

Anno VIII, Edizione I – Giugno 2022

---

# **RIVISTA ITALIANA DI ANTROPOLOGIA APPLICATA**



**ISSN 2499-1848**

**Direttore Responsabile**

Simone Borile

**Comitato Scientifico**

Slobodan I. Marković, Lucia Regolin, Maurizio Mistri, Jose Manuel de Morais Anes, Dan Pdjed, Matteo Gallo, Anna Maria Paini, Piero Toto, Chiara Tribulato, José Francisco Medina Montero.

**Comitato di Redazione**

Abbondanza Angelicchio, Veronica Piovan, Denise Abi Tayeh

**Segreteria di Redazione**

Daniela Berto, Monica Bettella

**Grafic Designer**

Vincenzo Vozza

**Web master**

Kleber Alessandro De Oliveira Moreira

**Direzione e Redazione**

Campus Ciels

Via S. Venier, 200

35127 Padova

[rivistaitalianadiantropologia@ciels.it](mailto:rivistaitalianadiantropologia@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 VIII, Edizione 1 – Giugno 2022

04/07/2022 – 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.rivistadiantropologia.it](http://www.rivistadiantropologia.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 socioculturale. 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 VIII della Rivista Italiana di Antropologia Applicata dedicato a *Società e cambiamenti. Una prospettiva sociologica*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Gli autori di questo numero sono:

**Elisa Pelizzari**, laureata in scienze politiche all'Università di Torino ed ha conseguito un Ph.D. in antropologia sociale e etnologia all'EHESS di Parigi. Dal 1995 dirige la casa editrice universitaria L'Harmattan Italia (Torino). Fra il 1987 e il 2020, ha condotto ricerche in Somalia, Etiopia, Kenya, Mali, Senegal e Guinea. È stata docente a contratto di Antropologia della violenza presso la SSML CIELS di Padova. Presso l'Università degli Studi del Molise ha effettuato due missioni come docente, nel 2016 e nel 2017, intervenendo su temi antropologici attinenti ai giovani dell'Africa saheliana.

**Federico Divino**, è dottorando presso l'Università degli studi di Bergamo. La sua ricerca si concentra sullo studio antropologico della pratica della meditazione, ed è specializzato in Antropologia medica. Ha pubblicato saggi e articoli sugli studi buddisti, si interessa del rapporto tra salute e cognizione, fenomeni di transculturazione in ambito clinico e religioso, ed evoluzione della meditazione dal primo buddismo alla moderna Mindfulness.

**Rodrigo Ezequiel Pallicer**, laureato in Antropologia Sociale presso la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (Argentina), Professore di Antropologia, specialista in Ricerca Educativa, attualmente borsista Erasmus Mundos del Master Internazionale Tecniche, Patrimoine, Territoires de l'Industrie (TPTI). Si occupa di ricerche in ambito di Antropologia e all'Educazione e di Antropologia e Archeologia Industriale, nel gruppo di ricerca diretto da Dott. Carlos Paz.

**Elena Bisato**, laureata in Studi di Sviluppo Internazionale e Incontri Culturali presso l'Università danese di Roskilde. Ha conseguito un percorso di studi interdisciplinari con un Master in "Criminologia critica e sicurezza sociale. Devianza, città e politiche di prevenzione" e una laurea in Educazione Sociale presso l'Università degli Studi di Padova, oltre a diverse esperienze pratiche tra ricerca e azione in ambito pedagogico-sociale in Brasile.

**Mariaelena De Stefano**, allieva ordinaria della Scuola Superiore Meridionale e della magistrale in Filosofia dell'Università Federico II di Napoli. Ha svolto ricerche nell'hinterland napoletano su politiche di integrazione, gestione dei flussi migratori e contrasto al traffico di esseri umani, in collaborazione con l'ente Cidis Onlus.

## CALL FOR PAPERS

L'uscita del secondo numero dell'Anno VIII della Rivista è programmata per Dicembre 2022 e avrà per titolo: ***Spazi, aree, territori antropizzati***. Il termine ultimo per la consegna dei contributi viene fissato per il 16 novembre 2022.

The release of the second issue of the Year VIII of the Journal is scheduled for December 2022 and will be entitled ***Anthropized Spaces, Areas, Territories***. The deadline for submitting contributions is 2022, November 16<sup>th</sup>.

Attendiamo i vostri contributi.  
Buon lavoro

Il Direttore Responsabile  
*Prof. Simone Borile*

# RIVISTA ITALIANA DI ANTROPOLOGIA APPLICATA

Diretta da Simone Borile

Numero I – Giugno 2022

A cura di Simone Borile

## Indice

*Ambaéré André Témbély, une figure à contre-courant dans le Mali d'aujourd'hui. Le patrimoine immatériel du peuple dogon entre tradition et dialogue interculturel.*

*Ambaéré André Témbély, a Countercurrent Figure in Today's Mali. Intangible Heritage of the Dogon People Between Tradition and Intercultural Dialogue.*

di **Elisa Pelizzari** ..... 9

*Metaphor, Metamorphosis, Mindfulness: Social change through the dispositive of "Mental Presence".*

*Metafora, Metamorfosi, Mindfulness: il cambiamento sociale attraverso il dispositivo della "Presenza mentale"*

di **Federico Divino** .....25

*Ingreso, participación y comunidad: la construcción de la ciudadanía como práctica inherente la Universidad Pública*

*Access participation and community: The construction of citizenship as an inherent practice of the Public University*

di **Rodrigo Ezequiel Pallicer** ..... 73

*Il paradosso degli approcci alla sicurezza discriminanti e punitivi: discorsi e pratiche dell'estrema destra in Italia e in Brasile.*

*The Paradox of Punitive and Discriminatory Security Approaches: Extreme Right-Wing's Discourses and Practices in Italy and Brazil.*

di **Elena Bisato**..... 85

*Cronache di integrazione. Viaggio tra le criticità di un'accoglienza tutta italiana.*

*Chronicles of an Integration. A Journey through the Critical Issues of an all Italian Migrant Reception.*

di **Mariaelena De Stefano** ..... 121





*Ambaéré André Témbély, une figure à contre-courant dans le Mali d'aujourd'hui. Le patrimoine immatériel du peuple dogon entre tradition et dialogue interculturel.*

*Ambaéré André Témbély, a Countercurrent Figure in Today's Mali. Intangible Heritage of the Dogon People between Tradition and Intercultural Dialogue.*

Elisa Pelizzari

**Abstract:** *In this anthropological article, the Pays Dogon (Mali) is analyzed through the figure of the well-known traditional expert Ambaéré André Témbély. He died very old in December 2021, almost ignored by the local authorities, due to the intimidating climate that reigns in this state of Sahelo-Saharan Africa, under heavy threat from Islamic radicalism. A figure of peace and mediation, Ambaéré André Témbély (AAT) has devoted his life to socio-humanist knowledge, an expression to be understood in the broad sense of the word: personal experience, learning different languages and traditions, ethnographic surveys, religious reflection.*

**Key words:** African cultural anthropology, Mali, Dogon traditions, Cultural mediation.

Submitted: 10/11/2021  
Peer reviewed: 05/02/2022

## Le Mali actuel

C'est en adoptant un langage sans ornements que la presse malienne annonce, le 11 décembre 2021, la mort d'Ambaéré (Amba-ere) André Témbély (Tembely), grand connaisseur du patrimoine culturel de son peuple, les dogon. Né au début des années 1930, dans un village de la falaise de Bandiagara, ce personnage semble avoir parcouru, en des termes non métaphoriques, donc en chair et en os, le chemin qui a conduit l'Afrique sahélo-saharienne de la domination coloniale française aux indépendances nationales, puis à un difficile présent, marqué par la menace de l'extrémisme musulman combattant.

Figure de paix et de médiation, Ambaéré André Témbély (AAT) a consacré sa vie au savoir socio-humaniste, expression à entendre au sens large du mot : expérience personnelle, apprentissage de langues et de traditions différentes, enquêtes ethnographiques, réflexion religieuse, mise au point de dictionnaires dogon-français et de manuels de grammaire dogon, rédaction de textes anthropologiques (demeurés en partie inédits).

Ses recherches ont exprimé l'ambition de transmettre aux nouvelles générations les us et les coutumes des habitants de la falaise et des plateaux du cercle de Bandiagara. Cette région, aux paysages exceptionnels, constitue, pour l'UNESCO, l'un des sites les plus imposants de l'Afrique de l'Ouest, mais la grave crise sécuritaire – qui fait rage au Mali depuis 2012 – rend le territoire presque inaccessible.

De manière très synthétique, on peut rappeler que, après son indépendance, en 1960, le Mali a connu cinq coups d'états, ce qui met en évidence l'emprise des forces armées (FAMA) sur le destin de cette République. Pourtant, les militaires n'ont pas toujours instauré des régimes dictatoriaux : en 1991 ils ont chassé le capitaine Moussa Traoré (qui était à la tête du Pays depuis une vingtaine d'années), dans le but d'inaugurer une ère démocratique. Par la suite, les officiers se sont auto-qualifiés comme un rempart contre le système en place, déliquéscent et corrompu. Nonobstant le contenu souvent démagogique, leurs propos ont reçu l'aval des citoyens, prêts à accepter les divers putschs comme inévitables.

C'est ce qui est arrivé en 2012 quand, lors la rébellion touarègue dans la région septentrionale de l'Azawad, marquée par l'intromission de groupes islamistes belligérants, les gens n'ont pas condamné le coup du capitaine Amadou Haya Sanogo. Son intervention porte à la formation d'un gouvernement *ad interim* et à une demande d'aide à la France, afin qu'elle envoie des troupes pour arrêter l'avancée des djihadistes. Paris lance alors les opérations "Serval" (2013) et "Barkhane" (2014-2021). Analogues les réactions populaires suite aux soulèvements militaires de 2020 et 2021. Ces coups ont été orchestrés par le colonel Assimi Goïta pour constituer des gouvernements de transition passibles – à ses yeux – de résoudre les dramatiques problèmes nationaux : la lutte au terrorisme islamiste, le

contrôle du territoire, le développement économique et le bon fonctionnement de l'appareil public (éducation, viabilité, santé, sécurité, justice). Mais l'instabilité politique et la peur d'attaques sanglantes continuent de dominer le quotidien des maliens qui vivent dans les régions distantes de la capitale Bamako.

### La figure d'Ambaéré André Témbély

Revenons-en au profil d'Ambaéré André Témbély et à l'univers dogon. Les spécialistes du Mali n'ignorent pas le travail d'AAT, car il a collaboré à deux ouvrages du magistrat et passionné d'anthropologie juridique, Marcello Monteleone, qui s'intitulent respectivement : *Processo penale e giustizia riparativa nella tradizione dogon* (2008 - trad. française, *Les dogon : procès pénal traditionnel et justice réparatrice*, 2009) e *Il culto della terra nei Paesi Dogon* (2013 - trad. française, *Le culte de la terre au Pays Dogon*, 2013). Dans ces essais, l'apport d'AAT a permis de reconstruire, de manière systématique, le droit pénal et la procédure pénale, ainsi que le droit civil coutumier (de nos jours encore en usage), que la société dogon a élaborés au cours de son histoire.

Le long de l'enquête sur le terrain, AAT a favorisé la naissance d'une confiance mutuelle entre les anciens dogon et le magistrat italien, mais il a aussi joué un rôle de médiateur, en se plaçant à cheval entre la dimension culturelle et politique. Bref, il a ranimé les consciences des gens vis-à-vis de la richesse du patrimoine autochtone, en insistant sur la solidité de la structure juridico-mythologique de celui-ci, où les valeurs cosmogoniques deviennent des valeurs normatives.

En ce qui me concerne, j'ai eu l'occasion de rencontrer AAT à deux reprises, en 2011 et en 2015, lors de mes séjours au Pays Dogon, consacrés à l'analyse des écoles coraniques informelles et à la problématique des talibés-mendiants. J'ai ainsi pu apprécier sa droiture morale et la profondeur du savoir qu'il avait acquis en interrogeant, pendant des d'années, les sages des villages autour de leurs pratiques ancestrales.

À souligner, que c'est avec beaucoup d'interlocuteurs que cet homme a partagé ses connaissances, en commençant par les Pères Blancs à la moitié du XX<sup>e</sup> siècle, jusqu'aux anthropologues de passage et aux responsables de structures locales, dont la "Mission Culturelle de Bandiagara" (années 1990) ou la très active "Association Ginna Dogon" (après 2010).

Son parcours permet d'aborder des thèmes cruciaux : la vie des paysans dogon à cheval entre la fin de l'époque coloniale et l'indépendance du Mali ; l'arrivée du christianisme dans la région par l'intermédiaires des Pères Blancs, (AAT a été l'un de leurs principaux collaborateurs) ; la sauvegarde du patrimoine culturel dogon, aujourd'hui délaissé par les

jeunes, qui semblent peu enclins à s'initier en profondeur à son contenu. Souvent, ils se contentent en effet de respecter quelques coutumes, mais sans plus.

L'un des regrets les plus cuisants des vieux dogon est que, une fois leur génération dé-cédée, les chroniques orales perpétuant la mémoire de leurs ancêtres pourraient se perdre, puisque personne ne prend plus le temps d'écouter de leur bouche les récits mythiques, pour en recueillir l'héritage. AAT même, en parlant de ses enfants (désormais adultes), ne mentionne aucune cérémonie d'initiation aux connaissances traditionnelles, mais se borne à dire qu'ils ont été scolarisés grâce aux missionnaires :

« Mon fils aîné travaille à l'APH [Action de Promotion Humaine, organisation qui opère pour le développement hydraulique et agricole de la région]. Mon deuxième fils vit à Bamako, chez les Frères du Sacré-Cœur, car il est moine. Mon troisième fils habite ici et fait des petits boulots. Ma fille est mariée à Ségou. Ce sont les Père Blancs qui leur ont permis d'étudier. » (*in Monte-leone, 2009 : 22-23*).

Finalement, dans un contexte frappé par la violence, le témoignage d'AAT nous offre l'opportunité d'aller au-delà de la seule logique politico-militaire, à l'avantage de la récupération d'une pensée autochtone ancrée sur des valeurs telles que : la médiation, le sacrifice, le pardon et le sens de l'honneur. À travers son vécu, on découvre le complexe (voire, contradictoire) rapport entre tradition et monde contemporain, essentiel pour tracer une "voie africaine" à la construction d'un futur de concorde et de respect mutuel.

### Le Pays Dogon : quelques éléments de connaissance

Avant de rentrer dans le détail de la vie d'André Ambaéré Témbély, il me paraît important de dessiner les contours du Pays Dogon.

Nonobstant leur faible nombre, 800.000 individus environ, sur une population totale de 20 millions d'habitants, les dogon constituent le groupe ethnique le plus étudié du Mali. Leur territoire s'étend sur un plateau délimité, à l'ouest, par Bandiagara (chef-lieu du cercle administratif), au nord, par Douentza et, au sud-est, par la frontière avec le Burkina Faso. La section sud-est / nord-ouest de cette inclinaison forme une longue falaise qui domine la plaine.

Comme l'explique Jean-Christophe Huet (1994 : 39), l'inventaire « des étapes du peuplement du plateau de Bandiagara par les dogon n'est pas une tâche aisée... La seule trace qu'ils nous ont laissé de leur passé lointain est le souvenir d'une migration qui les mena à leur actuel habitat » entre le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle, à partir de la région du Mandé. Le récit

de cette migration – par phases successives et impliquant la rencontre avec d’autres groupes – est à la base d’un patrimoine oral qui semble nous restituer un passé « recomposé selon une grammaire symbolique », vouée à l’affirmation de l’unité du peuple dogon. Ainsi, les vicissitudes de la migration du Mandé se sont transformées, peu à peu, en le « fondement idéologique » de la culture dogon même (*Ivi*, p. 48).

Mais les déplacements des dogon ne se lient pas *stricto sensu* à des raisons d’ordre politique, car ils sont aussi la conséquence des guerres saintes conduites, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, par l’empire peul du Macina, dont l’idéal est d’imposer la foi islamique sur tout le territoire qu’il conquière. Soucieux de garder les coutumes de leurs ancêtres, les dogon sont alors contraints d’abandonner les zones de la plaine, aptes à l’agriculture qu’ils pratiquent, pour se retrancher au sommet de la falaise de Bandiagara. Cependant, entre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle, en concomitance avec la colonisation française, l’adhésion formelle à la croyance musulmane devient presque inéluctable, tout en s’apparentant – avec quelques ambiguïtés – au maintien de mœurs et rituels transmis par les pères. Dans ce cadre, la tradition, reposant sur le culte des ancêtres et du dieu Amma, tend à disparaître, alors qu’elle s’attachait, jadis, « autant aux lieux qu’aux défunts ». Le changement investit l’univers dogon dans son ensemble et se traduit dans l’abandon partiel du style d’existence d’antan, au point qu’il s’avère désormais ardu de distinguer les villages dogon de ceux des ethnies qui les entourent.

### Le monde traditionnel

Ambaéré André Témbély évolue dans la réalité qu’on vient de décrire, qu’il présente lui-même de manière captivante. Son témoignage atteste de l’attachement de chaque dogon à sa terre natale, ainsi que des étapes ayant accompagné – au cours du XX<sup>e</sup> siècle – le passage de la tradition à la modernité<sup>1</sup> :

« Mon prénom Ambaéré (Amba-ere) a été choisi par les anciens de la *guinna* [grande maison patriarcale, à laquelle est annexée la terre de chaque lignage]. Le village de Pélou où j’habitais avec mes parents, mes frères et ma sœur était en banco et en pierre. Je me rappelle qu’à la tombée de la nuit, on allumait le feu dans la cour où mes grands-parents, ma mère et mon père s’installaient. On était nombreux et on restait tous ensemble pour le repas du soir. Enfin, les anciens racontaient des histoires et tout le monde s’endormait en plein air. Les anciens nous disaient de respecter certains endroits, habités par les esprits. À l’époque, je ne savais pas qui étaient les génies, mais j’obéissais

<sup>1</sup> Les mots d’AAT repris dans cet article sont extraits de ses entretiens avec Marcello Monteleone, publiés dans *Processo penale e giustizia riparativa nella tradizione dogon* (2008 - trad. française, *Les dogon : procès pénal traditionnel et justice réparatrice*, 2009 : 12-24).

quand même, car “en pénétrant ces lieux-là on risquait d’attraper des maladies”. J’ai toujours obéi, mais je n’ai jamais eu vraiment peur » (*in Monteleone, 2009 : 13-14*).

La naissance d’AAT se situe entre 1930 et 1935 et elle coïncide avec la mise en place de l’administration coloniale sur le territoire alors désigné par l’expression « Soudan Occidental ». Même si l’existence dans les bourgs les plus éloignés n’est pas encore bouleversée par la présence des français, les choses vont changer au fur et à mesure.

« En hommage aux liens de parenté et selon une coutume assez pratiquée par les dogon, du moins autrefois, quand j’ai atteint mes 6 ans, mon oncle maternel m’a adopté et je suis allé habiter à Nombori. Sur place, je fréquentais l’école de Bandiagara, ce qui était très bien. J’étais content. [...] Mais] mes parents ne comprenaient pas la valeur de l’enseignement scolaire. Mon père n’aurait même pas voulu que j’aille à l’école. Il arriva à proposer de l’argent [à un fonctionnaire ?] pour que je puisse l’éviter. Selon lui, j’aurais dû suivre la voie traditionnelle, qui m’aurait appris à devenir un homme digne et respectueux des préceptes anciens. »

L’école française correspond, pour le petit AAT, à une première fracture par rapport à sa culture d’origine et elle l’ouvre à des connaissances nouvelles, inédites pour les siens, qui craignent, probablement, qu’il finisse par s’isoler de son monde et devenir, selon l’expression typique de l’époque, un “évolué”, soit quelqu’un qui se coupe de ses racines pour s’introduire, volontairement ou non, dans la réalité bâtie par les “blancs”.

Mais, en quoi consiste exactement ce patrimoine auquel son père souhaiterait qu’il s’identifie ? L’un des écrivains et ethnologues parmi les plus renommés du Mali, Amadou Hampaté Bâ (né à Bandiagara en 1901 et mort à Abidjan en 1991), définit la tradition orale comme « cet héritage de connaissances patiemment transmis de bouche à oreille, de maître à disciple à travers les âges » et il ajoute que : « la tradition africaine ne se limite pas à des contes ou à des récits mythiques [...] elle] est la grande école de la vie, dont elle recouvre et concerne tous les aspects [...]. En elle, spirituel et matériel ne sont pas dissociés » (Bâ, 1980 : 191-193).

La tradition correspond à une sorte de « science de la vie » où la parole – transmise de génération en génération, dans un cadre familial, puis dans un contexte rituel aux normes plus formalisées et solennelles – déroule une fonction créatrice et conservatrice, car cette parole possède une force susceptible de donner naissance à des liens destinés à durer dans le temps. Voilà pourquoi, explique encore Bâ (1980 : 197), « les sociétés orales considèrent le mensonge comme une véritable lèpre morale », qui risque de briser ces relations de confiance si précieuses pour la survie de toute communauté humaine. Dans ce milieu socio-culturel, le fait de prononcer des mots contraires à la vérité perturbe l’ordre collectif et engendre des conséquences négatives tant sur le plan profane, que religieux (« quand on

pense une chose et qu'on en dit une autre, on se coupe d'avec soi-même. On rompt l'unité sacrée, reflet de l'unité cosmique », *Ibid.*).

Pour sa part, et de manière beaucoup plus critique, le chercheur Jacky Bouju (1995 : 103-105) affirme que « la tradition est la réponse trouvée dans le passé à la question de l'identité formulée dans le présent ». Chez les dogon, elle renvoie, à la fois, à un héritage (le savoir appris en écoutant les anciens) et à un message autour de ce qui se trouve à l'origine des croyances et des usages collectifs. La « voie dogon » comprendrait donc un système de valeurs et de représentations, ainsi que des pratiques sociales spécifiques, que chaque génération redit, relit et remet en place selon ses exigences actuelles ; en cela « sa réception laisse de la place à l'invention. Elle autorise une marge de choix ». Toutefois, conclut Bouju, « cet espace de liberté et de créativité ne préjuge pas du souci de conformité [...], car] tout glissement de la langue pourrait déclencher l'ire ancestrale ou la colère divine ».

### L'initiation cérémonielle et les groupes d'âge

Revenons au vécu d'AAT. Comme il le souligne, c'est afin de contrebalancer l'influence exercée par l'enseignement français, que son père insiste pour qu'il soit initié avec ses camarades. Il est ainsi contraint de rentrer au village, où la première épreuve qu'il doit surmonter est celle de la circoncision :

Il y a trois périodes dans la vie de chaque [dogon] : la première est celle qui suit sa circoncision (avant on n'a même pas le droit de porter des pantalons longs). La deuxième est successive au *Dannou* [la forêt sacrée où on accomplit l'initiation des garçons au culte des masques] : on entre alors dans la classe d'âge des adultes. La troisième correspond au moment du mariage. Ce sont des étapes obligatoires, pour être un homme (Monteleone, 2009 : 24).

Comme j'ai pu le vérifier en 2015 dans un bourg à quelques kilomètres de Bandiagara, appelé Songho-Haut, les communautés soucieuses préserver leur patrimoine ancestral organisent des cérémonies qui obéissent aux critères mentionnés par AAT. La circoncision ouvre ce long cycle et elle correspond au moment où les enfants entre 6 et 9 ans commencent à se familiariser avec les enseignements de leurs aïeux, illustrés, à plusieurs endroits de la falaise, par des images peintes sur les parois de grottes et sur des rochers à la forme particulière. Ces peintures ont une valeur symbolique, tant au niveau des animaux et des signes représentés, qu'au niveau des couleurs employées. Le noir, fait avec du charbon, indique ce que les garçons ignorent encore ; le rouge, obtenu du sang d'un animal sacrifié,

exprime la douleur et les difficultés de la vie ; le blanc, à base d'os réduits en poudre, désigne le savoir dogon, acquis au terme du parcours rituel.

Le moment fort correspond à l'ablation du prépuce, qui est effectuée de manière rudimentaire, à l'aide d'un couteau spécial, que le forgeron manie avec dextérité. Les garçons sont assis en cercle sur des pierres, dans un endroit à quelques centaines de mètres de l'habitat, leurs braguettes baissées, en attente de la circoncision. Leur sang, qu'on s'apprête à verser, les assimile à des êtres sacrificiels, à des créatures qu'on immole. Au cours du rituel, l'attitude des enfants doit demeurer courageuse, pas un cri ne peut s'échapper de leurs lèvres, et ils sont censés garder un comportement respectueux vis-à-vis des adultes qui les initient. La cautérisation de leur blessure se fait avec de la braise et des cendres, puis on les soigne pendant plusieurs jours avec des produits en pommade à base végétale.

Mais le cérémoniel ne se clôt pas suite à cet épisode, car il s'étale sur une période de 3 semaines. L'ambition d'inculquer aux gosses la hardiesse, leur permettant de surmonter la souffrance et la fatigue, marque le cycle initiatique entier. Les garçons ne dorment pas chez eux, mais dans une grotte, dépourvue de confort ; leur sommeil se limite à 4-5 heures par nuit, car ils sont contraints de suivre des séances interminables où on leur apprend les récits mythiques de leur peuple, en les sollicitant à mémoriser des textes oraux et des formules magiques, sous peine de punitions sévères. Chaque moment de la journée, mais aussi d'une partie de la nuit, est consacré à une activité particulière, qui correspond à un entraînement physique assez lourd (course, jets de pierres, simulation de la chasse en brousse). Les enfants ne se reposent presque jamais et sont exposés au son sourd des tambours, qu'on accompagne, le soir, de chants incantatoires, résonnant dans l'obscurité. Une partie des journées est réservée à la répétition de cantilènes pour quémander, aux passants, de menus dons en argent, nécessaires à l'organisation de la fête de clôture, avant le retour chez les parents. La seule consolation, pour ces garçons apeurés, consiste en la solidarité qui se crée entre eux face à la souffrance commune ; cette cohésion en fera des compagnons de classe d'âge pour la vie entière.

L'enseignement donné aux enfants vise à sauvegarder la mémoire du passé : la grande migration qui a conduit les dogon vers leur territoire actuel et la façon à travers laquelle la zone de la falaise a été partagée entre les différents clans. Ceci dit, des notions de base de la cosmogonie traditionnelle sont aussi transmises aux garçons, afin, d'un côté, de les rendre conscients de leur rôle en tant que jeunes hommes responsables, de l'autre, de les insérer à plein titre dans la société.

Un élément domine sur cet ensemble bien agencé : l'apprentissage passe par la douleur, car l'existence baigne dans les difficultés, la soumission aux aînés et le sacrifice de soi, ce qu'il faut accepter avec patience (Houseman, 2008). Raconte à ce propos AAT :



Par la circoncision, je suis devenu un jeune membre de ma communauté. Bien que n'ayant que 12 ans, j'ai commencé à être responsable face à ma famille. L'initiation à la classe d'âge des hommes me permettait de porter des masques fabriqués avec des produits végétaux, typiques de Pélou. Mais seulement lors de mes 15 ans, j'ai pu approcher les masques en bois.

[Puis, à 23 ans, je suis passé à l'étape successive. À l'occasion], mes camarades et moi, nous avons fait une offrande et nous avons reçu en échange la bénédiction du vieillard de la *guinna* de l'aîné parmi nous. On est ensuite parti en brousse pour préparer les masques. Une fois accompli ce travail, chaque classe d'âge, par ordre, s'est présentée avec son masque en bois de *saa* face aux doyens du village [...]. On a alors dansé pendant 4 jours sur la "terrasse des morts" et sur la place du village. Enfin, on a quitté le village pour repartir en direction de la brousse. On s'est arrêté à environ 4 ou 5 km, près d'un étang. Chacun de nous portait une besace contenant de la nourriture [...]. Toute ma classe d'âge était réunie. J'étais fier d'avoir accompli mon devoir. J'avais la fierté de me sentir un homme à part entière. C'est alors qu'un ancien initié au *Sigui* [fête cyclique célébrée chaque 60 ans] nous a bénis et qu'on nous a enjoint de nous déshabiller complètement et, en marchant à quatre pattes, on a fait le tour du *Dannou* [forêt sacrée]. (Monteleone, 2009 : 15-18).

La description d'AAT nous restitue, de manière vivante, le cadre initiatique et elle nous permet de comprendre la centralité, pour les dogon de sa génération, d'une expérience qui se dessine comme le noyau même de la construction de leur identité personnelle :

Le rituel du *Dannyi* qui a lieu dans la forêt sacrée exprime le respect et la soumission vis-à-vis de la tradition. Pour cela, des adultes nous frappaient avec des branches et des ceintures. Ils nous frappaient fort ! Nous, les jeunes, on ne pouvait ni parler, ni crier. Donc, tout se passait dans le silence le plus absolu. L'épreuve terminée nous avons récupéré nos vêtements en courant : on pouvait enfin rentrer au village. Chez moi, tout le monde dormait. Le matin suivant, étant donné que mon père et mon grand-père étaient déjà décédés, ce fut à mon frère aîné de me demander : "Tout s'est bien passé ?" J'ai répondu : "Oui tout a été bien". Il n'y a pas eu besoin d'autres mots, désormais j'étais un vrai dogon » (*ibid.*).

Pour comprendre les mots d'AAT, il faut souligner que le rôle des rituels est celui d'accompagner l'individu lors de son accession à la maturité sexuelle et, par là même, à la prérogative de fonder une famille. Ils marquent la différence entre jeunes et adultes, entre les membres de la société dépourvus de responsabilités et ses membres à part entière, ayant des devoirs à accomplir mais disposant aussi du droit à la parole, au respect d'autrui, à une reconnaissance collective (que la coutume exprime, au masculin, par l'attribution à un homme d'un lopin de terre à cultiver ou d'un troupeau à élever, tout comme d'une épouse pour se créer une descendance).

Au sein de la pyramide sociétale, la juxtaposition entre jeunes et adultes reflète celle entre "cadets" et "aînés". Cette dernière renvoie à une gestion de l'autorité hiérarchique,

car c'est par rapport à leur positionnement réciproque, tout comme au fait d'avoir franchi les diverses étapes initiatiques, que « les individus se retrouvent organisés en groupes [se distinguant] par leur proximité ou [par leur] éloignement [du] pouvoir » (Togola, 2017 : 198-200).

Mais un autre élément se dessine, en toile de fond, dans ce système : la solidarité entre les garçons soumis simultanément aux rituels. Ce n'est pas un détail secondaire, car les « classes d'âges » constituent un maillon important de la chaîne sociale. Au cœur de structures marquées par le principe d'aïnesse, elles mettent l'accent sur l'égalité entre leurs membres, tous appartenant à une même génération et donc destinés affronter ensemble, avec courage, les épreuves de la vie.

Comme l'explique le psychopédagogue Tambia Doumbia (2001 : 12, 14), ces associations sont présentes de nos jours encore dans chaque village du Mali où « elles se forment à partir des catégories d'âge qui sont autant d'étapes de la croissance naturelle des individus, allant de la naissance à la vieillesse ». Dans un cadre où « les individus ne peuvent échapper à la compagnie et au regard de leurs pairs », les classes d'âge exercent une forme de contrôle social mais elles « fonctionnent [aussi comme] des familles, dans un esprit avant tout collégial et dans un climat affectif qui intègre une plus grande variété de relations et d'expériences » (*Ivi*, p. 162).

Le poids du regard des autres, dont chacun est conscient, se combine chez les dogon avec le sens de l'honneur et le souci d'éviter des conduites qui dérogent aux règles établies par les ancêtres ou par les aînés. L'obéissance est, par conséquent, une valeur hautement appréciée. André Ambaéré Tembély le confirme à deux reprises dans son récit : la première, quand il met en évidence sa docilité d'enfant face à la consigne des vieux de sa *guinna* de ne pas fréquenter les lieux hantés par les esprits (voir le paragraphe "Le monde traditionnel" de cet article) ; la seconde quand, désormais adulte, il se retrouve impliqué, à tort, dans une affaire d'escroquerie. Il confie :

Une fois, des chrétiens m'ont calomnié, mais un représentant de l'évêque a rendu justice et le plus âgé parmi mes détracteurs s'est mis à genou, sans sa ceinture, pour me demander de le pardonner selon la coutume. Nous, les dogon, on est obligé de pardonner et j'ai obéi à la tradition (Monteleone, 2009 : 21).

La posture d'AAT reflète l'impératif de se soumettre aux normes, mais aussi le rejet des débordements et des scandales, soit l'effroi face à ce qui peut nuire à l'honneur individuel (ou familial). La crainte de la honte, dans ce milieu, renvoie non seulement la conviction que la communauté juge de façon constante ses membres, et qu'il faut donc se protéger en préservant sa propre dignité en les diverses circonstances, mais – plus encore – qu'il faut

savoir garder sa place, en demeurant à la hauteur de son statut. Comme l'explique l'historienne Barbara Cooper (2018 : 74), « l'honneur, la honte, la pudeur et le respect sont mêlés ; [ils] sont la marque de l'humanité et d'une éducation convenable », que l'on se doit d'exprimer par « la retenue en présence de ceux auxquels la déférence est due », les anciens en premier lieu.

### La conversion au christianisme et la valeur du sacrifice

Par ses propres mots, AAT caractérise sa vie sur la base d'un double mouvement : d'une part elle se situe en continuité avec le patrimoine culturel dogon (voir les rituels initiatiques accomplis), de l'autre elle présente des ruptures avec celui-ci. Au-delà de l'inscription à l'école française, un épisode crucial marque en effet le détachement partiel de cet homme de son monde d'origine : la conversion au catholicisme.

Nous sommes à la moitié des années 1950 et les Pères Blancs (nom officiel, Société des Missionnaires d'Afrique) ont l'ambition de s'installer dans un territoire encore peu pénétré par le message chrétien. Une sorte de pacte est même scellé entre ces Pères et un autre ordre religieux, celui des Spiritains (ou Congrégation du Saint-Esprit) : les premiers se chargent d'évangéliser l'est de ce qui correspond au Mali actuel, tandis que les seconds se dirigent vers la Guinée-Conakry.

Comme l'explique dans sa thèse Amadou Kizito Togo (2011 : 90), à l'époque, « les dogon étaient le dernier bloc fétichiste de la région traversée par le fleuve Niger, mais ils s'islamisaient » graduellement. Pour les missionnaires il ne fallait donc plus attendre.

Voici le récit des événements :

L'implantation des Pères Blancs en Pays Dogon fut préparée par Kombé Somboro [personnage controversé, qui adhère au catholicisme et devient une figure incontournable en raison de son autorité sur la population], mais l'administration coloniale y contribua. Avec l'arrivée des Pères Blancs en 1949, la zone de Ségué [le village d'origine de Kombé Somboro] connut une certaine prospérité. Cependant, les conversions au catholicisme ne furent pas un mouvement d'ensemble. [Puis, en 1955,] la mission catholique de Bandiagara fut fondée [...]. Certes c'était une ville cosmopolite islamisée et les chances de convertir la population autochtone y étaient quasi nulles. Mais fonder une mission à Bandiagara c'était prendre position dans le centre du Pays Dogon, d'où rayonnent les routes de pénétration ; c'était établir un centre d'influence missionnaire d'où il résulterait un nouveau prestige pour le catholicisme ; c'était placer les Pères Blancs auprès de l'administration, d'où la possibilité de dissiper certains préjugés ; c'était enfin pouvoir fonder là une école centrale de catéchistes "qui s'impose et en impose", pour tous les postes du Pays Dogon. (Togo : 2011 : 95, 111, 140)

La volonté de promouvoir la foi en circulant dans les villages de la falaise pousse les missionnaires à chercher des interlocuteurs “indigènes”, en mesure de traduire leur parole et de servir d’intermédiaires. Dans ce processus, AAT joue un rôle non négligeable, car, en 1958, il devient l’un des premiers baptisés et le premier catéchiste en absolu à être formé pour œuvrer dans la région. Son souvenir est évocateur :

« Un jour, l’un [des Pères Blancs] est venu dans mon village en voiture. Il s’appelait Jean Léger. Il a passé la journée chez notre chef de village. Un mois plus tard il est retourné dans mon village et il est resté chez ma famille. Il lui fallait un interprète et moi, je parlais bien le français et le donno-so : donc il demanda mon aide » (*in Monteleone, 2009 : 19-20*).

Probablement, le jeune AAT a été charmé par la perspective d’explorer, grâce aux Pères Blancs, de nouveaux horizons culturels, ce qui laisserait supposer, en son for intérieur, le désir d’aller au-delà des limites de son monde familial. Il accepte donc volontiers la proposition de Jean Léger, bien que seulement suite à l’autorisation donnée par sa mère (veuve) et par son grand frère :

« J’ai alors commencé à me déplacer de village en village en compagnie du Père Blanc. Il parlait et moi, je traduisais, en cherchant en outre à apprendre le plus possible. [J’ai ensuite fréquenté un stage pendant une douzaine de jours] et j’ai compris le christianisme. On ne m’a jamais demandé de devenir un chrétien. Je l’ai fait volontairement. À la fin du stage, on a donné [à tous les élèves] une petite médaille, qui correspondait à un signe de distinction pour ceux qui avaient accepté le baptême. (*ibid.*)

La nouvelle identité acquise est symboliquement représentée par l’adoption d’un double prénom : à celui coutumier d’*Ambaéré*, on ajoute celui catholique d’*André*. Mais il ne s’agit pas de renier quoi que ce soit, bien au contraire. AAT choisit de cumuler les couches civilisationnelles, de s’approprier des divers patrimoines, en essayant de les composer au mieux.

Comme on le conçoit aisément, ce passage de l’univers dogon (avec ses croyances et ses pratiques) à celui chrétien et francophone ne se fait ni sans heurts, ni sans incohérences, bien qu’AAT soit enclin à les minimiser. L’idée qui l’anime est de se poser en médiateur culturel *ante litteram*, et il affiche une telle ambition en choisissant de célébrer deux fois ses noces avec sa « bien-aimée (*kinde-ibe*), Ya-Ambadingè » : en 1965, il se marie avec elle à Pélou, selon la coutume dogon, et une seconde fois, à Bandiagara, dans l’église catholique de la ville.

Même attitude, bien plus tard, en 2005, quand – devenu veuf et désormais âgé – en réalisant « qu'il faut une femme, à tout homme, même s'il vit avec ses fils » (*Ivi* :23), il décide de se remarier avec Ya-Mala, une veuve plus jeune que lui :

« Nos familles se sont accordées. Comme mon frère était déjà mort, j'ai donné moi-même l'autorisation pour les noces au nom de ma famille. En ce qui concerne Ya-Mala, l'autorisation a été donnée par les anciens de sa famille. Celle-ci étant musulmane, on a voulu célébrer notre mariage selon les rites islamique et chrétien. Puis, à Pelou, on a fait une cérémonie traditionnelle. (Monteleone, 2009 : 23)

On peut se douter qu'il ait été toujours facile, pour Ambaéré André, de vivre entre deux mondes, en tâchant d'arrondir les angles et en échappant à des possibles anathèmes. Cette problématique émerge dans une timide admission, qu'il s'octroie après avoir travaillé pendant des dizaines d'années à côté des Père Blanc comme catéchiste :

La vie nous impose des épreuves pour nous rendre meilleurs [...]. Quand j'ai été initié aux masques, je me suis senti intégré dans la culture de mon peuple et de mon village. Ceci-dit, pour contribuer à la diffusion du christianisme et favoriser l'action des Pères Blancs, j'ai par la suite vendu mon masque d'initiation. C'était le masque *lazaga-iyai* (la jeune fille). (Monteleone, 2009 : 22)

L'entourage d'AAT ne conçoit pas ce geste comme un acte neutre et il en paie lourdement les conséquences. On arrive, en fait, à lui interdire l'accès aux niveaux les plus élevés du patrimoine de connaissances secrètes des dogon.

Nonobstant la douleur qu'une telle exclusion éveille en lui, il se plie au destin et commente l'épisode avec une sagesse détachée :

J'ai retrouvé dans l'enseignement chrétien le sentiment de solidarité qui caractérise la tradition dogon et, quand j'ai eu l'opportunité de participer à l'édification d'une église, j'ai saisi l'occasion [en offrant ce que j'avais obtenu de la vente de mon masque]. Je ne l'ai jamais regretté. J'ai accompli mon devoir, comme le christianisme nous l'apprend. (Monteleone, 2009 : 22)

Il tient néanmoins à ajouter que :

Je n'ai jamais oublié la tradition. Lors de mes séjours dans les villages du plateau et de la falaise, je demandais toujours des explications. Aujourd'hui encore, j'approfondie la culture traditionnelle de mon peuple et la foi de mes ancêtres. (Monteleone, 2009 : 20)

Pour AAT, c'est la dimension sacrificielle qui rapproche le plus la pensée religieuse dogon du message chrétien : l'hommage que ce peuple rend – dans un but réparateur ou de remerciement – à l'invisible et qui est incarné, dans tout rituel, par une immolation, ne renvoie-il pas, quelque part, au geste de Jésus-Christ mis à mort pour le salut de l'humanité entière ?<sup>2</sup>

En analysant l'importance du thème du sacrifice chez les dogon, l'ethnologue Luc de Heusch rappelle que, selon la tradition autochtone,

tous sacrifice se réfère à un prototype cosmogonique : l'éviration par Amma [le Dieu du ciel] du génie Nommo [le générateur de l'humanité coupé en 22 morceaux] au titre de la punition [du délit] commis par son frère Ogo [...]. Et ce sacrifice – qui a permis la remise en ordre de l'univers et la poursuite du grand projet de Dieu – trouve sa réplique terrestre dans le sacrifice du septième ancêtre, maître de la parole, étroitement associé à l'ancêtre Lèbè [le serpent].

[Chez les dogon], la vocation ultime de tout sacrifice [consiste à] réunir principe chtonien et principe céleste, à refaire l'unité de l'homme et de la création [...]. Bref, le sacrifice abolit le conflit cosmogonique et social primordial, c'est-à-dire l'obscur violence qui gît au cœur de l'homme. (de Heusch, 1976 : 67, 81)

Une thèse similaire est défendue par Youssouf Cissé à propos des pratiques sacrificielles chez les bambara et les malinké, des groupes apparentés aux dogon, provenant, eux aussi, du Mandé et qui forment l'ensemble numériquement le plus important de la population malienne actuelle.

Y. Cissé (1981 : 24-25) explique que le terme *sònni*, désignant le sacrifice en langue mandingue, se rapporte à la notion d'offrande et de soumission. Dans l'existence individuelle et collective, il n'y a jamais une circonstance ou un choix important en mesure de se soustraire à un rituel spécifique et les diverses modalités d'immolation cérémonielles ne constituent qu'une répétition de quelque chose qui a eu lieu dans le passé, à savoir, les sacrifices accomplis par Dieu lors du commencement de la vie sur terre. Par ces actes fondateurs, Masa Dambaly (le non-Créé) punissait les forces qui tentaient d'entraver son œuvre et, par là même, il sauvait le monde surgi des ténèbres.

En somme, dans la culture sahélo-saharienne traditionnelle, le sacrifice est source de salut (de réparation) et cette dimension a été cruciale pour Ambaéré André, car c'est par son intermédiaire qu'il a pu conjuguer les croyances de son peuple et l'évangile chrétien. Le rite sacrificiel transfigure la violence et la place dans un cadre sacré et réglementé, porteur de prospérité sociale, capable de rétablir une nécessaire harmonie non seulement entre la terre et le ciel, mais aussi entre les hommes.

<sup>2</sup> Souvenir de Marcello Monteleone, janvier 2022.

## Bibliografia

- BÂ A.H., "La tradition vivante", in Ki-Zerbo J. (sous la dir.), *Histoire générale de l'Afrique. 1 : Méthodologie et préhistoire africaines*, Paris, UNESCO, 1980, p. 191-230.
- BOUJOU J., "Tradition et identité. La tradition dogon entre traditionalisme rural et néo-traditionalisme urbain", *Enquête*, 2/1995, p. 95-117.
- CISSÉ Y., "Le sacrifice chez les Bambaras et les Malinké", *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, n. 5, 1981 (iv), p. 23-60.
- COOPER B.M., "Regard historique sur la honte et les pratiques reproductives au Soudan central", in Baroin C., Cooper B.M. (sous la dir.), *La honte au Sahel. Pudeur, respect, morale quotidienne*, Paris, Sépia, 2018.
- DOUMBIA T., *Groupes d'âge et éducation chez les malinkés du sud Mali*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- HOUSEMAN M., "Présentation" à "Éprouver l'initiation", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n. 18, 2008, p. 7-40.
- HUET J.C., *Villages perchés des Dogon du Mali. Habitat, espace et société*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- (DE) HEUSCH L., "Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu", *Systèmes de Pensée en Afrique Noire*, n. 2, 1976 (i), p. 67-89.
- MONTELEONE M., *Processo penale e giustizia riparativa nella tradizione dogon (Mali). Ambaéré André Témbély testimone della cultura giuridica di un popolo*, Torino, L'Harmattan Italia, 2008 (trad. française : *Les dogon : procès pénal traditionnel et justice réparatrice. Ambaéré André Témbély témoin de son peuple*, Paris, L'Harmattan, 2009).
- MONTELEONE M., *Il culto della terra nei paesi dogon (Mali). Tra diritto fondiario e decentralizzazione. Con la testimonianza di André Ambaéré Témbély*, Torino, L'Harmattan Italia, 2013 (trad. française : *Le culte de la terre au Pays Dogon (Mali) entre coutumes foncières et décentralisation. Avec le témoignage d'Ambaéré André Témbély*, Paris, L'Harmattan, 2013).
- PELIZZARI E., "Migration et éthique du sacrifice : aux origines de l'exode des mineurs isolés de l'Afrique sahélo-saharienne", in Moro M.R. et Finco R. (sous la dir.), *Mineurs ou jeunes adultes migrants?* Paris, L'Harmattan, 2015, p. 96-108.
- PELIZZARI E. (sous la dir.), *Éducation scolaire, droits humains, laïcité : quelle place pour la jeunesse en Afrique de l'Ouest ? Analyses socio-anthropologiques à partir du cas du Mali*, Paris, L'Harmattan, 2020.
- TOGO A.K., *L'assaut des « nouvelles » religions au Pays Dogon : islam, protestantisme et catholicisme face aux croyances traditionnelles*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- TOGOLA K., "Jeunesse et pouvoir au Mali, les enjeux des mutations sociales : cas de la commune de kKladougou, cercle de Dioïla", in Sissoko T. (sous la dir.), *Penser l'État, penser la jeunesse. Quelle gouvernance des politiques de jeunesse dans les États d'Afrique francophone?*, Paris, L'Harmattan, 2017.

*Ambaéré André Tébély, une figure à contre-courant dans le Mali d'aujourd'hui. Le patrimoine immatériel du peuple dogon entre tradition et dialogue interculturel.*

---



**Metaphor, Metamorphosis, Mindfulness: Social change through the dispositive of “Mental Presence”.**

***Metafora, Metamorfosi, Mindfulness: il cambiamento sociale attraverso il dispositivo della “Presenza mentale”***

Federico Divino

**Abstract:** *The aim of this article is to define a new anthropological theory of social change through the case-study of mindfulness as instance of cultural transformation and sign of social change. Mindfulness meditation derives from Buddhist meditative practices reinterpreted in a clinical key by Jon Kabat-Zinn and represents what might be called ‘new cultural phenomenon’. The purpose of the article is to answer some fundamental questions: 1) is it possible to understand mindfulness as an evolution of Buddhist meditation or 2) is Mindfulness the result of a phenomenon of transculturation? And ultimately, 3) how does Mindfulness participate in the mechanisms of identity construction in modern culture? The analysis of Mindfulness proposed will use an innovative method based on Ernesto de Martino’s anthropological theory of cultural crisis and “crisis of the presence” as fundamental defense mechanism that takes part into the construction and protection of cultural identity as a fundamental dispositive of transculturation. In particular, the role of the body will be emphasized, demonstrating how an anthropology of the body in Meditation and in the subsequent Mindfulness can be understood as an anthropology of Foucault’s dispositive of subjectivation made operative by the transculturation of meditation from Buddhist psychology to the cognitive behavioral one, a socio-cultural change imposed by a change in the etho-aesthetic valorizing force that requires the shaping of docile bodies and therefore rejects the instances of de-habituating brought about by the first meditation. The investigations presented in this article obviously do not claim to provide a definitive and exhaustive answer to the question but want to initiate a possible line of studies that deal with mindfulness and similar phenomena starting from de Martino’s anthropological interpretative key. In this context, Mindfulness is presented as 1) a new cultural phenomenon that 2) is derived from the need to respond to the ‘crisis’ of the Anthropocene and, in many respects, is itself a child of the crisis, but also responds to a practical need: 3) providing an effective mechanism of subjectivation through dispositives of organization of ‘presence’.*

**Key words:** Mindfulness, Meditation, Social Change, Presence, Crisis, de Martino, Anthropology.

Submitted: 01/03/2022  
Peer reviewed: 05/05/2022

## Introduction: Transculturation, Meditation, Crisis

Mindfulness contemplative psychology is a modern clinical practice inspired by Asian meditation techniques, specifically Buddhist meditation. Despite its evident success in the so-called Western world, the promotion and diffusion of meditation by Mindfulness has led to a proliferation of sensationalist and, to some degree, generalist discourses that tend to diminish the millennial Buddhist practice as well as its cultural value. Non-reductionist approaches to meditation, mindfulness or contemplative practices in general, capable of detecting psychosocial, ethical, spiritual and philosophical aspects, are today prevented by this proliferation of promotional discourses that make it more of a product than a practice rooted in a complex historical-cultural context. The purpose of this article is therefore to provide the necessary tools to get rid of this reductionism and to look at Mindfulness or Meditation in today's social context with the appropriate methodological tools to face such a challenge.

A possible modern definition of 'transculturation' is that of a process concerning the transformation of a certain culture through the influx of elements from different ones and which prove capable of replacing, altering, or transforming others that already exist. But if we want to be more precise, we should say that it is a complex phenomenon: interaction is not purely a process of exchanging or acquiring elements from a donor to a recipient culture. Nor are we satisfied to say that both cultures are mutually influenced through the well-known processes of identity formation. Cultural interaction produces new cultural elements that are neither the result of the adoption and reinterpretation of traditions from a culture that 'yields' to one that 'receives' them, nor are they 'equally' children of all cultures produced by such interaction.

The phenomenon of Mindfulness belongs precisely to this circumstance: it is a product of the psychological culture of the cognitive-behavioral tradition, but it has been re-elaborated and incorporated by what should properly be defined as a process of *medicalization*, following its introduction, in the form of the Indian meditative tradition, in the European and American world. Similarly to what happens with yoga,<sup>1</sup> meditation has been the subject of those logics of fascination for the exotic

<sup>1</sup> India itself, through illustrious personalities such as Swami Vivekananda, Yogendra, Kavalayananda and many others, built a 'yoga identity' functioning for the market and capitalist

that the so-called ‘oriental traditions’ have in Europe and America, but, on the one hand, it has also become part of the discourse of identity construction in India, which has adopted yoga and meditation as symbols to emphasize its ‘Indianness’ (*hindutva*), accepting, among other things, the exotic discourse that certain Western claims expected to see in ‘Indian practices’ in order to ‘recognize’ them as ‘Indian’, and on the other hand, however, meditation, (at least a certain idea of meditation), has been so successful in the West that such discourses have become part of the biomedical world and have indeed been ‘medicalized’ in a process of transculturation that reshaped mindfulness as a completely new cultural construct, different from Indian meditation practices, and made it acceptable for the needs of allopathic biomedicine.<sup>2</sup>

According to Karunadasa, the emergence of the “self” in Buddhist philosophy can be explained through the cognitive process,<sup>3</sup> and as De Silva points out, a “Mindfulness psychology” was also possible thanks to the revolution consisting in cognitivism.<sup>4</sup>

But, although cognitive psychology has to all effects constituted the prerequisite for the assimilation of the Buddhist elements later constituted in the form of modern Mindfulness, it must also be said that there are significant differences between ‘Western’ and Buddhist psychology. These differences must no longer appear to us neither obvious nor irrelevant, since they could result in a substantial incompatibility of the two systems, which would possibly endanger the Mindfulness system, if not properly addressed.

symbolic logics that could on the one hand present India through a language understandable to the rest of the world, now colonized by the capitalist mentality, and on the other hand, however, subjected yoga itself to the same capitalist dynamics, making it in fact one of its products. In the case of Yoga, India has been forced to accept a certain self-image, a cradle of Yoga defined within certain canons and parameters enormously distant from those that can also be found simply in Patañjali’s work which, although it is sometimes defined as the ‘yoga’s Bible’, never mentions issues of postural gymnastics, on which all modern yoga is based. See ANDREA JAIN, *Peace Love Yoga: The politics of global spirituality* (Oxford: Oxford University press, 2020).

<sup>2</sup> The term “Biomedicine” is used in Medical Anthropology to describe the medical model adopted by modern Western thought, based on the biological vision as central and on the technicalization of procedures as the preferred operative modality. See MARGARET LOCK & VINH-KIM NGUYEN, *An Anthropology of Biomedicine* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010).

<sup>3</sup> YAKUPITIYAGE KARUNADASA, *Early Buddhist Teachings. The Middle Position on Theory and Practice* (Somerville: Wisdom Publications, 2018), p. 41.

<sup>4</sup> PADMASIRI DE SILVA, *An Introduction to Buddhist Psychology and Counselling: Pathways of Mindfulness-based Therapies* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).

This article gives for granted that the Buddhist philosophical system can be considered, at some extents, as a psychological vision. The question is not yet completely and unanimously solved, but in general, if we accept the very nature of Mindfulness, we must also admit that the Buddhist thought too is constituted as a *de facto* psychology.<sup>5</sup>

First of all, we must ask ourselves if it is appropriate to define psychology as a 'culture'. This answer has already been given by Medical Anthropology which considers health issues as a cultural fact, having shown how each culture builds its own idea on health and disease, and shape its cultural dispositives to deal with this problem.<sup>6</sup> Within these *cultural studies* of healing dispositives, transcultural psychology and transcultural psychiatry played a fundamental role in recognizing not only that different models of describing human thought outside the Western tradition are possible, but also that different models could interact each other. Transcultural studies on meditation and mindfulness must therefore necessarily be a '*transcultural psychiatry*' as it describes how *a process of transculturation took place between two different ethno-psychological systems*: Buddhist psychology and cognitive-behavioral psychology.<sup>7</sup>

## Section 1: Meditation as a 'technique of the body': understanding Mindfulness as a starting point to outline a new anthropology of social change

### From sati to mindfulness: the crisis and the protection

Beyond the psychological nature of Buddhist reflections, it is therefore necessary to be aware of the immediate interests that Western psychology has shown for the

<sup>5</sup> In any case, since we cannot discuss the psychological nature of Buddhist philosophy in this context, we refer to what has already been said by other authors. For further information see the bibliography.

<sup>6</sup> When I use the term "dispositive" I refer to the original French "*dispositif*" for the use of this concept in the human sciences starting from Foucault and subsequent developments which are partly summarized in the work of Tom Frost, "The *Dispositif* between Foucault and Agamben", in *Law, Culture and the Humanities* 15.1 (Sage, 2015): 151-171.

<sup>7</sup> CHRIS KANG & KOA WHITTINGHAM, "Mindfulness: A Dialogue between Buddhism and Clinical Psychology", in *Mindfulness* 1 (2010): 161-173.

Buddhist tradition. Despite what we might expect, the psychological school that first became fascinated in Buddhism was not cognitivism, but psychoanalysis.

Freud's interest in meditation can be partly explained by the influences that the Indian thought had on Schopenhauer,<sup>8</sup> who is recognized by Freud himself as the true founder of psychoanalysis.<sup>9</sup>

Freud, "regards meditative experience as a regressive "oceanic" feeling characterized by "a sensation of 'eternity', a feeling as of something limitless, unbounded" [...]. Freud was ambivalent about this oceanic feeling because he himself did not experience it and such a feeling is hard to deal with scientifically".<sup>10</sup>

A systematic comparison of Buddhism and Psychoanalysis was made by Padmasiri De Silva.<sup>11</sup> His work is outstanding since, unlike previous writings, such as that of Fromm and Suzuki, it suggests a rigorous comparison that can also provide us various starting points. If we want to address the problem of the incompatibility between modern cognitive psychology and Buddhism, it is first necessary to understand what the psychological intentions of certain Buddhist statements are, which can only be appreciated starting from a comparative work such as that of De Silva. What interests us most at this point concerns three main aspects common to both psychologies: the conscious mind, the unconscious mind, and the formation of the Ego.

Both Buddhism and Freudian psychoanalysis recognize the ephemeral nature of the Ego, its being a psychological construct operated either by self-appropriation, or by mechanisms of narcissistic identification and projection.<sup>12</sup>

When it comes to cognitive tradition, the problem concerns the very foundation of the two psychologies. Even because of the long influence on the part of Ego Psychology, today it is believed that a correct, strong, and stable constitution of the Ego is synonymous of mental health. However, this conflicts with the Buddhist

<sup>8</sup> STEPHEN CROSS, *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought* (University of Hawai'i Press, 2013). See also PADMASIRI DE SILVA, *An Introduction to Buddhist Psychology*, cit. p. 188.

<sup>9</sup> As Freud himself states in *A Difficulty on the Path of Psycho-Analysis*, 1917.

<sup>10</sup> TAO JIANG, "Storehouse consciousness and the unconscious: a comparative study of Xuan Zang and Freud on the subliminal mind", in *Journal of the American Academy of Religion* 72.1 (2004): 119-139; cit. p. 2.

<sup>11</sup> PADMASIRI DE SILVA, *Buddhist and Freudian Psychology* (Victoria: Shogam Publications, 2010).

<sup>12</sup> BHIKKHU SUJATO, *A History of Mindfulness: How insight worsted tranquillity in the Satipaṭṭhāna Sutta* (Taiwan: Santipada, 2005).

idea, which instead has as its ultimate goal the deconstruction of the Ego through the recognition of its substantial emptiness (*anattā*).

The mindfulness method claims to refer to Indian meditation traditions with particular reference to Buddhist practices. In order to construct a specific identity, real foundation myths are often used, and this practice is no exception. It is not here to deny that mindfulness is clearly inspired by Buddhist practices. The systematizer of mindfulness himself, the professor emeritus of medicine Jon Kabat-Zinn, clearly refers to Buddhist practice.<sup>13</sup>

However, the modern narratives of mindfulness are constantly changing, and now that mindfulness has taken on a real cultural autonomy (that is, it perceives itself as a domain independent of so-called 'religious' practices), we read more and more often about new founding myths that, for example, refer to a multiple origin or identify with meditation even some practices of prayer.<sup>14</sup> The reason for this is simple: now that mindfulness is taking on cultural autonomy it needs to break away from a specific cultural origin. The filiation to Buddhist philosophy is a problem insofar as, despite the many efforts made to present Buddhism as the first 'scientific religion',<sup>15</sup> meditation is still too tied to spiritual issues, which convinced scientists that a purely scientific meditation was necessary in order to make it acceptable for the medical community. This process of 'scientization' resulted mostly in the medicalizing tendency that a rigid protocol such as that of clinical mindfulness has.

A multiple origin, on the other hand, perfectly inscribes mindfulness within a precise narrative in which there has been some kind of evolutionary development that, passing through various (and never explicitly defined) religious traditions, is then 'scientificized' to finally reach our clinical studies with a new 'medical' form.<sup>16</sup> Beyond these dynamics of identity construction, however, mindfulness

<sup>13</sup> HUSGAFVEL, "The 'universal dharma foundation' of mindfulness-based stress reduction: non-duality and Mahāyāna Buddhist influences in the work of Jon Kabat-Zinn", *Contemporary Buddhism* 19.2 (2018): 275-326.

<sup>14</sup> REGINA CHOW TRAMMEL, "Tracing the roots of mindfulness: Transcendence in Buddhism and Christianity", in *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 36.3 (2017): 1-17.

<sup>15</sup> DAVID MCMAHAN, "Modernity and the early discourse of scientific Buddhism", in *Journal of the American Academy of Religion* 72.4 (2004): 897-933.

<sup>16</sup> BART DIERYNCK, HANNES LEROY, GRANT SAVAGE, & ELLEN CHOI, "The Role of Individual and Collective Mindfulness in Promoting Occupational Safety in Health Care", in *Medical Care Research and Review* 74.1 (Sage, 2017): 79-96.

clearly remains a phenomenon inspired by the Buddhist tradition. Indeed, much has been done in the past and much continues to be done today to study how similar mindfulness and Buddhist meditation are, but always from the point of view of a ‘scientification’ of Buddhism, and never through a ‘Buddhification’ of Mindfulness.

Beyond the problem of the very term ‘mindfulness’, used to translate the original Pāli *sati*, and which has been discussed on countless occasions, what interests us in this article concerns the method.<sup>17</sup> From a point of view of *transcultural psychology*, the Buddhist philosophical system requires a complex and elaborate psychological conception, centered on the problem of cognition, of the construction of reality in opposition to things “as they are” (*yathābhūta*), and meditation is inscribed distinctly in a conception of corporeality and body technicality aimed at freeing the subject from the deceit of knowledge and language that traps us in a world of suffering. All this provides a specific philosophical background that leads to formulate the meditation practice in a defined way. Here, is meditation adaptable to a different philosophical background such as that of Western psychology? Answering this question is crucial to understanding whether or not Mindfulness can be defined as a continuation of Buddhist meditation.

Like any cultural phenomenon, meditation is subject to a prejudicial gaze, which therefore “judges before” seeing.<sup>18</sup> The western gaze judges first as it expects to see something that proves certain stereotypical ideas, now introjected into the collective mentality, of India as a land of spirituality, peace, and tranquility. The stereotype of meditation as a technique of ‘calm’ and ‘inner peace’ fits perfectly into this stereotype which, however, does not correspond to reality. Mindfulness has certainly taken on this fundamental goal, and in this it has also been shown to be effective in preventing panic attacks or promoting a state of stillness that also brings proven long-term benefits to prevent even depression.<sup>19</sup> Buddhist meditation, however,

<sup>17</sup> For more information on the use of the term *sati* see Bhikkhu Bodhi, “What does mindfulness really mean? A canonical perspective”, in *Contemporary Buddhism* 12.1 (Routledge, Taylor & Francis, 2011): 19-39. See also BHIKKHU ANĀLAYO, “Early Buddhist Mindfulness and Memory, the Body, and Pain”, in *Mindfulness* 7.6 (Springer, 2016): 1271–1280 and Idem, “Once Again on Mindfulness and Memory in Early Buddhism”, in *Mindfulness* 9 (Springer, 2018): 1-6.

<sup>18</sup> The term *praeiudicium* in Latin means exactly this: to judge (*iudicium*) in advance (*prae-*).

<sup>19</sup> Melbourne Academic Mindfulness Interest Group, “Mindfulness-based psychotherapies: a review of conceptual foundations, empirical evidence and practical considerations”, in *Journal compilation* (The Royal Australian and New Zealand College of Psychiatrists, 2006): 285-294.



while having concentration as a necessary starting state before a deeper ‘immersion’, is structured on the contrary as a technique capable of inducing a ‘*crisis*’ in the meditator.

What I mean by ‘*crisis*’ is mainly implicit the way in which Early Buddhist meditation was conceived. The purpose of Buddhist philosophy is the liberation (*mokkha*) from a condition of existential discomfort (*dukkha*) caused by a series of cognitive deceptions linked to language but also to tradition and the structure of society, from which in fact a good Buddhist withdraws because he recognizes its internal mechanisms as intrinsically pathogenetic. The dynamics of power lead to the three poisons: craving (*taṇhā*), ignorance (*avijjā*) and hatred (*dosa*). The social aspect is often underestimated forgetting how the Buddha promoted a substantially anti-violent worldview (*ahiṃsā*) which revealed a fundamental revulsion of the Buddha for castes and social divisions.

The recognition of the unity and oneness of humankind is the foundation for the practice of all spiritual life. Those who are “bound by racial prejudices” (*jāti-vāda-vinibbaddhā*) as well as those who are “bound by caste prejudices” (*gottavāda-vinibbaddhā*), says the Buddha, “have strayed far from the way of salvation” (*ārakā anuttarāya vijjā-caraṇa-sampadāya*).<sup>20</sup>

This aspect of social criticism that was fundamental in ancient Buddhism is totally ignored in modern Mindfulness, and this also constitutes the criticism that some authors such as Purser address to Mindfulness, seen as a product of the capitalist market and not as a form of holistic anthropology of the individual, in which therefore philosophical, but also moral, political and social issues coexist on the same level.<sup>21</sup> We must not forget the fundamental *avaidika* nature of ancient Buddhism, that is the rejection of the Vedic tradition and the very role of the authority of the Brahmanic caste, which caused the early Buddhists to be addressed with a series of negative epithets including that of *nāstika*.<sup>22</sup> Mindfulness seems to be thoroughly lacking in all these aspects.

<sup>20</sup> KARUNADASA, *Early Buddhist Teachings*, cit. p. 178.

<sup>21</sup> UMA CHAKRAVARTI, *Social dimensions of early Buddhism* (Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996).

<sup>22</sup> FEDERICO SQUARCINI, “*Pāṣaṇḍin, vaitaṇḍika, vedanindaka and nāstika*. On criticism, dissenters and polemics and the South Asian struggle for the semiotic primacy of veridiction”, *Orientalia Suecana* 60 (2011): 101-115. However, in his article in response to Purser’s book, Anālayo denies any social implication of Buddhism (“The Buddha’s Attitude to Politics”), but the exact



Rather than cultivating a desire to abandon the world, Buddhism is seen as a science of happiness — a way of easing the pain of existence. [...] Mindfulness is promoted as a cure-all for anxiety and affective disorders including post-traumatic stress, for alcoholism and drug dependency, for attention-deficit disorder, for anti-social and criminal behavior, and for the commonplace debilitating stress of modern urban life.<sup>23</sup>

We can just imagine what ancient meditation was like only through the philosophy that is described in the Buddhist texts, as there is no practical notion in them, just some reference to concentration.<sup>24</sup> It seems that the essential element is knowledge (*ñāṇa*) resulting from the pure study and contemplation of one's own cognitive processes as well as from the examination of reality. Even the methods considered more traditional and addressed as the foundation for mindfulness — namely the *samatha* and *vipassanā* techniques — were actually developed later in nineteenth-twentieth century Burma.<sup>25</sup> The basis for the codification of these techniques are suttas considered very ancient such as the Satipaṭṭhāna Sutta of which,

opposite was proved by Squarcini when he demonstrates that the *nāstika*'s attitude was explicitly averse to an established order, and there is nothing more political than social rebellion. For the rejoinder see BHIKKHU ANĀLAYO, "The Myth of McMindfulness", in *Mindfulness* 11 (2020): 472-479. As a possible further answer to this, see FEDERICO SQUARCINI, *Tradition, veda and law: studies on South Asian classical intellectual traditions* (Società Editrice Fiorentina, 2018).

<sup>23</sup> ROBERT SHARF, "Is Mindfulness Buddhist? (and why it matters)", in *Transcultural Psychiatry* 52.4 (2014): 470-484; cit. p. 472.

<sup>24</sup> EVIATAR SHULMAN, *Rethinking the Buddha: Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*, (New York: Cambridge University Press, 2014).

<sup>25</sup> Mindfulness therefore starts from the *vipassanā* technique developed by the masters Ledi Sayādaw and Mingun Sayādaw and disciple Mahāsī. Of the latter we must keep in mind that he designed the *vipassanā* already having in mind a global and transcultural perspective, keeping in mind how a layman, without any knowledge of Buddhist philosophy, could have benefited from it. However, this has inevitably led to an extreme simplification and technicalization of meditation. The term "bare attention" then became popular thanks to its use made by a student of Mahāsī, the German monk Nyanaponika Thera. I would like to mention the studies on ancient meditation in Crosby's work which highlights not only the Burmese origin of *vipassanā* but also how traditions considered archaic such as *borān kammaṭṭhāna* still envisaged a meditation strongly linked to the philosophical conceptions of ancient Buddhism and the Abhidhamma as well as to visualization and mental imaging techniques, but also how similar techniques have as prerequisite and preliminary preparation both phases of *samatha* and *vipassana*. See Kate Crosby, *Esoteric Theravada: The Story of the Forgotten Meditation Tradition of Southeast Asia*, (Boulder: Shambhala Publications, 2020): pp. 38-42.

however, the in-depth psychosemantic analysis of cognitive doubling is not considered. This brings us to the problem of *crisis*. Buddhism wants to induce a crisis in the practitioner, but what kind of crisis?

The followers of the Buddha in ancient times were called *samaṇa*, i.e., ‘ascetics’. More precisely, the *samaṇa* is the one who ‘toil’ and ‘exercise’. Later they will be defined ‘mendicants’, beggars (*bhikkhu*, see the Sanskrit *bhikṣa* “to beg”) as they were people who had to leave their comfort zone, their possessions and the amenities of society to undertake a path of inner analysis that would have deeply undermined their convictions. Without this crisis there is no liberation. Sharf recognizes correctly how the Early Buddhist institution “comprised a renunciate community that embodied, quite literally, a critique of mainstream social values and cultural norms”.<sup>26</sup>

### Meditation and Cultural Crisis

The crisis understood in Buddhist thought also pertains to the difficult problem of nihilistic anguish, which power is used for control purposes, and which instead the meditator must overcome, going beyond the conceptual categories of nothingness, like any other affirmation of entity and identity.

The concept of crisis in Anthropology was developed by Ernesto de Martino whose educational background ranged from the history of religions to philosophy.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> SHARF, “Is Mindfulness Buddhist? (and why it matters)”, cit. p. 478.

<sup>27</sup> De Martino’s anthropology is useful for understanding how the dispositive of mindfulness re-proposes a phenomenon of transculturation to the extent that transculturation can be included in the dimension that de Martino defines as “economy”. De Martino develops part of these reflections in his anonymous writings, cfr. MARCELLO MASSENZIO ed., *Storia e Metastoria: I fondamenti di una teoria del sacro*, (Lecce: Argo, 1995). Here he presents the “bare life” (*mera vita*) as opposed to an “economic life” (p. 106), where economic life is a force that through the attribution of values (*valorization*, in Italian: “valorizzazione”) harnesses the things of the world in categories that can be dominated by the social organization through, precisely, economic force. These phenomena interest de Martino as an anthropologist and cultural scholar but also and above all as a thinker of the crisis, a theorist of the dispositive of cultural de-historification as a model for the resolution of historical becoming through mythic consciousness (p. 54). Although at the beginning the dispositive belongs to religion as the holder of the economic organization, which structures the sacred as a mythical-ritual technique (p. 83), over time this domain passes to science and technology or in what de Martino defines “technical domination over nature”.

Most importantly, de Martino has not only developed a theory on the *crisis* from which we can start to define the problem of modern Mindfulness as a form of protection from the crisis of the contemporary, but he is also considered one of the pioneers in transcultural psychiatry.<sup>28</sup>

His anthropological theory therefore includes the problems of the culturality of health and disease and concerns culture can structure knowledge about the ideas of health and disease. This Demartinian theory embraces in itself not only the problem of the crisis but also how it fits into discourses about institutionalization and the techniques for *historicization* of health (to use de Martino's words), but also about processes we now call transculturation, although he did not use this term.

De Martino is fundamentally a thinker of the crisis, but what exactly does he mean by this term? Crisis indicates a rupture, the collapse of a mental, cultural, social or any other environment on which an entire system was previously based. From the individual to society, therefore, de Martino points out that the ability to "be in the world" (*esserci*) is expressed through the state of presence (*presenza*). Presence can be individual as well as social, but it is always declined starting from mechanisms of recognition and acceptance. A wavering presence inevitably leads to a crisis: a sense of anguish, trouble, stasis or dissolution of a previously established order. In order to avoid the "crisis of presence", that is, any situation that reveals the fragility of the anthropological, social and cultural constructions of identity, several dispositives are instituted to protect presence. The crisis, however, is not necessarily a tragic fact. Certainly, as de Martino reveals in transcultural psychiatry studies, the protection of presence is necessary to safeguard the individual from real psychopathological crises that degenerate into what ethnopsychiatry has identified as culture-based syndromes, even to the anguish of death, which is faced with a complex system of codification of the funeral lament that de Martino has well explained in his work.<sup>29</sup>

The crisis, however, is in some respects also *necessary*, where the mechanisms of protection of the presence and identity are so strong and isolating as to generate a form of alienation from the world. Paradoxically, those who have too strong a

<sup>28</sup> GOFFREDO BARTOCCI & RAYMOND PRINCE, "Pioneers in Transcultural Psychiatry: Ernesto de Martino (1908-1965)", in *Transcultural Psychiatry* 35.1 (McGill University, 1998): 111-123.

<sup>29</sup> For a complete introduction to de Martino's thought, see the work of FLAVIO GEISSHUESLER, *The Life and Work of Ernesto De Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion* (Leiden: Brill, 2021).

presence are unable to conceive the otherness: they live with fear and suspicion, and the manifestation of an element perceived as 'foreign' to their system can lead to a real violent rejection. By expanding it to an entire cultural system, where the protective structures are too self-referential, we would inevitably slide into a closed culture, trivially into a racist or self-centered culture. De Martino is aware of this, so much so that his first major work focused on a critique of the "naturalistic" system as a closed cultural structure unable to understand otherness.<sup>30</sup> On the contrary, a non-naturalized anthropology (for de Martino it is fundamental to consider the contextual dimension of "historicity") can be a true science of otherness as the ethnological foundation of anthropology should be precisely that of seeking the crisis, inducing it through the confrontation with different and unthinkable worlds.<sup>31</sup> The anthropologist voluntarily decides to undergo a culture shock by immersing himself in a world other than his own and abandoning all his convictions and 'Eurocentric' ideas (of course de Martino focuses particularly on his sociocultural world) for which one haughtily sees himself above all other cultural dimensions, deemed incapable of constructing *valid* discourses on philosophy, art or even medicine and psychology.<sup>32</sup> Also for this reason de Martino has been seen as an anticipator of Said's Orientalism.<sup>33</sup>

From this point of view, meditation, although not known by de Martino,<sup>34</sup> is an excellent method to experience the crisis, an induced and controlled crisis because

<sup>30</sup> ERNESTO DE MARTINO, *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, (Bari: Gius. Laterza & Figli, 1941).

<sup>31</sup> This critique of Eurocentrism as the proposal of an ethnology capable of a true transcultural process through the crisis, that is, the questioning of its principles through the acceptance of otherness, is part of the discourse about the so-called "critical ethnocentrism" of de Martino, a fundamental theme of his work. For more information about this theme see GEORGE SAUNDERS, "Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto De Martino", in *American Anthropologist* 95.4 (American Anthropological Association, 1993): 875-893; for the "humanistic ethnography" see cit. p. 885.

<sup>32</sup> Actually, for de Martino, especially at the beginning of his career, the field ethnography is not indispensable for understanding cultural otherness. History is also enough to understand how culture itself (one's own or that of others) is not monolithic and a closed and invariable world. Any scholar of culture, therefore, from the historian to the philosopher, if he accepts this 'crisis', he is for de Martino a good scientist.

<sup>33</sup> GEISSHUESLER, *op. cit.*, p. 107.

<sup>34</sup> Actually, de Martino knows Indian traditions and yoga, which he mentions only rarely in his works. The most important mention is certainly in *La Fine del Mondo. Contributo all'Analisi delle Apocalissi Culturali* (Turin: Einaudi, 2019), cit. p. 142, in which he refers to the yoga practice and

it is not generated by an unwanted impact, the meditator cannot have a closed mind and adverse to the otherness, but must rather voluntarily deconstruct his own beliefs, through a careful analysis of the cognitive process and the nature of reality that lead him to realize that his identity (*attā*) is actually a psychological construct, caused (*uppada*) by various factors, and therefore impermanent (*anicca*). This meant for Early Buddhism to be “mentally present” (*sati*).

Awareness of the true nature of things coincides with Mindfulness. In modern Mindfulness-psychology, on the other hand, not only there is no mention of the need to deconstruct one’s psychological identity, but *sati* is reinterpreted as a state of stillness, inner peace and, implicitly, as an adaptation to society, the ability to coexist (endurance) in perfect continuity with the Ego-psychology which believes that a strong Ego is synonymous with mental health. Rather than being just an archaic Indian technique the continuity is with the cognitive-behavioral tradition that does not focus, as psychoanalysis does, on the etiological relationship of cause and effect, but ignores the causes and origins of the discomfort to focus only on how to re-educate the subject to adopt new behaviors, considered more appropriate.<sup>35</sup> In other words: “our brains can be optimized to cope with the present”.<sup>36</sup>

### Building identities through psychologies: medicalization and transculturation

the concept of *pratiloma* as a *regressus ad originem*. Certainly, the phenomenon deserves more in-depth study than what he dedicates to it, but de Martino, not having the necessary indological knowledge despite his often-disagreeing exchanges with Mircea Eliade, left these analyzes to future investigators.

<sup>35</sup> Buddhism is in this sense much more akin to psychoanalysis than it is to behavioral psychology. Central is the analysis of the origins (*samudaya*) of every psychological or physical factor, and this attention to mental processes and the nature of discomfort (*dukkha*) has not gone unnoticed by a whole series of authors who have focused precisely on a comparative study between Buddhism and Psychoanalysis, citing primarily PADMASIRI DE SILVA, *Buddhist and Freudian Psychology*. The studies on the unconscious are also fundamental: the following study that the unconscious which among other things also reports other similar concepts between the two systems of thought, and which is the work of WILLIAM WALDRON, *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought* (London & New York: Routledge Curzon, 2003). This book can be integrated by another interesting study, which is worth mentioning, by TAO JIANG, *Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind*, (Honolulu: University of Hawai’i Press, 2006).

<sup>36</sup> RONALD PURSER, *McMindfulness: How Mindfulness became the new capitalist spirituality* (London: Repeater Books, 2019), cit. p. 52.

For de Martino, "Magic and religion are technologies of the mind, which emerge in response to the crisis of presence",<sup>37</sup> this definition, however, should also be extended to all cultural systems that envisage a 'use of knowledge'. Therefore, not only magic or religion but also psychology as a system of knowledge is subject to the cultural mechanisms of protection of presence.<sup>38</sup>

Psychology, as a discourse about the ways of thinking of the human being made by the humans, is a cultural product and is subject to cultural ideas such as the definition of normality, health, and disease. Psychology can therefore appear in different cultures, which produce different forms of psychology, each linked to a particular cultural way of conceiving psychological facts. Given therefore this assumption, accepted by anthropology and transcultural psychology, we can also include psychology in those construction mechanisms of identity aimed at protecting presence.

If a general "culture" of health and mental illness exists, there is no doubt that the psychiatrist participates in it. However, our psychiatrist does not himself live apart in an abstract institution, but exercises a function that places him in the role, and in the general ideology, of medical power.<sup>39</sup>

Western psychology, therefore, far from being objective and capable of describing universal mechanisms, sets its own cultural idea of the world and of the way of

<sup>37</sup> ROSARIO FORLENZA, "Magic, religion, and the South: notes on Ernesto De Martino", in *Journal of Religious and Political Practice* 4.2 (Routledge, 2018): 137-155; cit. p. 143.

<sup>38</sup> Presence is the "first human vital good" as it is capable of giving meaning but also because it risks being lost in given historical conditions. Cfr. ERNESTO DE MARTINO, *Storia e Metastoria: I fondamenti di una teoria del sacro*, (Lecce: Argo, 1995); cit. p. 59. In this context, "the *homo faber*, as the founder of production techniques, always lets himself realistically be guided by the criterion of the efficiency of his tools" (cit., p. 58). It is in order to 'stem the crisis' that the "need for a *technique*" arises to bend the things of the world according to human needs, just as there is also "a technics of presence towards itself" that preserves presence from getting confused in nature and allowing oneself to live in culture, "a technics that can also be thought of as domination over nature, but in the sense of a struggle against the naturalization of presence and to prevent the absolute triumph of the vital-animal" (cit., p. 60). This technique is *political* and *pre-categorical* (*ibidem*). In this sense, the sacred is not only religious, as "the moment in which the presence recedes in horror before the process of its own alienation" (p. 61), moreover, the presence fights the threatening force by "isolating it" (*ibidem*), that is, it uses isolation as a weapon for depleting power.

<sup>39</sup> GIOVANNI JERVIS, "Psychiatry in Crisis: Institutional Contradictions", in *International Journal of Mental Health* 14.1/2 (Spring-Summer: Taylor & Francis, 1985): 52-69; cit. p. 56.

being human that leads to the construction of discourses that are functional to maintain, protect and strengthen those conceptions, certainly not to put them into crisis. They are in fact part of the way in which ‘collective presence’ is perceived in a certain culture, that is, it pertains to those mechanisms of identity construction to protect the ‘presence’.

Naturally, it is not my intention to generalize, but the thesis I want to support is precisely that Western psychology has gradually structured itself as a *technique of constitution of the collective self* of Western culture, which can be defined, among other things, as a culture capable of propose a certain way of conceiving and analyzing the human mind. Thus, however, psychology has inevitably become part of identity affirmation mechanisms which are also forms of power and control over knowledge.<sup>40</sup> “In other words, neoliberal institutions exercise micro-levels of power, reformulating what it means to be a person, self and identity”.<sup>41</sup>

Meditation, as part of a philosophy that accepted crisis as a model, potentially risked also putting psychology in trouble, which in fact initially rejected the Buddhist system as a possible therapy, just as academic philosophy initially refused to consider the ‘Asian philosophies’ like Western ones. However, it must be said that right from the start the West used the idea of the East to build its identity, with a process that represents both a form of cultural domination and a form of protection from (one’s own) crisis.

The problem of building one’s own identity through the imposition of preconceived notions on ‘others’ had already been understood by Gramsci in 1933 when he wrote about the paradox whereby, through the English linguistic dispositive (and with the analogous cultural hegemony), the idea that a Japanese is “far eastern” is imposed. An idea that for Gramsci is paradoxical to the extent that a Japanese is considered to be “far eastern” even for a Californian, and perhaps for a Japanese himself.<sup>42</sup> This is the same idea that expresses Said in *Orientalism* (1978), attacking

<sup>40</sup> See the position of GRAMSCI about the production of knowledge: “it will not be possible to escape any form of reductionism of the Other when writing a scientific paper whose ultimate meaning is to produce a knowledge...” as reported by EMILIO BERROCAL, “Other-Hegemony in de Martino: The Figure of the Gramscian Fieldworker between Lucania and London”, in *The Journal of American Folklore* 128.507 (University of Illinois Press: American Folklore Society, 2015): 18-45; cit. p. 32.

<sup>41</sup> RONALD PURSER, *McMindfulness: How Mindfulness became the new capitalist spirituality* (London: Repeater Books, 2019), cit. p. 30.

<sup>42</sup> TOSHIO MIYAKE, “Il boom dell’Italia in Giappone: riflessioni critiche su Occidentalismo e Italianismo”, in *Between* 1.1 (2010), cit. pp. 2-4.



directly those knowledges that have been constituted by benefiting from the institutionalization of an East (Orient) separated from a West (Occident).

Mindfulness is precisely part of this category of appropriation through transculturation. In fact, if the West had accepted the meditation practice as it is found in Buddhist discourses, it would not have superimposed its interpretation, its psychology, and its protocols on it. Maybe it would have accepted an intellectual exchange in which both disciplines, as equals, enriched themselves. Rather, we have witnessed a form of univocal appropriation in which Western psychology has built the identity of Mindfulness for use and consumption of its own idea of psychotherapy, erasing or rejecting all the basic elements that were part of Buddhist philosophy. Western psychology, in the form of Mindfulness, categorically rejects any dialogue with certain aspects of Buddhist philosophy, imposing a protocol such as the MBSR which is rigidly based on its own scientific and objectivist categories, in open contrast to the Buddhist idea of meditation, without even bothering to let mindfulness psychotherapists know how to read a Pāli text or any other Buddhist language.<sup>43</sup>

From his personal experience with Buddhist meditation in a monastic setting, Sharf is skeptical that it has anything akin to mindfulness in its modern clinical guise. Indeed — and this is very significant from an anthropological point of view — it should be noted that mindfulness was adopted as a strongly Euro-American-centered clinical method, taking for granted what were the models of health and disease of Western culture and with them also the expectations of healing from certain states defined as pathological. Looking at traditional meditation, Sharf wonders, “it is not clear that they aspire to our model of mental health in the first place”.<sup>44</sup>

It therefore appears evident that Mindfulness Psychology was established as an identity mechanism of cognitive-behavioral psychology and more generally of the Euro-Atlantic or Euro-American culture which on the one hand uses Mindfulness to define its identity as scientific and rational, capable of producing a modern and effective healing mechanism, and on the other hand, it reiterates its own cultural domination by imposing on a generic ‘India’ a constructed and idealized identity of a certain exotic and fascinating practice such as ‘oriental meditation’, which does not resembles real meditation as it is described by the texts. This idea proceeds just

<sup>43</sup> For an overview of the standardized practices of Mindfulness and their history, see PADMASIRI DE SILVA, *An Introduction to Buddhist Psychology and Counselling*.

<sup>44</sup> ROBERT SHARF, “Is Mindfulness Buddhist? (and why it matters)”, cit. p. 479.



by imposing on meditation a categorical west-made identity, which therefore will not recognize any meditation other than its own *idea* of meditation: the identity mechanism that Said described in *Orientalism* is perpetuated, and this pertains exactly to internal logics regarding the dynamics of power in modern society.

One of the fundamental mechanisms that has been used to build a mindfulness identity is the scientific discourse. If Buddhism can be conceived as a ‘scientific’ philosophy, then it would speak the same language of modern Western culture, which is a ‘scientific culture’. From here, all the modern interest of neuroscience can also be explained as a form capable of favoring the construction of identity of the rationalist culture itself.

Such discourses are not always necessarily devoted to cultural domination, but they can also produce interesting cross-cultural encounters. For example, the modern scientific conception, also thanks to the studies of McGilchrist, has revolutionized neuroscience by rediscovering the functional difference between the left hemisphere, endowed with focusing, analytical skills and able to manipulate objects, and the right hemisphere, able to understand the whole as a unit and not as separable pieces.<sup>45</sup> This binarism that McGilchrist has pointed out is also, by his own admission, the unconscious foundation of many ancient philosophies and religions.<sup>46</sup> The human being seems to have been unconsciously aware of this internal division, and Buddhism also seems to have had its own way of describing this dualism in the forms of the metaphorical paths of the right and left hand,<sup>47</sup> or in the meditative paths of the *borān kammaṭṭhāna*.<sup>48</sup> Interestingly, the same considerations about the

<sup>45</sup> IAIN MCGILCHRIST, *The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*, (Yale: Yale University Press 2019).

<sup>46</sup> MCGILCHRIST’s work also inspired scholars in religious studies to try and apply his model to Buddhism, resulting in an interesting article by Dan Arnold, “Where in the brain does Buddhism come from? Critical thoughts regarding Iain McGilchrist’s reflections on religion”, in *Religion, Brain & Behavior* (Routledge, 2019): 33-50.

<sup>47</sup> KATE CROSBY, “Tantic Theravāda: A Bibliographic Essay on the Writings of François Bizot and others on the Yogāvācāra Tradition”, in *Contemporary Buddhism* 1.2 (2000): 141-198; cit. 162-165.

<sup>48</sup> A crucial phase of *borān* meditation is to catch all the luminous *nimitta*-spheres (lit. “sign-spheres”). The catching (*gaṇheti*) happens starting from the tip of the nose, then into the nostrils. But with different directions for women and men. This distinction is quite peculiar, since the right nostril for the males corresponds to the right side of the body which is under the control of the left hemisphere, currently considered by modern neuroscience as the hemisphere that is able to know the world through manipulation, conceiving reality only as a function of divided and separate entities. The right hemisphere, on the contrary, which controls the left part of the body, is linked to

hemispheres were made by other characters, such as that of Jill Taylor, who defined the state of *nirvāṇa* as total domination of the right hemisphere and silence of the left hemisphere.<sup>49</sup>

### Avoiding cultural crisis: the guarantee of the protocol

Who can deal with Mindfulness in a therapeutic function? Modern Western society sees the social role of the therapist in an extremely elitist and closed way. Specifically, the figure of the 'mental therapist', or the one who uses words in a therapeutic function, is seen in an increasingly exclusive way, reserving the possibility of using discourses in a therapeutic key only to specific professionals, and this happens because, in turn, there is an idea of extremely professionalized therapy. This process is generally defined as "medicalization", the domain of techno-medical discourse in various aspects of modern society.

A first controversial aspect therefore concerns the professional figure. Being a medicalized practice, established by detailed clinical protocols, Mindfulness is administered as a therapy only by authorized psychologists or doctors, which relegates it to a relevant sectoral and specialist area. What is more paradoxical is that often these Mindfulness operators are not scholars of Buddhism, nor would they be able to study the original texts but are authorized only by virtue of their ability to adhere to a protocol, which has nothing to do with Buddhist meditation.

Conversely, if an anthropologist or a Buddhist philosophy scholar wanted to educate someone else in the therapeutic aspects of meditation, he or she would today risk being accused of professional abuse by some psychotherapists.

But not only are the ideas of health and illness vague and undefined, culturally constructed and not objectively real, but likewise, the relationship between speech and well-being through self-narration or counselor-led mental exercise is equally

a more holistic thought, with an attitude opposite to the left, which therefore looks at the world as an indivisible whole. This comment is obviously a simplification, but it refers to McGilchrist's studies that radically changed the old more pop conception around the hemispheres according to which the right was linked to art and the left to logic. Both hemispheres deal with everything, but seeing the world in two radically different ways, two ways that often (perhaps erroneously, but which is still interesting to report) are defined as "male hemisphere" (the left one) and "female hemisphere" (the right one). This does not pertain to biological sex at all, but rather to archetypal behaviors that have nothing to do with gender. See KATE CROSBY, *Esoteric Theravada*, p. 57.

<sup>49</sup> ROBERT SHARF, "Is Mindfulness Buddhist? (and why it matters)", p. 477.

subjective and unmanageable modality for modern medicine. Freud had a similar problem when he published *Die Frage der Laienanalyse* (1926) in order to protect his students who operated psychoanalysis coming from the most disparate formations (especially philosophy) and who were hindered by the institution that conceived psychoanalysis as a medical practice.<sup>50</sup>

The protocol is a double-edged sword. On the one hand it is seen as the guarantee of the scientific nature of the method, but on the other it is a very rigid approach that totally distorts the intentions of meditation itself. It is therefore only an identity brand of psychology that makes use of it and thus, by adhering rigidly to the protocol, can maintain its 'scientific' identity, which sees in the protocol the objectivity of the method.

Mindfulness is hostage to the neoliberal mindset: it must be put to use, it must be proved that it "works", it must deliver the desired results. This prevents it being offered as a tool of resistance, restricting it instead to a technique for "self-care".<sup>51</sup>

If, on the other hand, psychology abandoned the protocol and tried to define the subjective benefits of a meditation thought in broader terms, it would lose the recognition of scientificity and therefore its identity. What we must understand, however, is that these discussions on the scientific nature and use of the protocol and evidence-based techniques, are all dispositives of a precise cultural identity, and therefore only within a certain culture possess a value and authorities, but they still re-

<sup>50</sup> In his text as on many other occasions, Freud disagreed with the idea that psychoanalysis was reducible to a medical practice, considering the "cure of words" as pertinent to various fields, from philosophers to anthropology, of which Freud himself was interested, and therefore he saw nothing strange in the fact that a philosopher was a psychoanalyst. From Theodor Reik to Otto Rank there have been numerous philosopher psychoanalysts. James Hillman himself, to name a more contemporary one, has a basic philosophical education. Although initially the debate on the so-called "Lay Analysis" concerned the possibility that nonphysicians conduct psychoanalytic psychotherapy, today, with the birth of the psychologist, the question has extended to any humanist (non-psychologist and nonphysician) who would claim the right to conduct a psychoanalysis after adequate training in the psychoanalytic method itself, which therefore does not imply knowledge of medicine or psychology as it is understood today. Unfortunately for most of the cases the debate remains focused on nonphysicians, as we read in WENDY OLESKER, "Thoughts on Medication and Psychoanalysis: a Lay Analyst's view", in *Journal of the American Psychoanalytic Association* 54.3 (2006): 763-779.

<sup>51</sup> RONALD PURSER, *McMindfulness*, p. 20.

main cultural constructions that impose themselves on others to construct a narrative of a certain objective truth which, however, is a significant epistemological problem.

## Section 2: What is a 'body': from the body to the meta-bodies

### What is the 'body' of the 'body techniques'

Undoubtedly one of the most important aspects of meditation, from traditional yoga to mindfulness, is the role of the *body*. I have not yet talked about body and corporeality in this article, since to be discussed it needed all the premises made so far. As we will see, the question of the body that arises in ancient meditation as yogic practice is actually configured as a *technique of the body*, in the words of Marcel Mauss. The technique of the body in meditation, however, as we have seen, is not a discipline suited to control, but a practice whose goal is liberation. It is therefore not a total re-education, but on the contrary, it is an exercise of dis-habitation from what wrong habits are, be they cognitive, moral, and so on. Ancient meditation is a de-technicizing method, and also for this reason it is extremely interesting: while all body techniques are traditionally designed to produce a habituation (the installation of certain behaviors in a systematic way), ancient meditation is *deconstructive*. The reason why all this is noteworthy is understood when we look at mindfulness meditation specifically. Mindfulness is in fact conceived in a diametrically opposite key, and here Foucault helps us to understand in what sense mindfulness is not designed to free the body from habits, but rather to 'produce functional bodies'. In Foucaultian terms, therefore, mindfulness is a *process of subjectivation*.

The transformation and branching of meditation into mindfulness therefore exposes an important phenomenon of social transformation, as a change of an anthropological phenomenon parallel to social transformation. Meditation, along with the Western society that transformed it and transformed itself together with it, are therefore co-implicated in the process of transculturation. To ultimately understand this phenomenon, a series of conclusive passages are necessary, which concern the transformation of the perception of the body in Western society, and with it, of the 'mindful body'.

The conception of bodies and corporeality in a given cultural context goes hand in hand with the development of a ‘system of knowledge’. Every society inevitably equips itself with a system of knowledge to understand and organize the world. This is an anthropological process, even if it would be more correct to speak of *anthropo-poiesis*, that is, the formation of the human being as a social actor capable of acting in a society and for society. Culture as a dispositive of conception of all that is usable and endowed with meaning, necessarily constructs a discourse on what the primary social actor should be. The human being, like all things, is *corporealized*, endowed with a body. This discourse seems far from the problem of meditation, but we will soon see how things are closely related. It is by no means certain that the human being perceived himself as a body, or being-body, or even being-in-a-body, before this process of corporealization.

This problem, although it is purely anthropological, has been addressed by authors such as Nietzsche, Husserl, Foucault and Agamben in the philosophical field, and Freud in psychoanalysis. Certainly, anthropology has also been very interested in bodies, especially in the field of medical anthropology. However, this specific discipline was not only concerned with the process of corporealization: what makes a body a ‘body’, from which then descends any social force that imposes policies of domination on the body (biopower and biopolitics), but also before these institutions, the very possibility of incorporation, from somatopsychic to culture-bound syndromes, apart from the already corporealized bodies.

Indeed, in our brief examination we can have a fundamental anthropological guide, which is Ernesto de Martino. In the unpublished writings, de Martino proposes an anthropological conception of the body which will then be taken up again in his subsequent elaborations. De Martino postulates the ‘economic dispositive’ as that force which, through valorizations, gives things an identity: a value.<sup>52</sup> This value is then placed within society as a force capable of acting and influence masses. If it were not valorized it would not even be recognized. Ernesto de Martino does not speak explicitly of the economic process of valorization of the body, but he speaks of a dualism between “bare life”, which would be human life *before* valorization, and “economic life”, which would be social and economic life.<sup>53</sup> In this

<sup>52</sup> Cfr. ERNESTO DE MARTINO, *Storia e Metastoria*, p. 106.

<sup>53</sup> However, de Martino invites us not to confuse the economic horizon with culture, of which the economic is nothing more than “the narrow door of access”, and therefore “anyone who pretends

anthropological conception that de Martino imagines to be the dawn of culture, we recognize a lot of the conceptions of the body that have appeared throughout Western history, and which all refer to the same fundamental problem, namely that of a substantial metaphysical split. This is the prefiguration of Saint-Exupéry's conception: the essential is invisible to the eyes (*L'essentiel est invisible pour les yeux*). The corporealization gives the impression that there is a double plane: the thing-in-itself as being an *essence* inside a 'body'. This essence, posed as the authentic truth of the phenomenon, is considered hidden, incorporated into things. On the one hand, the scientific view search for the 'body' as the ultimate essence, on the other hand, the essence is seen as a prisoner of the body and is obsessively sought by religions and systems of knowledge without ever being found. This process is not just about humans. The body is not in fact something that pertains only to sentient beings, but in the new-born culture, everything is corporealized, and in 'being a body' that 'contains an essence' (a law of physics, a nature, a spirit or a soul) is somehow separated from itself. Buddhism inherits from the ancient Indian conceptions precisely this vision, that the body is a prison of the human essence ("one thing is the body, another is the soul", *aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīraṃ*), but at the same time the Buddha opposes this conception (found, for example, in the Sāṃkhya dualism between *puriso* and *pakati*, as it is mentioned in the pāli canon), and in his opposition to it, he establishes a meditative practice whose purpose is not to free the essence from its prison, but to free the human itself from the cognitive habits that lead him to think so, and in this there is no materialism, as Buddhism has never reduced the human awareness to mere matter (the Buddha rejects the formula "such is the body, such is also the soul", *taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ*), indeed, precisely because the body and the soul are not opposed to each other nor are they divided, the body is certainly *more* than we are used to thinking.

to close himself in possession of the economic, and to restrict cultural life at this simple beginning or inaugural condition of civil life, would not actually be able to maintain oneself even in one's own kingdom, which has an autonomous value only as a function of a movement that pushes to cross its borders", cfr. ERNESTO DE MARTINO, *Morte e Pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (Turin: Einaudi, 2021); cit. p. 19.

*Adiáphora, Metaphorá: the historicity of the 'body'*

To understand the body of which society outlines the techniques, it is necessary to start from far away, recovering what is in some respects an old obsession of anthropologists, that is to understand what lies at the dawn of a society: the beginning after which we started to understand and organize things in a certain way. The body is the subject of the body techniques, but also of all the other techniques, as they act on the mentality, and the way of life is also essentially embodied. The techniques of subjectivation to produce docile and submissive bodies that Foucault tells us about are probably body techniques, and all forms of incorporation, embodiment, or introjection, whether of a psychological or cultural nature. As anthropologists we are therefore tempted to take for granted the presence of the body as universal in all cultures, but what I want to suggest in this case is that rather there is a moment in cultural history in which the body emerges as *thinkable*, and in this emergence produces an inevitable split between the body as an entity in-the-world and the body as the world of our being-entities *in* the world.

Bare life	Economic life
-----------	---------------

As we have seen, according to de Martino, the fundamental moment in which presence acts on the world is as a *valorizing force*. Valorization is a process in the economic order aimed at subtracting things from the horizon of mere being (*Dasein*) to bring them back to the horizon of usability (*Vorhandenheit* and *Zuhandenheit*). This process, however, cannot take place without first *giving a body* to things. De Martino notices it only secondarily, but the human presence itself emerges as such from the magical world only when it 'becomes a body'. In other words, the body is not perceived until it is valorized. The main act of valorization is therefore rather a 'corporeification', a *giving-body-to-the-body*, which occurs by condensing the body from the being and separating it conceptually. Giving a body to the body means starting to conceive the body no longer as something that is part of the world, but as something that is *in-the-world* as a *presence*, and therefore can be used or used-by the world. The body as a cognitive system is anything but a spontaneous perception. Today, since the body is placed in history, we are taught right away to see ourselves as corporealized, but both in the expression 'I am a body' and 'I am



*in(side)* a body' there is no capacity to conceiving of being as something incorporeal. Both sentences are identical because they make a difference between me and the body. In de Martino, the bare life is what remains from the act of corporeification, but it is not what precedes it: it too is the offspring of corporeification. In fact, by making the body a 'body', not only does the distinction between body and world arise, but also everything becomes corporizable, and in so far as it is corporealised, it is something that is *given* in the world, but which in turn has lost something of the world. However, what is lost is not erased, and continues to be perceived as 'essence', as a pure *a priori* form of the thing. Therefore, the body, which is a body insofar as it is placed in the horizon of the usable of economic life, 'contains' or 'imprisons' an 'I', a 'bare life'. Similarly, the essence of the thing is what is spontaneously perceived when the thing is embodied. By giving body to the stone, conceiving it as a 'stone', I place the stone as a body in the horizon of the usable, where *my body* can use it as a tool. But the stone also has its own 'essence', which is what allows it to be a stone and part of the worldly organization that places it, for example, in the mineral kingdom.

In Pyrrho's philosophy the term *adiáphoron* is used to indicate the generalized condition of all the beings of the world. Today we find it hard to think that things do not contain any essence or are manifestations of an essence, but the idea of fundamental indistinction that Pyrrho proposes, and for this we borrow its term *adiáphoron*, is precisely that of indistinction between essence and substance. Things are both essence and substance, and therefore they are neither essence nor substance. Instead, what we are led to do is reduce everything to substance, and say that what has hitherto been called essence is in reality substance. This is, for example, the general tendency of neuroscience which, by removing the concept of 'mind' as an essence contained in the body, actually reduces it to the body itself: everything is substance.

Everything that is conceived as usable is therefore valorized by the fact of being a body. It goes without saying, a body is not necessarily material indeed, probably, the body is the most abstract concept that can be given in anthropology: it is a condensation of organizational instances and the effective isolation of an entity. Wittgenstein understood clearly that the problem of language lies precisely in the reiteration of concepts as physical objects, and the same 'physical objects' are nothing



but mental objects.<sup>54</sup> This vicious circle begins precisely from the original corporeification that separates the human being and creates two distinct worlds: the world of his body, in which he places his essence as that which inhabits the body, and the body of nature, which is conceptualized as manifestation of essences separated from the human one, placed under the control of the latter.

de Martino	Bare life	Economic life
Agamben	<i>zōē</i>	<i>bíos</i>
Schopenhauer	<i>Wille</i>	<i>Vorstellung</i>

From the original corporeification derive all the complex conceptions of the body, including the possibility of its subjectivation by dispositives of a cultural order. What Agamben describes regarding ancient society, namely the distinction between the body of bare life and the political body endowed with civil rights, is nothing more than a subsequent elaboration born from the development of the idea of the body operated by Greek and then Roman society.

Existence and essence, existitive being and copulative being, *zoè* and *bios* are today completely pulled apart or have just as completely collapsed into one another, and the historical task of their articulation seems impossible to carry out. The Aristotelian ontological apparatus, which has for almost two millennia guaranteed the life and politics of the West, can no longer function as a historical a priori, to the extent to which anthropogenesis, which it sought to fix in terms of an articulation between language and being, is no longer reflected in it.<sup>55</sup>

Subsequent reflections on the body will not necessarily refer to the ancient model, but I believe that the most important are linked to Schopenhauer's philosophy, which placed a difference between will (*Wille*) and representation (*Vorstellung*), and which is a distinction that clearly recalls the original corporeification at the beginning of anthropopoiesis.<sup>56</sup> In the more modern society of which later thinkers

<sup>54</sup> See also MAREN WEHRLE, "Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality", in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19 (2020): 499-521.

<sup>55</sup> GIORGIO AGAMBEN, *The Use of Bodies* (Stanford University Press, 2015), cit. p. 133.

<sup>56</sup> See also PETER ABELSEN, "Schopenhauer and Buddhism", in *Philosophy East and West* 43.2 (1993): 255-278.

will be part, the problem that arises is rather that of understanding what remains of the body in a world that, in the words of de Martino, is totally valorized and leaves no space for inhabiting. Indeed, inspired by Schopenhauer, Freud elaborates a dichotomy between *Es*, pure instinctual will, and *Ich*, a psychological identity that lives in the world of representations. We might think that the *libido*, as an impulse to pleasure, is actually part of the *Es*, but psychoanalysis poses not such a simple dualism. The body in Freud is clearly twofold: on the one hand there is precisely the body which is not master of its own subjectivity, which experiences illness, instincts and primary impulses. But the body is also capable of speeches: the body does not ‘manifest’ the discomfort in a symbolic way, but it is in some way itself the discomfort that becomes speech, that becomes body in the body. A double body, therefore, which is not only an organism, but is also a life force. In fact, a short time later it was precisely the concept of life that inspired the idea of *Leib* in Husserlian phenomenology. While the *Leib* is the body of life, *Körper* is opposed to it, the body as an organism and object of scientific discourse, the body seen by other bodies, therefore a body-thing and not a subject body. We understand perfectly how over time we have distanced ourselves considerably from the ancient conception, and the idea of the body itself has shifted.

Buddha	‘body <i>in</i> the body’	‘body which <i>has</i> a body’
de Martino	Bare life	Economic life
Husserl	<i>Leib</i>	<i>Körper</i>

Among the ancient Buddhist texts we find a *sutta* focused on this idea of body: the *satipaṭṭhānasutta*. It so happens that this text is also the most famous reference for mindfulness meditation, being variously considered one of the most ancient attestations concerning the meditation practice. The first part of the title comes from Sanskrit *smṛti* which is equivalent to pāli *sati*. The word *paṭṭhāna* is probably derived from *pasthāna*, “foundation” or *upasthāna*, “arising”. In the *sarvāstivāda* school, in fact, a *smṛtiyupasthānasūtra* is preserved, whose title would seem to be the Sanskrit variant of the theravāda *satipaṭṭhānasutta*, and also in the contents the two texts are very similar.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> BHIKKHU SUJATO, *A History of Mindfulness*, cit. pp. 278-288.

Since this knowledge is considered the foundation of mindfulness, we analyze in detail what the *satipaṭṭhānasutta* says. The sutta begins by giving a context to what will become the teaching of the Buddha. Here we are not interested in deepening this aspect, and so let us concentrate directly on what the Bhagavat exposes about the only vehicle (*ekayāna*). To the question of what the foundations of mindfulness are, the Buddha responds like this:

*idha, bhikkhave, bhikkhu kāye kāyānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhā-domanassaṃ | vedanāsu vedanānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhā-domanassaṃ | citte cittānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhā-domanassaṃ | dhammesu dhammānupassī viharati ātāpī sampajāno satimā vineyya loke abhijjhā-domanassaṃ //*

Here, mendicants, one dwells in this teaching, practicing contemplation of the body in the body, strenuous, with full understanding and awareness, having removed greed and anguish towards the world.

One stays peacefully, practicing the contemplation of sensation in sensations, strenuous, with full understanding and awareness, having removed greed and anguish towards the world.

One stays peacefully by practicing contemplation of the cognition in the cognition, strenuous, with full understanding and awareness, having removed greed and anguish towards the world.

One stays peacefully practicing the contemplation of the mental object in mental objects, strenuous, with full understanding and awareness, having removed greed and anxiety towards the world.

This whole sutta is devoted to the logical justification that will lead the practitioner to meditate on these four fundamental points: the contemplation of the body-in-the-body (*kāye kāyānupassī*), the contemplation of sensation-in-sensation (*vedanāsu vedanānupassī*), the contemplation of cognition-in-cognition (*citte cittānupassī*) and finally the contemplation of the norm-in-the-norm (*dhammesu dhammānupassī*). The first thing that catches the eye is therefore the nature of this split. Of the two entities indicated by this formula, the first of which is significantly the body, one is marked in the locative case (*kāye*, “in the body”), which therefore is situated as a sort of double imaginary, *in* the main entity. However, the Buddhist message is more complex: of the body that is *in* the body there is no image and no real one, there is no copy and no authentic, but both elements interpenetrate and are

the splitting of an original unity that has been lost and makes us think in terms of essence (content) and matter (container).

Therefore, although there are infinite referents – since in the world there cannot exist two perfectly identical objects in every single part – the human being will automatically be able to relocate each referent to its own semantic category (each *rūpa* to its own *nāma*) on the basis of prototypical similarities based on the principle of ideal type and of formal similarity. We can define what has been explained so far as a semantic-cognitive theory of Buddhist psychology.

What we intended the semantic interpretation to be an interpretation of is the Madhyamaka doctrine of emptiness, the claim that all dharmas are devoid of *svabhāva* or intrinsic nature. The doctrine of emptiness has implications for the Abhidharma distinction between conventional and ultimate truth, so the semantic interpretation of emptiness will likewise affect how we understand that distinction. But the question with which we began is what to make of the claim that all dharmas are devoid of intrinsic nature.<sup>58</sup>

We therefore understand that meditation in fact, is mainly a psychological analysis and an act of awareness derived from this exercise. The study of the *nāmarūpa* problem itself is a meditative act with immediate practical implications.

As a result, the *Satipaṭṭhānasutta* requires verifying the truth of a body beyond the linguistic sign of the /body/ that makes the existence of a “body” cognitively “true”. This problem could be posed to any other body in the world of life.

Language is not a delimited realm of the speakable, over against which other realms that are unspeakable might stand. Rather, language is all-encompassing. There is nothing that is fundamentally excluded from being said, to the extent that our act of meaning intends it.<sup>59</sup>

The doubt of the existence of a *quid* of immutable, absolute reality, an *essence* that undertook beyond the relative, pushed the creation of the dialectical instrument of the two realities: one *relative*, therefore modifiable, and contextual (the *saṃvṛti-satya*), and the other absolute, non-modifiable, which had always been such, indestructible and immanent (the *paramārtha-satya*).

<sup>58</sup> MARK SIDERITS & JAY GARFIELD, “Defending the Semantic Interpretation: A Reply to Ferraro”, (Springer Science Business Media Dordrecht: *Journal of Indian Philosophy*, 2012), cit. p. 2.

<sup>59</sup> HANS-GEORG GADAMER, *Philosophical Hermeneutics*, (University of California Press 1977), cit. p. 67.

We can summarize this problem with a last opposition between being and self-essence (*bhāva* and *svabhāva*). What lies beyond the illusory blanket of this last opposition is easy to explain: every self-existence is only the other side of being. In the processes of construction of the norm, as we have said, the myth of an existence that is ‘such in itself’ is functional to subjectivation.

*svadharmā* → *svabhāva* → *svakarman*

While the relative existence is the constructed fact, what is imparted is that there is an absolute norm, intrinsically present in everyone (*svadharmā*), which tells the sovereign to be sovereign and the servant to be servant. The normative treaties do nothing but take this illusion and amplify it by saying that from the law of nature there must arise an essence of nature (*svabhāva*) which translates into a social behavior conforming to the norm, an *incorporated* behavior, therefore perceived as natural (*svakarman*). That *entity* or *suchness*, which we can even more easily call *ipseity* (from the Latin *ipsum* which stands for “self”) that Buddhism has tried to understand by the term *yathābhūtaṃ* or *tattva* is therefore nowhere but in the things themselves, *things as they are*.

Language, therefore, is a *potential* of signification, which is experienced through the adoption of normative principles, without which language is free semantic expression devoid of any rules. In order to work, however, the language needs an objective entity on which to project the meaning. In this sense, language is never independent of cognition. The body is therefore derived from the fruition contact with an entity that is acquired, eaten (*bhoga*). This *body of the norm* would be nothing but the ‘body that *embodied* the norm’.

Speaking of norms which, like the body, possess a double interpenetrating image, we come to understand how the body conforms to what Nietzsche called *morality*, and which therefore represents an essential anthropological value. Morality does not *become* a body, but is itself, in some way, the subjectivized body.

### *Metaphor, Metamorphosis: ideas of the body as primal cultural instance*

Among the works of Nietzsche published posthumously there are fragments and early writings, and among the latter a work is of particular interest to us. Written in

1873, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, although very short, it is full of dense content.<sup>60</sup>

The thesis reported in this short text, and which is interesting to analyze, can be summarized as follows. The reality of the world is populated by things (*Dinge*), which, however, are not grasped by the human being. Language (*Sprache*) proceeds by conventional abstractions (*Abstraktion*) and designations (*Bezeichnung*), that establish a habituation (*Gewöhnung*), and since it is an artifice (*Kunststücke*), the human being forgets (*Vergessen*) of the truth (*Wahrheit*), which is not in the metaphors of the language. Human consciousness (*Bewusstsein*) is like an illusionist capable of creating an entire world (*Weltschöpfung*) whose first signification is an image (*Bild*). Living in forgetfulness (*Unbewusstheit*), the human being relies on words (*Wort*) which are mere representations, reflections (*Abbildung*), and even if the human believes that on the relationship (*Relationen*) that establishes between these concepts he can found knowledge – a science (*Wissenschaft*) –, all this is actually an illusory construction (*Täuschung*).<sup>61</sup> The human intellect (*Intellekt*) is actually a great lie (*Lüge*) in which we all live, and so is the culture (*Kultur*) at the center of which man (*Mensch*) places himself to dominate the world (*Weltenstehung*).<sup>62</sup>

<sup>60</sup> The contents of this early writing obviously anticipate later writings such as the Genealogy of Morality itself (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887), but I wanted to quote the *Wahrheit und Lüge* for its immediacy and the ways in which the connection between culture and the foundation of systems of knowledge is clearly presented.

<sup>61</sup> See also chapter 2 of NIETZSCHE's book: "An dem Bau der Begriffe arbeitet ursprünglich, wie wir sehen, die Sprache, in späteren Zeiten die Wissenschaft. [...] Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem freigewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegenen Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, daß er jene Nothbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht, und daß er jetzt nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird".

<sup>62</sup> "Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, entfaltet seine Hauptkräfte in der Vercheren, weniger robusten Individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubthier-Gebiss zu führen versagt ist. [...] Sie sind tief eingetaucht in Illusionen und Traumbilder, ihr Auge gleitet nur auf der Oberfläche der Dinge herum und sieht «Formen», ihre Empfindung führt nirgends in die Wahrheit, sondern begnügt sich Reize zu empfangen und gleichsam ein tastendes Spiel auf dem Rücken der Dinge zu spielen".

The contrast between truth and falsehood arises within linguistic boundaries. Indeed, at the dawn of culture, human beings find themselves having to find an agreement to avoid constantly waging war on each other. Now, although this agreement does not work perfectly between different cultures, it is enough for a shared consensus to be established about what must be unanimously considered “true” within a specific culture.<sup>63</sup>

With the foundation of a shared truth, problems also arise about its monopoly. Today, thanks to Foucault and Greimas, we talk about the process of *veridiction*, and whoever holds the possibility of telling-the-truth (*véridicité*) holds enormous power over society, as capable of constructing “discourses of truth”, formulations that Nietzsche would have defined as “moral”. In fact, with truth come the laws of truth (*der Sprache gibt auch die ersten Gesetze der Wahrheit*), which cannot act culturally if not based on a contrast with falsehood (*hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge*). And on the basis of this established dualism of society’s conjurers, who are in fact clever liars, they control others using “valid designations”, because they are perceived as such by the collectivity, whereas the word “makes the unreal appear as real” (*die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen*).

At this point Nietzsche asks himself, rhetorically, if language is an adequate expression of every truth, as in fact every form of knowledge that develops in a culture, not least modern Western science, believes. Specialized language is of the same nature as common language, that is, it inhabits the convention: “but how do things stand in relation to the conventions of language? Are they perhaps products of knowledge, of the sense of truth: the designations and things overlap each other? Is language an adequate expression of every reality?” (*wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntniß, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realitäten*).

<sup>63</sup> “Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an «Wahrheit» sein soll d. h. es wird eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge: der Lügner gebraucht die gültigen Bezeichnungen, die Worte, um das Unwirkliche als wirklich erscheinen zu machen; er sagt z. B. ich bin reich, während für diesen Zustand gerade «arm» die richtige Bezeichnung wäre. Er mißbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen”.



We are thus approaching the heart of our discourse on the problem of perception and of culture as perception. Nietzsche mocks<sup>64</sup> the arbitrary nature of grammatical categories or genders (*theilen Dinge nach Geschlechtern ein*) which thus distance us from the canon of certainty (*über den Canon der Gewissheit*).

The different languages placed side by side show that with words neither the truth nor an adequate expression are reached, because otherwise there would not be so many languages. The "thing-in-itself" (this would be the pure truth without consequences) is completely incomprehensible even to one who makes a language and is not worth the effort at all.<sup>65</sup>

The process that leads from the oblivion of truth to the creation of a language is, according to Nietzsche, a *metaphorical process*, that is, a set of subsequent metaphors. For example: the contact between the "thing" and our perception produces a nervous stimulus (*Nervenreiz*) which leads to the elaboration of an image (*Bild*). The image is therefore the first metaphor (*erste Metapher*), the first displacement. Then when it is necessary to describe what one sees, not being able to make the same image appear, one arrives at the convention of a sound reproduction (*wieder nachgeformt in einen Laut*). Thus, passing from metaphor to metaphor, the human forgets the sense of truth and rather replaces it with *concepts*. Each word is immediately conceptualized (*jedes Wort wird sofort dadurch Begriff*). Conceptualization is, for Nietzsche, a relational process that "equals the same to the different" (*Gleichsetzen des Nicht-Gleichen*). To explain better: it is evident that every 'thing' in the world is a unique and unrepeatable one. Yet we group things based on a perceived essence. The leaves for us are all just "leaves" even if it is not possible to find two identical leaves in the world. Each will have a particularity, even minimal, such as to be unique and different from the others. What we are persuaded to see with conceptualization is an "essence" that unites all the "leaves" and therefore allows us to say that, despite appearances, they are the same thing. In spite of the belief, however, we cannot say whether there is something in nature that connects all the leaves in a single essence or in a proto-form (*Urform*).

<sup>64</sup> "...welche willkürlichen Übertragungen!"

<sup>65</sup> "Die verschiedenen Sprachen neben einander gestellt zeigen, daß es bei den Worten nie auf die Wahrheit, nie auf einen adäquaten Ausdruck ankommt: denn sonst gäbe es nicht so viele Sprachen. Das «Ding an sich» (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfaßlich und ganz und gar nicht erstrebenswerth".



Nietzsche therefore defines truth as an army of metaphors, metonymies and anthropomorphisms that populate human relationships and are conceptually elevated to be culturally fixed and believed as immovable laws of nature.<sup>66</sup>

Finally, it is very interesting to understand how Nietzsche conceives metaphorical behavior, which we have now understood to be at the center of the foundation of a culture through language. The foundation of a separation between subject and object, where the first is the perceiver and the second is perceived, finds no foundation for Nietzsche, if not an aesthetic behavior (*ästhetisches Verhalten*).

### Section 3: What is a 'technique': Mindfulness as a 'dispositive' for a subjectivized presence

#### *Meta-morphosis, Meta-physics: the loss of essence*

In his *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein states that ethics is transcendental and coincides with aesthetics (§6.421): “*Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt. Die Ethik ist transcendental*”. This statement by Wittgenstein has enormous anthropological importance. Only in 1979 with the release of Bourdieu's book “*La Distinction. Critique sociale du jugement*”, anthropology did discover the very close connection between the perception of moral norms and internal taste. Morality is therefore not an abstract fact or something mental separate from the material corporeality. The body does not react to morality, we must reject this idea of an embodied morality, and I believe rather that Bourdieu's work highlights that the body itself *is* morality, and therefore perceives the presence or absence of morality as bad taste or disgust.

As the ethics of a culture or individual subjectivity change, the person will perceive with genuine ‘disgust’ what he deems to be immoral, not because disgust interprets morality, but rather because taste and immorality are *one and the same*.

<sup>66</sup> “Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen”.

Similarly, Wittgenstein lets us know that ethics and aesthetics coincide. In Greek, the term *aisthētikós* indicates “the perception of the senses” (*aisthánomai*), and therefore since ancient times it was clear that beauty is something perceived, and not something absolute. Wittgenstein returns to this origin, but brings it back to *ēthiké*, that is, to behavior, to what de Martino also calls *ēthos*. Aesthetics is therefore *ethological*, but it is necessary to clarify to what extent. This is a case in which, having two terms to indicate the same entity, our mind struggles to understand how effectively there is no ethics and aesthetics at all, but an *etho-aesthetic unity*. In this sense, a work of art is itself ethics, and a cultural behavior (an *ethos*) is itself aesthetic. It is *not* correct to say that ethics “becomes body” in aesthetics, it is not true that the work of art “represents” ethics, just as it is not correct to say that human behavior “follows” a cultural aesthetics. The work of art is the same as behavior, there is *no* dimension of representation, there is *no* essence distinct from a body and there is *no* body distinct from essence. In this sense, Buddhist meditation, inviting us to reflect on the “body that is in the body”, on “cognition in cognition”, on “sensation in sensation” and finally on “norm within norm”, is precisely telling us that Meditation intends transcend the *etho-aesthetic*.<sup>67</sup>

Therefore, since disgust is the aesthetics of what we call the body, but which is life in a much more complex form than simple materiality, it is clear how society, which first imparts pedagogy through the institution of values, changes. It changes and transforms itself through an *etho-aesthetic* variation, which is then experienced as a variation of taste. This process of social change is parallel to subjectivation.

First a corporealization of the things of society is carried out, which leads to a traction of the essence (extraction of the essence from the body of valorized nature). Subsequently the essence, as an archetype of mechanical phenomena, takes on a practical value: it is the functioning principle of nature, reduced therefore to a machinic executor of the essential laws, where technical knowledge becomes the basis of theoretical knowledge, and society becomes renewed on a model of the extracted

<sup>67</sup> This fact was also intuited by NIETZSCHE who writes how the transformation of taste, rather than that of opinions, represents the spirit of a society. Individuals “taste” differently as their condition changes. Cfr. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Book I, par. 39 (*Veränderter Geschmack*): “Die Veränderung des allgemeinen Geschmackes ist wichtiger, als die der Meinungen; Meinungen mit allen Beweisen, Widerlegungen und der ganzen intellectuellen Maskerade sind nur Symptome des veränderten Geschmacks und ganz gewiss gerade Das nicht, wofür man sie noch so häufig anspricht, dessen Ursachen. Wie verändert sich der allgemeine Geschmack?”

essence (concretization of mathematical models with the mechanical realization of technical theorems). The question at this point is: can an ethics be made starting from mathematical models?

In fact, this brings us back to the initial problem of meditation. Actually, if meditation was born as a form of de-subjectivation, for which the meditator operates a form of etho-aesthetic dis-habituation (that is, it removes any form of education or habituation of an etho-aesthetic nature in order to be able to determine himself independently), it is not compatible with psychological techniques whose purpose, as Foucault demonstrates, is to cure the 'dysfunctional' mechanisms that prevent the individual from docilely being part of that same society in which etho-aesthetics dominates. Psychoanalysis is partially exempt from this mechanism as it seeks in the individual those profound discomforts which, upon careful investigation by the psychoanalyst, cannot but reveal themselves to be caused by society. Therefore, if on the one hand psychoanalysis is partly exempt from the mechanism of power and control typical of other psychologies, Foucault recognizes also that psychoanalysis makes use of an investigative form of the individual's psyche that follows the model of confession (*exagóreysis*), which is a Christian habit. This mechanism of power needs that the 'sins', or more generally the intimacy and the interiority, of the individual become 'exposed', brought to light, because only in this way can the mechanism of subjectivation work. In addition to the mechanism of confession, there is also that of public declaration or exposure (*exomologésis*). However, it was not psychoanalysis that became the psychological basin for the elaboration of Mindfulness, which was instead absorbed by cognitive-behavioral psychology. At this point Meditation, becoming Mindfulness, can only undergo a process of transculturation which is nothing more than a reshaping of the device in question in a valorizing key, that is, a device of subjectivation.

### Mindfulness, Mental Presence, Crisis

The transformation of Meditation into Mindfulness and its almost total integration into the Euro-Atlantic cultural world therefore requires us to reconsider it as a new social phenomenon, perfectly implanted into modern reality. In this sense, sociologists and anthropologists must look at Mindfulness without thinking of having a different form of meditation in front of them, but being aware that it is a new socio-

cultural phenomenon, which however cannot be understood outside the inter-cultural relationship of interaction between different worlds, where the fascination for the exotic certainly intervenes and a certain 'orientalizing' idea attracts 'Western' subjects to Mindfulness, seen on the one hand as a representative of that fascinating and exotic world that allows one who is interested in spiritualism or diverse cultural habits to see in Indian philosophy a way out of the dusty Western culture, now perceived as decadent and in the midst of crisis. On the other hand, however, Mindfulness appears as a comforting phenomenon, because it is not a total otherness, but appears integrated into the scientific system and therefore 'protected' by the faith of contemporary metaphysics. Ernesto de Martino foresees in his anthropological theory the possibility that there are techniques capable of producing a "suspended presence", which would seem to be the case of Meditation.

The magical techniques to weaken the unitary presence do not have the aim of totally suppressing the presence: although being-there may, in the condition of *trance*, recede, attenuate, and restrict, nevertheless there must be enough to maintain the *trance* without causing it to precipitate into uncontrolled possession, and to adapt the activity of the "spirits" to the concrete needs that occur in the session.<sup>68</sup>

We must therefore ask ourselves, if this is the case with Meditation, what is the purpose of the suspension of presence. Since we have said that 'mental presence' (*sati*) implies that the meditator has overcome the constraints of habituating his body to the etho-aesthetic unity, then my theory is that Meditation does not aim at a simple suspension of presence, but rather it points to its total transcendence. From the *ethos of transcendence* (valorizing cultural force), Buddhism passes to a *transcendent presence*.

Following the ethnographic work focused on Buddhist-inspired meditation practice in modern times,<sup>69</sup> some aspects have emerged that shed new light on the phenomenon of transculturation that affects Buddhist meditation in its relationship with

<sup>68</sup> ERNESTO DE MARTINO, *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del Magismo* (Turin: Einaudi, 2022), cit. p.92.

<sup>69</sup> Published in FEDERICO DIVINO, *Meditazione e terapia. Dalle origini della pratica meditativa buddhista, all'indagine in etnopsichiatria sulle sue applicazioni cliniche* (Padua: Diodati 2021). See also on the same subject YOCHAI ATARIA, "Mindfulness and trauma: Some striking similarities", in *Anthropology of Consciousness* 29.1 (2018): 44-56.

clinical mindfulness, and also it allows us to ask essential questions about the transformations that meditation is undergoing, but also about those it is inducing in contemporary society.

The analysis develops from this observation: most of the subjects interviewed found in the meditative experience a profound phase of anguish, described as the fall of the world, of loss of semanticity, or more specifically a sense of emptying linked to feelings of disorientation, in a way that can only be described as *Unheimlich*. This phenomenon has characterized both traditional meditation practitioners and those who have used the Mindfulness protocol, but the diffusion of the phenomenon caught my attention as it was much more widespread than appears from the ethnographic interviews selected for the publication.

The first degree of bewilderment derives from the fact that in the Buddhist exposition, although we can accept a certain measure of emptying as physiological in meditative practice, it should be noted that in no case the Buddha in the Pāli canon, or in any other text even not bearing the words of the Buddha, mentions a similar feeling of disorientation or distress.

Traditionally, the eighth phase of meditation (*jhāna*) is brought back to a totally desemantized stage “neither perception nor non-perception” (*nevasaññānāsaññāyatana*), but the attainment never involves unpleasant sensations, rather a stage of bliss and stillness that it is neither worldly pleasure derived from attachment, nor it can be traced back to the type of disorientation described by the ethnographic testimonies.

One might think that this phase can be traced back to the previous stage, that is the “sphere of absolute nothingness” (*ākāṅkṣāññāyatana*), which in this case would refer to a sort of nihilistic anxiety. Moreover, it should be remembered that the Buddha placed his philosophy in equal distance both from existentialism (*sassatavādā*) and from nihilism (*ucchedavādā*), and it would therefore be logical to assume that a phase perceived as annihilation is not desirable from the median way (*majjhimā-patipadā*) preached by the Buddha. However, there is no explicit reference in the Pāli canon to the anguish that should derive from any meditative phase. Rather, what is carefully repeated is to warn the meditator of the danger inherent in dwelling excessively on the worldly sensations of pleasantness or unpleasantness arising from the thought that can creep during the course of the practice. Every form of attachment is opposed in order to deconstruct the apparatus of semantic preju-

dices that characterize common thinking, as Buddhist meditation is nearly a technique of *nimitta*, that is, of semantic emptying. The final stage of liberation is by no means traced back to a state of apathy nor of potential anguish but, on the contrary, of supreme joy (*nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ*, Dhammapada 204).

So how to resolve this apparent contradiction that a method created to counteract discomfort (*dukkha*) can reveal itself as a potential carrier of anguish and disorientation is a problem that calls to answer at least two fundamental questions: the first is whether the meditation practiced today is the same proposal by the Buddha, since only in this circumstance would the experience of the subjects appear contradictory with respect to the written sources. Secondly, we must ask ourselves if anthropology or the history of religions can tell us something about such a feeling, because understanding a similar vision could also help us solve this enigma. What appears clear is that there is a possible answer to this second question, and this was given by the work of Ernesto de Martino.

### Culturalizing Mindfulness

If India ever wanted to change the collective perception that one has of Mindfulness to provide a different vision, it could not do it, because the Mindfulness game must be within the rules that modern capitalism and allopathic biomedicine has imposed on it. Cultural dominance has reached such a level that meditation can now be learned with the guidance of technological forehead bands.<sup>70</sup>

A proof that Purser was right, and that Mindfulness is being used to fuel the strength of capitalist culture, comes in surprising news from 2021, when Amazon introduces "AmaZen": booths for its employees in which over-stressed workers can withdraw for a few minutes to meditate. This would seem almost irony or a mockery, yet it is a paradoxical cultural reality in which a company that is perhaps the maximum expression of values antithetical to those of the original Buddhism, proposes to its employees to meditate so as not to let their productivity.

As I said at the beginning, the problem in this case is that the West wants to avoid the identity crisis that seems imminent due to its contradictions, from the end of the planet's resources to the imminent environmental catastrophes, but from the

<sup>70</sup> CAROLINE STOCKMAN, "Can a Technology Teach Meditation? Experiencing the EEG Headband InteraXon Muse as a Meditation Guide", in *International Journal of Emerging Technologies in Learning* 15.8 (iJET, 2020): 83-99.

cultural point of view what it experiences is not it is the real crisis, but rather just a simulated crises, which serves on the one hand to keep the alert alive, and on the other, hiding the fact that cultural hegemony is not at all at its end. The crisis of presence of which de Martino spoke has been replaced by the crisis of “mental presence” a “Mindful Crisis”.

I refer to the Early Buddhist meditation as a technique of “mental presence”.<sup>71</sup> The presence or the idea of ‘being-present’ is, however, different from that of ‘living the present moment’, but modern studies on mindfulness tend to confuse the plane of mindfulness with a temporal reading.<sup>72</sup>

This presentialist reading, however, was criticized by Purser, who accuses mindfulness of focusing on the ‘here and now’ due to a Western egocentric cultural influence, while Buddhism would promote the idea of non-identity (*anattā*). This centrality of the present can also be linked to the trends of modern consumerism which requires an ever-greater usability of goods and rapidity in consumption and work.

Therapeutic mindfulness urges us to “live in the present moment” and to try to live mindfully, by “being here now”. However, this heavy emphasis on locatedness subtly reinforces an achievement and self-orientation, as we are constantly in a mode of self-surveillance, checking up on our selves, gauging our progress and ability (or, more often than not, inability) to “be present”.<sup>73</sup>

No real crisis on the horizon. The crisis is functional, you can put it where you most need it. Every thesis that wants to give itself a slightly sensationalistic tone uses the crisis to reach its goals, listing a series of problems presented as the definitive degeneration of a system that has come to collapse. In the West we tell ourselves that we have been in bankruptcy and crisis for too long, but the truth is that there is no crisis on the horizon, and this constant state of siege and terror that we continue to experience is nothing more than a dispositive cultural function to exorcise the crisis.

<sup>71</sup> The conception of “presence” and “mental presence” (from which the *mindfulness* expression is related) has always been a way to describe Buddhist meditation in Western languages. See BHIKKHU BODHI, “What does mindfulness really mean? A canonical perspective”, p. 25.

<sup>72</sup> Actually, the temporal interpretation is quite popular in modern mindfulness studies. See BHIKKHU ANĀLAYO, “The Emphasis on the Present Moment in the Cultivation of Mindfulness”, in *Mindfulness* (2018). Also, MOJAN NAISANI SAMANI & MICHAEL BUSSERI, “Examining the Link Between Mindfulness and Temporal Perspective”, in *Mindfulness* (2019).

<sup>73</sup> RONALD PURSER, “The Myth of the Present Moment”, in *Mindfulness* 6 (Springer, 2015): 680-686; cit. p. 682.



The crisis would manifest itself if indeed a certain social, cultural, economic, or religious model, together with the convictions of an era and a given model of living and thinking about life were at risk of disappearing. But there is no invasion or conquest which could undermine modern technology. The cultures that the West elevates to fetishes to mythologize an enemy are functional to its internal struggle, to promote the constant state of emergency, but in reality, the 'other' cultures are now as technical as the West itself, and if they conquered it, they would certainly not put an end to the domination of technology. This fundamental aspect, which tells us that we do not live in a state of crisis but rather in an internal struggle in which one will to technical power tries to impose itself on another (which will only result in the strengthening of the technique itself) had already been intuited by Emanuele Severino.<sup>74</sup>

Ernesto de Martino understood the religious aspect with which power uses the crisis and the terror of the 'end of the world'<sup>75</sup> to strengthen its dominance, but he was still the son of his time, in the shadow of Oswald Spengler's *Decline of the West* (1918), a product of a historical era in which he authentically believed that the West was setting, and he too was partly convinced of it, or perhaps he hoped so.

It seems to me that this scientific ideal of considering humans like ants transforms itself into the prophetic message that humanity reduces itself inevitably into a sort of anthill: that is, the message that humanity inevitably advances towards an apocalypse without eschaton, towards the total ruin of what is human. This then is not even any longer a prophetic message but a cold scientific prediction, which already dictates that we should adapt to the event just as it is necessary to adjust oneself in the autumn for the following and inevitable winter.<sup>76</sup>

I therefore conclude with these final words of de Martino who, as a cultural scholar and crisis theorist, accompanied my reasoning in which I tried to apply his theory on the crisis of the presence to modernity of a cultural (and transculturated) phenomenon that, ironically, uses "mental presence (mindfulness)" to address the crisis of the contemporary world.

<sup>74</sup> EMANUELE SEVERINO & SANTO PETTINATO, "Technics, Nihilism, Truth", in *Annali d'Italianistica* 29 (Italian Critical Theory, 2011): 107-122.

<sup>75</sup> CARLO GINZBURG, "On Ernesto de Martino's "The End of the World" and Its Genesis", in *Chicago Review* 60/61.4/1 (2017): 77-91.

<sup>76</sup> ERNESTO DE MARTINO, *La Fine del Mondo. Contributo all'Analisi delle Apocalissi Culturali* (Turin: Einaudi, 2019), cit. p. 363, translated by FLAVIO GEISSHUESLER in *The Life and Work of Ernesto De Martino* (Leiden: Brill, 2021), p. 81.



### The problem of personal identity

According to Epstein, “mindfulness is not a means of forgetting the ego; it is a method of using the ego to observe its own manifestations”.<sup>77</sup> Even modern mindfulness is essentially not interested in undermining the position of the Ego in the psychological sphere. In many cases it stands outside the problem, but in others it would seem to want to strengthen its qualities or reach a condition of “quiet Ego” or even aim at the fortification of self-esteem.<sup>78</sup> In Buddhist psychology, on the other hand, the concept of non-self (*anattā*) dominates, which is sometimes rejected as being considered nihilistic, since it would promote a vision of the “non-existence” of the Ego.

The question of the existence or non-existence of a certain entity is a matter that pertains more to ontology than to psychology. However, it must be said that Buddhism never clearly separates psycho-anthropological questions from philosophical ones, least of all physics. What we must remember is that in early Buddhist psychology there is no independence between materiality and mind, but rather a “reciprocal dependence”.<sup>79</sup>

It seems quite evident that Buddhism encompasses the functioning of physical, social, and psychological facts in a single theory. Just as principles of functioning (*dhamma*) are found in society, they are also found in the physical and in the individual world, but all of them follow the same logic and principles.

The question concerns the famous Buddhist concept of non-self (*anattā*), which has been confused with a nihilistic idea. We will see that affirming the non-substantiality of the self, that is, the inconsistency of an independent identity of things, does not mean affirming the non-existence of either the thing nor the idea of the thing.

For ancient Buddhist psychology, worldly experience is nothing but a bundle of elaborate subsequent perceptions. Cognition is often referred to with the technical jargon of “process-cognition” (*vīthi-citta*). Cognition is therefore not the simple

<sup>77</sup> MARK EPSTEIN, “The deconstruction of the self: Ego and “egolessness” in Buddhist insight meditation”, in *The Journal of Transpersonal Psychology* 20.1 (1988): 61-69; cit. p. 67.

<sup>78</sup> HEIDI WAYMENT et al., “Doing and being: Mindfulness, health, and quiet ego characteristics among Buddhist practitioners”, *Journal of Happiness Studies* 12.4 (2011): 575-589.

<sup>79</sup> KARUNADASA, *Early Buddhist Teachings*, p 55.

side effect resulting from the contact between the sense organ and the object, instead: "it is the cumulative result of a continuum of cognitive events".<sup>80</sup> The mind freed from the cognitive process is called *vīthi-mutta*. It is also possible that the Buddha's intent was not to dismantle cognition, but to reach a cognition that was not procedural, thus re-knowing the emptiness of its elements. In ancient Buddhism, the term *suñña* simply indicates the lack of an independent identity. In this sense it is a synonym of *anattā*. But also, Nāgārjuna, who bases his own philosophy on the idea of emptiness (*śūnyatā*) will understand it in this way, and therefore will see the truth in the emptiness.

What we are witnessing with modern mindfulness is certainly an exceptional phenomenon: trans-cultural and innovative. Unfortunately, its transcultural nature is the very substance of a great internal contradiction: the same contradiction that Jacques Lacan found in the psychoanalysis of his time, that is, the fundamental egoic tendency which, far from being beneficial for the individual, only increases the problem. Psychological suffering is identified precisely in the insubstantiality of the Ego, therefore the psychoanalytic therapeutic practice had to be aimed at its deconstruction, and meditation wants to do the same thing. Mindfulness, on the other hand, focuses on the benefits of a much lighter practice to develop calm, inner peace and security. These are certainly proven benefits for the practitioner. However, this practice does not go deep into the psychological problem of the Ego, neither into those philosophical reflections that instead would like to give a definitive answer to this problem. Similarly, psychoanalysis, despite recognizing an unconscious very similar to that of Buddhism, misunderstands it in some fundamental points. Even Freud ultimately misunderstands Buddhism, associating the concept of *nibbāna* with that of Thanatos (death instinct)<sup>81</sup>. We can clearly see this misinterpretation as soon as we look back to the ancient Buddhist idea that *nibbāna*. It represents the highest level of knowledge, which "is described by a number of terms: "wisdom" (*paññā*), "accurate or exact knowledge" (*pariññā*), "gnosis" (*aññā*), "higher knowledge" (*abhiññā*), and "insight" (*vipassanā*".<sup>82</sup> This exact knowledge which is represented by *nibbāna* and can be attained through meditation is nothing more than the knowledge of "things as they are" (*yathābhūtañāṇa*). This

<sup>80</sup> YAUTPITAGE KARUNADASA, *The Theravāda Abhidhamma. Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* (Somerville: Wisdom Publications, 2019), p. 169.

<sup>81</sup> DE SILVA, *Buddhist and Freudian Psychology*, p. 122.

<sup>82</sup> KARUNADASA, *Early Buddhist Teachings*, p. 127.

knowledge represents exactly what we have seen so far: the real ephemeral and non-identity nature of nominal entities and, ultimately, of one's own Ego, which therefore in this sense meditation intends to deconstruct and not to preserve.

## Conclusion

In this article I have tried to demonstrate how Mindfulness can be considered as an authentic 'new' cultural phenomenon, now totally different from Buddhist meditation. We have seen how Mindfulness provides a mythopoeitic narration of itself that starts from Buddhist meditation and then proposes an 'evolution' assisted by modern (western) science, and we have seen how these discourses are actually functional to make Mindfulness an instrument for the protection of Western cultural identity, defended by the hypothetical crisis of its values and its sciences.

In this sense, transculturation is reinterpreted as a phenomenon that goes beyond the birth of a new cultural form through the mutual exchange and interaction of two different cultures, but is, in the case of Mindfulness, a one-way transformation of a very specific cultural phenomenon, as Buddhist Meditation is totally re-founded in the image and likeness of cognitive-behavioral psychology and then reimposed as the identity brand of the West.

Mindfulness, thus, on the one hand protects Euroatlantism, and what Purser identifies as the *neoliberal culture*, from the crisis that a real impact with Indian culture would have entailed. On the other hand, Mindfulness can be used as a form of *biopower* in the Foucaultian sense, for which it provides a precise and one-to-one narrative of what the body and identity are, re-proposing the biomedical combination of health and disease that is absolutely not questioned (Kabat-Zinn himself speaks of stress as an "*illness of thought*", thus not questioning the foundations of European biomedicine). Finally, Mindfulness is also an instrument of identity colonialism, which modifies the collective perception of meditation, and requires a re-reading of Buddhism in a Western key.

Although he has never dealt with Indology except indirectly, Ernesto de Martino has profoundly developed the problem of the crisis as well as related phenomena such as trance and body techniques to induce altered states of consciousness.<sup>83</sup>

<sup>83</sup> GEISSHUESLER, *op. cit.*, pp. 9-10.

However, de Martino's elaboration is also closely interconnected with the fundamental question of presence, a theme borrowed and reworked starting from Heidegger's *Dasein*, but with not indifferent consequences on the anthropological level. When, overwhelmed by circumstances, the presence feels incapable of being able to 'be' in any possible cultural world, it falls into the grip of nihilistic terror, victim of the "crisis of presence".

The crisis in Demartinian terms must therefore be understood as the foreshadowing of a primordial anguish that reappears because the cultural devices (the ritual, the myth, the certainties of language and social laws) and the subjectivation (the sense of self, identity and belonging) which had been established precisely as a barrier against the disorientation of the 'totally other', are posed under threat. The 'totally other' (Lacan's *Autre*) is not a nothing, but because of its incommensurability is understood as such and, being uncontrolled, constitutes a 'permanent anthropological risk'.

Returning therefore to Buddhism and Mindfulness, we must ask ourselves whether it is possible to reconstruct a theory of presence analogous to the Demartinian one. Certainly, this term (*presence*) is very reminiscent of mindfulness, often used to translate the Pāli term *sati*, and which in English has been rendered exactly as 'mindfulness'. This consonance is obviously not a guarantee of a possible comparison, since it is a translated term. The presence in de Martino takes on the meaning of "ability to be present in history", as opposed to those subjects whose presence is kept out of history as subordinate classes. On the contrary, the Buddhist presence does not have to do with a presentism or an ability to be present in history, but rather the ability to be present to oneself, for the human being is not really aware of himself, and lives by identifying himself with that psychological construction which is the *attā*, and which is an impermanent fruit of the mechanism of appropriation of external cognitive elements. Given the impermanent nature of identity, therefore, Buddhism is consonant with the statements of de Martino, for which the loss of language coincides with the loss of relationship with the world, and therefore reaches the crisis of presence.<sup>84</sup> Conversely, Mindfulness proposes an inessential presentism, an attachment to the *hic et nunc* which is functional to the need to 'pro-

<sup>84</sup> DE MARTINO, *La fine del Mondo*, p. 535.

duce bodies' in the classic modalities of subjectivation of cognitive-behavioral psychology which is currently the psychological school of mindfulness that holds, so to speak, the copyright.

In this context, it appears to us that Mindfulness is not simply a modern device to stem the crisis and protect the subjectivation, but is itself a *product* of the modern crisis. We could not have understood this without referring to de Martino's anthropological theory,<sup>85</sup> but it is essential to take into consideration how modernity is facing a lasting crisis, anticipated by the work of Nietzsche that de Martino makes no secret of knowing. This modern nihilism has no dealing only with what Nietzsche defines as "devaluation of values" (while keeping in mind the importance of valorization in de Martino),<sup>86</sup> but also with the evidence that the old models of management of society are losing effectiveness: the mechanisms of subjectivation have been weakened by relativism, which shakes the belief in an absolute and unshakable truth, and even if that door remains open for the scientific world, which still boasts the concept of naturalness and laws of physics, it appears clear how mechanisms of subjectivation must be replaced by techniques of presence, the purpose of which is to provide *presence* in potential crisis the adaptive tools to 'dwell' in a state that would normally be perceived as intolerable, adapting and conforming to the situation; at least this is what emerged from the research carried out on Mindfulness, and which of course turns out to be a total reversal of purposes of ancient Meditation, which instead wanted to face the crisis. The hope of this article is that in the ever-growing interest in Anthropological and Sociological studies for the actuality of the crisis, included in the category of the Anthropocene, there will be appropriate space to analyze the modern 'techniques of presence' such as Mindfulness.

<sup>85</sup> Although he does not speak primarily of Buddhism, among the first authors to apply de Martino's theories to the analysis of the cultural dispositives of the Indian world, the work of BRUNO LO TURCO, "Il sacrificio della satī e la «crisi della presenza»", in *Anantaratnaprabhava: Studi in onore di Giuliano Boccali* (Milan: Ledizioni, 2017): 309-320.

<sup>86</sup> That of devaluation of values is a typical definition of Nietzsche's nihilism, but we find it also expressed as "trans-valorization" (*Umwertung aller Werthe*), while de Martino explicitly cites Nietzschean philosophy and the problem of nihilism when he speaks of "eternal return of the identical" (mentioned countless times in *La Fine del Mondo*), using an expression that explicitly clarifies Nietzsche's philosophy of eternal return and which, moreover, demonstrates that he has understood it not in the form, in which it is often misunderstood, of cyclical time.

## References

- ABELSEN P., "Schopenhauer and Buddhism", in *Philosophy East and West* 43.2 (1993): 255-278.
- AGAMBEN G., *The Use of Bodies* (Stanford University Press, 2015).
- ANĀLAYO B., "Early Buddhist Mindfulness and Memory, the Body, and Pain", in *Mindfulness* 7.6 (Springer, 2016): 1271-1280.
- ANĀLAYO B., "Once Again on Mindfulness and Memory in Early Buddhism", in *Mindfulness* 9 (Springer, 2018): 1-6.
- ANĀLAYO B., "The Myth of McMindfulness", in *Mindfulness* 11 (2020): 472-479.
- ANĀLAYO B., "The Emphasis on the Present Moment in the Cultivation of Mindfulness", in *Mindfulness* (2018).
- ARNOLD D., "Where in the brain does Buddhism come from? Critical thoughts regarding Iain McGilchrist's reflections on religion", in *Religion, Brain & Behavior* (Routledge, 2019): 33-50.
- BARTOCCI G., PRINCE R., "Pioneers in Transcultural Psychiatry: Ernesto de Martino (1908-1965)", in *Transcultural Psychiatry* 35.1 (McGill University, 1998): 111-123.
- BERROCAL E., "Other-Hegemony in de Martino: The Figure of the Gramscian Fieldworker between Lucania and London", in *The Journal of American Folklore* 128.507 (University of Illinois Press: American Folklore Society, 2015): 18-45; cit. p. 32.
- BODHI B., "What does mindfulness really mean? A canonical perspective", in *Contemporary Buddhism* 12.1 (Routledge, Taylor & Francis, 2011).
- CHAKRAVARTI U., *Social dimensions of early Buddhism* (Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1996).
- CROSBY K., *Esoteric Theravada: The Story of the Forgotten Meditation Tradition of Southeast Asia*, (Boulder: Shambhala Publications, 2020).
- Crosby K., "Tantic Theravāda: A Bibliographic Essay on the Writings of François Bizot and others on the Yogāvacara Tradition", in *Contemporary Buddhism* 1.2 (2000): 141-198.
- CROSS S., *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought* (University of Hawaii Press, 2013).
- DE MARTINO E., MASSENZIO M. (ed.), *Storia e Metastoria: I fondamenti di una teoria del sacro*, (Lecce: Argo, 1995).
- DE MARTINO, *Naturalismo e Storicismo nell'Etnologia*, (Bari: Gius. Laterza & Figli, 1941).
- DE MARTINO E., *La Fine del Mondo. Contributo all'Analisi delle Apocalissi Culturali* (Turin: Einaudi, 2019)
- DE MARTINO E., *Morte e Pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria* (Turin: Einaudi, 2021).
- DE MARTINO E., *Il Mondo Magico. Prolegomeni a una storia del Magismo* (Turin: Einaudi, 2022).
- DE SILVA P., *An Introduction to Buddhist Psychology and Counselling: Pathways of Mindfulness-based Therapies* (New York: Palgrave Macmillan, 2014).
- DE SILVA P., *Buddhist and Freudian Psychology* (Victoria: Shogam Publications, 2010).
- DIERYNCK B., Hannes LEROY, Grant SAVAGE, & Ellen CHOI, "The Role of Individual and Collective Mindfulness in Promoting Occupational Safety in Health Care", in *Medical Care Research and Review* 74.1 (Sage, 2017): 79-96.

- DIVINO, F., *Meditazione e terapia. Dalle origini della pratica meditativa buddhista, all'indagine in etnopsichiatria sulle sue applicazioni cliniche* (Padua: Diodati 2021).
- EPSTEIN M., "The deconstruction of the self: Ego and "egolessness" in Buddhist insight meditation", in *The Journal of Transpersonal Psychology* 20.1 (1988): 61-69.
- FLAVIN I., "The mindfulness of anthropology", in *Anthropology Today* 3.6 (1987): 10-13.
- FORLENZA R., "Magic, religion, and the South: notes on Ernesto De Martino", in *Journal of Religious and Political Practice* 4.2 (Routledge, 2018): 137-155.
- FROST T., "The *Dispositif* between Foucault and Agamben", in *Law, Culture and the Humanities* 15.1 (Sage, 2015): 151-171.
- Hans-Georg GADAMER H. G., *Philosophical Hermeneutics*, (University of California Press 1977).
- GEISSHUESLER F., *The Life and Work of Ernesto De Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion* (Leiden: Brill, 2021).
- GINZBURG C., "On Ernesto de Martino's "The End of the World" and Its Genesis", in *Chicago Review* 60/61.4/1 (2017): 77-91.
- JAIN A., *Peace Love Yoga: The politics of global spirituality* (Oxford: Oxford University press, 2020).
- JERVIS G., "Psychiatry in Crisis: Institutional Contradictions", in *International Journal of Mental Health* 14.1/2 (Spring-Summer: Taylor & Francis, 1985): 52-69.
- JIANG T., "Storehouse consciousness and the unconscious: a comparative study of Xuan Zang and Freud on the subliminal mind", in *Journal of the American Academy of Religion* 72.1 (2004): 119-139.
- JIANG T., *Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006).
- KANG C., WHITTINGHAM K., "Mindfulness: A Dialogue between Buddhism and Clinical Psychology", in *Mindfulness* 1 (2010): 161-173.
- KARUNADASA Y., *Early Buddhist Teachings. The Middle Position on Theory and Practice* (Somerville: Wisdom Publications, 2018).
- KARUNADASA Y., *The Theravāda Abhidhamma. Inquiry into the Nature of Conditioned Reality* (Somerville: Wisdom Publications, 2019).
- LOCK, M., NGUYEN V-K., *An Anthropology of Biomedicine* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2010).
- MIYAKE, T., "Il boom dell'Italia in Giappone: riflessioni critiche su Occidentalismo e Italianismo", in *Between* 1.1 (2010).
- McGILCHRIST I., *The Master and His Emissary: The Divided Brain and the Making of the Western World*, (Yale: Yale University Press 2019).
- McMAHAN, D., "Modernity and the early discourse of scientific Buddhism", in *Journal of the American Academy of Religion* 72.4 (2004): 897-933.
- OLESKER, W., "Thoughts on Medication and Psychoanalysis: a Lay Analyst's view", in *Journal of the American Psychoanalytic Association* 54.3 (2006): 763-779.
- PAGIS, M., "The sociology of meditation", in *The Oxford Handbook of Meditation, redigert av Miguel Farias David Brazier og Mansur Lalljee* (Oxford University Press, 2019).
- PURSER, R., *McMindfulness: How Mindfulness became the new capitalist spirituality* (London: Repeater Books, 2019).



- PURSER, R., "The Myth of the Present Moment", in *Mindfulness* 6 (Springer, 2015): 680-686.
- TRAMMEL, R. C., "Tracing the roots of mindfulness: Transcendence in Buddhism and Christianity", in *Journal of Religion & Spirituality in Social Work: Social Thought* 36.3 (2017): 1-17.
- SAMANI, M. N., BUSSERI, M., "Examining the Link Between Mindfulness and Temporal Perspective", in *Mindfulness* (2019).
- SAUNDERS, G., "Critical Ethnocentrism" and the Ethnology of Ernesto De Martino", in *American Anthropologist* 95.4 (American Anthropological Association, 1993): 875-893.
- SCHIPPER, J., "Toward a Buddhist sociology: theories, methods, and possibilities", in *The American Sociologist* 43.2 (2012): 203-222.
- SEVERINO, E., PETTINATO, S., "Technics, Nihilism, Truth", in *Annali d'Italianistica* 29 (Italian Critical Theory, 2011): 107-122.
- SHARF, R., "Is Mindfulness Buddhist? (and why it matters)", in *Transcultural Psychiatry* 52.4 (2014): 470-484.
- SHULMAN, E., *Rethinking the Buddha: Early Buddhist Philosophy as Meditative Perception*, (New York: Cambridge University Press, 2014).
- SQUARCINI, F., "Pāṣaṇḍin, vaitaṇḍika, vedanindaka and nāstika. On criticism, dissenters and polemics and the South Asian struggle for the semiotic primacy of veridiction", *Orientalia Suecana* 60 (2011): 101-115.
- SQUARCINI, F., *Tradition, veda and law: studies on South Asian classical intellectual traditions* (Società Editrice Fiorentina, 2018).
- STEWART, P., STRATHERN, A., "For a Mindful Anthropology", in *Breaking the Frames* (Palgrave Macmillan, Cham, 2017): 89-94.
- STOCKMAN, C., "Can a Technology Teach Meditation? Experiencing the EEG Headband InteraXon Muse as a Meditation Guide", in *International Journal of Emerging Technologies in Learning* 15.8 (IJET, 2020): 83-99.
- SUJATO, B., *A History of Mindfulness: How insight worsted tranquillity in the Satipaṭṭhāna Sutta* (Taiwan: Santipada, 2005).
- WALDRON, W., *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the context of Indian Buddhist thought* (London & New York: Routledge Curzon, 2003).
- WAYMENT, H. et al., "Doing and being: Mindfulness, health, and quiet ego characteristics among Buddhist practitioners", *Journal of Happiness Studies* 12.4 (2011): 575-589.
- WEHRLE, H., "Being a body and having a body. The twofold temporality of embodied intentionality", in *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19 (2020): 499-521.
- WHEATER, K., *Once more to the body: an ethnography of mindfulness practitioners in the United Kingdom* (Diss: University of Oxford, 2017).
- YOCHAI, A., "Mindfulness and trauma: Some striking similarities", in *Anthropology of Consciousness* 29.1 (2018): 44-56.

## Ingreso, participación y comunidad: la construcción de la ciudadanía como práctica inherente la Universidad Pública

### Access participation and community: The construction of citizenship as an inherent practice of the Public University

Rodrigo Ezequiel Pallicer

**Abstract:** *This paper approaches the access to the “university life” in the Faculty of Social Sciences of Olavarría from a historical-ethnographic perspective. Particularly, the meanings and interpretations that the actors construct during the first year are studied. We problematize the ways by which they signify their experience and begin to get involved in practices and discourses that challenge them within the framework of their participation in peer communities. They can then become part of said communities through tasks that integrate them, or not, to the institution. The university is a place where there is an intersection between personal, experiential and institutional trajectories that stress pressure into the ingress experience, causing students to perform different representations as a response to the same events. The Argentine Public University occupies a key place since it has unrestricted admission policies and its own government. But do these issues provide facilities when it's time to transit through it? It seems that not, since the university culture produces a strangeness as it is a “world” with its own logics and practices, a world that mobilizes discourses and ways of behaving. These issues are elucidated in this paper when we take a look in how the ingress to the University is stressed by processes of youth participation in peer communities, where the tasks carried out by the the subjects - as active constructors of reality - are linked to aesthetics and discourses that influence their integration, projection and formation of a democratic citizenship.*

**Key words:** University, Participation, Citizenship, Communities of Practice, Appropriation

Submitted: 04/05/2022  
Peer reviewed: 05/05/2022

## Introducción

El ingreso a la “vida universitaria” constituye un fenómeno complejo y heterogéneo que se encuadra en procesos democratizadores que asume el acceso a la educación superior en la Argentina<sup>1</sup>. Estas cuestiones se expresan en su estética, prácticas y actividades, siendo internalizadas por sujetos que año tras año ingresan y se vinculan a sus comunidades (Ziegler y Fuentes, 2017). El trabajo procura abordar esta cuestión al elucidar las características y quehaceres que acompañan el ingreso a la universidad, problematizando cómo quienes ingresan se forman en relación a su carrera pero también como sujetos críticos, políticos y participativos.

Las instituciones no solo en sus programas y proyectos despliegan dispositivos para lograr la pertenencia de los sujetos sino que también en estéticas y sentidos construidos a lo largo de su historia (Carli, 2012). Esto se imprime en su vida cotidiana y hace que pueda ser abordada como parte de procesos en los que se dan apropiaciones sobre cosmogonías y formas de interpretar al mundo (Carli, 2012). Esta situación intenta ser relevada a partir de la utilización del enfoque histórico etnográfico, y apunta a dar cuenta de las formas por las cuales los actores significan su experiencia durante el primer año en la Universidad. Lo antedicho conduce a reconocer que el ingreso no sólo está vinculado con la internalización de saberes relacionados con la carrera elegida sino también a prácticas asociadas al logro de aptitudes críticas, participativas y comprometidas con las realidades sociales y el reconocimiento y defensa de los Derechos Humanos.

Las características que asume el mundo universitario interpelan al que ingresa generando diversas interpretaciones sobre su tránsito. Es allí donde los y las estudiantes, al participar de comunidades de práctica (Lave y Wenger, 1991), empiezan a comprender su mundo y a transformar su condición de ingresante /aprendiz, y ello se da a través de su implicación en una u otra actividad. Allí la rutinización de la vida cotidiana imprime sus características mostrándonos como el aprendizaje puede tener lugar donde no hay enseñanza a través de procesos formales, lo que me lleva a pensar que el ingreso se define más allá de las estrategias institucionales, siendo la totalidad de la experiencia lo que configura la apropiación de prácticas y la integración de los sujetos (Rockwell, 1996). Esta última es producto de adscripciones identitarias situadas que influyen y delimitan trayectorias generando una pertenencia a la carrera, a la institución y fortaleciendo y realimentando aquellos sentidos sobre lo político puestos en juego en el contexto.

<sup>1</sup> Vinculados a al ingreso irrestricto, el cogobierno y la autonomía.

## Ingreso, participación y política

Las instituciones –y la Universidad entre ellas- son partícipes de la producción y reproducción de la sociedad (Bourdieu, 2012). También los sujetos que las transitan son sus constructores (Carli, 2012). De esta manera podemos pensar la Universidad como un tejido intertextual en el que ingresa, donde se dan prácticas de identificación y en el que se articulan la historia vivida, la cultura institucional y la cultura experiencial en procesos de apropiación, elaboración, participación y rechazo (Rockwell, 1996; Carli, 2012).

Durante el primer año, quienes ingresan a la Universidad se relacionan con espacios y comunidades que influyen en la internalización de prácticas y quehaceres sobre el mundo universitario (Lave y Wenger, 1991). Ello nos muestra que el ingreso a la universidad conlleva comportamientos y actividades en el marco de relaciones sociales que se entablan en -y desde- comunidades de práctica<sup>2</sup>, y que acompañan y vehiculizan apropiaciones. Allí los que ingresan ponen en juego sus capacidades intelectuales, pasionales e ideológicas en relación y tensión con otros al participar- o no- de actividades que van más allá de la cursada y que tienen que ver con: visitas a ex centros de detención clandestinos como Monte Pelloni; deportivas; involucramiento a barrios/comedores (en el marco de la participación en el centro de estudiantes); talleres y seminarios; charlas político estudiantiles; movilizaciones locales (boleto estudiantil) y nacionales (partidarias); fiestas universitarias; viajes a eventos políticos/culturales y la participación en hechos sociales de importancia como la concurrencia a los juicios por los delitos de lesa humanidad ocurridos en la última dictadura en Olavarría.

El ingreso a la universidad trae aparejado un encuentro entre individuos con ideas y posiciones políticas diversas que son puestas en juego y tensionadas en y a través de las comunidades de práctica (Ziegler y Fuentes, 2017). Tales comunidades vehiculizan sentidos que interpelan al que ingresa e incide en las formas por las cuales los sujetos se apropian del espacio. Desde ese lugar, la participación política es un marco que estructura las relaciones sociales ya que produce la articulación con otros planos (más allá de la formación profesional), relacionados éstos con pensarse como ciudadanos en el marco de discursos críticos y participativos. Constituyó un hecho particular en este sentido el desarrollo, en el marco de las instalaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional del Centro y en el año 2014, del juicio por la denominada causa de Monte Pelloni donde se juzgó a cuatro militares por delitos de lesa humanidad cometidos en Olavarría durante la última dictadura cívico-militar (Lora, 2018). Tal suceso fue organizado por la institución

<sup>2</sup> Entendidas ellas como una auto organización de personas ligadas por una práctica común, recurrente, estable y en el tiempo (Wenger, 1998).

en conjunto con el Tribunal Oral Federal de Mar del Plata movilizando actividades de promoción y difusión sobre los Derechos Humanos. Estas últimas se iniciaban desde el curso de ingreso y vinculaban a los que ingresaban con el sitio Monte Pelloni y su historia, momento en el cual comenzaban a interactuar con diversos actores institucionales: desde las cátedras, trabajando contenidos y temáticas vinculadas, hasta el centro de estudiantes, cuyos discursos buscaban despertar el pensamiento crítico en los y las estudiantes. Esto es rescatado por Ramiro<sup>3</sup>, ingesante que comenzó a participar del Centro de Estudiantes al ser invitado durante el mismo curso de ingreso a un encuentro en la Comisión por la Memoria, organización que agrupa a ex presos políticos de la última dictadura militar y a familiares y amigos de víctimas del terrorismo de Estado (Lora, 2018). Comenta:

Uno de los primeros vínculos fuertes fue con el Centro de Estudiantes, cuando ellos hacen su presentación en el taller de ingreso, consulto con Mauri ¡qué bueno! qué onda, le comenté que yo también estaba militando en mi pueblo, antes de venir, y digamos que ahí en ese primer momento, Mauri me dice, tenemos tal actividad, tal día, que ellos estaban preparando las jornadas, y me dijo: ¿quieres venir?, copado de una (Ramiro G., Comunicación personal: 15 de marzo de 2015).

La vinculación de los sujetos con la participación política no sólo se daba desde su participación en el Centro de Estudiantes sino que también a partir de su involucramiento en proyectos/grupos de investigación que, por ejemplo, trabajan en sitios para la memoria. Esta cuestión se vislumbraba en la trayectoria de Amparo, quien comenzó a participar en un proyecto que estaba realizando excavaciones en Monte Pelloni:

Me enteré que estaba lo de Monte Pelloni, lo de este sitio, y yo sentí como una gran conexión con lo que paso en la masacre de Trelew, era muy similar los dos lugares, la historia, y me enteré que estaban haciendo excavaciones, me comunico la directora del proyecto, para preguntarle si podía ayudar en algo y fui algunas veces a limpiar material del que ya había excavado (Amparo G., Comunicación personal, 20 de Marzo 2015).

Del relato se desprende qué otras cuestiones están invitando a participar a los estudiantes durante el primer año, las cuales se relacionan con el acercamiento a prácticas donde se materializan intereses personales en marcos colectivos. Tales comunidades buscaban vincular a los estudiantes con prácticas que pretendían problematizar la historia del territorio local, haciendo que no sólo se formaran en torno a la práctica disciplinar (arqueológica) sino que también inscriben a dicha práctica en una perspectiva de derechos y pensamiento crítico.

<sup>3</sup> Cabe mencionar que se utilizan nombres ficticios para reservar la identidad de los entrevistados.

El ingreso a la universidad se materializa en la articulación entre cuestiones institucionales, personales y experienciales (Carli, 2012). En este sentido la institución desde sus objetivos busca la formación de profesionales críticos y comprometidos con las realidades sociales. Esto es acompañado por actividades que se desarrollan desde las cátedras, grupos de investigación y el Centro de Estudiantes, las que establecen un conjunto de quehaceres que generan representaciones en los y las ingresantes y que influyen en las formas por las cuales se vinculan y profundizan su inserción. Esto se observa en la institución donde llevamos adelante nuestro estudio (Facultad de Ciencias Sociales, UNICEN). La política se encuentra presente en su estética, discursos y prácticas. De esta manera si recuperamos los sentidos que le atribuye Arendt (1963) a la política -acción transformadora del mundo- podemos ver el modo en que estos sentidos de la acción política aparecen en las prácticas profesionales y habilitan la vinculación con demás actores del contexto universitario. Por caso puede mencionarse la importancia que la directora del proyecto de investigación sobre memoria con el que se involucra Amparo le atribuía a la carrera (Arqueología) para la recuperación de espacios que testimonian el terrorismo de Estado y la violación de derechos humanos ocurrida durante la dictadura cívico-militar 1976-1983 (Chaparro, 2019). Por lo que se observa, las prácticas involucradas en la profundización de procesos de democratización de la Universidad no se expresan únicamente en el acceso sino que se acompañan y fortalecen por un accionar institucional orientado a la formación ciudadana. Así, se desarrollan quehaceres donde los sujetos aprenden y experimentan la Universidad en relación a procesos de participación e involucramiento en la transformación social.

Estas situaciones también se hacen visibles desde las cátedras, que promueven y vehiculizan la participación político-estudiantil. Así lo expresa en su experiencia Simón, que en el marco de una materia en la que se discutía sobre el sentido de la escuela, el Estado y las políticas educativas se vinculó con Yolanda y Antonia, integrantes de una agrupación estudiantil que cursaban el tercero y quinto año en la Facultad:

La materia se prestaba para el debate político, y yo en sí, era independiente en ese momento, y quedó ahí el vínculo, y no es que me presionaron, sino que me empezaron a invitar a las actividades que ellos hacían como partido. No sé, una charla (Simón R., comunicación personal, 20 de marzo de 2015).

Lo antes mencionado nos muestra características a partir de las cuales se organiza el entramado social en la Facultad, y que tiene que ver con procesos de adscripción políticos partidarios en el marco de discusiones que se dan desde las cátedras, lo que vislumbra el entendimiento de la formación socio-política como parte de la práctica profesional en Universidad Pública Argentina. Es en este contexto que se producía una retroalimentación entre la experiencia de los ingresantes y las formas por las cuales se vinculaban a los actores

mostrándonos que no sólo se construían sentidos de lo político, desde las prácticas que se realizaban en el centro de estudiantes, sino que también desde las lecturas críticas que se generaban desde las cátedras.

La participación parece ser un eje que estructura el ingreso ya que promueve la filiación de los estudiantes. Ramiro comentaba que al participar del centro de estudiantes: “preguntaba bastantes cosas de la agrupación, como conocer de qué se trata la vida universitaria en la militancia, en los estudios, actividades de la facultad” (Ramiro G., Comunicación personal: 15 de marzo de 2015). A partir de actividades que comenzó a realizar con la agrupación estudiantil, comenzaba también a construir representaciones sobre el mundo universitario y a apropiarse de él. Durante la primera mitad del año viajó a la Feria del Libro, a un encuentro político en Capital Federal, a un congreso de la Federación Universitaria Argentina (FUA) en Mendoza y participó en las jornadas de “Sociales piensa a la universidad”. En relación a la experiencia de Mendoza comentaba que: “Lo que más me impactaba, era que había mucha juventud participando, hablando de temas a nivel político nacional e internacional, muchos jóvenes” (Ramiro G., Comunicación personal, 15 de marzo de 2015). La valoración de este proceso retroalimentaba su experiencia de ingreso generando su integración, reconocimiento y permanencia en la agrupación. Esta cuestión también era rescatada por Domingo, también estudiante de la Facultad y ex integrante del centro de estudiantes:

Las marchas eran la panacea, la frutilla del postre, era para divertirnos. Lo importante, la lealtad se hace visible desde ese lugar más que desde lo discursivo, la cercanía, el estar marchando en unidad, miras a los costados y ver con quien estas (Domingo P., Comunicación personal, 7 Abril del 2018)

Los datos relevados en el campo permiten reconocer que la participación de los estudiantes se organizaba por el grado de reconocimiento y conocimiento que tenían sobre lo que los rodeaba. Por ejemplo Florencia -integrante de una agrupación estudiantil- distinguía niveles de involucramiento a partir de la participación de los actores:

Participación de la mano de la información, creo que ahí uno deja de ser novato, primero participas de las discusiones de las reuniones de centro, no solo hacer carteles, sino todo lo que tenga que ver con discusión política y nada una vez que uno se empapa de otras cuestiones, participa lee, no solo con cuestiones de la facultad, sino a nivel nacional, a un nivel político más amplio (Florencia M., comunicación personal, 10 de abril de 2018).

Estas cuestiones simbolizan y evidencian una lógica establecida sobre el reconocimiento, proyección y retroalimentación en las agrupaciones en las que es necesario un tiempo de participación e involucramiento para lograr la pertenencia al centro y a las lógicas de la institución. Agrega:



Ahí es cuando logras de a poco meterte en eso, no solo leyendo sino informarte, ahí creo que empezás a dejar de ser, y obvio que también con la mirada de los demás. Cuando empezás a darte cuenta que los demás te preguntan cosas y uno puede llegar a preguntar y asesorar, teniendo algún tipo de injerencia y ese reconocimiento a veces termina con algún cargo una secretaria dentro del centro de estudiantes (Florencia M., comunicación personal, 10 de abril de 2018).

Siguiendo lo planteado por Florencia, su compañera Yolanda agrega que “lo que te hace ser reconocido es la militancia constante, estar presente, lo que defendes y como lo haces. Participar en las distintas actividades, discutir con los estudiantes explicándoles tu posición” (Yolanda A., comunicación personal, 20 de abril de 2018). Esta cuestión nos invita a pensar cómo los sujetos acumulan capitales e información al servicio de una identidad que los proyecta y ayuda a atravesar etapas y niveles en procesos de participación en el que se apropian de diversos saberes en la acción situada y en marcos colectivos.

La participación en las agrupaciones permitía un acercamiento a saberes políticos pero también a saberes teóricos que los mismos estudiantes referenciaban en temas y contenidos que abordaban en su carrera. Simón comentaba que a partir de su participación en la agrupación estudiantil aprendió que:

Estar en la izquierda viene de una teoría, la teoría marxista, y bueno, después esta, la izquierda en la que yo estoy que es trotskista, Marx fue un gran teórico, del que se valieron otros, me sirvió para entender la sociedad capitalista, los resortes del sistema capitalista (Simón R., comunicación personal, 20 de marzo de 2015).

Este reconocimiento se potenciaba e internalizaba a partir de las discusiones que mantenía con “Pepe”, un militante del Partido de los Trabajadores, auxiliar docente y graduado de la Facultad al que se lo podía observar brindando clases de apoyo de asignaturas del primer año para aquellos estudiantes que tenían que rendirlas. Simón comentaba: “iba a hablar de lo que yo quería, entonces nada, se dio un vínculo. Hablamos de la facultad, de las materias y de política” (Simón R., comunicación personal, 20 de marzo de 2015). Desde ese espacio Simón era invitado a participar de charlas, debates y movilizaciones:

Se había hecho una jornada del Movimiento Antirepresivo, que se cumplían 8 años de la desaparición de Julio López, y había ido a esa actividad, invitado por Pepe, también fui a una charla, una presentación, una revista teórica en defensa del Marxismo, que venía un dirigente provincial, y me invitaron y estuve, en noviembre (Simón R., comunicación personal, 20 de marzo de 2015).

Lo expresado nos permite problematizar el aprendizaje y dar cuenta del modo en que ocurre: en la acción situada, en el marco de relaciones sociales que transforman y se conforman

como una experiencia de identidad en los sujetos (Wenger: 1998). No es sólo una acumulación de detalles e información, sino también un proceso de llegar a ser, de convertirse en una persona determinada (Wenger, 1998). Los aprendizajes que se producían dentro de comunidades de práctica asociadas a las agrupaciones tomaban parte, así, de la conformación de una subjetividad como estudiantes y militantes.

El desarrollo de estas comunidades de práctica; la participación juvenil se vislumbran en la propia vida cotidiana de la Facultad de Ciencias Sociales. Lugares como “la fotocopidora”, el “centro de estudiantes” y “los pasillos” son espacios donde se produce el encuentro y el reconocimiento entre quienes conforman dichas comunidades (ingresantes, estudiantes avanzados, graduados, docentes, no docentes). En estos espacios se dan relaciones, se transmiten saberes y se invita a participar a otros a partir de las charlas y discusiones que sirven a los más diversos fines: obtener información sobre un trámite administrativo (inscripción a materias, a exámenes, referencias sobre docentes, horarios, becas, boleto estudiantil), jornadas (fiestas, congresos, charlas), participación en el centro de estudiantes o “pasar el tiempo” entre cursadas.

La interacción en dichos espacios acompaña los procesos de conformación identitaria que venimos describiendo. En ellos se produce además la apropiación de prácticas en marcos colectivos. Como señala Wenger (1998), dentro de una comunidad de práctica se producen múltiples aprendizajes a partir de las discusiones y el pensar colectivamente una problemática o situación. En ese espacio Ramiro discutía y pensaba a la facultad: “en fotocopidora estoy bastante. Por lo que se discute” (Ramiro, comunicación personal, 15 de marzo de 2015). En relación a ello Pamela, compañera de Ramiro, comentaba que allí: “nos invitaban a participar en la construcción de la facultad, como lugar de encuentro, iba a fotocopidora a pasar el rato, no solo a sacar fotocopias” (Pamela S., comunicación personal, 29 de junio de 2018). En “la fotocopidora”, el estudiante accedía a información institucional y académica vinculada a qué material estudiar, las investigaciones de cada docente, sus posturas políticas, actividades deportivas, jornadas, cómo acceder a una beca, charlas y fiestas. A la vez, en ella era posible identificar una estética de politización. En sus paredes podían encontrarse láminas y pósters con figuras culturales y políticas (Perón, El Che, José Larralde, Atahualpa Yupanqui, Evita, Néstor Kirchner, Cristina Fernández, Arturo Jauretche). En relación con eso Simón planteaba que: “Hay mucho más libertad acá en la universidad, los terciarios son muchos más acotados los espacios que tenes para intervenir políticamente, acá, el manejo es otro, hay más espacio de intervención política” (Simón R., comunicación personal, 20 de marzo de 2015).

La interacción con comunidades de práctica produce retroalimentaciones que vinculan a los que ingresan con el mundo y la experiencia institucional y, a la vez, interpelan su

experiencia. Distintos son los casos de Fabián y Esteban, que experimentaron la universidad y las propias formas en que trascurría su vida cotidiana en ella como un espacio hostil en términos políticos-ideológicos (Ziegler y Fuentes, 2017). Esteban mencionaba que:

La influencia política no me gustaba mucho, me sentí incómodo. Vas a la fotocopiadora y tenes imágenes de Perón, de Evita, del Che. El Che, era para mí sentido, un anticapitalista y termino siendo un icono del capitalismo, vos ves remeras, ves al Che en todos lados, no sabes qué carajo hizo, pero lo ves. No digo que los chicos no sepan que hizo el Che, pero eso por ahí bombardearte con el tema de la bajada de línea política, eso no me gustaba mucho (Esteban R., comunicación personal, 10 de octubre de 2014)

Estas tensiones se manifiestan en un repertorio valorativo que se expresaba también al referirse al juicio de Monte Pelloni:

No te digo que defiendo a los que hicieron la barbaridad, viste, ¿mostrarlo?, ¿en una cosa de educación?, politizar un lugar donde tiene que haber una educación, para mí neutra, o de ningún lado. ¿Me entendés? los locos estos fueron juzgados, e hicieron barbaridades, y para, otros dicen, no déjalas, no es necesario que lo lleven a la facultad, hacelo en un ámbito privado. Por más que represente la justicia para todos, no sé si estuvo bueno (...) no sé, también está utilizando mucho un dolor que por ahí debería ser más privado, en vez de estar tan públicamente por todos lados. Yo vi el tema de la remera de La Campora, el tema de la política ahí adentro, de que vos ibas por el pasillo y vos tenes frente de izquierda. Las cosas políticas dentro de la facultad no están buenas, porque ya por ahí la educación y el pensamiento ahí te lo formas sobre una base sobre una línea, (...) Hay libros ponele que los que saben los leen, y que vos lo lees y vos sabes más o menos a donde te quiere llevar, que bajada de línea tiene, de qué lugar está, y eso por ahí no me gustaba mucho ¿me entendés? (Esteban R., comunicación personal, 10 de octubre de 2014).

Similar situación planteaba Fabián ya que argumentaba que:

Cuando llegué acá estaba lleno de política y esas cosas, no me interesan, no quiero ni pertenecer, ni participar, ni nada por el estilo. No conocía la vida universitaria, ni la facultad, ni la carrera, así que me fui encontrando con todo, con todo nuevo (Fabián A., comunicación personal, 15 de octubre de 2014).

Lo manifestado por ambos evidencia las tensiones —e incluso la presión— que ejercen las comunidades de práctica en tanto inciden en la adscripción de formas de sentir, pensar y practicar.

Estas tensiones se producen entre la experiencia de los sujetos, su visión e interpretaciones ideológicas, las características que asume la vida cotidiana en la institución y sus objetivos, vinculados a la formación de profesionales críticos. Esta situación remite a pensar la educación como parte de procesos que no son neutrales y que permiten conectar otros

planos más allá de los profesionales. En particular, con aquellos que tienen que ver con generar transformaciones sociales (Freire, 2011). Cabe mencionar además que la facultad ocupa un rol clave en la continuidad a los procesos de construcción de ciudadanía que se inician en la educación obligatoria a partir de la sanción de la Ley 26 206. En este sentido, Carli (2012) manifiesta que en las instituciones universitarias se puede pensar a la formación profesional como parte de una formación socio-política que involucra a los actores con las prácticas democráticas y discusiones del territorio<sup>4</sup>. Esta postura es discutida y tensionada desde sentidos comunes (Apple, 1996) que manifiestan que en las instituciones educativas no puede haber “discusiones políticas” ni posturas críticas. Estos argumentos se desarrollaron con fuerza durante la última dictadura militar en la Argentina, e instalaron discursos que aún persisten y salen a la luz cuando los sujetos se sienten interpelados. Esta situación evidencia la heterogeneidad de biografías que se hacen presentes en el ingreso a una Universidad Pública, así como también de las formas que adquieren las trayectorias de aquellos que ingresan, que ante los mismos acontecimientos construyen representaciones diversas.

### Consideraciones al cierre

Las reflexiones aquí expuestas permiten pensar que el ingreso a la Universidad Pública está atravesado por diferentes prácticas de adscripción identitaria (Reguillo: 2003). Puede reconocerse el modo en que las comunidades inciden en las formas por las cuales “los que ingresan” atraviesan su experiencia. Ello nos muestra el carácter activo de los sujetos como constructores de una realidad, de manera dinámica y a partir de consensos y disensos (Gentili, 2000). En este contexto además se da la construcción de una ciudadanía crítica a partir de la participación juvenil. De esta manera, la Universidad forma parte de los constitutivos identitarios de los jóvenes ya que su vida cotidiana se establece como un espacio donde los sujetos atraviesan adscripciones identitarias en el marco de un proceso histórico y que se define en torno a banderas, objetos, creencias, estéticas y consumos (Reguillo, 2003). Al participar, los estudiantes están siendo parte de procesos identitarios en los cuales generan adscripciones a una agrupación estudiantil, un quehacer y una forma de interpretar el mundo en el marco de una retroalimentación mutua (Wenger: 1998).

Al incorporarse a la vida cotidiana de la institución, “los que ingresan” generan estilos y consumos de índole político que aportan a la definición y recreación de procesos identitarios. Esto nos invita a pensar que las agrupaciones políticas estudiantiles, en el ámbito

<sup>4</sup> Estas cuestiones son producto de una construcción histórica y tienen su argumento y sustento en la Reforma del 18.

universitario, no representan sólo un lugar de referencia sino que constituyen un espacio de llegada, acogida y visibilización de problemáticas juveniles (Reguillo, 2003). De esta manera al participar en comunidades “los que ingresan” construyen ciudadanía (Chaves, 2004), proceso que se manifiesta a través de la expresión de una socialización política específica. En ella, los sujetos representan a su agrupación en sus discursos, vestimentas, marchas y banderas. Esto vislumbra el carácter organizador de la participación política en las rutinas cotidianas, lo cual se potencia en la Universidad Pública, lugar en donde parece elucidarse que la discusión política permea la formación vinculando los planos académico (lo que sucede dentro de las asignaturas y las discusiones que de ellas se desprenden), político-partidario (vinculado a los debates que se dan en el marco de la participación en el centro de estudiantes) e institucionales, que ofician como marco donde se producen, reproducen y relacionan los planos.

## Bibliografía

- ARENDRT, H. (1963). *Sobre la revolución*. Buenos Aires: Alianza Editorial S.A.
- APPLE, M. W. (1996). *El conocimiento oficial / Official Knowledge*. Paidós Iberica Ediciones S a.
- BOURDIEU, P. (2012). *Las estrategias de la reproducción social*. Siglo XXI Editores, S.A. de C.V.
- CARLI, S. (2012). *El estudiante universitario. Hacia una historia del presente de la educación pública*. SIGLO XXI Editores.
- CHAPARRO, M. G. (2019). *La construcción de un Espacio de Memoria en un ex Centro Clandestino de Detención, Tortura y Desaparición de Personas en Olavarría (Argentina)*. *Intersecciones en Antropología*, 20 (2), 267-278.
- CHAVES, Mariana .2001. *Los jóvenes a través (ando) de la ciudad*. En: Sandoval, M. (comp.) *Jóvenes: ¿en busca de una identidad perdida? Centro de Estudios en Juventud - Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez, Santiago, Chile*. Mayo. ISSN:0717-6546. P. 123-148
- CHAVEZ, M. (2004). *Creando estilo: Alternativos en La Plata* en Sánchez, S (Ed) *El mundo de los jóvenes en la ciudad. EL MUNDO DE LOS JOVENES EN LA CIUDAD*. Rosario, Argentina, Laborde CEA –CU.
- FREIRE, P., & RONZONI, L. (2011). *La educación como práctica de la libertad*. SIGLO XXI Editores.
- GENTILI, P (2000). *Pedagogía de la democracia mínima. La concertación educativa como simulacro*. *Cooperación Educativa*, 55-56(00), 42-54.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/revista?codigo=833>
- LAVE, J., & WENGER, E. (1991). *Situated Learning (1st ed.)*. Cambridge University Press.
- LORA FARIÑA, L (4-6 de Octubre de 2018). *La construcción de la memoria como estrategia judicial. De las leyes de impunidad al juicio Monte Pelloni en Olavarría. XI Seminario Internacional Políticos de la Memoria: Memorias subalternas, memorias rebeldes*, Buenos Aires.
- REGUILLO, R (2003). *Ciudadanía cultural. Una categoría para pensar en los jóvenes*. *Revista Renglones*, 55 (03), 27-35. Jalisco, México.  
<http://hdl.handle.net/11117/329>
- ROCKWELL, E. (1996). *Keys to appropriation: Mexican Rural Schools* en Levinson, B.; Foley, D.; Holland, D. (Ed.), *The Cultural Production of the Educated Person: Critical Ethnographies*. Excelsior Editions.
- WENGER, E. (1998). *Communities of practice: learning, meaning, and identity*. New York: Cambridge University Press.
- ZIEGLER, S., & FUENTES, S. (2017). *El miedo a salir al mundo: Los motivos de la elección de las instituciones privadas*. *Le Monde Diplomatique*, 8(Siglo XXI), 12-13.  
<https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/80214>

Il paradosso degli approcci alla sicurezza discriminanti e punitivi: discorsi e pratiche dell'estrema destra in Italia e in Brasile.

*The Paradox of Punitive and Discriminatory Security Approaches: Extreme Right-Wing's Discourses and Practices in Italy and Brazil.*

Elena Bisato

**Abstract:** *This article investigates critical issues related to the management of public security based on discriminatory and punitive discourses and practices that can constitute a paradox in terms of security and guarantee of rights in democratic contexts. For this purpose, a comparative study is conducted, applying a re-adaptation of the Foucauldian-inspired Discourse Analysis to security discourses and practices promoted by the populist far-right parties in Italy and Brazil in recent years. The study adopts an interdisciplinary approach and aims at applying Foucault's concept of the Abnormal to the current socio-political reality, posing itself in continuity to Wacquant's reflections on the penal state and ethnicity, while considering Wodak's lenses through which reading populist communication strategies. The analysis follows a three-dimensional scheme: first, the two socio-political contexts are considered through a post-colonial perspective in which racism plays a crucial role; then Matteo Salvini and Jair Bolsonaro's political proposals and communication strategies are analysed, as representatives of the populist far-right parties; finally, the problematic effects deriving from their security approaches are compared. Although they are different to one another, the two highly discriminatory and violent approaches result extremely paradoxical in their essence and effects. Two latent issues emerge: the fragility of human rights in the face of racist remnants in the contemporary state and the urgency of thinking about approaches as far apart as possible from those analysed.*

**Key words:** Italy, Brazil, Populism, Public Security, Racism

Submitted: 15/05/2022  
Peer reviewed: 15/06/2022



## Introduzione

L'obiettivo di questo articolo è investigare criticamente cosa significhi e cosa comporti l'adozione, in un contesto democratico, di un approccio alla sicurezza pubblica in cui i discorsi e i relativi risvolti pratici sono caratterizzati da forme di violenza e discriminazione, in quanto sono basati sull'uso della coercizione e della punizione, soprattutto nei confronti di alcune categorie sociali. Per dimostrare che un approccio alla sicurezza pubblica discriminante e violento sia paradossale in un contesto democratico, nello studio sono stati presi d'esempio e comparati qualitativamente gli approcci alla sicurezza dell'estrema destra populista (EDP) del contesto italiano e brasiliano, analizzando i discorsi e le pratiche di sicurezza dei rappresentanti politici Matteo Salvini e Jair Bolsonaro, che ne estremizzano le caratteristiche violente e discriminanti. Facendo riferimento alle teorie di Foucault e Wacquant, ciò che i rappresentanti dell'EDP propongono in nome della sicurezza per conquistare l'elettorato è considerato estremo ma non straordinario, infatti consiste nell'exasperare l'approccio alla sicurezza pubblica comunemente adottato nelle democrazie moderne ed attuali.<sup>1</sup>

L'analisi si è sviluppata, dunque, in risposta alla necessità di sviscerare il paradosso di tali approcci, esaminando come siano articolati i discorsi di sicurezza violenti e discriminanti proposti dall'EDP per poi identificare gli effetti sulla sicurezza percepita e sulla sicurezza reale nei due contesti nazionali, ponendo particolare attenzione all'impatto sui diritti individuali. Nella prossima parte è spiegata nel dettaglio la metodologia adottata: un'Analisi del Discorso (ispirata al pensiero foucaultiano) all'interno di una comparazione politica internazionale (Cap.1), mentre in quella successiva sono illustrati i concetti teorici rilevanti per la tematica affrontata (Cap.2). L'analisi è organizzata in tre parti: i contesti socio-politici e le questioni relative alla sicurezza (Cap.3), l'analisi dei discorsi (Cap.4), e la comparazione tra i discorsi e i loro effetti (Cap.5). Seguono alcune riflessioni conclusive.

<sup>1</sup> Foucault, 1979; Wacquant, 2012; 2014.

## 1. Studio comparativo e Analisi del Discorso

Questo articolo è il risultato di una comparazione tra Italia e Brasile nella quale sono state analizzate le modalità con cui Salvini e Bolsonaro affrontano la tematica della sicurezza e ne sono stati considerati i loro effetti. Per la comparazione è stato utilizzato l'approccio "sistemi di progettazione più diversi" (MDSD)<sup>2</sup>, sulla base del quale sono stati selezionati e confrontati due paesi molto differenti tra loro. Tuttavia questi paesi sembrano avere in comune un esito socio-politico paradossale in termini di sicurezza e di rispetto dei diritti umani, oltretutto alcuni fattori che sembrano essere rilevanti per quest'esito (per esempio i discorsi che alimentano rabbia e paura tra la popolazione, o dure pratiche di controllo e punizione nei confronti di alcune categorie sociali). Tale metodo non è stato scelto per sostenere che discorsi e pratiche di sicurezza siano identici in Brasile e in Italia, ma per cercare somiglianze utili a cogliere l'essenza del paradosso in un approccio alla sicurezza come quello promosso dall'EDP, evidenziandone i meccanismi e le conseguenze. I due paesi sono stati quindi selezionati in accordo con la variabile dipendente, perché l'obiettivo della ricerca era verificare, tra le condizioni in comune, quelle necessarie (anziché sufficienti) affinché l'approccio potesse dirsi paradossale. La comparazione internazionale ha consentito di verificare empiricamente teorie su razzismo, punitivismo e populismo negli specifici contesti.<sup>3</sup> Analizzare l'approccio estremista alla sicurezza in circostanze diverse, ha permesso inoltre di elevare il livello di astrazione e di fare alcune considerazioni sul concetto di sicurezza più in generale.

Per studiare gli approcci di sicurezza dell'EDP in Italia e in Brasile è stato applicato un metodo di Analisi del Discorso (AD) ispirato al pensiero di Foucault, prendendo di riferimento i suggerimenti metodologici di Hook e Graham<sup>4</sup>. Il senso dato al concetto di "Discorso" trae infatti ispirazione dall'interpretazione del pensiero di Foucault, ma è riaggiustato in forma semplificata al fine di permettere una comparazione in scala ridotta di specifici discorsi politici e dei loro effetti sociali, in poche pagine. Il Discorso secondo la prospettiva foucaultiana è sottostante a determinati discorsi e pratiche i cui confini si confondono. Inoltre il loro significato e la loro funzione dipendono dal contesto e allo stesso tempo lo modificano<sup>5</sup>. In

<sup>2</sup> Landman, Carvalho, 2017, pp. 74-78.

<sup>3</sup> Blokker, Anselmi, 2020; Taylor, 2011; Wacquant, 2012.

<sup>4</sup> Hook, 2001; Graham, 2011.

<sup>5</sup> Hook, 2001; Gee, 2014; Graham, 2011.

quest'articolo, quindi, il Discorso è considerato come un'intersezione tra discorsi sulla questione sicurezza, intesi come pratiche linguistiche (processi di produzione di "testi" in questo caso "parlati"), e altre pratiche sociali che contornano e arricchiscono il testo, tenendo presente che l'attuale momento storico e il contesto socio-culturale influiscono sulle modalità di approccio alla tematica.

Il riferimento a Foucault risulta appropriato, posto che egli si interessava ai "rapporti tra le pratiche linguistiche (in particolare le categorizzazioni) e le pratiche di punizione ed esclusione messe in opera dai sistemi di potere nel mondo occidentale"<sup>6</sup>. L'AD, dunque non è una semplice analisi di narrative, ma un'analisi di dinamiche sociali e relazioni di potere<sup>7</sup>. A questo proposito Graham<sup>8</sup> ha scritto: "il linguaggio funziona non solo per produrre significato, ma anche tipi particolari di oggetti e soggetti sui quali e attraverso i quali si realizzano particolari rapporti di potere [traduzione mia]". Poiché il Discorso e le pratiche linguistiche connesse, quindi, non solo descrivono, ma producono, si rivela fondamentale che l'analisi consideri fluidamente tanto gli elementi interni al testo quanto quelli esterni<sup>9</sup>. Analogamente Fairclough<sup>10</sup> propone di condurre l'analisi tridimensionalmente, così da includere pratica sociale (contesto), pratica (forma per comunicare) e testo (contenuto, struttura e significato), cogliendo tutte le dimensioni del Discorso.

Tenendo presente queste considerazioni metodologiche, sono stati considerati sia alcuni aspetti macropolitici (contesto) che specifiche strategie narrative e proposte legislative dei due leader unitamente ai loro effetti concreti o potenziali (intersezione di testo e pratica). Per dare profondità all'analisi, le tre dimensioni non sono considerate nettamente distinte, bensì intersecate e interdipendenti, e al fine di ottenere la flessibilità necessaria per muoversi tra i diversi livelli, è stata intesa l'AD come un metodo polimorfo<sup>11</sup>. L'analisi del contesto socio-politico dei due paesi ha consentito di non trascurare alcuni dati secondari, inquadrando il contenuto interno al testo. Così, sono potute emergere quelle relazioni di potere che influenzano il Discorso, "abilitandolo e limitandolo"<sup>12</sup>. L'analisi si è poi concentrata su interviste

<sup>6</sup> Mantovani, 2008, p. 91.

<sup>7</sup> Hook, 2001; Graham, 2011.

<sup>8</sup> Graham, 2011, p. 669.

<sup>9</sup> Hook, 2001, p. 530.

<sup>10</sup> Fairclough, 1989.

<sup>11</sup> Hook, 2001, p. 530.

<sup>12</sup> Foucault 1981 in Hook, p. 523.

del 2017 e del 2018 che esplorano la concezione della sicurezza pubblica secondo Salvini e Bolsonaro (allora candidati alle elezioni nazionali) e sui discorsi ufficiali di presentazione dei “Decreti Sicurezza” (decreto-legge 4 ottobre 2018, n. 113 e decreto-legge 14 giugno 2019, n. 53) da parte di Salvini (ministro degli interni nel 2018) e del “Pacchetto Anti-crimine” (legge n. 13.964/2019) di Bolsonaro (Presidente nel 2019). Tali materiali si sono prestati allo studio dell’approccio alla sicurezza pubblica in quanto estratti di discorsi ufficiali, disponibili interamente online e riassuntivi della concezione di sicurezza dell’EDP. È stato possibile, dunque, svolgere un’analisi sul significato contestuale del linguaggio e sui suoi scopi. Sono state esaminate e comparate le narrative e le retoriche utilizzate, dando particolare attenzione al ruolo che hanno le categorie socialmente costruite in termini di relazioni di potere e riflettendo sulle conseguenze.

## 2. La produzione dell’Altro nello Stato penale e nel populismo

Di seguito sono esposte alcune considerazioni teoriche trasversali a discorsi e pratiche di sicurezza. Nella prima parte (§2.1) vengono rielaborati alcuni elementi alla luce dei quali è possibile investigare processi di categorizzazione e dinamiche di controllo e punizione, nella parte successiva (§2.2) vengono approfondite alcune caratteristiche dell’EDP.

### 2.1 *Il razzismo e lo Stato penale*

Negli anni ‘70, al Collège de France, Foucault ha dedicato due serie di lezioni (“Gli anormali” e “Bisogna difendere la società”) ad approfondire l’evoluzione di dinamiche di potere che interessano lo Stato e la gestione della devianza e ha attribuito al razzismo un ruolo fondamentale, definendolo una tecnologia di potere<sup>13</sup>. Secondo Foucault il razzismo emerge nel passaggio dalla sovranità alla governabilità, nell’intersezione tra tecnologie disciplinanti (tese a disciplinare il corpo) e biopolitiche (volte a gestire la popolazione). Se lo scopo dello Stato biopolitico è quello di gestire e tutelare le vite, il razzismo serve a giustificare il potere dello Stato di escludere, togliere la libertà e la vita politica o biologica, “appellandosi al principio che

<sup>13</sup> Foucault, 2003a; 2003b.

la morte degli altri rende biologicamente più forti”<sup>14</sup>. Il razzismo è quindi la tecnologia usata dallo Stato che desidera mantenere il suo potere sovrano in un contesto di biopotere<sup>15</sup>. Il razzismo secondo Foucault non si limita necessariamente ai gruppi etnici e può rivolgersi sia all'interno che all'esterno di una società. Esso si manifesta infatti

contro l'anormale, contro quegli individui che, come portatori di una condizione, uno stigma, o di qualunque difetto, possono più o meno casualmente trasmettere ai loro eredi le imprevedibili conseguenze del male, o del non-normale, che portano dentro di loro<sup>16</sup>.

Il razzismo è dato dall'insieme di discorsi capaci di delineare i confini tra normalità e anormalità, determinando così identità per opposizione e attribuendo all'anormalità una condizione di pericolosità. L'analisi proposta da Foucault evidenzia una convergenza tra discorsi di guerra e discorsi di razza: dividere la società secondo categorie (o sub-razze), sfocia nella legittimazione di processi di dominazione o esclusione degli individui pericolosi e consente anche di ordinare ai propri cittadini di rischiare la propria vita in difesa della società (o della razza)<sup>17</sup>. A questo proposito Mbembe<sup>18</sup> sviluppa il concetto di necropolitica, politica basata sul necropotere, ovvero il massimo potere sovrano che consente di applicare il razzismo al suo estremo, determinando chi può vivere e chi deve morire. Le necropolitiche accomunano società passate e attuali, dando continuità a modelli geopolitici coloniali. Esse vengono accettate perché la logica di guerra e i discorsi razzisti fanno dell'Altro un mostro dalla “vita vuota”<sup>19</sup>, o un “danno collaterale”<sup>20</sup>, a cui non si riservano né diritti né empatia. Come Mbembe<sup>21</sup> scriveva riferendosi al colonialismo:

<sup>14</sup> Rasmussen, 2011, p. 40.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Foucault, pp. 316-317, 2003a. [tdA]

<sup>17</sup> Taylor, 2011.

<sup>18</sup> Mbembe, 2003.

<sup>19</sup> Agamben, 1998.

<sup>20</sup> Lianos, 2013.

<sup>21</sup> Mbembe, 2003, p. 24.

i selvaggi sono esseri umani privi del carattere specificamente umano, [...] così che quando gli uomini europei li massacrarono, in qualche modo non furono coscienti di aver commesso un omicidio.

Tali processi di disumanizzazione si intersecano con la creazione di un'alterità istituzionale<sup>22</sup>, per cui all'Altro può esser riservato un trattamento differente, secondo differenti principi morali e legislativi; non solo la cultura e la politica, ma anche e soprattutto la legge ha quindi un'importante funzione razzista. Mass media, rappresentanti politici e sistema giudiziario hanno infatti importanti e interconnesse responsabilità nella "produzione di stranieri"<sup>23</sup> e nella creazione di emergenze e paure imputabili a determinate categorie, rafforzando stereotipi capaci di assorbire le ansie collettive a cui i social media oggi fanno da cassa di risonanza<sup>24</sup>. Certe categorie sociali, o più precisamente l'intersezione tra alcune di queste (ad esempio l'intersezione tra categorie razziali e di classe alla base della piramide gerarchica), sono dunque spesso associate alla devianza e al crimine, rappresentato come mostruoso e allarmante<sup>25</sup>.

Wacquant<sup>26</sup> ha evidenziato l'ambiguità dello Stato neoliberale in relazione al trattamento discriminatorio che riserva agli individui alla base della piramide sociale in nome della sicurezza pubblica, intesa principalmente in senso punitivo, tanto che lo Stato penale si sostituisce allo Stato di diritto. Per garantire la "sicurezza" in uno "stato di emergenza"<sup>27</sup>, infatti, i governi aumentano il controllo urbano tramite la militarizzazione del territorio e la minaccia della punizione. I governi neoliberali, dunque, da un lato non forniscono le necessarie garanzie socio-economiche, erodendo cittadinanza e diritti, dall'altro mettono in atto politiche che criminalizzano l'emarginazione creata dall'assenza di tali garanzie e, tramite i processi di criminalizzazione, rafforzano e aumentano l'emarginazione stessa<sup>28</sup>. La pu-

<sup>22</sup> Lianos, 2013, p. 73.

<sup>23</sup> Bauman, 1995.

<sup>24</sup> Bauman, 2000; Lianos, 2013.

<sup>25</sup> Garland, 2014; Wodak, 2020.

<sup>26</sup> Wacquant, 2009; 2012.

<sup>27</sup> Agamben, 2005.

<sup>28</sup> Jinkings, 2011; Wacquant, 2008; 2009; 2012.

nizione degli emarginati si rivela una forma di violenza multipla, quella che Wacquant definisce “punire i poveri”<sup>29</sup>. In un contesto globale in cui il razzismo si mantiene “strutturale”<sup>30</sup>, le disuguaglianze socio-economiche all’interno della popolazione ricalcano la linea del colore, producendo una “doppia marginalizzazione”, “materiale” e “simbolica”<sup>31</sup>. Pertanto, secondo Wacquant<sup>32</sup>, l’ordine pubblico coincide col mantenere le gerarchie di potere razziali e riaffermare la sovranità dello Stato.

La falsa idea dell’efficacia di tale sistema legittima a perseverare nell’abuso degli strumenti di controllo e l’“eccezionale” sospensione di diritti; dall’altra parte l’irrisoluzione della questione criminale e la paura incitano ognuno a fare da sé, verso una privatizzazione della sicurezza<sup>33</sup>. Le paradossalità dello Stato neoliberale mettono in luce il problema riguardo all’universalità dei diritti inalienabili dell’uomo, ossia che quando lo Stato è il principale violatore dei diritti umani, questi si rivelano essere “alienabili”<sup>34</sup>. Sicurezza e militarizzazione si intrecciano in uno stato di eccezione permanente, confondendo i confini di guerra e pace, dittatura e democrazia<sup>35</sup>. L’eccezionale sospensione di diritti in nome della difesa della società non riguarda solo i devianti, ma scoraggia anche pratiche di solidarietà e rivendicazioni di diritti più in generale:

più norme giuridiche eccezionali vengono introdotte nella legge a causa dell'emergenza, più diventa impossibile sapere quali siano le regole nella normalità. [...] La forza bruta in atto semplicemente diventa la propria legittimazione nella situazione in cui non si riscontra altra forma di legittimazione<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> Wacquant, 2009.

<sup>30</sup> Bonilla-Silva, 1997.

<sup>31</sup> Wacquant, 2014, p. 3

<sup>32</sup> Wacquant, 2009; 2012; 2014.

<sup>33</sup> Agamben, 2005; Ulgit, 2014 pp. 75-76; Wacquant, 2008, p. 200.

<sup>34</sup> Arendt, 1973.

<sup>35</sup> Agamben, 2005; Wacquant, 2008.

<sup>36</sup> Ulgit, 2014, p.79. [tdA]



## 2.2 *Lo sciovinismo e l'estrema destra populista*

Secondo Silva, Brites, Oliveira e Borri<sup>37</sup> l'estrema destra può dirsi caratterizzata da irrazionalismo, nazionalismo, difesa di valori e istituzioni tradizionali, intolleranza verso la diversità, anticomunismo, machismo e violenza in nome della difesa della comunità o di una razza considerata superiore. In linea con tali caratteristiche, l'estrema destra difende solo in astratto la democrazia e i diritti umani, mentre nella pratica propone e applica politiche che stridono con il concetto di democrazia e non si attengono ai principi di universalità. Secondo Blokker e Anselmi<sup>38</sup>, infatti, il populismo che caratterizza l'estrema destra nelle attuali democrazie (sia in quelle consolidate che in quelle più recenti) ha a che fare con la ridefinizione, sia nel discorso e che nella pratica, di alcune caratteristiche della democrazia. Ne è un esempio quello che Anastasia e Anselmi definiscono come "l'uso populistico della legge penale"<sup>39</sup>, ovvero l'uso della legge penale come strumento per soddisfare il desiderio della popolazione, che è un desiderio non sempre democratico né razionale. La strumentalizzazione della legge non è necessariamente esclusiva dell'estrema destra, bensì una comune strategia elettorale. In generale, le politiche di sicurezza pubblica occidentali della post-modernità sembrano concentrarsi sul ridurre (temporaneamente) la paura collettiva, piuttosto che il crimine<sup>40</sup>. Tuttavia esistono alcune caratteristiche specifiche del populismo di estrema destra che spiegano perché esso si intersechi così armonicamente con il populismo penale e il neoliberalismo.

Secondo Wodak<sup>41</sup> l'EDP è rappresentata da una forte leadership che rivendica una concezione sciovinistica della popolazione, dividendola strategicamente tra "Noi" e "Loro". A tal riguardo Wodak evidenzia altre strategie ricorrenti nella retorica dei leader, una retorica che individua certe categorie sociali come capri espiatori, nemici pericolosi del "Popolo". Le strategie retoriche dell'EDP tendono principalmente a far leva sulle emozioni attraverso l'esagerazione e la ripetizione di una narrativa che tende a invertire la lettura delle relazioni, facendo della vittima, o del più vulnerabile, un aggressore potente. Sono usati a questo proposito riferimenti al vocabolario bellico e metafore disumanizzanti nei confronti degli "aggressori". Il

<sup>37</sup> Silva et al., 2014, p. 414.

<sup>38</sup> Blokker, Anselmi, 2020.

<sup>39</sup> Anastasia, Anselmi, 2020, p. 166.

<sup>40</sup> Garland, 2001; Wacquant, 2014, pp. 6-7.

<sup>41</sup> Wodak, 2015.

leader si dice vicino al Popolo a differenza dei politici di “élite” e si pone come salvatore, promettendo e realizzando politiche basate sulla “difesa” del Popolo e della “tradizione”, dove sono garantiti i diritti solo di quei “veri membri del welfare”<sup>42</sup>. Mettendo in atto ripetutamente queste strategie, la retorica dell’esclusione è ormai normalizzata, tanto che i limiti di ciò che può essere detto si spostano sempre più in là (e così, anche quelli di ciò che può essere fatto)<sup>43</sup>.

Diversi, ma spesso compatibili tra loro, sono i contributi teorici ed empirici del perché l’EDP abbia successo. Secondo Wodak<sup>44</sup>, l’EDP si qualifica come “politica della paura” per eccellenza che ha successo proprio quando le preoccupazioni dei cittadini rimangono inascoltate dagli altri partiti. Per questo, l’EDP si fortifica nei momenti di crisi di vario genere in cui la popolazione teme di perdere ciò che ha<sup>45</sup>. Altri autori ritengono che il sentimento ancor più influente della paura sia la rabbia<sup>46</sup>. Come emergerà nella prossima sezione entrambe le teorie risultano rilevanti nei due contesti.

### 3. La sicurezza e l’estrema destra populista in Italia e in Brasile

Di seguito vengono forniti ed analizzati elementi extra-testuali e alcune pratiche che caratterizzano il contesto dei Discorsi sulla sicurezza. Nella prima parte vengono comparate le situazioni socio-politiche e le questioni connesse alla sicurezza in Italia e in Brasile (§3.1), nella seconda, invece, le linee politiche di Salvini e Bolsonaro (§3.2).

#### 3.1 La convergenza tra sicurezza e razzismo

Italia e Brasile sono repubbliche democratiche (l’Italia parlamentare, il Brasile presidenziale) affermatesi nel XX secolo dopo decenni di dittatura (fascista in Italia e militare in Brasile), in Italia dopo la Seconda Guerra Mondiale e in Brasile verso la

<sup>42</sup> Wodak, 2020, p. 237.

<sup>43</sup> Wodak, 2020.

<sup>44</sup> Wodak, 2015.

<sup>45</sup> Blokker, Anselmi, 2020.

<sup>46</sup> Marcus, Valentino, Vasilopoulos, Foucault, 2019.

fine della cosiddetta Guerra Fredda. Tra le differenze storiche più profonde è da considerare la colonizzazione del Brasile da parte dei portoghesi, che fa del Brasile un paese considerato “in via di sviluppo”, nonostante abbia avuto uno sviluppo importante di recente<sup>47</sup>. Ad oggi entrambi i paesi manifestano limiti nella gestione della *res publica* a causa della corruzione diffusa all’interno delle istituzioni politiche e la rilevanza delle criminalità organizzate (le mafie in Italia e il narcotraffico in Brasile)<sup>48</sup>.

Sia in Italia che in Brasile è possibile cogliere segni del razzismo strutturale: confermando l’analisi di Wacquant, nello Stato neoliberale le questioni e le politiche socio-economiche ricalcano disuguaglianze razziali, offrendo continuità al colonialismo (vd. §2.1). Ricordano gerarchie razziali tipiche del periodo coloniale, per esempio, i flussi migratori che dall’Africa passano per il territorio italiano e vengono convertiti in manodopera sfruttabile<sup>49</sup>; così come la profonda disuguaglianza interna al Brasile tra eurodiscendenti e afrodiscendenti, in cui gli ultimi sono spesso lasciati ai margini o al servizio dei primi ed estremamente sottorappresentati nelle istituzioni politiche<sup>50</sup>. Nonostante non sia possibile tracciare nette linee di demarcazione, si possono distinguere diversi livelli di cittadinanza *de facto* e di dignità umana. Cittadini stranieri e generazioni discendenti in Italia, così come cittadini di colore appartenenti a classi socio-economiche medio-basse in Brasile, sono esempi di cittadinanza “di serie B” quando, nei fatti, non godono pienamente dei loro diritti civili. I richiedenti asilo e i migranti irregolari in Italia come le persone in estrema povertà che vivono nelle *favelas* o per le strade del Brasile potrebbero essere persino classificati nella categoria “C”. Sono infatti individui che non sono legalmente riconosciuti come cittadini o non hanno gli strumenti per far valere i propri diritti, diritti che lo Stato non solo non protegge ma addirittura viola, confermando le ambiguità dello Stato e dei diritti umani. Tra l’invisibilità dei loro bisogni e l’ipervisibilità della loro presenza indesiderata, queste persone rappresentano l’Anormale foucaultiano e ben incarnano l’idea delle vite vuote proposta da Agamben e rielaborata da Mbembe; possono essere uccise ma non sacrificate, massacrate senza che sia compiuto un vero e proprio omicidio<sup>51</sup>. La subordinazione di queste

<sup>47</sup> Batchelor, Tseng, 2015.

<sup>48</sup> Transparency International, 2019.

<sup>49</sup> Palidda, 2013.

<sup>50</sup> Campos, Machado, 2018.

<sup>51</sup> Agamben, 1998; Mbembe, 2003.

categorie rende evidenti i residui della sovranità nella biopolitica, in cui i discorsi di “sicurezza”, associando l’Altro al pericolo, giocano un ruolo cruciale (vd. §2.1).

Riguardo alla questione sicurezza esistono differenze considerevoli tra i due contesti sia a livello qualitativo che quantitativo, sia in termini di criminalità che di criminalizzazione. Il Brasile mantiene da decenni tassi di criminalità e violenza tra i più alti al mondo<sup>52</sup>, mentre in Italia, paese statisticamente piuttosto sicuro, si denota una discrepanza tra il rischio reale e l’insicurezza percepita dalla popolazione<sup>53</sup>. Usando ad esempio come parametro gli omicidi, apice della pericolosità e più difficili da occultare, nel periodo dal 2009 al 2019 il Brasile, ha registrato un tasso annuo di omicidi compreso tra il 32 e il 22 ogni 100 000 abitanti<sup>54</sup>. Di questi omicidi più del 70% sono dovuti ad arma da fuoco<sup>55</sup>. In Italia, nello stesso arco di tempo, il tasso annuo è sceso da 1 ogni 100 000 abitanti a 0,5 circa<sup>56</sup>. In entrambi i paesi la violenza di genere risulta preoccupante, ma anche in quest’ambito il Brasile presenta dati estremamente eclatanti di violenza sia fisica che psicologica contro le donne e le persone LGBT<sup>57</sup>.

Per quel che concerne la risposta all’insicurezza, entrambi i paesi adottano, in generale, approcci di controllo e punizione tendenzialmente discriminatori, facendo uso della detenzione come strumento volto, in teoria, al reinserimento sociale ma che nella pratica favorisce la recidiva. Tale approccio si ispira, almeno in parte, al modello di tolleranza zero statunitense<sup>58</sup>. Inoltre in Italia, come in diversi paesi nel mondo, l’11 settembre 2001 ha rappresentato un momento chiave per l’intensificazione del controllo dei confini e della militarizzazione urbana a discapito dei migranti e dei marginali, respinti o criminalizzati<sup>59</sup>. A tal proposito, l’Italia è stata condannata dalla Corte Europea dei Diritti dell’Uomo sia per le condizioni delle carceri che per i respingimenti in mare<sup>60</sup>. In Brasile l’approccio alla sicurezza è, in

<sup>52</sup> Cavalcanti, Garmany, 2020.

<sup>53</sup> Bove, Elia, Ferraresi, 2019.

<sup>54</sup> IPEA, FBSP, 2021, p. 18.

<sup>55</sup> Secondo IPEA (2021, pp. 20-22) bisognerebbe aggiungere a questi dati le morti violente per cause non determinate, delle quali la maggior parte si stima essere omicidi non riconosciuti ufficialmente, un tasso in crescita negli ultimi anni.

<sup>56</sup> ISTAT, 2020b, p. 21.

<sup>57</sup> ISTAT, 2020a; FBSP, 2021, p.95; IPEA, FBSP, 2021, pp. 38-61.

<sup>58</sup> Wacquant, 2012.

<sup>59</sup> Lianos, 2013, p.1.

<sup>60</sup> Antigone, 2013; Amnesty International, 2020.

ogni caso, ancor più repressivo e violento, con un massiccio uso delle armi e della carcerazione. Dagli anni ottanta si perpetua infatti una “guerra contro la droga” che ha normalizzato non solo la presenza della polizia militare nelle strade, ma anche l’uso letale di armi da guerra, la tortura e il terrore<sup>61</sup>. Diversi report<sup>62</sup> sui diritti umani denunciano le condizioni disumane dei detenuti negli istituti penitenziari e il modus operandi brutale delle forze armate brasiliane che non sono mai state oggetto di riforme strutturali e che restano in linea con l’approccio della dittatura militare<sup>63</sup>. Secondo gli ultimi dati disponibili, nel 2020 il tasso di deceduti a causa di operazioni militari da parte della polizia è stato pari a 3 ogni 100 000 abitanti; la polizia è stata dunque responsabile del 12,8% delle morti violente complessive del paese, numeri non comparabili con quelli dell’Italia<sup>64</sup>. La maggior parte delle persone uccise sia da civili che dalla polizia militare è costituita da giovanissimi afrodiscendenti, così come la quasi totalità delle persone in carcere è costituita da persone di colore<sup>65</sup>. Nel 2020 Salvador, la città “più nera” del Brasile, ha registrato un tasso di persone uccise dalla polizia del 13,2 ogni 100 000 abitanti. Le teorie sul razzismo e sull’ambiguità dello Stato penale trovano riscontro empirico inconfutabile nel contesto brasiliano (vd. §2.1). Il risultato della necropolitica come pratica di sicurezza comporta “danni collaterali” paragonabili alle guerre riconosciute, non solo i tra i civili, ma anche tra le forze armate, con il numero più alto di perdite al mondo<sup>66</sup>.

Sia in Italia che in Brasile, inoltre, le politiche di sicurezza stanno convergendo in processi di privatizzazione che tendono a rafforzare muri di segregazione, sia figurativi che tangibili, già esistenti<sup>67</sup>. In Italia, per esempio, sono percepibili dinamiche di marginalizzazione che caratterizzano il territorio urbano; inoltre, esistono imprese di sicurezza privata, sono diffusi sistemi di videosorveglianza e allarmi, e sono state realizzate delle ronde di vigilanza organizzate dai civili. In Brasile, dove sia la sicurezza che la giustizia hanno subito un forte processo di privatizzazione, la segregazione urbana è sicuramente più pronunciata, tanto che si denotano quasi due Stati paralleli nello stesso territorio, con modalità e livelli di sicurezza molto

<sup>61</sup> Ferraz, 2008; Garmany, Richmond, 2020; Tardelli, Fidalgo, 2019.

<sup>62</sup> Amnesty International, 2022; Human Rights Watch, 2022.

<sup>63</sup> Franco, 2014, p. 94; Garmany, 2014, p.1242, Muñoz Acebes, 2020.

<sup>64</sup> FBSP, 2021, pp. 60-63.

<sup>65</sup> Amnesty International, 2022.

<sup>66</sup> FBSP, 2020, pp. 72-92.

<sup>67</sup> Cennamo, Veratti, 2012.

diversi. I ricchi vivono in comunità chiuse e sicure, con recinzioni elettriche e auto blindate, e contano sull'operato delle forze armate e dei corpi di sicurezza privati. Le aree più povere sono spesso controllate dalla criminalità organizzata che di fatto offre alcuni servizi sostituendosi allo Stato, tra cui la "sicurezza". Chi vive in favela è estremamente esposto alla violenza delle "regole" e dell'operato del narcotraffico che però non permette criminalità di strada<sup>68</sup>. Inoltre, non essendo riconosciuta alcuna legittimità alla polizia militare in questi spazi, la polizia deve spesso usare tattiche brutali per imporsi, erodendo così sempre più la fiducia nelle istituzioni da parte dei più poveri<sup>69</sup>. Ciò fa sì che gli abitanti tendano a riconoscere come autorità maggiormente legittima la criminalità organizzata rispetto allo Stato, generando pertanto un circolo vizioso<sup>70</sup>.

Nelle aree più povere del Brasile, oltre al narcotraffico "comune" si verifica un fenomeno peculiare che si sta espandendo da Rio de Janeiro, ossia quello della "milícia": organizzazioni paramilitari, formate principalmente da ex poliziotti ed ex militari, che rappresentano un esempio di deformazione paradossale della privatizzazione della sicurezza. Sorte per coadiuvare lo Stato a combattere il narcotraffico, attualmente svolgono le stesse attività criminali e si contendono il territorio proprio con il narcotraffico<sup>71</sup>. Giovandosi però di una certa simpatia politica, agiscono pressoché indisturbate dalla polizia, tanto da rendere palese il legame tra istituzioni politiche e criminalità organizzata<sup>72</sup>. Le persone più povere, dentro e fuori dai muri, sono sempre e comunque più soggette a molteplici violenze e ingiustizie, per questo adottano strategie di resistenza che, paradossalità vuole, spesso si sviluppano nell'ambito dell'illegalità<sup>73</sup>.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Garmany, 2014, p. 1245.

<sup>70</sup> Holston, 2011; Garmany, 2014.

<sup>71</sup> Franco, 2014, pp. 60-62.

<sup>72</sup> Cano, 2008.

<sup>73</sup> Holston, 2011; Franco, 2014, pp.60-61.

### 3.2 I “capitani” e le loro politiche di sicurezza

Nel 2018 in Italia il partito di EDP “Lega”, con meno di un quinto dei voti, è entrato a far parte della coalizione di governo e Salvini, suo segretario, è divenuto ministro degli interni e vice presidente del Consiglio dei ministri. Nel corso della sua crescita politica, ha cambiato capro espiatorio al mutare del contesto sociale, prendendo di mira inizialmente i meridionali, successivamente i migranti e periodicamente i Rom<sup>74</sup>. Il partito ha guadagnato maggior consenso popolare a livello nazionale durante gli anni dei maggiori flussi migratori, incentrando la campagna elettorale sull’“invasione” dei migranti e sulla criminalità a loro imputata e approfittando dell’incapacità dei partiti tradizionali di accogliere le preoccupazioni dei cittadini riguardo all’instabilità economica che il paese stava attraversando<sup>75</sup>. Uscito dal governo dopo un anno, vi è rientrato prendendo parte a una nuova coalizione di governo, guidata da Mario Draghi e correrà per le prossime elezioni. Salvini si è fatto spazio investendo nei social media, in Facebook in particolare<sup>76</sup>. Poiché in Italia è cresciuto il consenso anche di un altro partito politico, di cui è segretaria Giorgia Meloni, molto simile nella linea politica riguardo la sicurezza e la migrazione, l’estrema destra è destinata a mantenere una certa rilevanza anche nei prossimi anni, sia che si trovi all’opposizione che al governo.

In Brasile l’EDP, con Bolsonaro, ha vinto le elezioni con circa un terzo dei voti totali: trovando una popolazione spaccata tra i fedeli all’ex-presidente Lula Ignazio da Silva e i delusi, ha inglobato nel suo elettorato molti di quest’ultimi. Negli ultimi anni il Brasile è stato attraversato da molteplici crisi, tra cui l’esplosione di uno dei più grandi scandali di corruzione conosciuto come “Lava Jato”. Secondo Chagas-Bastos<sup>77</sup> la preoccupazione della popolazione che più ha influito sull’esito delle elezioni è stata la questione della violenza. Concentrandosi su questa, Bolsonaro, ex capitano militare, ha vinto le elezioni nonostante la sua incompetenza tecnico-politica e quella delle persone con cui ha formato il governo, che ha scelto principalmente dall’ambiente militare, ambiente da cui ha ricevuto ampio supporto<sup>78</sup>. Ad aiutare Bolsonaro nella conquista del suo elettorato sono stati, anche in questo caso,

<sup>74</sup> Albertazzi, Giovannini, Seddone, 2018.

<sup>75</sup> Cervi, Tejedor, Alencar Dornelles, 2020; Geddes, Pettrachin, 2020.

<sup>76</sup> Cervi et al, 2020; Demuru, Sedda, 2019; Vilella et al, 2020.

<sup>77</sup> Chagas-Bastos, 2019, p. 94.

<sup>78</sup> Ivi, p. 93.

i social media, soprattutto i gruppi WhatsApp, usando i “banditi” come capri espiatori<sup>79</sup>. Secondo i sondaggi Bolsonaro è dato come sfavorito alle prossime elezioni, tuttavia rabbia e paura legate alla complicata questione criminale difficilmente cesseranno di dar credito a politici e politiche dal “pugno duro”.

Demuru e Sedda<sup>80</sup> hanno analizzato il comportamento di Salvini e Bolsonaro sui social media, rilevando che i due politici hanno fatto uso di fake news e verità parziali raccontate attraverso narrative stereotipanti, esagerate e ripetute, con toni allarmistici e retoriche di guerra. Gli autori definiscono “rumori” le strategie di *camouflage* da loro adottate nei confronti della realtà e distinguono rumori “oggettivanti” (realtà falsificate presentate come inconfutabili oggettivamente) dai “soggettivanti” (dove il soggetto in prima persona è usato come garanzia di verità). Questo ha permesso loro di invertire la lettura delle relazioni di oppressione e di presentarsi come salvatori, vicini al Popolo da difendere e alle forze dell’ordine/esercito che lo difendono; da qui l’appellativo di “capitano” (o “capitão” in portoghese) utilizzato dai loro sostenitori. Nel tentativo di mostrarsi vicini al loro elettorato, con un linguaggio colloquiale e una spontaneità voluta, si permettono di “scherzare” sulle questioni più serie che richiederebbero competenza e linguaggio appropriato<sup>81</sup>. Bolsonaro non ha mai usato termini di condanna nei confronti della dittatura militare, mentre durante l’impeachment di Dilma Rousseff, ha reso omaggio a un generale che è stato responsabile di torture durante la dittatura. Anche Salvini non si è mai esposto pubblicamente contro fascismo e neofascismi<sup>82</sup>.

Entrambi i politici durante la propria carica hanno potuto introdurre novità legislative relative alla sicurezza pubblica che ben esemplificano un uso populista della legge penale. Per esempio, i Decreti Sicurezza di Salvini (che sono stati modificati dal governo successivo) hanno messo in relazione obiettivi di sicurezza pubblica con l’immigrazione, limitando e criminalizzando i migranti irregolari così come la solidarietà nei loro confronti<sup>83</sup>. Con il primo decreto è stata tolta la protezione umanitaria e sono state inasprite le conseguenze di azioni illegali per i migranti<sup>84</sup>. Contestualmente alla promulgazione del secondo decreto il Presidente della Repubblica

<sup>79</sup> Ivi, p. 95.

<sup>80</sup> Demuru, Sedda, 2019, p. 28.

<sup>81</sup> Ivi, p. 34.

<sup>82</sup> Bialasiewicz, Stallone, 2020; El-Jaick, 2020.

<sup>83</sup> Anastasia, Anselimi, 2020, pp.172-173.

<sup>84</sup> Geddes, Pettrachin, 2020.



ha inviato una lettera al Presidente del Consiglio esprimendo alcune preoccupazioni riguardo ad obblighi costituzionali e internazionali. Tale decreto si è rivolto alle ONG che operavano salvataggi in mare, limitandone l'attività. Nel 2019, inoltre, Salvini è riuscito a far approvare una riforma (L. 26 aprile 2019) che allarga le maglie per poter usare un'arma per legittima difesa.

Nel 2019 è stato approvato il pacchetto legislativo proposto da Bolsonaro, mitigato dalle istituzioni democratiche ed entrato in vigore nel 2020, che riflette una logica punitivista, aumentando le pene e modificando i criteri per definire la legittima difesa. Per esempio, la pena detentiva massima è salita da 30 a 40 anni, è aumentata da un terzo fino a più della metà la pena per rapine con arma bianca e da 8 a 20 anni quella per crimini con arma da fuoco illegale. In linea con lo slogan "*bandido bom è bandido morto*", Bolsonaro voleva garantire più libertà nell'uso della forza letale alla polizia, anche a solo scopo preventivo senza conseguenti processi<sup>85</sup>. Nonostante già fosse garantita la legittima difesa, è stato riconosciuto alle forze dell'ordine di non dover rispondere di eccesso nell'uso della violenza nel caso in cui venisse usata per prevenire il rischio di aggressione a un ostaggio. Ripetutamente Bolsonaro ha provato a liberalizzare il porto d'armi per i cittadini e su questa spinta sono stati approvati negli anni alcuni decreti che hanno facilitato la concessione del porto d'armi<sup>86</sup>.

#### 4. Le pratiche linguistiche di Salvini e Bolsonaro

In questa sezione vengono analizzate le pratiche linguistiche di Salvini (§4.1) e Bolsonaro (§4.2) riguardo la sicurezza, con una certa attenzione alla forma e al contenuto. Gli estratti derivano da interviste e dalle presentazioni ufficiali delle modifiche legislative in materia.

##### 4.1 Salvini e la difesa della "casa"

Il 4 maggio 2017, Salvini, candidato alle elezioni politiche, partecipa al programma televisivo "Otto e Mezzo" ove è intervistato sulla questione sicurezza da diversi

<sup>85</sup> Río, Rodrigues, 2019.

<sup>86</sup> Pauluze, 2021.

giornalisti che prendono spunto dalle sue precedenti dichiarazioni. Fin dall'inizio, Salvini tenta di mostrarsi vicino al Popolo e schierato contro l'"élite", criticando il partito al governo e la proposta di legge riguardo alla legittima difesa, da lui definita una "schifezza". La proposta di legge in questione, ampliando i criteri per poter considerare la difesa legittima, già andava in una direzione populistica allo scopo di assecondare i desideri di quegli elettori sensibili al tema, ma Salvini promuove un uso populistico della legge ancora più estremo.

"Se sei attaccato, nei tuoi beni, nei tuoi affetti, nella tua proprietà, e se sei impaurito, hai diritto di difenderti a prescindere, punto. Mentre invece in Italia se ti attaccano di notte ti puoi difendere ma senza esagerare". Riferendosi alle rapine, in questo estratto, Salvini cita gli articoli del codice penale tedesco con cui pretende di dimostrare la validità della sua proposta, chiedendo "semplicemente" di copiarli, nonostante non esponga nessuna evidenza che l'approccio tedesco sia migliore. Implicitamente fa leva invece sulle emozioni, soprattutto sulla rabbia che giustifica anche potenziali forme di vendetta, come il diritto a difendersi "a prescindere" anche esagerando. Eppure, se si prescinde anche dal valutare gli elementi e le circostanze, il tipo di attacco e di beni attaccati, viene meno il principio di proporzionalità e dunque traballa il concetto stesso di giustizia. Non accettare che possa esser stabilito un limite oltre il quale la difesa possa considerarsi eccesso e normalizzare l'esagerazione significa oltrepassare i limiti di cui parla Wodak, calpestando i principi democratici (vd. §2.2).

Alla domanda del giornalista se questo non significhi incentivare l'uso di armi tra cittadini, Salvini nega e spiega "io non ho una pistola, potrei averla, ma spero di non averla mai sul comodino né sotto il cuscino, chiedo semplicemente che, se costretto a difendermi, non possa essere indagato". La semplicità della sua richiesta, però, non va d'accordo col complesso sistema giuridico, dove indagine e processo sono elementi imprescindibili per comprendere come siano andate le cose e garantire giustizia. Per dar forza alla sua posizione, Salvini utilizza un aneddoto connotato etnicamente, la storia di un carabiniere condannato a un anno di carcere "per aver fermato una macchina rubata da tre albanesi", che ha sparato alle gomme e un colpo di rimbalzo ha ucciso un rapinatore. Salvini conclude il discorso con un'ulteriore esagerazione: "Ma se neanche un carabiniere può usare l'arma per salvare la vita ai suoi colleghi, ma in che paese viviamo?", come se l'aneddoto specifico testimoniassero un problema urgente e diffuso di sicurezza pubblica in Italia.

Messo in discussione su come si stabilisca la legittimità della difesa senza indagini, Salvini continua con la stessa strategia provocatoria, condita con un pizzico di sarcasmo. Evitando la razionalità della domanda, chiama in causa la famiglia, accennando anche alla volontà divina secondo una prospettiva ambigualmente cattolica:

Se tu stanotte, Dio non voglia, ti trovi in camera da letto, quando rientri, uno col volto coperto alle tre della mattina e hai un'arma per difenderti, cosa fai? Aspetti di capire se quello è armato, se è disarmato, se la pistola è carica, se la pistola è scarica o, se sei in pericolo tu e i tuoi figli, reagisci? L'hai invitato tu in camera tua o si è invitato lui in camera tua?

Si abbandona poi a un linguaggio ancor più colloquiale: “E allora dai, ragazzi! E poi indagini, processi, l'avvocato costa, poi se trovi il giudice sbagliato, il buonista di turno, ti condannano perché, poverino, lo dovevi capire!”. La parola “buonista” Salvini la usa come dispregiativo di chi difende i diritti umani o si attiene ai procedimenti giuridici anche in altre occasioni; in questo caso la usa per suscitare il sospetto che i giudici possano essere dalla parte dei criminali e per questo sarebbe meglio farsi giustizia da sé senza indagini e processi. Dunque promette che “cancellare il reato di eccesso di legittima difesa e dare alle forze dell'ordine la giusta tutela” sarebbero stati i primi punti realizzati una volta eletto, propositi di un uso populistico della legge penale. Continua poi con l'elenco delle promesse, aggiungendo la castrazione chimica per la violenza contro le donne e “basta indulti, sconti di pena svuota-carceri che hanno fatto uscire ventimila delinquenti che poi rientrano”. Chiama questi punti “cosine”, mascherate di oggettività ma prive di evidenza scientifica riguardo la loro efficacia. Salvini, tocca due problemi oggettivi: la recidiva e la violenza sulle donne, ma per nessuna delle due questioni accenna ad affrontarne le radici.

Quando gli viene chiesto se l'Italia possa dirsi un paese sicuro, Salvini risponde con uno dei vari camouflage oggettivanti che propone durante l'intervista e legge dei titoli di giornali dove persone straniere sono responsabili di reati d'effetto (tra cui palpeggiamento di un minore e tentativo di stupro di un'anziana) e approfitta così della complicità mediatica nella creazione stereotipata dell'Altro pericoloso (vd. §2.1). Sono menzionati anche i richiedenti asilo, quasi ad insinuare il dubbio sulla legittimità del diritto di chiedere e ricevere asilo politico. Quando il giornalista

sottolinea che Salvini dovrebbe citare anche episodi di reati di cui gli italiani siano protagonisti, Salvini risponde ancora semplificando: “Mettiamo in galera i nostri delinquenti, i delinquenti degli altri li mandiamo in galera in casa degli altri o non li facciamo entrare”. Nella proposta di punire ed escludere tali persone non considera però la difficoltà di eseguire rimpatri e la scarsa efficacia del sistema penale.

Per giustificare la sua linea punitiva, Salvini prosegue con un altro dei suoi esempi adatti a suscitare emozioni; parla dell'ipotesi di uno di quei piccoli reati “che poi sono i più grandi”, ovvero lo scippo di una collanina regalata dalla nonna. Dopo alcuni ulteriori esempi che sottolineano il trauma conseguente a un reato subito, Salvini prosegue con la proposta di reintrodurre il servizio militare, così che il criminale sappia che i cittadini sanno usare le armi. Militarizzazione e privatizzazione della sicurezza sono indicate come soluzione all'insicurezza, nonostante numerosi studi che mostrino il pericolo che comporta incrementare il possesso e l'uso armi<sup>87</sup>. A tal proposito un giornalista fa notare come aumentare le armi possa aumentare la possibilità di gravi incidenti, ma Salvini generalizza in modo nazionalista “gli italiani sono il popolo più pacifico del mondo! Lasciateli difendersi se aggrediti!”... dagli stranieri aggressivi, si potrebbe aggiungere, dato che gli italiani sono da lui invece ritenuti pacifici.

Alla presentazione del primo Decreto Sicurezza il 24 settembre 2018, Salvini afferma che il principio di fondo del decreto è “mettere dei punti fermi sul tema immigrazione e richiedenti asilo”, ridimensionando la protezione umanitaria. Il concetto di sicurezza non include dunque quegli individui di categoria “C”, privati dello status legale che poteva garantire loro la protezione dei diritti fondamentali. Salvini torna a provocare rabbia e paura, affermando: “se un richiedente asilo viene beccato a spacciare droga, a scippare o a molestare un minore...” e ancora “se poi tu, entrando a casa mia, spacci droga ai miei figli, con tutta l'umanità possibile ti sospendo la domanda e ti riaccompagno là da dove sei arrivato”. Il registro è piuttosto colloquiale e la retorica sempre la stessa, divisione tra Noi e Loro, dove “casa mia” rappresenta la nazione in cui hanno diritto ad avere diritti solo i “veri” membri del welfare (vd. §2.2). Con la strategia dell'inversione Salvini presenta coloro che chiedono protezione come una minaccia per il Popolo e accusa chi invoca umanità per queste persone di metterne a rischio la vita: la prima forma di difesa dalla mi-

<sup>87</sup> Small Arms Survey, 2021.

naccia dell'Altro è una forma di razzismo volta all'esterno che comporta l'esclusione. L'ambizione di Salvini è diminuire gli sbarchi per ridurre le spese di accoglienza, come lui stesso spiega.

Dopo un rapidissimo accenno all'antimafia, Salvini si concentra sull'altra ambizione del decreto, questa volta più in linea con un razzismo interno, che si traduce in un processo di dominazione: dare più poteri alla polizia locale ed estendere la sperimentazione della pistola elettrica. Conclude la presentazione vantandosi della già iniziata diminuzione degli sbarchi (effetto in realtà degli accordi con la Libia presi dal governo precedente)<sup>88</sup>. Anche alle domande che seguono la conclusione, Salvini risponde mantenendo le sue strategie, con aneddoti molto singolari volti a rafforzare l'idea che i migranti siano tendenzialmente pericolosi.

All'inizio della presentazione del secondo decreto, l'11 giugno 2019, Salvini riassume i tre filoni sostanziali: lotta all'immigrazione clandestina (con multe salate e sequestro imbarcazioni per i soccorritori che vogliono attraccare in porti italiani); inasprimento delle sanzioni nei confronti di chi aggredisce le forze dell'ordine durante le manifestazioni (punto a cui Salvini esplicita di tenerci molto); assunzioni straordinarie negli uffici giudiziari per garantire di "eseguire quelle pene di condannati in via definitiva che sono tranquillamente a spasso, [...] migliaia di delinquenti [...] potranno scontare in carcere la loro pena". La narrativa di Salvini si mantiene nella linea politica esplicitamente punitivista, mischiando elementi di razzismo esterno ed interno. Nell'espone il seguito del decreto continua a vestire i panni del salvatore della patria di fronte a "migliaia di delinquenti" e sottolinea la particolare attenzione che ha riservato alle forze dell'ordine che lo aiutano in tale missione. Anche nella presentazione di questo decreto alterna esagerazioni e retoriche belliche con toni colloquiali e a volte sarcastici, con l'effetto di soffiare sul fuoco della rabbia da un lato e mostrarsi (potenzialmente) capace di spegnere l'incendio dall'altro. La dura risposta alle "emergenze" gioca sull'eccezionalità e sfida i limiti di ciò che può essere fatto all'interno di un contesto democratico, sfociando in una necropolitica che considera i criminali, clandestini o rapinatori, delle persone che possono essere lasciate annegare in mare o uccise nelle case. Ne è esempio l'affermazione al termine della presentazione: "Il rapinatore è un mestiere rischioso".

<sup>88</sup> Geddes, Pettrachin, 2020.

#### *4.2 Bolsonaro e la difesa della "democrazia"*

A "Roda Viva", il 30 luglio 2018, per approfondire le proposte del candidato sul tema sicurezza, una giornalista, facendo riferimento a un fatto accaduto nel contesto della favela di Rocinha, ripete le dichiarazioni che Bolsonaro aveva fatto a riguardo ossia che, se avesse avuto in mano quella situazione, avrebbe dato un ultimatum ai banditi di arrendersi e poi avrebbe ordinato di "mitragliare tutto". Fin da subito è eclatante l'approccio violento alla sicurezza pubblica, dove discorsi razzisti si confondono con pratiche di guerra. "Non puoi lasciare che questa gente continui la vita di criminalità, stuprando, sequestrando, rubando, uccidendo... non si può far questo, bandito è bandito". L'elenco delle azioni brutali che commettono i criminali sembra avere lo scopo di rafforzare la giustificazione di una reazione brutale dello Stato. Più avanti nell'intervista, Bolsonaro ripete la stessa strategia, riferendosi ai criminali come "gente con il fucile che uccide il tempo intero ridendo": sparano senza un motivo, anzi, addirittura per divertirsi. "Volete continuare a trattare questa gente con i diritti umani?". L'immagine a cui le parole di Bolsonaro rimandano, infatti, è quella del criminale come un mostro privo di umanità e razionalità, che suscita rabbia e paura, mentre dissuade dall'interrogarsi sulla legittimità di giustiziare senza processo e mettere a rischio certe vite. Del resto, secondo lui, un bandito (reale o presunto) è solo un bandito, e va bene morto. Sorridendo, sminuisce poi le preoccupazioni riportate da un giornalista sul fatto che la sua linea politica significhi dare alla polizia il via libera legale per uccidere: "Tu non uccidi, ti lasci sparare e gli dai un fiorellino".

Quando un giornalista fa notare l'inefficacia dell'impiego delle forze armate per risolvere questioni di sicurezza pubblica, prendendo d'esempio Rio de Janeiro, Bolsonaro risponde "Logico! Non c'è tutela giuridica [...] dite che siamo in guerra, che guerra è questa dove solo un lato può sparare?". Per vincere la guerra contro la criminalità, secondo Bolsonaro, è necessario dunque avere più libertà di sparare. "La polizia militare di Rio de Janeiro se spara al vagabondo difficilmente non andrà in carcere, se non spara difficilmente non andrà al cimitero". Bolsonaro descrive una situazione effettivamente tragica, frutto anche delle scelte necropolitiche dei governi precedenti, ma non accenna nemmeno a considerare le basi strutturali. Oltre a trascurare i fattori socio-economici tra le cause della criminalità, Bolsonaro mo-

stra di trascurare anche le carenze e i difetti del sistema di criminalizzazione primaria. Per esempio, un'importante questione che invece il giornalista sottolinea, riguarda lo scarso investimento in operazioni di *intelligence*. Tale investimento permetterebbe operazioni militari più mirate ed efficienti, evitando di coinvolgere i civili. L'uso della parola "vagabondo" come sinonimo di criminale, però, non è casuale: non è definito da criteri oggettivi e confonde criminali armati con civili poveri non-bianchi. In un contesto come la favela, quindi, il nemico potrebbe trovarsi ovunque; una tensione che giustifica risposte eccezionali e razziste in cui l'intera favela è trattata come nemico e i suoi abitanti come danni collaterali. Per aggirare la puntualizzazione del giornalista, Bolsonaro lo invita sarcasticamente a prender parte ad un'operazione militare e a risolvere la situazione senza sparare, anche se il giornalista stava cercando di spostare il focus sui momenti che dovrebbero preesistere a tali operazioni militari. "Quella gente lassù [riferendosi alle favelas] non ha intelligenza [gioco di parole: *intelligence* e *intelligenza* si dicono allo stesso modo in portoghese], sparano e che esploda il mondo"; con termini colloquiali e sarcastici Bolsonaro, di nuovo, svia il tentativo di de-semplificare le soluzioni violente da lui proposte.

Continuando sulla stessa linea, espone l'aneddoto ipotetico di un poliziotto militare di vent'anni condannato ingiustamente a 12-30 anni di prigione per eccesso di difesa in una situazione di estrema tensione. "È giusto sottoporlo a un processo?", chiede contando sull'empatia suscitata nei confronti dell'immaginario giovane poliziotto. Occorre precisare che quando Bolsonaro menziona processi e carceri in circostanze come queste si sta riferendo a tribunali e carceri militari, che in sé rappresentano un problema di garanzia di giustizia e democrazia, come Garmany e Wacquant hanno sottolineato<sup>89</sup>. La legittima difesa negli interventi militari è già prevista dalla legge, mentre i dati mostrano una certa difficoltà nel garantire un operato delle forze armate secondo il rispetto dei diritti umani (vd. §3.1). Ragion per cui sarebbe necessario riformulare strutturalmente l'apparato delle forze armate, a partire dalla selezione e dalla formazione delle persone arruolate, prima di garantire loro più libertà d'azione.

La giornalista sposta la conversazione su altre criticabili proposte legislative in materia di sicurezza, tra cui la notoria volontà di voler armare ulteriormente i cittadini, e chiede perché, per esempio, persone come lei che non sanno usare le armi

<sup>89</sup> Garmany, 2014; Wacquant, 2008.

dovrebbero sentirsi più sicure con più armi tra la popolazione, dal momento che nemmeno lui, ex militare, è stato in grado di difendersi durante una rapina armata in cui anni fa gli hanno sottratto la moto e la sua stessa arma. La risposta non segue la razionalità della questione esposta dalla giornalista: “Tu non compri un arma, è molto semplice”. “Ho comprato un’arma ancora migliore e sono più preparato preparato adesso a reagire”, afferma poi in un tentativo di rumore soggettivante a sostegno della tesi che le armi garantiscano sicurezza. Esplicitando l’uso populista della legge, Bolsonaro dichiara: “Io difendo la legittima difesa e il possesso di armi. [...] sto attuando ciò che è stato deciso dal popolo nel referendum del 2005 [...] il governo, contrariando la democrazia, ha proibito al popolo di comprare [armi]”. Bolsonaro difende la democrazia con scelte politiche che in realtà la mettono a rischio, ciò che promuove è una visione di democrazia parziale e storpiata, tipica del populismo (vd. §2.2). Alla domanda se i criminali possano avere reazioni più aggressive di fronte a una persona armata, Bolsonaro risponde: “Io continuo ad andare in giro armato ogni volta che posso”. E conclude: “Ogni tanto uso anche il giubbotto antiproiettile”.

Al governo, il 3 ottobre 2019, Bolsonaro presenta il pacchetto di leggi sulla sicurezza pubblica che sarebbe entrato in vigore l’anno successivo. Fin da subito elogia polizia ed esercito, che nel discorso definisce “veri eroi”. Critica invece il governatore (Leonel Brizola) di Rio de Janeiro degli anni ‘80 per aver peggiorato la sicurezza pubblica, avendo avuto un approccio distante dal suo e più attento alla prevenzione (intesa soprattutto come accesso all’educazione). Bolsonaro sostiene di esser stato quasi l’unico a tener botta all’ondata contro la polizia e porta ad esempio un progetto di legge a cui si è opposto che regolava l’uso del passamontagna, “un progetto che chiedeva al poliziotto dietro a un fucile di precisione mentre sta mirando a un marginale che ha davanti un innocente [ostaggio] di pensare due o tre volte prima di premere il grilletto”.

Bolsonaro prosegue mostrandosi vicino e solidale ai poliziotti che sono stati condannati: “Quante volte ho visitato la prigione della polizia militare [...] certamente là dentro c’erano molti innocenti”. Porta la sua visita come evidenza dell’assurdità delle condanne per eccesso di legittima difesa e prosegue: “Può, all’alba, nello scambio di spari con il marginale, se il poliziotto dà più di due colpi, essere condannato per eccesso?”. Screditando gli organi di giustizia che “fanno attivismo”,



Bolsonaro aggiunge che esiste sempre più una tendenza a trasformare “atti di resistenza in esecuzioni”, atti che se il poliziotto commette numerosi “è segno che lavora”.

“È triste vedere un poliziotto capo di famiglia detenuto per questo”, la famiglia, esplicitamente patriarcale, serve a suscitare una certa empatia e simpatia da parte delle famiglie dei poliziotti. “Cosa vorrebbe [chi critica le azioni di polizia letali], che dessimo impiego per [lasciare le donne] vedove?”. Con queste parole Bolsonaro fornisce un esempio in cui la donna è menzionata solo a scopo di aumentare la rabbia nei confronti dei mostri. Si rivolge alla preoccupazione delle persone che hanno vissuto a Rio de Janeiro come parte di un Noi: “È la vita dei nostri figli, padri, amici...” e afferma che molte volte ha visitato il cimitero e partecipato a funerali militari. Conclude la presentazione con la promessa che chi volesse commettere un crimine ci penserà molto, perché non ci saranno più “privilegi” con lui al comando. Specifica con sarcasmo che le uscite ai detenuti le può concedere solo dalla cella al cortile interno della prigione. In altri termini, conclude fornendo l’illusione di una soluzione basata sulla punizione, senza umanità né rieducazione. È da notare che mai una volta Bolsonaro menziona il problema della milicia.

## 5. Pratiche linguistiche ed effetti a confronto

Quest’ultima parte di analisi espone i risultati emersi dalla comparazione dei discorsi analizzati (§5.1) ed alcune riflessioni sugli effetti problematici, considerando i relativi contesti (§5.2).

### 5.1 *La creazione degli Altri*

Nei discorsi di Salvini e Bolsonaro che sono stati analizzati emergono considerevoli differenze nei contenuti, dovute alle specifiche caratteristiche socio-politiche dei due contesti di riferimento (vd. Cap.3). Le tematiche di sicurezza affrontate nei discorsi di Salvini riguardano principalmente l’immigrazione (soprattutto via mare). Essendo il contesto brasiliano caratterizzato da livelli di crimine sia di lieve che di grave entità molto alti, nei suoi discorsi Bolsonaro focalizza l’attenzione sulla criminalità violenta interna al paese.

La diversità tra i due contesti si riflette anche nelle specifiche soluzioni proposte dai due politici e nel modo in cui loro stessi si posizionano all'interno dei discorsi di promozione di pratiche di sicurezza violente. La violenza del contesto brasiliano e la storia dittatoriale recente sembra facilitare una più alta accettazione di politiche palesemente violente che mettono a rischio i diritti umani e la democrazia. Esempio della differenza tra ciò che i contesti politici e il sentire dell'opinione pubblica permettono di dire, seppur dentro una simile ed estrema linea politica, è l'opinione che Salvini e Bolsonaro esprimono in risposta alle domande riguardo al possesso e all'uso delle armi. Salvini dice di non avere un'arma e che non vorrebbe mai averla. Bolsonaro, invece, oltre ad affermare con orgoglio di portare con sé la propria arma (migliore della precedente) e di saperla usare, incita esplicitamente le persone ad armarsi nonostante ciò implichi la necessità di usare quotidianamente un giubbotto antiproiettile.

Dall'altro lato, le strategie narrative e l'approccio alla sicurezza pubblica che entrambi descrivono risultano simili nella loro tendenza violenta e discriminante. Sia Bolsonaro che Salvini promuovano approcci basati sulla violenza, come la maggior libertà di usare le armi sia per la polizia che per i cittadini e l'aumento di sanzioni e punizioni. Nel giustificare tale tendenza violenta i due politici si esibiscono attenendosi alle strategie comunicative populiste, con un tipico stile linguistico colloquiale quasi da social media, caratterizzato dall'uso del sarcasmo e dalla capacità di rimanere a un livello più emozionale che razionale. Nelle presentazioni ufficiali entrambi utilizzano un linguaggio leggermente meno colloquiale, mentre ricorrono più spesso all'uso del sarcasmo durante le interviste, soprattutto quando intendono sviare le criticità sollevate. A tal fine, non potendo supportare con dati oggettivi le loro proposte, in alcune situazioni deridono l'intervistatore banalizzando e ridicolizzando la possibilità di considerare soluzioni alternative a quelle violente.

Nei loro discorsi Salvini e Bolsonaro si rivolgono al Popolo italiano e brasiliano cercando l'approvazione del loro elettorato che è difficile da categorizzare se non per opposizione all'Altro pericoloso. I due politici fanno delle persone che si sentono minacciate dalla migrazione e dalla marginalità il Popolo a cui rivolgersi. Grazie alle narrative usate e ai contenuti proposti, il Popolo può sentirsi parte di un Noi che non si ritiene responsabile dell'insicurezza, ma accusa l'Altro di esserlo. Tra le categorie a cui Salvini e Bolsonaro si rivolgono esplicitamente vi sono le forze

dell'ordine e l'esercito che appartengono per definizione alla legalità e combattono ciò che è definito criminale o nemico.

Come nei social anche nei discorsi analizzati Salvini e Bolsonaro usano ripetutamente termini molto dispregiativi e stereotipanti quando fanno riferimento agli Altri pericolosi da escludere o dominare; Salvini usa più volte la parola "clandestini", mentre Bolsonaro "marginali" e "vagabondi" (vd. §3.2). Entrambi suggeriscono, associando vulnerabilità e criminalità, che le persone ai margini della società siano tutte potenzialmente pericolose, mentre contribuiscono a lasciarle ai margini. Gli Altri pericolosi sono definiti attraverso categorizzazioni che creano o rimarcano, oltre alle differenti condizioni socio-economiche, differenze (o anormalità) di etnia, cultura, genere e orientamento sessuale, in contrasto con la normatività che l'estrema destra mira a conservare. Sono categorizzati innanzitutto secondo l'etnia, essendo Afrodiscendenti o comunque "non-bianchi". Ad essi sono attribuite false tradizioni culturali (se non addirittura attitudini innate), come l'uso o la propensione alla violenza e alla criminalità, volte a inferiorizzarli e ad aumentare la distanza tra Noi e Loro. A riprova di un sistema patriarcale dove l'uomo è la regola e la donna l'eccezione, le questioni sociali sono descritte dal punto di vista maschile. Oltre agli autori dei discorsi, sono di genere maschile sia i potenziali criminali (migranti e marginali) che i poliziotti, mentre le donne sono menzionate solo allo scopo di esagerare l'effetto drammatico della violenza dei criminali. Infatti, né nei discorsi né nelle legislazioni hanno dato alla violenza di genere, per esempio, l'attenzione che merita. Sono uomini etero i membri del Popolo da difendere, sono "padri" di famiglia, di una famiglia rigorosamente patriarcale, considerando la famiglia eteronormativa di origine cristiana come unica opzione di famiglia. Il migrante o il marginale, invece, non sembra mai appartenere ad alcun tipo di famiglia; la famiglia è un'immagine usata in opposizione all'Altro pericoloso: umanità in opposizione a qualcosa di meno umano.

Nelle pratiche linguistiche di Salvini e Bolsonaro è possibile riconoscere una retorica belligerante (molto più forte in Bolsonaro dato anche la sua professione precedente) che giustifica la difesa dal nemico che non merita empatia, sfociando spesso nell'inversione tra vittima e carnefice. Bolsonaro e Salvini riservano invece empatia e si schierano acriticamente dalla parte delle forze armate senza mai considerarne debolezze strutturali o problematiche modalità d'azione, più evidenti in Brasile ma non assenti in Italia. Attenendosi ad una logica di guerra, entrambi con-

siderano d'intralcio procedimenti di giustizia e diritti umani. Sia Bolsonaro che Salvini fanno molto uso di dati avulsi dal contesto, aneddoti ed esempi esagerati come strumento di rumori oggettivanti e soggettivanti a sostegno delle loro proposte di contenimento o esclusione degli Altri. Dopo aver menzionato uno straniero che ha stuprato una 75enne, aneddoto che non fa statistica e non dimostra la pericolosità dei migranti, Salvini chiede: "Ma uno così come fai a riabilitarlo?". Allo stesso modo, semplificando e generalizzando, Bolsonaro dice che si ha a che fare con "gente che uccide con il fucile tutto il tempo ridendo", suggerendo una totale assenza di motivazioni dietro alla criminalità sulle quali dunque è impossibile intervenire, e chiede: "Vuoi continuare a trattare questa gente con i diritti umani?". Gli esempi che i due politici forniscono vogliono dimostrare che educazione e diritti umani siano tempo perso di fronte alle situazioni esposte a rappresentanza della questione sicurezza nei rispettivi paesi. Sono prospettive che non tengono conto delle cause strutturali delle disuguaglianze e della marginalizzazione, dei fattori socio-economici, delle carenze educative e socio-assistenziali e delle ingiustizie che corrodono il rapporto tra Stato e individuo e che favoriscono la criminalità.

### *5.2 La morte degli Altri*

Considerando allo stesso tempo le parole dei due politici e il contesto socio-politico, soprattutto in relazione alle origini storiche delle disuguaglianze sociali e della questione sicurezza, è possibile rilevare come le pratiche discorsive discriminanti e violente dei due politici siano ingranaggi di tecnologie di potere razzista, che producono l'Altro e permettono, ancora oggi, di mantenere le gerarchie razziali e l'ambiguità dello Stato. Sono parte quindi di Discorsi con la D maiuscola che oltrepassano i confini e sopravvivono nel tempo, Discorsi da cui Salvini e Bolsonaro sono influenzati e in cui rafforzano processi di razzismo esogeno ed endogeno mentre riaffermano il potere coercitivo dello Stato (vd. §2.1).

Nei discorsi di Salvini le migrazioni dall'Africa sono spesso descritte come focolai di pericolosità, anche se non esiste inoltre nessuna correlazione tra sbarchi e criminalità e i crimini commessi dai migranti sono principalmente di lieve entità rispetto a quelli commessi dagli italiani<sup>90</sup>. La linea politica di Salvini, invece di mettere ordine all'immigrazione, ha prodotto più irregolarità e meno tutele per tutti:

<sup>90</sup> Antigone, 2022a.

molte meno persone di quelle che hanno richiesto protezione l'hanno ricevuta e molti migranti irregolari verosimilmente hanno dovuto inserirsi nel mercato illegale dello spaccio di sostanze illecite o prestarsi come manodopera da sfruttare nel lavoro nero. Secondo l'ISPI le sanzioni imposte alle ONG non hanno inciso sul numero di sbarchi in Italia, visto che la maggior parte degli sbarchi è sempre avvenuta in modo autonomo, mentre hanno ridotto la presenza di coloro che avrebbero potuto testimoniare l'aumento della mortalità in mare durante la traversata<sup>91</sup>.

Nel 2019, Antigone ha denunciato un aumento del tasso di detenzione, con pene più lunghe, un peggioramento della qualità di vita dei detenuti e un alto il tasso di suicidi. Secondo i dati degli ultimi anni più del 30% dei detenuti è in carcere per aver violato leggi sulla droga, un dato che fa riflettere sul fatto che misure alternative sarebbero più opportune e politiche di decriminalizzazione urgenti<sup>92</sup>. La maggior parte dei detenuti proviene da disagiate condizioni socio-economiche; un altro dato che evidenzia quanto bisognerebbe investire sull'inclusione e l'assistenza socio-economica come forme di prevenzione. L'inasprimento di approcci anti-immigrazione e pro-detenzione ha prodotto dunque effetti ininfluenti su criminalità e sbarchi e peggiorativi in termini di protezione dei diritti umani.

Anche nelle carceri brasiliane più del 30% dei detenuti ha commesso reati legati alle sostanze illecite<sup>93</sup>. Ormai alla fine del mandato di Bolsonaro, si raccoglie ciò che è stato seminato: nelle prigioni peggiorano il sovraffollamento e le condizioni, sono aumentate le uccisioni da parte della polizia e raddoppiate le armi tra i civili, mentre i numeri di crimine e morti rimangono alti<sup>94</sup>. In vista delle elezioni Bolsonaro ripropone nuove modifiche di legge per incrementare le punizioni e dare più "tutela" alle forze armate. A causa della pandemia a soffrire maggiormente la crisi sanitaria ed economica sono state le fasce più svantaggiate, per cui è diventato ancora più difficile soddisfare necessità di base; le scuole, per esempio, sono rimaste chiuse per due anni, a riprova di un disinteresse del governo brasiliano ad intervenire sulle cause della marginalizzazione e della devianza. Il Brasile, inoltre, si mantiene ai primi posti, nella classifica mondiale, per omicidi dei difensori dei diritti

<sup>91</sup> Villa, 2021.

<sup>92</sup> Antigone, 2022b.

<sup>93</sup> INFOPEN, 2017.

<sup>94</sup> FBSP, 2021, pp. 206-213; Amnesty International, 2022.

umani<sup>95</sup> e rispetto all'assassinio di Marielle Franco, voce critica delle politiche di sicurezza pubblica violente, non vi sono stati progressi verso la giustizia.

I due politici seguono una logica puramente punitivista che si regge sulla minaccia di limitazioni di libertà e diritti, come la detenzione nei centri per il rimpatrio e nelle carceri senza nessuno scopo rieducativo, la rimozione della garanzia che la difesa debba essere proporzionata e l'aumento della libertà di agire delle forze dell'ordine con le pistole elettriche o con i mitra; tutte proposte con risvolti necropolitici. La punizione come morte politica o biologica evidenzia il fatto che i diritti umani sono facilmente alienabili per chi non è considerato umano e fa riflettere su quanto l'eccezione sia espandibile, in quanto i diritti umani, se non valgono per alcuni, non hanno nessuna garanzia di valere neanche per gli tutti gli altri. “*Bandido é bandido*” e “il rapinatore è un mestiere rischioso” mettono a rischio tutte quelle persone che la polizia o il civile armato possono supporre essere criminali, mettono a rischio la vita e i diritti di tutte le persone che i discorsi discriminanti e generalizzanti hanno forzato in un'unica categoria, e mettono a rischio tutti noi. Tali approcci, come il “mitragliare tutto”, suggerimento di Bolsonaro ma pratica già effettivamente in atto, significa giustiziare senza processo e comporta risposte altrettanto violente, facendo salire quei numeri di morti accennati in precedenza (§3.1), comporta traumi psicologici e diritti violati, senza peraltro diminuire la criminalità, o la pericolosità di cui parlano.

## 6. Conclusioni

I discorsi e le pratiche analizzate, molto simili nella loro articolazione, confermano che l'approccio alla sicurezza discriminante e violento è un approccio paradossale. Nel loro essere discriminanti gli approcci di Salvini e Bolsonaro si rifanno a Discorsi razzisti in senso foucaultiano e li rafforzano attraverso la produzione di un Altro pericoloso nella quale è possibile riconoscere chiaramente una continuità con il razzismo coloniale.

Nel loro essere violenti emergono due principali contraddizioni interconnesse tra loro. La prima riguarda la promozione da parte di rappresentanti dello Stato di pratiche violente esplicite, anche oltrepassando i limiti normativi. Ciò si nota particolarmente nell'obiettivo dei due politici di rimuovere simultaneamente i limiti sia

<sup>95</sup> Amnesty International, 2022.

della violenza privata (promuovendo una giustizia fai da te) che di quella istituzionale (dando maggior libertà d'azione alle forze dell'ordine). La liberalizzazione delle armi, ampiamente sostenuta da Bolsonaro e più velatamente da Salvini, è però controproducente perché espone a un rischio maggiore le fasce già più esposte alla violenza, come le donne e le persone di colore; così come aumentare la libertà delle forze dell'ordine di usare metodi violenti può facilmente mettere a rischio le categorie marginalizzate pregiudizialmente associate al crimine, ma anche limitare i diritti dei cittadini in generale. Del circolo vizioso della violenza la situazione brasiliana è esemplare.

La seconda contraddizione riguarda l'ampliamento di pratiche punitive, una violenza istituzionale meno esplicita. Entrambi i politici, infatti, ripropongono in modo banale ed estremo il modello di sicurezza punitivista su cui si è fondato lo Stato moderno, mantenendone ambiguità e criticità. Il loro approccio ha prodotto il sovraffollamento dei centri di detenzione e rimpatrio, aumentando la marginalità, e ha determinato numerose violazioni dei diritti umani, favorendo probabilmente la criminalità stessa. Anche questo genere di violenza colpisce soprattutto quelle categorie di serie C che non godono del diritto di rivendicare i propri diritti. Lo Stato e i politici che lo rappresentano, dunque, continuano tutt'oggi a punire ed uccidere i poveri attraverso le politiche di sicurezza<sup>96</sup>. Se per sicurezza, dunque, si considera, oltre alla diminuzione del crimine, anche la difesa della vita e dei diritti fondamentali come diritti universali e inalienabili, tale approccio risulta inefficace e fallimentare.

Il riproporre e il rafforzare un sistema fallimentare come soluzione di un problema ha senso solo se lo scopo è quello di mantenere il problema stesso. È questo il caso della questione sicurezza sulla quale si scommettono campagne elettorali e giochi di potere politico-economici. La destra sale e scende nei sondaggi, ma le preoccupazioni della popolazione rimarranno sempre politicizzabili per un uso populistico della legge. I Discorsi razzisti possono perdere l'etnicità che oggi li caratterizza ma, finché l'approccio alla sicurezza resterà tale, ci sarà sempre la categoria dell'Altro pericoloso pronta ad esser riempita da altre intersezioni di categorie e stereotipi ad assicurarne la continuazione. Eppure entrambi i paesi potrebbero trovare al loro interno spunti di cambi di rotta efficaci, o quantomeno promettenti, che

<sup>96</sup> Wacquant, 2008.

prevedono un investimento sull'umanità invece che sulla disumanizzazione, sui diritti piuttosto che sulla punizione, sull'educazione piuttosto che sulla violenza, come il modello di accoglienza di Mimmo Lucano in Italia o le visioni politiche di sicurezza pubblica di Marielle Franco in Brasile, idee invece silenziate dalle istituzioni o dalla criminalità organizzata (ammesso che ne esista una netta distinzione). È urgente cambiare la rotta, ma per prendere la giusta direzione è importante sapere da cosa allontanarsi. È necessario abbandonare discorsi e pratiche violente e discriminanti che rafforzano il razzismo, in modo da togliere terreno a estremismi che alimentano le ambiguità dello Stato. Per prima cosa, allora, dovremmo pretendere che i rappresentanti politici agiscano coerentemente con la funzione dello Stato di tutela dei diritti universali piuttosto che accentuare le ambiguità che ancora persistono e che mettono i diritti a rischio



## Riferimenti bibliografici

- AGAMBEN, G.  
- *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, 1998;  
- *State of Exception*, Translated by Kevin Attell, University of Chicago Press, 2005.
- ALBERTAZZI, D., GIOVANNINI, A., SEDDONE, A., “‘No regionalism please, we are Leghisti!’ The transformation of the Italian Lega Nord under the leadership of Matteo Salvini”, *Regional & Federal Studies*, Vol. 28, n. 5, 2018, pp. 645-671.
- AMNESTY INTERNATIONAL,  
- ‘Caso Osman’: tutte le tappe che hanno portato alla condanna del Governo italiano, in <https://www.amnesty.it/caso-osman-tutte-le-tappe-che-hanno-portato-alla-condanna-del-governo-italiano/>, 31 agosto 2020;  
- *Amnesty International Report 2021-2022: the state of the world’s human rights*, in <https://www.amnesty.org/en/latest/research/2022/03/annual-report-202122/>, 2022.
- ANASTASIA, S., ANSELMINI, M., “Penal populism in the multi-populist context of Italy”, Anselmi, M., Blokker, P. (Eds.), *Multiple Populism*, Routledge, 2020, pp.164–178.
- ANTIGONE,  
- L’Italia nuovamente condannata dalla Corte europea di Strasburgo per sovraffollamento carcerario, in <https://www.antigone.it/english/76-archivio/2578-litalia-nuovamente-condannata-dalla-corte-europea-di-strasburgo-per-sovrappollamento-carcerario>, 2013;  
- XV Rapporto sulle condizioni di detenzione, in [www.rapportoantigone.it](http://www.rapportoantigone.it), 2019;  
- “Stranieri”, XVIII Rapporto sulle condizioni di detenzione, in [www.rapportoantigone.it](http://www.rapportoantigone.it), 2022a;  
- “Le tossiche politiche sulle droghe”, XVIII Rapporto sulle condizioni di detenzione, in [www.rapportoantigone.it](http://www.rapportoantigone.it), 2022b.
- ARENDDT, H., *The Origins of Totalitarianism.*, New ed./with added pref. New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- BATCHELOR, A., TSENG, M., “Challenging the Réal Plan: An Examination of Human Rights and Socioeconomic Marginalization in Brazil”, *Journal of Advocacy, Research and Education*, Vol. 3, 2015, pp. 110-120.
- BAUMAN, Z.,  
- *Paura liquida*, Milano, Pgreco, 2000.  
- “Making and Unmaking of Strangers”, *Thesis Eleven*, Vol. 43, n. 1, 1995, pp. 1–16.
- BIALASIEWICZ, L., STALLONE, S., “Focalizing new-Fascism: Right politics and integralisms in contemporary Italy”, *Environment and Planning C: Politics and Space*, Vol. 38, n.3, 2020, pp. 423–442.
- BLOKKER, P., ANSELMINI, M. (Eds.), *Multiple Populisms*, Routledge, 2020.
- BONILLA-SILVA, E., “Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation”, *American Sociological Review*, Vol. 62, n. 3, 1997, pp. 465–480.
- BOVE, V., ELIA, L., FERRARESI, M., “Quando l’insicurezza percepita supera la voce reale”, *La-voceinfo*, 13 settembre 2019.
- CAMPOS, L. A., MACHADO, C., “The Colour of the Elected: Determinants of the Political Under-Representation of Blacks and Browns in Brazil”, *World Political Science*, Vol. 1, n. 14, 2018, pp. 1-26.

- CANO, I., “Seis por meia dúzia? Um estudo exploratório do fenômeno das chamadas ‘Milícias’ no Rio De Janeiro”, *Segurança, tráfico e milícias no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Justiça Global, 2008, pp. 48-83.
- CAVALCANTI, R., GARMANY, J., “The politics of crime and militarised policing in Brazil”. *International Journal for Crime, Justice and Social Democracy*, Vol. 9, n. 2, 2020, pp. 102–118.
- CHAGAS-BASTOS, F. H., “Political Realignment in Brazil: Jair Bolsonaro and the Right Turn”, *Revista de Estudios Sociales*, n. 69, 2019, pp. 92-100.
- CENNAMO, A., VERATTI, D., “L’organizzazione dello spazio e la percezione della paura nelle politiche della sicurezza urbana. Il muro nei processi di inclusione (ed esclusione) sociale in Brasile e in Italia”, *Rivista di Criminologia, Vittimologia e Sicurezza*, Vol. 6, n.1, 2012, pp. 91-105.
- CERVI, L., TEJEDOR, S., ALENCAR DORNELLES, M., “When Populists Govern the Country: Strategies of Legitimization of Anti-Immigration Policies in Salvini’s Italy”, *Sustainability*, Vol. 12, n. 23, 2020, 10225–.
- DEMURU, P., SEDDA, F., “La rivoluzione del linguaggio social-ista: umori, rumori, sparate e provocazioni”, *RIFL*, Vol. 13, n. 1, 2029, pp. 26-40.
- EL-JAICK, A., “A Discursive Analysis of Jair Bolsonaro: Populist and Ethical (Lack Of) Limits through Language”, *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Vol. 59, n. 1, 2020, 538–560.
- FAIRCLOUGH, N., *Language and Power*, London, Longman, 1989.
- FERRAZ, J. D. A., “Do ‘Mal Necessário’ à ‘Metáfora Bélica’: a lógica dual do Estado Autoritário”, *Revista Maracanan*, 2008.
- FOUCAULT, M.,  
- *Discipline and punish: the birth of the prison* (Vintage Books ed.), Random House, 1979;  
- “Abnormal”, *Lectures at the Collège de France 1974–1975* (First published as *Anormaux*. Paris: Editions de Seuil, 1999), New York, Picador, 2003a;  
- “Society Must Be Defended”, *Lectures at the Collège de France 1975–1976* (First published as “Il faut défendre la société”, Paris: Editions de Seuil, 1997), New York, Picador, 2003b.
- FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA – FBSP, *Anuário Brasileiro Segurança Pública*, São Paulo, FBSP, 2021.
- Franco, M., *UPP – A redução da favela a três letras: uma análise da política de segurança pública do estado do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, UFF, 2014.
- GARLAND, D., *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 2001.
- GARMANY, J., “Space for the State? Police, Violence, and Urban Poverty in Brazil”, *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 104, n. 6, 2014, pp. 1239-1255.
- GEDDES, A., PETTRACHIN, A., *Italian migration policy and politics: Exacerbating paradoxes*, *Contemporary Italian Politics*, Vol. 12, n. 2, 2020, pp. 227-242.
- GRAHAM, L. J., “The Product of Text and ‘Other’ Statements: Discourse analysis and the critical use of Foucault”, *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 43, 2011, pp. 663-674.
- HOLSTON, J., “Contesting privilege with right: the transformation of differentiated citizenship in Brazil”, *Citizenship Studies*, Vol. 15, n. 3-4, 2011, pp. 335-352.
- HOOKE, D., “Discourse, Knowledge, Materiality, History: Foucault and Discourse Analysis”, *Theory & Psychology*, Vol. 11, n. 4, 2001, pp. 521-547.
- HUMAN RIGHTS WATCH, *World Report*, 2022, in <https://edit.hrw.org/world-report/2022/country-chapters/brazil>.
- INFOPEN, *Há 726.712 pessoas presas no Brasil*, in <https://www.justica.gov.br/news/ha-726-712-pessoas-presas-no-brasil>, 2017.

- INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA, FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA- IPEA, FBSP, Atlas da Violência, São Paulo, FBSP, 2021.
- ISTITUTO NAZIONALE DI STATISTICA – ISTAT,  
- Delitti, imputati e vittime dei reati. La criminalità in Italia, attraverso una lettura integrata delle fonti sulla giustizia. Riedizione con dati aggiornati, Roma, ISTAT, 2020a.  
- Violenza contro le donne: dati e informazioni, ISTAT, in <https://www.istat.it/it/archivio/250836>, 2020b.
- JINKINGS, I., “The Neoliberal State and the Penalization of Misery”. *Latin American Perspectives*, Vol. 38, n. 5, 2011, pp. 9-18.
- LANDMAN, T., CARVALHO, E., *Issues and methods in comparative politics: an introduction*, Routledge, 2017.
- LIANOS, M., “Normative Otherness: From Sovereign Subjects to Collateral Damage”, In Lianos, M. (Ed.) *Dangerous Others, Insecure Societies*, Routledge, 2013, pp. 69–86.
- MANTOVANI, G., *Analisi del discorso e contesto sociale*, Bologna, Il Mulino, 2008.
- MARCUS, G. E., VALENTINO, N. A., VASILOPOULOS, P., FOUCAULT, M., “Applying the Theory of Affective Intelligence to Support for Authoritarian Policies and Parties”, *Political Psychology*, n. 40, 2019, pp. 109-139.
- MBEMBE, A., “Necropolitics”, *Public Culture*, Vol. 15, n.1, 2003, pp. 11–40.
- MUÑOZ ACEBES, C., “Brazil Suffers Its Own Scourge of Police Brutality”, *American Quarterly*, June 3, 2020.
- PALIDDA, S., *Racial Criminalization of Migrants in the 21st Century*, Aldershot, Ashgate Publishing, 2013.
- PAULUZE, T., “Novo decreto de armas de bolsonaro entra em vigor nesta terça feira”, *Folha de São Paulo*, 12 aprile 2021.
- RASMUSSEN, K., “Foucault’s genealogy of racism”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 28, n. 5, 2011, pp. 34–51.
- RÍO, A., RODRIGUES, A., “Anotações sobre o pacote anticrime do juiz-bolsonarista”, *Le Monde Diplomatique*, 14 marzo 2019.
- SMALL ARMS SURVEY, *Small Arms Survey Annual Report 2020*, in <https://www.smallarmssurvey.org/highlight/small-arms-survey-annual-report-2020>, 25 giugno 2021.
- TAYLOR, C., “Race and Racism in Foucault’s Collège de France Lectures”, *Philosophy Compass*, Vol. 6, n. 11, 2011, pp. 746–756.
- TRANSPARENCY INTERNATIONAL, *Brazil: Setbacks In the Legal And Institutional Anti-Corruption Frameworks*, in <https://www.transparency.org/en/publications/brazil-setbacks-in-the-legal-and-institutional-anti-corruption-frameworks>, 2019.
- UGILT, R., *Giorgio Agamben: Political Philosophy, Humanities, Ebooks*, 2014.
- VILLA, M., *Fact-checking: migrazioni 2021*, ISPI, in <https://www.ispionline.it/it/pubblicazione/ispitel-fact-checking-migrazioni-2021-31027>, 2021.
- WACQUANT, L.,  
- “The Militarization of Urban Marginality: Lessons from the Brazilian Metropolis”, *International Political Sociology*, London, Vol. 2, n. 1, 2008, pp. 56-74;  
- *Punishing the poor: the neoliberal government of social insecurity*, Duke University Press, 2009;  
- “A tempestade global da lei e ordem: sobre punição e neoliberalismo”, *Revista de Sociologia e Política*, Vol. 20, n. 41, 2012, pp. 7–20;  
- “Marginality, ethnicity and penalty in the neo-liberal city: an analytic cartography”, *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 37, n. 10, 2014, pp. 1687–1711.
- WODAK, R.,

*Il paradosso degli approcci alla sicurezza discriminanti e punitivi: discorsi e pratiche dell'estrema destra in Italia e in Brasile.*

---

- *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, Sage, 2015;
- "The boundaries of what can be said have shifted: An expert interview with Ruth Wodak (questions posed by Andreas Schulz)", *Discourse & Society*, Vol. 31, n. 2, 2020, pp. 235–244.

Cronache di integrazione. Viaggio tra le criticità di un'accoglienza tutta italiana.

*Chronicles of an Integration. A Journey through the critical Issues of an all Italian Migrant Reception.*

Mariaelena De Stefano

**Abstract:** *The author analyses some aspects of the Italian reception system through a case study of a life story, exemplary in highlighting the difficulties, limitations and beauty of an existence in transit. The system will be outlined in its historical and legal components, in accordance with the new provisions in force, to create a clear and complete picture. The many initiatives of entities supporting the system will equally be recognized as part of the path to empowerment and autonomy for those who arrive in Italy eager to build their future here. The goal will be to be able to contribute to the complex discourse that is generated around the figure of the migrant, in the hope that the multi-ethnic society of which we are already a part of will be built daily with awareness, and that it will not remain utopian in its best manifestations.*

**Key words:** migrants, legislative decrees, integration culture, cross-cultural communication, field-work analysis

Submitted: 15/05/2022  
Peer reviewed: 15/06/2022

## Introduzione

Il presente elaborato prende avvio da una ricerca su campo svoltasi fra ottobre 2019 e maggio 2020 nel SIPROIMI di Mugnano, un centro di seconda accoglienza per migranti situato nell'*hinterland* napoletano. Al tempo, lì viveva Glory<sup>1</sup>, ventiseienne nigeriana, la cui disponibilità a raccontarsi ha permesso una riflessione sul sistema d'accoglienza italiano che esulasse dal mero dato numerico e permettesse di cogliere la realtà, concreta e molto umana, dell'esistenza in movimento. La storia singola è di certo una verità parziale per l'oggettività della ricerca. Eppure, continuare a fare riferimento solo ad una collettività composta di maggioranza silenziose, non è forse riduttivo? All'epoca della post-modernità<sup>2</sup>, «ognuno è rinviato a sé, e sa che questo sé è ben poco»<sup>3</sup>. Tuttavia, il sé è poco ma non isolato, perché si trova coinvolto in un tessuto di relazioni più complesse e mobili che mai. Egli è situato ai nodi cruciali di innumerevoli circuiti di comunicazione, bombardato da messaggi su cui sente di avere poco potere: l'etnografia della comunicazione più recente<sup>4</sup>, offre una metodologia sistematica che evidenzia l'interdipendenza tra lingua, discorso, comunicazione e cultura, dentro contesti storicamente determinati e rispetto a specifici di interazione. È quello che si cercherà di fare in questo articolo, permettendo l'espressione di un'unica grande storia di vita, che ci si augura risvegli l'innato impulso a farsi domande, tenuto a bada dalla rapidità con cui si muove il mondo, che troppo spesso preferisce i numeri ai racconti per mancanza di tempo da dedicare all'ascolto e alla riflessione.

### 1. Storie raccontate, storie taciute

Glory è arrivata in Italia cinque anni fa, dallo Stato dell'Edo, «the heartbeat of Nigeria», il cuore pulsante della nazione, secondo la definizione che ne danno i suoi

<sup>1</sup> Le esperienze di vita riportate in quest'elaborato risentono della necessità di tutelare la fragilità della condizione giuridica degli interessati o semplicemente di garantire il rispetto della privacy degli utenti intervistati. Ho preferito scegliere per i miei testimoni degli pseudonimi: le storie sono vere, i nomi sono fittizi.

<sup>2</sup> C. Crouch, *Post-democracy*, Cambridge, Polity Press, 2005

<sup>3</sup> Bauman, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999

<sup>4</sup> Matera, *Etnografia della comunicazione. Teorie e pratiche dell'interazione sociale*, Roma, Carocci, 2007.

abitanti, situato nell'estremo Sud del paese. Ha trascorso l'infanzia e la prima giovinezza a Fugar City, un piccolo centro a nord della capitale, Benin, dove vive sua madre, che Glory sente spesso telefonicamente. È l'unica con cui parla l'*etsako*, una varietà linguistica dell'Edo, il cui idioma ufficiale è l'inglese, la lingua che ha fatto da tramite per i pensieri di Glory in due continenti così diversi come l'Europa e l'Africa. La madre è l'ultimo, grande vincolo di sangue che la tiene legata alla sua terra. Glory è infatti straordinariamente determinata a costruirsi un futuro lavorativo e abitativo qui, in Italia, e la familiarità con un piccolo centro come Mugnano, in cui risiede da quando è arrivata, costituisce un buon motivo per non abbandonarlo in cerca di altre destinazioni. Non ama il trambusto della vicina Napoli, dove si reca abitualmente solo una volta a settimana per andare in chiesa. La «Christ Victory Life Church» è infatti la sua Chiesa pentecostale di riferimento, poco distante dalla stazione ferroviaria e facilmente raggiungibile con la metropolitana. A soli due anni dal suo arrivo in Italia, Glory ha completato un percorso di studi in lingua italiana che le ha permesso di acquisire il diploma di scuola secondaria di I grado. Confessa che è stato confusionario per lei imparare a parlare in italiano, e non tanto per la difficoltà della grammatica, quanto per il continuo riscontro con il dialetto locale, che le impediva di fissare i concetti appresi a scuola nella velocità del parlato. Parallelamente all'acquisizione della lingua, Glory ha frequentato un corso di formazione in «Addetto qualificato al servizio in sala ed ai piani»; il tirocinio che ha fatto seguito al diploma le ha permesso poi compiere un passo cruciale per la conquista di quell'autonomia tanto agognata. Da settembre 2019 è entrata a far parte del personale di sala del «Pink Panther» di Mugnano, bar di riferimento nella zona per le molteplici iniziative multiculturali promosse, dove lavora per quattro ore al giorno. Il tentativo di restituire una sintesi biografica lineare non corrisponde al tipo di scambio verbale avuto. Glory è molto incline, tra una pausa e l'altra dalla sua quotidianità, a rispondere alle curiosità sulla sua avventura. «La rende reale», dice, fiera del suo impegno, che ha anche raccontato dinanzi a una platea di ragazzi ammutoliti, al Liceo Scientifico Statale «Emilio Segrè» di Mugnano.

Dall'arrivo in Italia, la storia personale di Glory si è legata a doppio filo ad una definizione, che la colloca in un universo ben preciso. Glory è una richiedente asilo; il paragrafo 10.1 del Manuale Schengen<sup>5</sup> ne chiarisce il significato:

<sup>5</sup> Commissione C UE

«Un cittadino di un Paese terzo deve essere considerato un richiedente asilo/titolare di protezione internazionale se esprime in un qualsiasi modo il timore di subire un grave danno facendo ritorno al proprio Paese di origine o nel Paese in cui aveva precedentemente la dimora abituale. L'intenzione di chiedere protezione non deve essere manifestata in una forma particolare. Non occorre che la parola asilo sia pronunciata espressamente; l'elemento determinante è l'espressione del timore di quanto potrebbe accadere in caso di ritorno».

L'acquisizione di uno status come quello di «richiedente asilo» è un passaggio obbligato per i migranti che non siano migranti economici, che non raggiungano cioè l'Italia in cerca di condizioni economiche più favorevoli. Ma chiedere allo Stato una protezione specifica significa confrontarsi con la dura consapevolezza che il luogo in cui si è nati non è più il posto adatto alla propria crescita personale. Nel caso di Glory significa confrontarsi con il tema del traffico di esseri umani, manifestazione di vera e propria barbarie umana, che fa sì che i migranti si presentino a noi come «pietre d'inciampo»<sup>6</sup> perché ci rendono sensibili alle contraddizioni del nostro presente.

A testimonianza dell'orrore vissuto, il riscontro verbale con Glory, di solito lineare e fluente, si arresta di fronte al ripensamento di quanto avvenuto. Tuttavia, il nodo ermeneutico creatosi può essere sciolto solo dalla situazione giuridica che individua la giovane donna: il fenomeno della tratta è molto articolato<sup>7</sup> e nel caso dei migranti, distingue o lo *smuggling of migrants*, il favoreggiamento dell'immigrazione clandestina, dal *trafficking of human beings*, la tratta intesa come traffico degli esseri umani finalizzato al loro successivo sfruttamento. Glory è individuata in questa seconda categoria perché, come si può notare, ciò che contraddistingue il *trafficking* dallo *smuggling* è il consenso della vittima: nei casi di tratta, tale consenso è viziato o viene estorto. Non è tutto. Se Glory è rimasta in Italia è stato perché una Commissione Territoriale, organo decisionale del Ministero dell'Interno, ha ritenuto opportuno classificarla come richiedente asilo, dopo aver ascoltato ed esaminato il suo racconto del viaggio e della sua vita precedente la partenza. Le storie

<sup>6</sup> Petrarca, *Le migrazioni in Secondo* Bongiovanni S.I. – S. Tanzarella, *Con tutti i naufraghi della storia: la teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2019, p.23-29/2019

<sup>7</sup> Protocollo Addizionale Convenzione UN, 2000



che vengono presentate alla Commissione sono ben vagliate, a cadenza periodica, e tramite servizi di supporto psicologico, perché si teme che i racconti possano venir falsificati pur di ottenere lo status di rifugiati. Le statistiche<sup>8</sup> sembrano però contraddire quest'eventualità, anche perché presupposto basilare per la confessione presentata al vaglio della Commissione Territoriale è l'assoluta garanzia di riservatezza dei dati forniti, dati sensibili che citano nomi di terzi, invischiati in azioni illegali e pericolose. La paura della ritorsione viene mitigata dal confronto con la sicurezza che l'autorità fornisce, obbligata da un severo Codice di Condotta all'assoluta confidenzialità.

Tuttavia, se l'intromissione dell'autorità nella vita della migrante Glory ne ha sicuramente legittimato la capacità auto narrativa, questa ricerca ha potuto constatare come l'abbia privata dell'immediatezza del racconto: Glory risponde in maniera affermativa se le si pone la domanda circa l'esser stata vittima della tratta, ma non le risulta spontaneo indugiarevi più di tanto. Del resto, perché dovrebbe? A costringerla a ripensare a cadenza periodica le avversità trascorse ci pensano già la Commissione e le sue sedute psicologiche. Il riflesso di tale condizione è esemplarmente spiegato dall'adesione religiosa al culto pentecostale. Difatti, è stato osservato<sup>9</sup> che consapevolezza di trovarsi in una «società del rischio»<sup>10</sup> ha comportato, nel caso del campionario umano osservato, un rifugio in dispositivi salvifici in grado di fornire una narrazione del mondo che risenta del concetto di presenza, il sentimento personale del proprio aver senso in un mondo dotato di senso; un sentimento che è però un'acquisizione precaria, continuamente costruita dal soggetto e costantemente esposta al rischio della crisi<sup>11</sup> («il dramma esistenziale dell'esserci esposto al rischio di non esserci»)<sup>12</sup>.

Nell'aderire ad una chiesa, si accetta anche di condividere e di riconoscere una tradizione, non più solo personale ma comune ad altri. Il concetto usuale di tradizione è però fuorviante quando si parla di culto pentecostale. L'annuncio pentecostale invita ad una rinascita che non sarebbe possibile senza il distacco dal passato e dai suoi condizionamenti presenti. La lotta spirituale per la salvezza è continua e

<sup>8</sup> Dossier Statistico Immigrazione, 2019

<sup>9</sup> Di Sanzo, Maggio, *Chiese evangeliche africane a Castel Volturno*, in Pace, *Le religioni nell'Italia che cambia*, Roma, Franco Angeli, 2013.

<sup>10</sup> Bauman, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999

<sup>11</sup> Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960

<sup>12</sup> De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi 1948

l'avversario principale è l'eredità demoniaca del passato. La tradizione è vista solo come bacino di contenimento di una maledizione che si trasmette da generazioni. Bisogna voltare le spalle al passato, e bisogna farlo perché altrimenti ne viene minacciata la sopravvivenza. Per come si profila oggi, il messaggio pentecostale consente ai fedeli di adattarsi alla società del rischio: indipendentemente da qualsivoglia condizionamento sociale, tale dispositivo salvifico incoraggia l'individuo a mettere alla prova il messaggio divino, in un rapporto diretto con Dio che sfida continuamente il male. Questo rende il discorso pentecostale aperto a configurazioni creative che si connettono in maniera dinamica ai contesti socio-culturali in trasformazione. Il valore della liturgia non si esaurisce nella funzione della domenica mattina. Molti sono gli esercizi spirituali che i fedeli praticano semplicemente all'interno delle loro case, come il commento quotidiano a specifici salmi delle Scritture, indicate loro dai pastori. La condivisione delle pratiche aumenta il distacco col passato: è l'intera storia collettiva ad essere demonizzata. Il passato che perseguita l'individuo si connette attraverso la famiglia all'intera storia del gruppo sociale. La salvezza concessa dall'imposizione dello spirito agisce come «dispositivo di temporalizzazione», collocando il negativo nel passato sebbene questo sia incarnato da forze in atto nel presente, nella vita quotidiana. È per questo che si cerca di eliminare la tradizione che, invece, trasmette quel male nel presente. In sintesi, la separazione dialettica fra presente e passato si sostanzializza nel pentecostalismo in una esclusione del passato. Il passato è per il pentecostalismo un argomento di cui è inutile parlare, perché è un tempo concluso, finito dopo una lunga lotta con il Bene.

Dunque, focalizzarsi sul presente è l'imperativo. Ed il presente, per Glory, è fatto di una quotidianità molto colorata, che risente dall'esser stata inserita in un meccanismo di accoglienza, ma soprattutto d'integrazione, tutto italiano. Si fa qui riferimento al sistema SIPROIMI, introdotto dal Decreto Legge n.113, poi divenuto norma effettiva (con la Legge di conversione n.132/2018).

## 2. Storia del sistema

La storia del sistema SIPROIMI affonda le proprie radici nel clima politico che fece seguito alla Legge Turco – Napolitano<sup>13</sup>, un momento di approfondimento del discorso intorno alla figura del migrante in Italia<sup>14</sup>; difatti, tale norma fu la prima a produrre un piano d'azione che fosse frutto di una visione unitaria diretta alla regolarizzazione della presenza migrante. Invero, all'inizio del 1999, i migranti regolari si attestarono oltre le duecentocinquantamila unità: un bel cambiamento rispetto ai numeri registrati con l'attuazione della legge Martelli, l'unica precedentemente istituita in materia, volta al solo miglioramento della fase emergenziale, ma non al suo superamento. Si riconosceva finalmente l'immigrazione «fenomeno collettivo di natura economica, demografica, territoriale e culturale»<sup>15</sup>, intrinseco alla società stessa, come testimoniò la sigla del protocollo d'intesa fra il Dipartimento per le libertà civili e l'immigrazione del Ministero dell'Interno, l'Associazione nazionale dei comuni italiani (ANCI) e l'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (UNHCR) per la creazione del PNA, il Programma Nazionale Asilo. Un passo importante, perché entrò a far parte del dibattito la dimensione pubblica, ufficiale, in nome di una condivisione di responsabilità fra Ministero dell'Interno e Comuni che avrebbe portato alla creazione della rete di accoglienza contemporanea. La controversa legge Bossi-Fini<sup>16</sup> introdusse infatti il sistema SPRAR, antenato più prossimo del SIPROIMI, avente per slogan un' «accoglienza integrata», volta a superare interventi devoluti alla sola garanzia di vitto e alloggio ai migranti in transito in Italia in luogo di percorsi individuali di inserimento socio-economico per coloro che dall'arrivo manifestino l'intenzione di entrare a far parte del tessuto sociale.

Il concetto di transito è di per sé problematico quando si parla di migranti. La libertà di movimento e l'aspirazione all'emancipazione sono sì caratteristiche imprescindibili per gli esseri umani, ma è il desiderio di affrancarsi da catene che perpetrano l'illibertà che qui è messo in gioco. In questo senso, il viaggio è il momento

<sup>13</sup> Legge n.40 del 6 marzo 1998

<sup>14</sup> Gaffuri, *Africani di Castel Volturno, se è permesso*, in «Meridione Nord e Sud nel Mondo», 3 (2016) pp.82-108.

2016

<sup>15</sup> Gaffuri, *op.cit.*

<sup>16</sup> Legge n. 189 del 30 luglio 2002

più emotivamente intenso, il bagaglio più ingombrante che il migrante imbarca su mezzi di fortuna, desideroso di giungere al più presto nella Terra Promessa.

Ricostruire il viaggio di Glory, un viaggio tipo, permetterà di riconoscere le insidie preliminari allo sbarco nel Paese d'approdo. Il viaggio prevede innanzitutto una cospicua disponibilità economica, un contatto che assicuri lo spostamento e spesso anche una tappa intermedia che consenta di aggiungere il punto di ritrovo prima della partenza senza l'intromissione delle autorità. La maggior parte dei percorsi d'arrivo in Italia, volendoci attenere solo al contesto africano e nello specifico della Nigeria, prevede una traversata in mare. Le direttive legali immaginano, in seguito allo sbarco, una prima accoglienza che consente l'espletazione di procedure di primo soccorso e di identificazione. Queste funzioni sono assolte da quattro centri operativi. I CPSA sono i Centri di primo soccorso e accoglienza, garantiscono le cure mediche necessarie a chi è appena arrivato, così come la possibilità di richiedere lo status di protezione internazionale e la fotosegnalazione identificativa per le autorità competenti. Sono centri presenti in pochi punti specifici della penisola italiana, come ad Agrigento il luogo che ha ospitato Glory. Il primo impatto col suolo italiano è forte nella sua memoria: in Sicilia Glory è rimasta solo per tre giorni, durante i quali la tensione dovuta all'ansia di conoscere cosa ne sarebbe stato del suo futuro aumentava di pari passo ai migranti che dovevano condividere con lei la stanza al CARA. Una volta completate le procedure d'ingresso, infatti, non resta che dividere i nuovi arrivati fra Centri d'accoglienza (CDA) e Centri d'accoglienza per richiedenti asilo (CARA). Qualora manchino i requisiti, gli stranieri irregolari vengono trattenuti nei centri di identificazione ed espulsione (CIE), da cui usciranno solo per fare ritorno a casa.<sup>17</sup>

I terreni di primo approdo e le rotte d'asilo come la Sicilia, ma anche la Calabria e la Puglia sono stati oggetto nel corso degli anni di infiniti dibattiti politici, in cui si cercava la miglior soluzione per evitare il sovraccarico dei CPSA e dei CARA. Per potenziare le capacità di accoglienza rispetto ai flussi migratori via mare che interessano la frontiera sud dell'Italia, l'UNHCR e le organizzazioni partner come l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni, la Croce Rossa Italiana e Save the Children Italia hanno attuato il progetto PRAESIDIUM. Il modello cui si ispira

<sup>17</sup> Decreto legislativo n.25 del 28 gennaio e decreto legislativo n.159

è quello di intervento *multi-agency*, in base al quale e in ragione dei differenti mandati, le Organizzazioni partner assistono varie categorie di beneficiari, portatori di diritti e bisogni diversi.

Le normative che si sono succedute nel corso del tempo rispondono all'incremento della presenza migrante, il cui andamento rassomiglia ad un'onda che ciclicamente torna a lambire le stesse spiagge. È stato appunto impossibile non far riferimento alla crescita conseguente la crisi del 2008, o all'aumento avutosi nel 2011, con cui anche la Campania divenne progressivamente area di stabilizzazione dei lavoratori extracomunitari e delle loro famiglie<sup>18</sup>. Parlare di stabilità del fenomeno migratorio, giunto nella regione ad una fase di maturità, significa confrontarsi con una più ampia riflessione sui mutamenti economici, sociali, demografici e culturali che riguardano sia la prima che le seconde generazioni di immigrati, ma che segnala, allo stesso modo, la necessità di una riconsiderazione del ruolo che le istituzioni possono giocare nell'avvio di reali processi di inclusione sociale.

Il 2018 ha fornito un'occasione ghiotta per una miglior riuscita della gestione dei flussi migratori. Nell'estate del 2017, infatti, l'implementazione degli accordi tra Italia e Libia siglati dall'allora ministro dell'Interno Marco Minniti e consolidati dal suo successore Matteo Salvini hanno ridimensionato gli sbarchi sulle coste italiane, che si attestano dalle 181000 unità di partenza del 2016 alle poco meno di 4000 di luglio 2019. Una notizia che, lungi dal poter procurare un sollievo duraturo al sistema d'accoglienza italiano, è intrisa di ombre. Infatti, il presupposto su cui si fonda la diminuzione degli ingressi irregolari in Italia, e cioè i sopracitati accordi con la Libia, è purtroppo un tacito consenso all'inumana barbarie che si perpetra in quelle zone. Nel maggio 2017, la Procuratrice generale della Corte penale internazionale esprimeva particolare preoccupazione<sup>19</sup> per la natura e la portata dei crimini commessi a danno dei profughi in transito in Libia, dichiarando di voler valutare l'apertura di un'inchiesta. Nelle carceri libiche, infatti, una parte della popolazione è reclusa senza motivo, se non per il fatto di essere profughi in una terra governata da milizie criminali, para-statali, pratica agevolata da accordi internazionali, come

<sup>18</sup> Orientale Caputo, (a cura di), *Gli immigrati in Campania. Evoluzione della presenza, inserimento lavorativo e processi di stabilizzazione*, Milano, Franco Angeli, 2007.

<sup>19</sup> Thirteenth report of the Prosecutor of the International Criminal Court to the United Nations Security Council pursuant to UNSCR 1970, 2011

quello che include l'Italia stessa. L'industria della tortura è controllata in ogni passaggio della sua filiera da gruppi armati, vani sarebbero i tentativi di opposizione.

Ebbene, l'unico elemento che emerge dai dati è una progressiva riduzione del numero di accolti nel circuito istituzionale dell'accoglienza<sup>20</sup> il che ha obbligato ad una revisione dell'impianto emergenziale configuratosi anni addietro. L'ingente afflusso di richiedenti asilo, di fatti, più che alla rete SPRAR, era assorbito a fatica dai CAS, i Centri di accoglienza straordinaria. Queste strutture sono individuate dalle prefetture in convenzione con cooperative, associazioni e talora anche strutture alberghiere, attraverso bandi pubblici che interpellano anche l'ente locale del territorio in cui si situa la struttura. La permanenza dei migranti in questi centri dovrebbe essere limitata al tempo strettamente necessario al trasferimento del richiedente nelle strutture di seconda accoglienza. Ancora alla fine del 2017, però, la rete SPRAR assorbiva solo il 13,1% del totale. È per risolvere questo paradosso istituzionale che entra in gioco il Decreto Sicurezza e Immigrazione. Occorre però subito precisare che la riforma, in realtà, trova nel suo nucleo fondamentale una restrizione di platea, il che ha in conseguenza modificato anche il nome della rete da SPRAR in SIPROIMI. I beneficiari che possono usufruire dell'accesso ai centri del Sistema di protezione e di seguito ai servizi di accoglienza che questi erogano, sono i soli titolari di protezione internazionale e i minori stranieri non accompagnati, cui si affiancano i titolari di permessi di soggiorno «speciali»<sup>21</sup>.

Restano esclusi dalla nuova Legge, dunque, i richiedenti asilo e i titolari di protezione umanitaria che non facciano già parte di un progetto d'accoglienza finanziato. Per costoro il Decreto Sicurezza è una disposizione transitoria, che gli consente di rimanere nel SIPROIMI ma solo fino alla scadenza del PAI, il Patto d'Accoglienza Individuale. Escludere i richiedenti asilo, infatti, significa innanzitutto

<sup>20</sup> Dossier Statistico Immigrazione, 2008

<sup>21</sup> Il rilascio dei permessi per tali casi speciali può avvenire anche al di fuori della procedura di protezione internazionale, perché il Decreto Sicurezza ha modificato anche il Testo unico immigrazione, rimasto intatto sin dalla sua entrata in vigore nel 1998. Si prevedono forme di protezione per violenza e sfruttamento, per violenza domestica, per sfruttamento lavorativo, per cure mediche o calamità naturali verificatesi nel Paese di partenza. Tali nuovi permessi di soggiorno hanno validità di sei mesi, rinnovabili fino ad un anno o per il maggior periodo occorrente per motivi di giustizia, sono revocabili quando vengono meno le condizioni che ne hanno giustificato il rilascio, consentono l'accesso a servizi assistenziali e sono convertibili in permessi lavorativi o di accesso allo studio. Ad esempio, se il questore e il parere favorevole dell'autorità giudiziaria concordano nel rilasciare un permesso di soggiorno casi speciali per motivi di violenza domestica, sarà loro premura anche segnalare servizi sociali territoriali come quelli svolti dai centri antiviolenza.

eliminare l'iter di presentazione ed esame delle domande d'asilo nell'ambito dei centri governativi di prima accoglienza (CARA e HUB), così come la garanzia che ci sia una successiva prassi d'integrazione negli SPRAR o nei CAS. Secondo le nuovissime previsioni, una volta espletate le operazioni di identificazione ed eventuale assistenza sanitaria, i richiedenti di protezione internazionale potranno accedere ai servizi dei centri di primissima accoglienza, ma a nessuna delle procedure di inserimento e integrazione, come può esserlo una consulenza psicologica tanto quanto la richiesta dell'intervento di un mediatore culturale. Queste funzioni di accoglienza basilare saranno assicurate nuovamente dai centri governativi CARA e CDA, affiancati, in caso di maggiore richiesta, da strutture temporanee. I dati che confermano la persistenza del protagonismo dei CAS, dunque, continueranno a confermarla: nonostante l'evidente calo delle persone che richiedono di entrare in Italia, la riorganizzazione dei circuiti d'accoglienza prevista dal Decreto Sicurezza resta condizionata dall'approccio emergenziale<sup>22</sup>.

Le criticità che mette in risalto il sistema creato dalla nuova normativa sono dunque molteplici. Il pericolo più evidente è costituito dalla possibilità di compromissione dei percorsi di integrazione dei richiedenti asilo con diritto alla protezione<sup>23</sup>. I soggetti che vogliono iniziare la loro vita nel nostro paese rischiano di essere tratti in una condizione di estrema precarietà che dipende dalla rapidità con cui si ridurranno i tempi di attesa per la definizione delle domande di protezione.

Il permesso umanitario era stato introdotto in Italia nel 1998 e regolato dall'articolo 5 comma 6 del Testo Unico 286/98, il quale dava attuazione al cosiddetto «asilo costituzionale», previsto dalla Costituzione Italiana<sup>24</sup> ai sensi del quale l'Italia riconosceva l'asilo a tutti coloro i quali nel proprio paese d'origine non sono garantiti i diritti e le libertà fondamentali che la nostra Costituzione invece prevede. Si tratta di un principio di civiltà giuridica e democratica fondamentale che, peraltro, esprime l'esperienza maturata in Occidente in seguito alla Seconda guerra mondiale, con riferimento soprattutto alle persecuzioni, violenze e torture praticate dai nazisti e dai fascisti ai danni delle varie minoranze, degli ebrei in particolare. La logica di fondo di queste norme si esprime con la volontà di non perpetrare mai più

<sup>22</sup> ANCI, Caritas italiana, Cittalia, Fondazione Migrantes, Servizio centrale dello SPRAR, 2017

<sup>23</sup> Bricocoli, Sabatinelli, *Una precaria ricerca di autonomia. I giovani come osservatorio per una riflessione sulle politiche dell'abitare sociale*, in L.K. Manzo, *Mi Generation, Il piano di governance delle Politiche Giovanili della Città di Milano* (2013-2014), Milano, Comune di Milano, 2015.

<sup>24</sup> art.10, comma 3



e in alcun modo forme di violenza organizzata, di reclusione coatta, di ingiustizia. La messa in discussione di tale principio non solo «espone un'umanità fragile o infragilita ad ulteriori sofferenze e discriminazioni, se non addirittura alla morte, ma avvia, probabilmente, ad una revisione dell'esperienza maturata in seguito alla fine dei regimi fascisti e nazisti e a una legittimazione sul piano della teoria dello Stato della tesi per cui la discriminazione può tornare ad essere possibile, anche normativamente, insieme alla messa in discussione dei diritti umani»<sup>25</sup>

Persone spezzate<sup>26</sup>, dunque, il cui percorso di vita sembra compromesso da un sistema che non tiene conto delle loro esigenze<sup>27</sup>. Ma com'è davvero questo sistema, e com'è stato per Glory entrarvi?

### 3. Articolazioni

L'apertura del SIPROIMI di Mugnano come SPRAR risale al 2018, pochissimo tempo prima dello stravolgimento normativo del Decreto Sicurezza. Fino a quel momento, però, Glory, che era già in Italia da quasi tre anni, ha avuto occasione di sperimentare un diverso tipo di accoglienza, in linea con la gestione nazionale del fenomeno migratorio. Anche per il suo percorso, valgono gli indici generali in cui si è articolata l'accoglienza italiana, precedentemente esposti: i grandi numeri da smaltire urgentemente, la retorica dell'emergenza continua, la mancanza di prospettive a lungo termine. Dopo le prime procedure identificative e di assistenza ad Agrigento, Glory è stata infatti subito diretta verso un CAS, «Casa Sabali», uno dei sei centri d'accoglienza straordinaria presenti sul territorio di Mugnano per nuclei familiari e donne sole, la cui gestione fu affidata Cidis Onlus, come è avvenuto poi per il SIPROIMI. Cidis Onlus è un'associazione senza fini di lucro nata nel 1987 e attiva a livello nazionale in quattro regioni del Centro e del Sud Italia: Campania, Lazio, Calabria e Umbria. Il nome è in realtà un acronimo di «Centro Informazione Documentazione e Iniziativa per lo Sviluppo». La filosofia dell'associazione rispecchia la posizione antagonista a quella di chi iscrive la nascita di una società

<sup>25</sup> Omizzolo, *Gli espulsi dall'accoglienza. L'abrogazione della protezione umanitaria*, in *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma, Centro Studi Idos, 2019

<sup>26</sup> Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello, Cortina Editore, 2002.

<sup>27</sup> Colombo, *L'autonomia abitativa di richiedenti asilo e titolari di protezione internazionale in Italia*, Argomenti (13), 2019, pp. 141-168



multiculturale in una deriva assistenzialista e non, come auspicabile, in un confronto reale. È per questo che i progetti di accoglienza gestiti, come nel caso del SIPROIMI di Mugnano, sono fondati sul riconoscimento dell'alterità e sulla responsabilizzazione dei migranti. L'ingresso nel sistema d'accoglienza è stato sancito per Glory dalla firma del PAI, il patto d'accoglienza integrata, un documento che espone diritti e doveri del rifugiato che entra nel sistema. La lettura avviene alla presenza del coordinatore, del responsabile della struttura e di un mediatore culturale qualora ci fosse la necessità di una traduzione puntuale. Il progetto SIPROIMI necessita di una continua collaborazione di figure professionali che armonizzino i propri servizi specifici in funzione di una risoluzione puntuale delle problematiche dell'insieme di utenti ospitati. Un'equipe multidisciplinare, la cui articolazione investe il campo legale e lavorativo, quello socio-sanitario e linguistico, viene coordinata da un Responsabile dell'accoglienza, che ne monitora l'operato, garantendo che avvenga un processo di familiarizzazione tra il richiedente asilo e la moltitudine di volti che lo attorniano. Il patto d'accoglienza risente dei limiti temporali del progetto SIPROIMI, fissato ai sei mesi con disponibilità di proroga per casistiche particolari; non c'è un'unica via di strutturarlo, vanno però tenute presenti due colonne portanti, la partecipazione ai corsi d'italiano e le articolazioni del percorso di inserimento lavorativo, come la possibilità di fare tirocinio o di ottenere borse lavoro. Come detto, Glory ha partecipato attivamente ad entrambi, entrando inconsapevolmente nella rete CPIA, il network dei Centri provinciali per l'istruzione specifica per esigenze complesse, come quelle legate all'innesto dei migranti nella società d'arrivo. L'operato dei CPIA si fonda sulla convinzione che l'educazione sia un diritto umano fondamentale e responsabilità politica degli stati e dei governi garantire questo diritto a tutti i cittadini, inclusi rifugiati e migranti forzati, in perfetto accordo con l'iniziativa nota come « Agenda 2030 » dell'ONU, che ha come obiettivo il potenziamento della coscienza della biosfera umana proprio attraverso l'acquisizione di maggiore consapevolezza dei punti critici della società attuale, come la necessità di una disponibilità globale all'educazione per i migranti. Per tali utenti, i CPIA sono chiamati ad organizzare percorsi di Alfabetizzazione e di Apprendimento della Lingua Italiana (AALI), finalizzati al conseguimento di un titolo attestante il raggiungimento di un livello di conoscenza della lingua italiana non inferiore al livello A2 del Quadro comune europeo di riferimento per le lingue elaborato dal Consiglio d'Europa.

Ma l'istruzione non è il solo obiettivo che si pone il PAI. Per rendersi autonoma, Glory ha dovuto imparare a prendersi cura di sé, dei suoi beni e della sua casa: gli operatori dell'accoglienza forniscono continuamente moduli che consentono l'acquisizione di ciò che ognuna delle rifugiate del SIPROIMI necessita, dalla spesa ai biglietti dei mezzi di trasporto. Alcuni stratagemmi sono poi stati inventati per permettere la cooperazione nella gestione degli appartamenti, come l'aver fissato al muro delle cucine alcune semplici regole di convivenza. Imparare a fare una corretta raccolta differenziata, come compilare bene i moduli che tengono sotto controllo i conti, sono modi diversi di creare un microcosmo funzionale al momento di uscita dalle misure protettive dell'accoglienza, dove nessuno è solo, ma si viene incoraggiati a perseguire la propria strada e ad immaginarsi un nuovo futuro.

### **Conclusioni: Cambiamenti**

La fase emergenziale causata dal diffondersi dell'epidemia Sars-CoV-2 ha ulteriormente acuito il senso d'incertezza nell'effettiva realizzazione di una società multiculturale degna di quest'aggettivazione. Rifugiati e migranti sono stati definiti dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) come particolarmente vulnerabili<sup>28</sup>, poiché a maggior rischio di contrarre malattie in generale e il Covid-19 in particolare, in quanto spesso viventi in contesti sovraffollati, con scarse condizioni igienico-sanitarie, carenza di farmaci e di accesso alle strutture sanitarie. Inoltre, all'interno dei centri di accoglienza o dei campi profughi male organizzati, risulta difficile attuare le misure di base attivate in ambito sanitario, come il distanziamento sociale, la corretta igiene delle mani e l'autoisolamento. Bisogna poi aggiungere a questo quadro che lo stato di emergenza e il lockdown hanno notevolmente inficiato i servizi comunemente svolti da parte degli operatori e dei volontari appartenenti alle organizzazioni non governative.

Insieme alle nuove difficoltà, sono intervenute anche nuove disposizioni governative, in grado di cambiare completamente il sistema d'accoglienza per com'era pensato. In questa indagine non si è potuto procedere ad analizzare il mutamento tramite il ricorso ad un'altra esperienza di vita, perché Glory ha completato con

<sup>28</sup> OMS, 2019

successo il suo percorso d'inserimento nella società napoletana, lasciando il SIPROIMI di Mugnano per trasferirsi nella vicina Marano, dove lavora e vive stabilmente.

Tuttavia, con il Decreto Legge 130/2020, un nuovo acronimo, SAI, ha sostituito il precedente SIPROIMI, introducendo alcune importanti novità. La denominazione «Sistema di Accoglienza e Integrazione» apre ad una logica inclusiva che sembrava lontana nel primo Decreto Sicurezza del 2018: i richiedenti asilo ed i rifugiati tornano ad essere indicati come beneficiari di percorsi di seconda accoglienza, sul modello SPRAR. Insieme ai richiedenti asilo, cui sono destinate «prestazioni di accoglienza materiale, l'assistenza sanitaria, l'assistenza sociale e psicologica, la mediazione linguistico-culturale, la somministrazione di corsi di lingua italiana e i servizi di orientamento legale e al territorio», anche i titolari di protezione internazionale vengono espressamente indicati come beneficiari di «percorsi finalizzati all'integrazione, tra cui si comprendono, oltre quelli previsti al primo livello, l'orientamento al lavoro e la formazione professionale».

Potrebbe sembrare un passo in avanti importante, quello previsto dal nuovo Decreto, tuttavia non esente da forti criticità. Infatti, la possibilità di integrazione viene riservata specificamente ad una fascia di destinatari non omogenea e ulteriormente soggetta a divisioni interne. In particolare, legando l'integrazione e le modalità di erogazione di percorsi specifici alla condizione giuridica dei titolari, si vanificano gli sforzi attuati quotidianamente dai centri e dai sistemi di accoglienza perché a prevalere continua ad essere una logica di tipo emergenziale, legata cioè alla risoluzione di un'emergenza di sbarchi o di presenze, e non ad una pianificazione mirata in vista della costruzione di una comunità di cui accoglienti e riceventi si sentono in egual modo partecipi. Accogliere un po' di più ed un po' meglio, ma non integrare: il risultato è un meccanismo in continua transizione, che si spera essere sempre animato da ideali attinenti alla costruzione di una vera comunicazione interculturale, dinamica e capace di offrire una metodologia sistematica che evidenzia l'interdipendenza di discorsi e cultura in grado di aprire alla possibilità futura di un umanesimo globale. Lì non ci sarà spazio per un altruismo illusorio, fondato sul mito ingannevole di una illimitata disponibilità di risorse, incompatibile con i dislivelli economici e le diversità valoriali, bensì per una tensione culturale d'incontro con l'Altro, consapevole delle difficoltà della connivenza, ma non chiusa nell'immobilismo della paura.

## Bibliografia

- BAUMAN, Z., *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- BRICOCOLI, M., SABATINELLI, S., *Una precaria ricerca di autonomia. I giovani come osservatorio per una riflessione sulle politiche dell'abitare sociale*, in MANZO, L. K., *Mi Generation, Il piano di governance delle Politiche Giovanili della Città di Milano (2013-2014)*, Milano, Comune di Milano, 2015.
- COLOMBO F., *L'autonomia abitativa di richiedenti asilo e titolari di protezione internazionale in Italia*, *Argomenti* (13), 2019, pp. 141-168.
- CROUCH, C., *Post-democracy*, Cambridge, Polity Press, 2005.
- DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948.
- DI SANZO, D., MAGGIO, M. A., *Chiese evangeliche africane a Castel Volturno*, in PACE, E., *Le religioni nell'Italia che cambia*, Roma, Franco Angeli, 2013.
- CENTRO STUDI IDOS ROMA, *Dossier Statistico Immigrazione*, n. 2009-2011-2014-2018-2019.
- COMMISSIONE DELLE COMUNITÀ EUROPEE C, *Manuale pratico per le guardie di frontiera (Manuale Schengen)* Bruxelles, 2006.
- GAFFURI, L., *Africani di Castel Volturno, se è permesso*, in «Meridione Nord e Sud nel Mondo», 3 (2016) pp.82-108.
- LANTERNARI, V., *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960.
- MATERA, V., *Etnografia della comunicazione. Teorie e pratiche dell'interazione sociale*, Roma, Carocci, 2007.
- OMIZZOLO, M., *Gli espulsi dall'accoglienza. L'abrogazione della protezione umanitaria*, in *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma, Centro Studi Idos, 2019.
- ORIENTALE CAPUTO, G. (a cura di), *Gli immigrati in Campania. Evoluzione della presenza, inserimento lavorativo e processi di stabilizzazione*, Milano, Franco Angeli, 2007.
- PETRARCA V., *Le migrazioni in Secondo Bongiiovanni S.I. – S. Tazarella, Con tutti i naufraghi della storia: la teologia dopo Veritatis Gaudium nel contesto del Mediterraneo*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2019, p.23-29.
- SAYAD, A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello, Cortina Editore, 2002.
- Thirteenth report of the Prosecutor of the International Criminal Court to the United Nations Security Council pursuant to UNSCR 1970, 2011.