Democratic South Africa*, *Tribes and Tribals*, Special Volume, 2, 2008, pp. 43-53.
- WHITE L., *The Traffic in Heads: Bodies, Borders and the Articulation of Regional Histories*, *Journal of Southern African Studies*, 23(2), 1997, pp. 325-338.
- ZILLOTTO A., *Tagliare corpi. Operazioni rituali e pratiche chirurgiche*, Ph.D. Thesis in Anthropological Sciences Presented to the University of Turin, 2012.
- ZILLOTTO A., *Corpi aperti/chiusi. Riflessioni antropologiche su alcune pratiche di mutilazione genitale*, *Rivista Studi Zancan*, 4, 2013, pp. 31-39.
- ZILLOTTO A., *Lavorare con le competenze culturali. L'antropologia nei tribunali penali italiani*, in I. Severi e F. Tarabusi (a cura di), *I metodi puri impazziscono. Strumenti dell'antropologia e pratiche dell'etnografia al lavoro*, Ogliaastro Cilento, Licosia Edizioni, 2019.
- ZILLOTTO A., *Antropologia e crimine. Un approccio socio-culturale alla questione criminale in Italia*, Milano, FrancoAngeli, 2020a.
- ZILLOTTO A., *Cultural Expertise in Italian Criminal Justice: From Criminal Anthropology to Anthropological Expert Witnessing*, in L. Holden (ed.), *Cultural Expertise: An Emergent Concept and Evolving Practices: Special Issue, Laws*, 2020b, pp. 5-22.

IL CORPO CHE CAMBIA: DALL'IBRIDAZIONE UOMO-MACCHINA AI CYBORG. UN FUTURO DISTOPICO O UN PRESENTE IN TRASFORMAZIONE?

THE CHANGING BODY: FROM HUMAN-MACHINE HYBRIDIZATION TO CYBORG. A DYSTOPIAN FUTURE OR A CHANGING PRESENT?

di Fabio Di Nicola

Abstract

The author claims that the body is now on the last frontier. Looking at the world of human-machine hybridization. Body transformation stories: new and ancient questions . From homo sapiens into cyborg: is this the scenario that awaits us in the near future? Transhumanism is advancing.

Key Words: human-machine hybridization, cyborg, singularity, neural networks, dystopian future

L'ultimo ostacolo, il muro che si sta sgretolando davanti al nuovo che avanza, anche se questo avanzare si porta appresso comportamenti e pensieri ancestrali: è il nostro corpo. Sottoposto a rituali più o meno cruenti, dal tattoo alle perforazioni, fino alle scarificazioni, retaggi primordiali di riti antichi che persistono, accanto a quelli più moderni, come la chirurgia plastica, la medicina estetica, il cambio di sesso. Interventi più o meno radicali, che incidono profondamente nella psiche, nella consapevolezza del proprio essere, che riguardano il principio di identità e il concetto di coscienza. Matrici culturali complesse, questioni irrisolte che riguardano non solo manipolazioni del corpo cruento, al limite del sadico (tagli, incisioni, scarificazioni), e nemmeno interventi estetici al limite (rimodellazione muscolare estrema, liposcultura e trapianto di grasso con staminali), ma nuove forme di umanità ibridata, trasformata in una sorta di salto di specie che va oltre l'homo sapiens sapiens: il *transumano*. Qualcosa del genere spesso è stata presentata sotto forma di racconto fantasy. La primogenitura, almeno per quanto riguarda il medium televisivo, spetta alla serie "L'uomo da sei milioni di dollari", sorta nella metà degli anni '80 dello scorso secolo, e tratta dal romanzo *Cyborg*, di Martin Caidin. In questo caso il genere fictional andava oltre il libro, arrivando a proporre episodi nuovi per ben cinque anni, raccontando le gesta del colonnello Steve Austin, al quale vengono impiantati arti inferiori, arto superiore destro e occhio sinistro di tipo bionico, che gli permetteranno di superare i limiti consentiti alla specie umana¹⁰⁵.

¹⁰⁵ Tra il 1974 e il 1978 l'emittente statunitense ABC mandò in onda questa serie di grande successo, con 99 episodi realizzati con effetti speciali all'avanguardia per il periodo. In Italia furono trasmessi dal 1981 al 1986 e rappresentarono un modello di fiction fantasy, attraverso cui si accedeva a un mondo allora semiconosciuto all'opinione pubblica: quello della bionica, per l'appunto, con tutte le sue meraviglie.

Questa condizione diciamo *di frontiera*, borderline, ha implicazioni morali profonde, tanto da aver dato vita a una nuova disciplina denominata *roboetica*, termine coniato nel 2002 dallo scienziato italiano *Gianmarco Veruggio*, specialista in robotica sperimentale del CNR¹⁰⁶. La domanda da porsi, infatti, riguarda il confine che una trasformazione corporea riesca a varcare, o meglio fino a dove può spingersi. Questo perché nelle ibridazioni profonde e che interessano i caratteri genetici dell'uomo si specchia il fondo del dramma della coscienza: l'uomo può fondere la propria coscienza con quella di una macchina? E la macchina può assumere i caratteri biologici di un uomo? (si pensi all'intelligenza artificiale e soprattutto agli ultimi esperimenti riguardanti la presunta coscienza delle macchine, o coscienza meccanica, di cui soprattutto Ray Kurzweil è stato uno dei precursori, e di cui parleremo più avanti). Eppure, nonostante le forme svariate, a volte bizzarre, gli individui che si sottopongono volontariamente a queste profanazioni del corpo sono visti come fenomeni circensi: molti sfruttano commercialmente queste situazioni, apparendo sistematicamente nei programmi televisivi o sui social; altri non perseguono la via del facile sensazionalismo ma sono animati da spirito di ricerca e da un desiderio di valicare i limiti consentiti. Proprio quest'ultimi sono al centro dell'interesse di questo saggio, in cui si cerca di capire qual è l'attuale situazione internazionale e quali gli sviluppi futuri.

1. La singolarità in un microchip: dal progetto Synch a David Orban

Gli scienziati sono tutti più o meno concordi sul fatto che ci stiamo avvicinando a grandi passi verso il big day della singolarità. Di cosa si tratta? È il momento topico nel quale l'intelligenza artificiale sarà in grado di autodeterminarsi, riuscendo a prendere decisioni tali da rendersi autonoma e poter modificare se stessa. Non solo questa affermazione non riguarda una narrazione fantascientifica, ma l'obiettivo, che avvicinerà sempre di più la macchina all'uomo, è dietro l'angolo, in un futuro prossimo, attraverso le intelligenze artificiali¹⁰⁷. L'uso del plurale è voluto perché si deve intendere l'implementazione di intelligenze diverse: da quella che si avvicina a grandi passi ai limiti fisici del transistor al silicio, sempre più miniaturizzato e che ha come ultima frontiera il calcolo quantico, che consentirà un salto radicale al computer, fino alla ibridazione tra reti neurali artificiali e reti neurali biologiche, per costituire l'ibridazione uomo-macchina¹⁰⁸. A questo punto è necessario specificare che non si sta compiendo un salto nel vuoto, nel campo della fantascienza, ma l'argomento addotto attiene alla realtà e agli ultimi traguardi scientifici raggiunti. Un esempio illuminante è il *progetto Synch*, sviluppato presso il Dipartimento di Scienze Biomediche dell'Università di Padova, che ha raggiunto, notizia diramata a tutti i media il 3 marzo di quest'anno, il primo step consistente in una rete ibrida neurale in vitro¹⁰⁹. Un neurone biologico e due artificiali sono stati collegati in una rete che emula le sinapsi, dimostrando che reti di questo tipo possono sostituire reti neurali umane danneggiate. Quest'ultima è solo una delle applicazioni possibili, perché il futuro ci riserva la possibilità di implementare parte o tutta una rete neurale umana con una ibrida, che avrà la capacità di moltiplicare in modo esponenziale le possibilità e le attività del nostro cervello. L'aspetto

¹⁰⁶Vedi "1929 . Robot" di Fabio Di Nicola, in *Treccani, 90 anni di cultura italiana*
<http://www.treccani.it/90anni/parole/1929-robot.html>

¹⁰⁷ Cfr. Orban, 2019, p.53 e segg.

¹⁰⁸ Cfr. Marazzi, 2012, p. 72 e sgg.

¹⁰⁹ Cfr. http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/reti-neurali-cervello-ibrido-699bf9e4-daac-415d-91fe-41d028ebdf9f.html?refresh_ce

incredibile della vicenda è che questa ibridazione è avvenuta attraverso la messa in contatto di cellule umane dell'Università di Padova con quelle artificiali dell'Università di Zurigo e con quelle che simulano le sinapsi, denominate *memristori*, della Southampton University. In un futuro, si spera immediato, questa tecnologia potrà trovare applicazione nella risoluzione di patologie come Morbo di Parkinson o in presenza di lesioni spinali. Ma questa è solo la prima parte, e forse quella meno immaginifica, delle nanotecnologie impiegate nell'intelligenza artificiale. L'ambizione è molto più alta e arriva al cuore della questione del salto di specie, con una serie di miglioramenti e di potenziamenti che questa tecnologia ibridativa potrebbe apportare all'homo sapiens. Secondo l'ultimo report *Hot Consumer Trends*, redatto dalla multinazionale Ericsson, entro il 2030 l'intelligenza artificiale dialogherà con i nostri pensieri, in una connessione sempre più immersiva tra computer e cervello umano. Un videogame, per esempio, compiremo percorsi virtuali attraverso la realtà aumentata e potremo, allo stesso tempo, percepire l'odore dei luoghi. Questo perché il funzionamento dei nostri sensi potrà essere duplicato attraverso uno sciame di bit, per dar vita a una macchina polisensoriale. Su questa falsariga si sta muovendo anche il magnate sudafricano Elon Musk, interessato alla società Neuralink, del quale è uno dei massimi finanziatori. In questa eccellenza della cibernetica si stanno studiando le interazioni uomo- macchina, in particolare con una messa a punto di una sorta di macchina per cucire, capace di inserire fili sottilissimi nel cervello, allo scopo di leggere i pensieri più reconditi attraverso l'attività microelettrica¹¹⁰.

A fronte di queste che sono le sfide che ci si aspetta nei prossimi anni, l'ibridazione uomo-macchina ci dispone un presente nel quale già convive una parte di futuro. Forse si potrebbe dire che, in base ad alcuni esempi specifici, si può immaginare quale sarà il futuro della nostra specie, anche perché il percorso sembra già segnato. Se pensiamo a un personaggio come David Orban, manager della Silicon Valley e uno dei primi cyborg in assoluto, ci rendiamo conto che il futuro è già arrivato. Orban anni fa si è fatto impiantare un microchip sotto la pelle che gli permette di interagire con la Rete e con le macchine bypassando tastiere, password e passaggi più o meno complessi:

«Alcuni mesi fa mi è stato fatto un impianto che mi ha reso un vero cyborg. Un chip NFC alloggiato sotto pelle, protetto dalle sollecitazioni dai tessuti circostanti. Senza bisogno di batteria, perché riceve l'energia di cui necessita direttamente dalle onde radio delle comunicazioni. Si tratta di un vero computer, in grado di memorizzare informazioni e di elaborarle appropriatamente. Anche se al momento limitato nelle sue capacità, è possibile prevedere una rapida evoluzione. Al momento ci tengo le chiavi private del mio borsellino Bitcoin, che quindi non risiedono online né nel mio computer e che non possono essere pertanto compromesse. Ho visitato di recente un centro tecnologico a Stoccolma dove l'intero edificio è predisposto per poter essere utilizzato con questo tipo di impianto, dalle porte d'ingresso al conteggio del lavoro delle fotocopiatrici»¹¹¹.

Questo è solo l'inizio per Orban, che pensa si possa arrivare al trasferimento di coscienza tramite sciami di bit dall'uomo alla macchina, caricando la mente online, nello spazio siderale del deep net. Già oggi attraverso la risonanza magnetica funzionale è possibile registrare attraverso la brain imaging l'attività cerebrale, rilevando le aree che si accendono tramite irrorazione del sangue. Si pensa che, conoscendo sufficientemente certi meccanismi del cervello si possa attuare una fase di

¹¹⁰ Cfr Repubblica.it del 32.12.2019

https://www.repubblica.it/tecnologia/2019/12/23/news/la_nuova_interfaccia_il_nostro_cervello_e_sara_l_internet_d_ei_sensi-244214982/

¹¹¹ Orban 2019, p. 85/86 cit.

backup di un determinato cervello, per utilizzare poi i dati di quel cervello in un altro. Insomma, un trasferimento di coscienza, di personalità, che risiedono nella nostra memoria a lungo termine e che caratterizzano il nostro essere. E non basta ancora: ci sarà anche l'alternativa, che prevede il ripristino del cervello biologico su uno bionico, che sarà perfettamente in grado di eseguire funzioni sempre più complesse, unendo la capacità di calcolo tipica del computer a quella emozionale ed intuitiva dell'uomo. Insomma, vedremo l'essenza di un uomo trapiantata nel silicio, dando vita ad una specie più evoluta dell'*homo sapiens sapiens*. Possiamo parlare di una coevoluzione tra l'uomo e la macchina e questo riguarda, nelle ultime evidenze scientifiche, in particolare la comunicazione, in cui la differenziazione tra tecnologia e biologia è sempre più esile. Questo processo dovrebbe portare prima all'*homo technologicus* e poi all'*homo singularis*. Il processo è scandito da tre ere: l'era dell'informazione, che è quella odierna; l'era simbiotica e l'era singolare, a loro volta riconducibili a sei diverse epoche¹¹².

2. Kurzweil, Warwick, Stelarc e Harbisson: alla ricerca del cyborg ritrovato

Ray Kurzweil è stato un pioniere degli studi sull'intelligenza artificiale e della robotica e nel mondo è conosciuto anche come l'erede di Thomas Edison, per via delle sue ricerche e delle sue ripetute invenzioni (ha legato il suo nome a invenzioni come l'OCR, il sistema per il riconoscimento automatico dei caratteri). Fu tra i primi studiosi a descrivere un futuro che ci porterà verso una creatura cyber-organica, l'uomo singolare, che vivrà in un mondo completamente automatizzato. La sua particolarità sarà quella di essere un corpo rivestito con strumenti computazionali (per esempio particolari computer indossabili, ma anche chip sotto pelle). Ma questo suo essere al centro degli studi di biologia e di tecnologia di tutto il mondo lascerà il passo, nel 2050, a una figura ancora più complessa, che di certo colpisce l'immaginario collettivo. Una nuova specie, capace di incorporare in modo perfetto la tecnologia, impiantata sul proprio corpo allo scopo non solo di sopperire a mancanze causate da malattie, ma un modo specifico di dar vita a una naturale visione del superamento di alcuni ostacoli culturali e a pensare a una nuova umanità. La distinzione tra questa specie di uomo e gli oggetti con cui interagisce e con i materiali con cui è ricostruito diverrà sempre più complessa¹¹³.

A citare per primo, con dovizia di particolari, le macchine intelligenti, fu Samuel Butler in un romanzo del 1872, *Erewhon*, un anagramma di cui capiamo subito il significato: nowhere, cioè un non-luogo. Un mondo immaginario, lontano e contrario rispetto alla sua Inghilterra vittoriana, dove si intravede la civiltà tecnologica dominata dalle macchine, ma vista e considerata come un male illogico, irriparabile e senza nessuna possibilità di redenzione. Da allora il tema dell'intelligenza artificiale e della singolarità tecnologica come ultima frontiera è sempre stato visto con sospetto, paura, rifiuto. Di certo questi argomenti non hanno messo paura a un altro suddito della regina, almeno 150 anni dopo: si tratta di Kevin Warwick, docente di cibernetica all'università di Reading, che da tempo progetta robot con sensibilità straordinarie, che simulano le caratteristiche dei cinque sensi dell'uomo.¹¹⁴ Alcuni di questi robot sono vere e proprie ibridazioni con i neuroni di ratto. Ma Warwick non si è fermato a questo ed è andato oltre: si è sottoposto, tra i primi al mondo, alla stregua di Orban, ad esperimenti di ibridazione facendosi impiantare sotto pelle dei microchip. Il primo

¹¹² Kurzweil 2014, p.14

¹¹³ Kurzweil 2013, p.188

¹¹⁴ cfr <http://www.moebiusonline.eu/fuorionda/Warwick.shtml>

addirittura nel 1991, poi ne seguirono altri. Nel 2002, con un nuovo microchip dimostrò di poter comandare a distanza un braccio meccanico collegandosi a internet. Lui si trovava presso la Columbia University, negli USA, mentre il braccio era a Londra. Insieme alla moglie si è fatto impiantare un microchip attraverso il quale poter mettere in comunicazione il suo sistema nervoso con quello della consorte. La sfida degli anni che verranno sarà quella della comunicazione telepatica.

Un personaggio a metà tra l'espressione artistica e la tecnologia è sicuramente il performer Stelarc, che conduce da anni una ricerca quasi borderline sul suo corpo, con l'ossessione di creare un apparato postmoderno, libero dalle limitazioni dell'homo sapiens sapiens. Per le sue ricerche Stelarc è stato nominato professore onorario in arte e robotica presso la Carnegie Mellon University¹¹⁵. Ha iniziato negli anni '70 dello scorso secolo, tenendo sospeso nel vuoto il suo corpo, sorretto da numerosi uncini conficcati nella pelle. Le ricerche successive lo hanno portato poi a scandagliare la biotecnologia e l'intelligenza artificiale, dando vita a una serie di progetti più o meno riusciti, alcuni dei quali sicuramente interessanti, se li si considera al netto del sensazionalismo. Exoskeleton è appunto un esoscheletro, un sistema robotico controllato dal corpo dell'artista, così come The ear on arm, una protesi auricolare permanente che ricalca le forme di un vero orecchio umano, inserita in un braccio, che serve a Stelarc a connettersi a una serie di dispositivi bluetooth. Con la sua arte e con le modifiche apportate al suo corpo Stelarc, artista australiano sessantaquattrenne, ha rivoluzionato il sistema delle performance artistiche, anticipando un mondo futuro, in parte distopico e delirante, ma mai banale, che si sta delineando e sta vedendo la luce già in questo presente confuso e incerto.

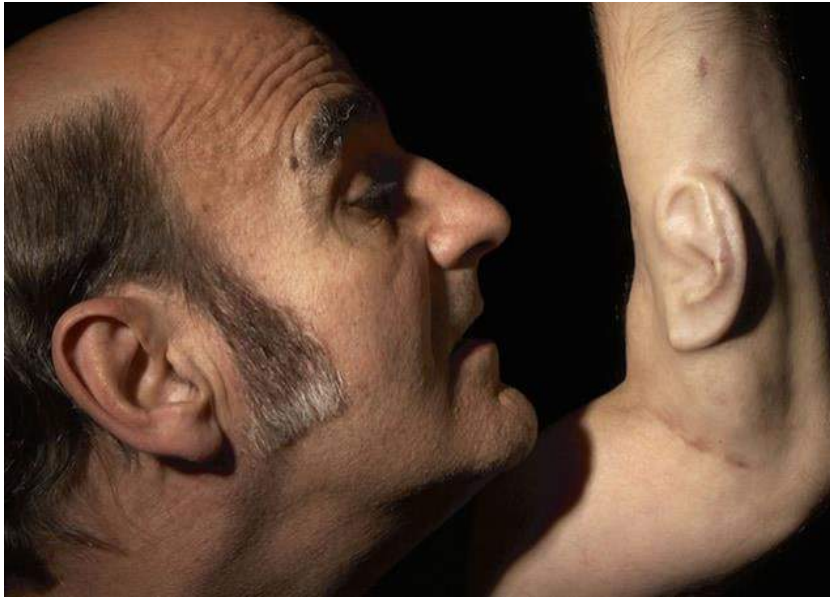
In questo breve excursus di personaggi che sfidano l'ordinario non poteva mancare Neil Harbisson, il primo cyborg riconosciuto per legge. La sua storia inizia da un disturbo, l'acromatopsia, cioè l'incapacità di distinguere i colori. Per lui la realtà è solo in bianco e nero. Condizione difficile da sopportare per un giovane studente catalano, che studia presso il Darlington College of Arts nel Regno Unito¹¹⁶. Ma non si arrende, comincia ad interessarsi di cibernetica e insieme ad un altro studente dà vita nel 2004 all'*eyeborg*, un progetto pluripremiato per l'innovazione. Di cosa si tratta? Di un'antenna, perfezionata nel tempo, che rileva le onde di frequenza dei colori e le trasforma in 360 onde sonore. Nel 2009 uno studente catalano fece ancora di più: mise a punto un chip che si può impiantare e che permette di andare oltre la percezione sensoriale umana, riuscendo a rilevare le frequenze dell'infrarosso e quelle dell'ultravioletto. Nel 2004, quando decise di farsi impiantare l'antenna sulla testa, Harbisson si rivolse a numerosi ospedali, dove ottenne solo rifiuti. Le implicazioni morali che suscitava un simile intervento non consentivano di procedere in tal senso; oltretutto si trattava di un salto nel buio che avrebbe potuto causare crisi di rigetto difficilmente affrontabili. Alla fine riuscì a trovare un neurochirurgo che acconsentì ad operarlo a patto che rimanesse anonimo. Per due mesi la testa rimase fasciata, per consentire all'impianto di consolidarsi intorno alle ossa craniche, ma alla fine il sogno si avverò. Sempre nello stesso anno Harbisson rinnovò il passaporto e riuscì a far riconoscere, non senza qualche difficoltà, lo status di cyborg: l'unione tra la cibernetica e le sue cellule neuronali ha dato vita a un nuovo tessuto cerebrale implementato e potenziato dalla tecnologia, che gli permette di percepire i colori attraverso una nuova tipologia di senso. Lui ode i colori. Nel 2010 ha fondato, insieme a Moon Ribas, la Cyborg Foundation, che aiuta tutti coloro i quali vogliono trasformarsi in un cyborg, consentendo l'estensione dei corpi, l'estensione delle loro capacità e la possibilità di dar vita a nuove tipologie di senso. Una rivoluzione biocibernetica impensabile fino a pochi anni fa. Quelli trattati poc'anzi sono solo le punte di un

¹¹⁵ Cfr <https://digicult.it/it/digimag/issue-049/stelarc-extrabody-the-technologic-chimera/>

¹¹⁶ Cfr <https://www.wired.it/ai-intelligenza-artificiale/storie/2017/04/14/neil-harbisson-uomo-cyborg/>

iceberg complesso e frastagliato, nel quale convivono diverse anime. Sono molti di più di quanti si pensi gli individui che decidono di trasformare il loro corpo con strumenti cibernetici e le motivazioni medico-sanitarie non sono quelle maggioritarie, anche se tutto spesso ha inizio, come nel caso di Harbisson, da limitazioni fisiche.

Per gli ipovedenti Harbisson ha anche messo a disposizione i suoi apparati, per insegnare, soprattutto ai bambini, a sviluppare questo nuovo senso denominato sonocromatismo.



Stelarc e il braccio con la protesi auricolare



Neil Harbisson e la sua antenna

3. Il sogno, o l'incubo, del soldato cyborg? La nuova lotta al terrorismo

Teatri bellici che cambiano improvvisamente; reti optogenetiche che controllano i muscoli e protesi bioniche che moltiplicano le capacità visive e quelle uditive. Sembra un racconto di fantascienza, inquietante e tutt'altro che desiderabile, eppure di fantascienza in questa breve narrazione non c'è praticamente nulla. Tutto vero e tutto protocollato in un rapporto desecretato del dipartimento US Army Combat Capabilities Development Command, dal titolo: *Cyborg Soldier 2050: Human/Machine Fusion and the Implications for the Future of the DOD*¹¹⁷.

I soldati del futuro, secondo questo rapporto, avranno la possibilità di vedere immagini e percepire suoni in un range aumentato, attraverso il quale poter discernere più obiettivi contemporaneamente e aumentare la sensibilità ai suoni di bassa ampiezza. Questi super soldati avranno impianti neurali raffinatissimi, che consentiranno la comunicazione tra individui implementati allo stesso modo e tra gli stessi individui e le macchine, sempre più in grado di interagire e di prendere decisioni insieme all'uomo. Il rapporto specifica anche che l'attività cerebrale potrà essere monitorata attraverso degli elettrodi impiantati nella fossa cranica ed essere anche all'occorrenza teleguidati da un centro operativo lontano migliaia di chilometri rispetto al teatro di guerra. Il rapporto suddetto si apre con più raccomandazioni, almeno per sette volte, a superare gli ostacoli, anche morali, del momento e favorire lo sviluppo tecnologico. L'introduzione di questi super soldati ovviamente potrà avere delle conseguenze, e questo il Pentagono lo sa e lo ribadisce, sia nella popolazione civile che nel personale della Difesa, che non avrà subito implementazioni, e soprattutto negli avversari. Tutto ciò è previsto intorno a una data prossima: il 2050. In quel periodo e oltre, si prevedono disuguaglianze nei contesti di legge, in materia di sicurezza e soprattutto nella sfera morale.

Il Dipartimento della difesa statunitense, nello specifico la sua agenzia denominata Darpa, oltre ai cyborg sembra stia lavorando contemporaneamente a molte più innovazioni. Una di queste riguarda il sangue sintetico, un programma lanciato nel 2008 e del quale ad oggi non si conoscono ancora gli sviluppi. L'esigenza nasce dal fatto che nei teatri bellici, a causa dell'alto numero di feriti, c'è un'esigenza immediata di sangue per le trasfusioni. Questo progetto dovrebbe prevedere la realizzazione di sangue sintetico, generalmente 0 negativo, in quantità enormi¹¹⁸. Anche i droni subiranno un drastico cambiamento, anzi saranno sostituiti da insetti robot, molto più piccoli, invisibili e performanti. Sciami di insetti ultratecnologici potranno essere realizzati attraverso stampanti 3d e dotati di videocamere ultraminiaturizzate, adatte a fotografare i campi di battaglia senza destare alcun sospetto, potendo offrire ai loro operatori un numero enorme di foto ad alta definizione da tutte le angolature possibili. Altri tipi di robot scarafaggio o ragno saranno in grado di individuare i corpi dei terroristi appena colpiti sotto le macerie, per avere la certezza di aver colpito il bersaglio individuato.

Un altro progetto che desta meraviglia, anche perché è già una realtà, riguarda l'automobile, che può essere guidata senza dover guardare l'ambiente circostante, quindi tecnicamente utilizzabile anche da un non vedente. Il veicolo è stato progettato dall'università Virginia Tech e prevede l'uso di sensori laser con indicatori sensibili al tatto.

L'ultima meraviglia ricorda un eroe dei fumetti, Iron man. Infatti si tratta di un esoscheletro nel quale il soldato potrà entrare, modellato sul suo corpo, e che comprenderà ogni tipo di arma, dal laser

¹¹⁷Ernst, The Washington Times - Wednesday, November 27, 2019

<https://www.washingtontimes.com/news/2019/nov/27/cyborg-soldier-2050-dod-study-says-augmented-enhanced/>

¹¹⁸ cfr

https://www.ilmessaggero.it/tecnologia/scienza/sangue_sintetico_insetti_cyborg_sottomarini_volanti_darpa_guerre_usa-590980.html

al plasma. In caso di ferite avrà anche la possibilità di curarsi in modo immediato, con un'attrezzatura dedicata.

4. Le ibridazioni e l'evoluzione umana. Un tratto antico che ci ha protetto anche dai virus

Se si pensa che le ibridazioni siano solo il frutto della scienza odierna e che rappresentino un futuro a volte distopico, a volte percepito come lontano, di certo si è fuori strada. Grazie agli studi dei genetisti degli ultimi dieci anni sappiamo che la nostra storia evolutiva è stata segnata da ibridazioni. Il più antico evento di ibridazione mai verificatosi tra due popolazioni è avvenuto circa settecentomila anni fa. Gli antenati di Neanderthal e di Denisova, denominati Neandersovani, si sono incrociati con una specie di homo erectus molto più antica. Queste tracce di ibridazioni sono presenti, almeno per il 4% per quanto riguarda Neanderthal e il 6% per i Denisova, anche nel nostro corredo cromosomico. I primi esemplari di homo sapiens probabilmente si sono incontrati con gli uomini di Neanderthal e di Denisova fuori dall'Africa, in una delle tante migrazioni, e con questi prima si sono accoppiati e poi li hanno sostituiti. Dunque, la nostra specie sarebbe il risultato di ripetute ibridazioni e soprattutto il concetto di specie è molto sfumato, come aveva rilevato già Darwin oltre 160 anni fa. Se popolazioni diverse sono in grado di scambiarsi i geni e quindi non ci sono ostacoli alla capacità riproduttiva, significa che la distinzione in specie è molto teorica. Se addirittura non è possibile parlare di razze umane, e questo è acclarato, è altrettanto vero che parlare di specie umane diviene sempre più arduo. Forse di popolazioni, di etnie, ma che sono caratterizzate più da differenziazioni culturali che biologiche.

Una considerazione ultima e importante riguarda le difese immunitarie. Quando i Sapiens hanno iniziato le loro migrazioni, spostandosi dall'Africa verso l'Eurasia, l'incontro e la successiva ibridazione con i Neanderthal sono stati gli eventi che hanno permesso la salvaguardia della specie¹¹⁹. Infatti l'uomo moderno deve a questi antenati l'irrobustimento del proprio sistema immunitario grazie alle implementazioni di geni di popolazioni che vivevano in queste aree da centinaia di anni e che erano in grado di fronteggiare i virus più temibili. Insomma, avevano sviluppato un'immunità di gregge ad ampio spettro, che ha permesso loro la permanenza della specie e ha regalato a noi un sistema immunitario molto efficiente. Due biologi della Stanford's School of Humanities and Sciences, Dmitri Petrov e David Enard, sono convinti che abbiamo ereditato un kit antivirale eccellente. I due hanno individuato nel nostro corredo genetico almeno 152 geni che oggi concorrono a combattere contro l'HIV, il virus dell'epatite C e quello dell'influenza A. Un'ibridazione, allora, che è convenuta molto. Ha permesso la permanenza della nostra specie. Altro ancora dovrà accadere in futuro, in merito alle ibridazioni. L'homo sapiens sapiens è destinato a fare il salto di specie grazie alle macchine. Tutto è già segnato e i confini li stiamo tracciando oggi.

¹¹⁹ cfr <https://www.focus.it/scienza/scienze/sapiens-neanderthal-geni-difese-virali>

Riferimenti bibliografici

BRAIDOTTI R., *Il postumano*, DeriveApprodi, 2016.

DI NICOLA F., *1929. Robot*, in Treccani, 90 anni di cultura italiana <http://www.treccani.it/90anni/parole/1929-robot.html>.

DOUGLAS E., *Cyborg soldiers 'feasible' within decades, Defense Dept. study says*, in The Washington Times - Wednesday, November 27, 2019.

HOFSTADTER D., *Anelli nell'io*, Segrate, Mondadori 2011 (ediz. orig. I am a strange loop, 2007).

KURZWEIL R., *Come creare una mente*, Milano, Apogeo, 2013

KURZWEIL R., *La singolarità è vicina*, Milano, Apogeo, 2014 (Ediz. Originale, The Singularity Is Near, 2005)

MARAZZI A., *Uomini, cyborg e robot umanoidi*, Roma, Carocci editore, 2012

ORBAN D., *Singolarità*, Milano, Hoepli, 2019

Sitografia

Repubblica.it, 32.12.2019 [in](#)

https://www.repubblica.it/tecnologia/2019/12/23/news/la_nuova_interfaccia_il_nostro_cervello_e_sara_l_internet_dei_sensi-244214982/

http://www.rainews.it/dl/rainews/articoli/reti-neurali-cervello-ibrido-699bf9e4-daac-415d-91fe-41d028ebdf9f.html?refresh_ce

<http://www.moebiusonline.eu/fuorionda/Warwick.shtml>

<https://digicult.it/it/digimag/issue-049/stelarc-extrabody-the-technologic-chimera/>

<https://www.wired.it/ai-intelligenza-artificiale/storie/2017/04/14/neil-harbisson-uomo-cyborg/>

https://www.ilmessaggero.it/tecnologia/scienza/sangue_sintetico_insetti_cyborg_sottomarini_volanti_darpa_guerre_usa-590980.html

<https://www.focus.it/scienza/scienze/sapiens-neanderthal-geni-difese-virali>

ISOLAMENTO E SICUREZZA SOCIALE: FENOMENI DI GHETTIZZAZIONE E DI IMPLOSIONE SOCIALE

ISOLATION AND SOCIAL SECURITY: GHETTOISATION AND SOCIAL IMPLOSION

di Simone Borile

Abstract

Social security is constructed on behavioural models that are safe and culturally shared by a society. The alteration of behavioural protocols due to emerging epidemiological contexts, for example, can generate new reference socio-behavioural models that impact the psychological state of the subjects forced into isolation.

The implementation of restrictive - yet democratically shared - legal measures triggers restrictions and the creation of monitoring bodies required to enforce them. The loss of established and familiar forms of sociality can lead to the development of new forms and new measures to construct a new security dimension that very often involves the adoption of, and experimentation with, interpersonal approaches that include isolation and relational syncope.

Keywords: isolation, control, safety, tension, stigma

La costruzione sociale della sicurezza è insita nell'attuazione di modelli comportamentali che incorporano valori e modelli attuativi riconosciuti e reiterati. Normali abitudini rivelano non solo processi di apprendimento involontario ma attestano la validità e l'utilità sociale degli stessi. La normalità e la reiterazione dei comportamenti tradotti in abitudini quotidiane conferisce all'attore sociale un sentimento di sicurezza e di gestione delle azioni giornaliere che si traduce in modelli di stabilità e appartenenza a protocolli socioculturali a cui il soggetto tenderà ad avvicinarsi e riconoscersi. L'appartenenza socioculturale e il conseguente rispetto dei precetti comportamentali rivela una aderenza a modelli culturali condivisi e precettati conferendo sentimenti di rassicurazione e stabilità socio affettiva. Una griglia di azioni, di pensieri, di attitudini e di inclinazioni che si inserisce su di un quadro sociale più ampio e più rispondente ad una cultura maggioritaria condivisa, legittimata e socialmente utile. Appartenere e sentirsi parte di un insieme attraverso processi di congruenza cognitiva rafforza un modello valoriale collettivo generando sicurezza sociale. Una organizzazione frutto di processi decisionali di organizzazioni e di gruppi politici che richiamano il problema della responsabilità sociale e dell'etica personale¹²⁰. Una società organizzata, ma caratterizzata da una disgregazione di confini spaziali e temporali ha contribuito alla costruzione

¹²⁰Beck, 1992b

organizzativa della sicurezza sociale¹²¹. Una oscillazione tra nuove richieste di rinnovamento e cambiamenti sociali ed economici e istanze di conservazione più obsolete. Una tendenza confliggente in cui la percezione della sicurezza richiama ad uno concetto di sicurezza culturale di natura più interpretativa quale veicolo di trasmissione sociale e organizzativa. Se inizialmente il concetto di sicurezza era legato più ad una dimensione tecnicistica ovvero all'ossequio e rispetto di pratiche amministrative e responsabili atteggiamenti individuali¹²², anche l'approccio culturale può contribuire alla demolizione della dimensione socioculturale della sicurezza, includendo connessioni tra atteggiamenti individuali, fenomeni organizzativi, conoscenza istituzionalizzata¹²³.

La cultura del pericolo¹²⁴ rappresenta un processo di mediazione e di condivisione tra i vari soggetti nell'affrontare limitazioni, problematiche in cui ogni cultura attribuisce categorie culturali di pericolo definendo il ricorso di nessi di casualità e regolarità degli eventi. Ogni contesto sociale origina una propria categoria di pericolo¹²⁵ orientandosi verso uno specifico indirizzo valoriale di condivisione e coinvolgimento con il gruppo stesso. In effetti la percezione del pericolo può essere avvertita da un gruppo e non da un altro la cui medesima situazione può dichiararsi sostenibile. Accettare o meno una situazione di pericolo comporta una elaborazione cognitivo culturale costruita socialmente da un gruppo. È pertanto un processo soggettivo la determinazione del rischio pericolo, il suo danno, e il conseguente livello di sopportabilità di fronte alla concezione e alla condivisione stessa del rischio; trattasi in effetti di una risposta sociale che tende alla formalizzazione di elaborati attraverso atteggiamenti dettati anche dalle stesse istituzioni¹²⁶. Sono poi le stesse istituzioni che possono determinare o attenuare i pericoli e i rischi incoraggiando verso nuovi valori da condividere. Il pericolo pertanto, trattandosi di una valutazione di rischi, non può essere riconducibile ad una sola azione e valutazione meccanicistica quanto ad una dimensione culturale percettiva collocata in una ambientazione prettamente sociale.

L'accoglimento di una situazione di pericolo proclamata da istituzioni e da specifiche comunità scientifiche orienta precise dinamiche culturali e condizioni di interazione sociale tra gli individui chiamati a riflettere e a negoziare i propri interessi con quelli degli gruppi in modo democratico e collettivo riducendo e limitando il proprio ambito di libera azione.

L'individuo quindi agisce attraverso modelli comportamentali che incorporano valori e che, a loro volta, rappresentano un sistema valoriale di un patrimonio cognitivo culturale non divisivo bensì di natura inclusiva. L'alienazione di questa rete interconnessa e interdipendente o la violazione degli stessi può generare una forma dissonante con il sistema di appartenenza; la stessa modifica improvvisa di schemi comportamentali e la rivisitazione del sistema valoriale infonde nel soggetto uno stato emotivo che può compromettere un equilibrio psico sociale con sé stesso e con gli alti soggetti. La sicurezza sociale non può prescindere da una consonanza cognitivo culturale con la società esterna costruita su modelli e norme a cui i soggetti fanno riferimento e che contemplan nelle loro abituali azioni quotidiane. Modificare e intraprendere nuovi processi, soprattutto se imposti, può modificare l'intero rapporto binomico uomo – società provocando elementi di natura destabilizzante che possono tradursi in stati d'animo di paura, inquietudine, ansia.

¹²¹ Gherardi, 1994

¹²² Turner et al, 1989

¹²³ Rayner, 1992

¹²⁴ Douglas, 1986, Encandela, 1991, Hass, 1977

¹²⁵ Trice, 1993

¹²⁶ Douglas, 1990

La rottura della linearità degli eventi, l'improvvisa modificazione degli schemi e l'obbligo ad una restrizione dello spazio sociale provoca una destabilizzazione basica dei fondamenti su cui il soggetto aveva costruito e alimentato il senso di sicurezza. Il controllo della quotidianità attraverso la reiterazione di azioni consolidate nel tempo e accolte dalla collettività può venire meno se le norme di spazio e di movimento sociale si modificano.

La narrazione storica della gestione epidemica offre riflessioni su scenari di natura socioculturale caratterizzati da azioni apparentemente *anestetizzate*. Essa congela purtroppo le libertà degli individui attraverso poteri decisionali di natura straordinaria legittimati da una quotidiana costruzione di un palcoscenico emotivo e flussi informativi molto impattanti e per certi versi sconvolgenti (seppur doverosi) tali da condizionare i nostri modelli culturali e comportamentali. Il dettagliato resoconto giornaliero delle vittime e dei contagiati è un prodotto di una intenzionalità strategica finalizzata all'impatto visivo della pandemia, con la conseguenza di una prevedibile compartecipazione emotiva, responsabilità individuale e controllo sociale (creazione sociologica dello stato di insicurezza e orientamenti ostili e divisivi).

Un patto asimmetrico e verticistico tra istituzioni e cittadini basato su restrizioni e necessarie limitazioni che democraticamente investono chiunque, imponendo protocolli securitari di adeguamento ma anche di appiattimento culturale e sociale.

E' un segmento temporale di sospensione delle azioni giuridiche nel nome dell'emergenza e dell'urgenza, in cui lo stato di necessità, puntualmente spettacolarizzato dai media, alimenta quella percezione temporale di non fine.

Una condizione di pericolo che sembra non finire e che impone, nel caso delle emergenze virali epidemiche, una azione limitata nel perimetro di movimento.

La restrizione dello spazio, il confinamento obbligato, la socialità interrotta, caratterizzata da un obbligata distanza sociale, un allontanamento forzato alterano i normali schemi di convivenza e di vicinanza tra individui, accusando tra gli stessi anche fenomeni di stigmatizzazione sociale.

Le interazioni sociali limitate dovute alle restrizioni emergenziali producono nel soggetto una improvvisa e non elaborata autoregolamentazione comportamentale che può ingenerare un sentimento di insicurezza intersoggettiva e sociale. Le stesse norme comportamentali vengono modificate e imposte allontanandosi dai precetti comportamentali culturalmente incorporati e stabilizzanti. L'obbligata adesione a nuovi parametri di azione, spazi di movimento, sincopi interazionali può produrre un corredo sintomatologico di ansia, depressione, sino a rappresentare una condizione stressogena e di conflitto. La temporaneità dell'isolamento, la forzatura verso l'interruzione dei rapporti socializzanti, da cui i processi culturali si alimentano e si trasmettono, implicano traiettorie e nuove codifiche comportamentali repressive, inibitorie ma in taluni casi anche potenzialmente aggressive.

L'abbandono ad uno schema socio valoriale condiviso, protettivo e sicuro e l'abbraccio verso un imposto, limitativo e ostativo comporta conseguenze di natura psicosociale e culturale. La durata del confinamento, se protratta nel tempo, indebolisce i legami esterni, allontana da consolidate certezze; nasce un nuovo sentimento di paura, di incognito, un ansia su di un futuro incerto, caratterizzato da dubbi ed incognite professionali. Uno scenario improvviso destabilizzante che alimenta sconforto e dal quale il soggetto fa fatica ad adeguarsi ed ad interconnettersi.

Un isolamento forzato e obbligato che impone una riorganizzazione progettuale del quotidiano tale da indurlo ad adeguarsi e a ricreare uno scenario ricreativo e valoriale di conforto e di stimolo. Tale graduale adeguamento verso un nuovo modello solitario può incoraggiare all'utilizzo dei media quali ponti comunicativi con il mondo esterno, stimolare a nuovi itinerari conoscitivi attraverso la

valorizzazione delle piattaforme digitali accusando però un lieve e graduale indebolimento per i legami sociali esterni (forzatamente interrotti). Una rischiosa abitudine all'isolamento chiamata Hikikomori¹²⁷, ovvero quella condizione psicosociale giapponese in cui, giovani adolescenti si rifugiano isolandosi nel mondo digitale a seguito di un crescente senso di inadeguatezza e incompletezza nei confronti del mondo esterno.

Un isolamento sociale al quale quindi è possibile abituarsi sviluppando sempre più affiliandosi verso un mondo interconnesso digitalmente, precedentemente sperimentato e conosciuto, che sostituisce quello reale, in quanto soluzione gratificante per il soggetto, resosi più sicuro.

La lontananza dai rapporti sociali, la vicinanza imposta con il modo digitale può compromettere i livelli comunicativi e relazionali dei soggetti e creare un nuovo appagamento socioaffettivo tale da sostituire i legami sociali con quelli digitali.

Tale condizione è conosciuta anche mediante *la teoria del sequestro* ovvero l'affezione del soggetto verso quel mondo e quel contesto di segregazione, di prigionia e di esilio nel quale ha convissuto temporaneamente una condizione. Di fatto, la *Sindrome di Stoccolma*¹²⁸ descrive una forma di avvicinamento affettivo del soggetto verso il suo sequestratore; una legame quindi che si inverte e che, in una prospettiva sociologica può indurre coloro i quali hanno vissuto segmenti temporali contingentati a sviluppare una forma di adeguamento e di sperimentazione di nuove modalità di socialità e modelli valoriali di riferimento culturale. Tale nuovo patrimonio cognitivo culturale può ingenerare percorsi solitari alimentando pericolose forme di aggressività nei confronti di altri soggetti in cui si dovesse verificare un avvicinamento o constatazione nella violazioni di norme protettive.

Tuttavia il ricorso al mondo digitale anche a seguito dalla graduale ritorno alla convivenza sociale non rappresenta necessariamente l'unica opzione comportamentale possibile. La restrizione obbligata dello spazio può ingenerare un desiderio attivo di ripristino alla normalità potenziando e richiamando, anche esageratamente, modalità interattive e comportamentali connotate da insolita insistenza e sconsiderata attitudine. Tale desiderio di ritorno alla normalità rischia di esporre i soggetti ad una violazione dei nuovi protocolli adattivi e gradualmente di approccio compromettendo le misure atte alla salvaguardia della tutela della salute.

L'isolamento sociale è una condizione temporanea dettata da contesti emergenziali ritenuti necessari per la salvaguardia e la tutela della salute e della sicurezza sociale. E' un contesto che viene vissuto in modo personale e soggettivo e pertanto, risulta non facile tracciare e classificare definizioni psicosociali predefinite e universali. Le implicazioni psicologiche possono far insorgere forti tensioni emotive, paura, incredulità, fenomeni anche neurovegetativi e motori data l'impossibilità all'attività motoria e allo stile di vita sedentario. Non a caso, la riacquisizione dei propri spazi, del recupero alla socialità può produrre un ritrovamento del proprio libero arbitrio, di una ritrovata personalità anestetizzata dalla restrizioni sociali.

Le reazioni emotive del confinamento possono produrre uno choc iniziale accompagnato da vissuti di paura, sconcerto, spavento, rabbia. Una condizione sintomatologica che in seguito può trasformarsi in una rassegnazione di adattamento alla condizione di prigioniero.

La stanchezza fisica e mentale possono essere accompagnate da avvilitamento, sconforto e depressione. Non è da escludere anche alcuni sintomi dissociativi, in cui la persona, per non soffrire della sua condizione limitante, possa tendere verso un fuga della mente.

¹²⁷ Furlong, 2008

¹²⁸ Adorjan et al, 2012

Molte persone però possono ritrovare sentimenti di speranza, alternati però a vissuti di disillusione e scoraggiamento. Se la fase iniziale dell'isolamento può essere ricondotta ad una forma di diniego, caratterizzata da choc e incredulità la fase successiva può comportare una fase di depressione traumatica con collera, apatia, insonnia, irritabilità e reazioni di allarme.

Il rapporto tra il soggetto e l'ambiente circoscritto può però caratterizzarsi da sentimenti di comprensione e di giustificazione dello spazio limitante, consapevoli di una temporanea inattività e asocialità la cui finalità è quella di un bene sociale collettivo. Una risposta adattiva che si adegua ad un ambiente valorizzandolo anche nei suoi elementi caratterizzanti. Del resto, l'uomo spinto dal suo spirito di sopravvivenza interagisce con l'ambiente rendendolo più umano e accogliente possibile. Un rapporto speciale si crea tra il soggetto e il contesto privativo. Basato su una quotidiana solidarietà e valorizzazione degli spazi e ambienti.

La fase del rilascio, del ritorno graduale alla socialità può produrre senza dubbio una condizione di disturbo post traumatico, disturbo del sonno e di stress. La visione di oggetti, odori, rumori può riportare il soggetto a rivivere i momenti di isolamento. Le difficoltà e la fatica a riadattarsi ad una vita normale e soprattutto riprendere contatto con la propria vita non è facile.

Il confinamento è vissuto come una prigionia scandita da un tempo che sembra infinto, in cui il soggetto impara ad adattarsi in uno spazio per lui limitante sviluppando attività sensoriali e riscoprire nuove attenzioni.

I soggetti tendono a rivedere e a riprogrammare una visione di pianificazione del proprio futuro: incertezze sulla sfera professionale, vita coniugale, relazioni amicali.

Riferimenti bibliografici

- ADORJAN M., CHRISTENSEN T., BENJAMIN K., PAWLUCH D., *Stockholm Syndrome as Vernacular Resource*, *The Sociological Quarterly*, 53, 3, 2012, pp. 454-474
- BECK U., *From Industrial Society to the Risk Society: Questions of Survival, Social Structure and Ecological Enlightenment, Theory, Culture and Society*, 1992a, 9, pp. 97-123.
- BECK U., *The Risk Society - Towards a New Modernity* London, Sage Publications, 1992b.
- DOUGLAS M., *Come pensano le Istituzioni*, Bologna, il Mulino, 1990.
- DOUGLAS M., *How Institutions Think*, N. Y., Syracuse University Press, 1986.
- ENCANDELA J. A. (1991) *Danger at sea: Social hierarchy and social solidarity*, *Journal of Contemporary Ethnography*, 20 (2), 1991, pp. 131-156.
- FURLONG A., *The Japanese hikikomori phenomenon: acute social withdrawal among young people*. *Sociological Review*, 2008, 56, pp.309-325.
- GHERARDI S., *Imparare a decidere*, in Demetrio D., Fabbri D., Gherardi S. *Apprendere nelle organizzazioni*, Roma Nuova Italia Scientifica, 1994.
- GHERARDI S., NICOLINI D., ODELLA F., *Dal Rischio alla sicurezza: il contributo sociologico alla costruzione di organizzazioni affidabili*, in *Quaderni di Sociologia*, vol. XLI, n. 13, 1997, pp. 79-108.
- GHERARDI S., *The Gender We Think, The Gender We Do in Our Everyday Organizational Lives*, *Human relations*, Vol. 47, n. 6, 1994, pp. 591-610.
- HAAS J., *Learning Real Feelings: A study of high steel ironworkers's reactions to fear and danger*, *Sociology of Work and Occupations*, 4, 2, 1977, pp. 147-170.
- RAYNER S., *Cultural Theory and Risk Analysis*, in Krinsky S., Golding D. (a cura di) *The Social Theories of Risk*, Westport, Praeger, 1992, pp. 83-115.
- TRICE M. H., *Occupational Subcultures in the Workplace*, N. Y. Ithaca, IRL Press, 1993.
- TURNER B.A., PIDGEON N., BLOCKLEY D., TOFT B., *Safety Culture: Its importance in Future Risk Management*, Position paper presented for the Second World Bank Workshop on Safety Control and Risk Management, Karlstad, Sweden 6-9 November 1989.

Autori di questo numero

GIACOMO BUONCOMPAGNI: Dottorando di ricerca in Sociologia presso l'Università di Macerata, laureato in Comunicazione pubblica all'Università degli Studi di Macerata, con una tesi in psicologia sociale e della formazione. Ha conseguito un Master di 2° livello in Scienze Criminologiche e uno in Scienze Forensi all'Università G. Marconi di Roma. Esperto di comunicazione, analisi dei media e fenomeni di devianza e criminalità online, autore di numerose pubblicazioni su riviste scientifiche e culturali.

LINDA ARMANO: attualmente Marie Skłodowska Curie Fellow all'Università della British Columbia, ha svolto il dottorato in cotutela tra l'Université Lumière Lyon 2 (in Antropologia e Sociologia) e l'Università Ca' Foscari di Venezia (in Storia Sociale Europea dal Medioevo all'Età Contemporanea) sviluppando una tesi intitolata: "La cultura di miniera nelle Alpi. Autorappresentazione della categoria professionale dei minatori". Dal 2013 ha inoltre iniziato un percorso di ricerca nell'ambito della Business Anthropology e nell'antropologia applicata al marketing, grazie a cui attualmente collabora, sia a livello accademico che imprenditoriale, con team interdisciplinari in cui sviluppa metodologie di ricerca antropologica applicate allo studio delle pratiche di consumo.

ANTONIO ROMANO: insegna "Storia e teoria dei nuovi media" e "Sociologia dell'arte" all'Accademia di Belle Arti di Lecce. Giornalista e autore di saggi e monografie su filosofia, mass media, politica, alcune pubblicazioni recenti sono: *Seduzione dell'opera aperta* (Mimesis, 2014), *Glue. Estetica urbana dai graffiti alla pornografia* (Bruno Mondadori, 2015), *Sex is power. Le seduzioni politiche di Frank Underwood* ("Formiche", 2016/2017), *B. Cronache di un'aporia* (Wip, 2019), *Non sapere di non sapere. Profili di antropologia e linguistica della verità* (Aracne, 2020).

ANNA ZILLOTTO: antropologa culturale, ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Scienze Antropologiche presso l'Università degli Studi di Torino e un perfezionamento in Criminologia e Psicopatologia Forense all'Università degli Studi di Milano. Svolge attività di ricerca e consulenza nell'ambito dell'antropologia del crimine e del diritto, dell'antropologia del suicidio, dell'antropologia della morte e del lutto e delle scienze comportamentali. Tra le sue pubblicazioni, *Antropologia e crimine. Un approccio socio-culturale alla questione criminale in Italia*, Milano, FrancoAngeli, 2020.

FABIO DI NICOLA: Laureato in Filosofia, cum laude, presso l'Università di Roma La Sapienza, specializzato nelle scienze umane, è autore e regista presso la Radio Televisione Italiana (RAI), e diversi network esteri. E' stato Docente di "Pubblicità e teoria dei linguaggi dei nuovi media" e "Tecniche di creatività pubblicitaria e linguaggi digitali", presso la Scuola Superiore per Mediatori linguistici CIELS, sede di Padova, Milano e Gorizia. Attualmente insegna "Progettazione e Analisi Socio-Culturale e Marketing Antropologico". E' collaboratore presso l'Enciclopedia Italiana Treccani, per la quale ha curato sette voci per il progetto dei 90 anni (Computer, robot, radar, penicillina, radiolina, bosone di Higgs, Tinder). E' presidente dell'Associazione "La parola che non muore", che organizza 20 festival culturali in Italia, tra cui il Premio Civita Visioni e La settimana della lingua italiana, a Siena. Attualmente è capoprogetto del programma Easy Driver di Rai2 e autore di Paesi che vai, a Rai1. Per Rai2 è anche il responsabile del docufilm annuale, come autore e regista, per la Giornata della Memoria, per il quale nel 2016 ha vinto la Guirlande d'Honneur nel 2016 per Bartali, il campione e l'eroe. E' stato premiato nel 2002 dal presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi, con il premio giornalistico Saint Vincent e nel 2000 dal Sindaco di Roma Francesco Rutelli, con il Premio Personalità Europea dell'anno per il Turismo (Premio Campidoglio). Ha pubblicato diversi libri con diversi editori. L'ultimo nel 2020, con Castelvecchi, dal titolo: *Il marketing della paura. Donald Trump e il codice della comunicazione politica.*

SIMONE BORILE: linguista, antropologo della sicurezza e criminologo, attualmente impegnato in un progetto di ricerca con l'Università di Ferrara, in Antropologia dei Disastri, delle Crisi e dei Conflitti, è Direttore Generale della Scuola Superiore Universitaria per Mediatori Linguistici CIELS di Padova, SSML di Brescia e SSML IUM di Roma, nonché Presidente del Corso di Studi Triennale in Scienze della Mediazione Linguistica, e docente di Antropologia della Violenza all'interno dello stesso corso universitario. Si occupa da tempo di ricerca scientifica in ambito socio-antropologico, studiando vari aspetti dei comportamenti violenti e dei reati culturalmente orientati.