

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

ROBERTO BENEDEUCE* E SIMONA TALIANI**

Abstract

Il dibattito e la riflessione antropologica insistono da tempo sulla posta in gioco del riconoscimento e sul rapporto tra le relazioni sociali, i contesti di dominio e le forme di soggettivazione. Il ricorso al repertorio concettuale della *teoria critica* si rivela fecondo, sebbene taluni termini come quello di agency siano talvolta estenuati in ragione del loro abuso, della diversa connotazione assunta nei diversi campi disciplinari, della frequente assenza di una approfondita analisi etnografica e storica. Questa Introduzione e gli articoli che seguono nella presente sessione tematica vogliono essere l'occasione per pensare i contesti concreti dentro i quali i rapporti di dominio *costituiscono e trasformano* i soggetti, i modi cioè attraverso i quali forme della soggettività, del desiderio, della sofferenza sono generate o riprodotte all'interno di quelle situazioni caratterizzate da meccanismi di assoggettamento simbolico, economico, culturale e politico. L'assunto esplicito di questa riflessione è concepire come radicalmente *sociali* le forme dello psichismo e i profili dell'individuo, misurando al tempo stesso il contributo critico delle scienze medico-antropologiche e etnopsichiatriche: in particolare là dove esse sono interpellate dai nuovi luoghi e dalle contemporanee figure della crisi (psichica, politica, culturale).

Keywords: Agency, soggettività, violenza, relazioni di dominio/processi di guarigione

I contributi pubblicati nel presente numero di *Antropologia* sono stati presentati al convegno tenutosi nel 2018 a Perugia¹ dal titolo "Una teoria per

* roberto.beneduce@unito.it

** simona.taliani@unito.it

1 Numerosi dei contributi dei partecipanti al secondo convegno nazionale della Società Italiana di Antropologia medica (SIAM) sono stati pubblicati tra il 2019 e il 2020. Ringraziamo *Antropologia* per aver accettato la nostra proposta editoriale. Altri contributi del Panel da noi organizzato hanno trovato spazio su *Antropologia pubblica* (Adami 2019, Mauriello 2019) e su *Annuac* (2021).

capire, per agire, per impegnarsi. La lezione di Tullio Seppilli”, e vogliono essere un’occasione per pensare i concreti contesti dentro i quali i rapporti di dominio *costituiscono* e *trasformano* i soggetti. L’attenzione è rivolta in particolare alle etno-teorie dell’agency, alle migrazioni e alle nuove soggettività che in queste mobili traiettorie prendono corpo; alle contemporanee espressioni della subalternità e dell’egemonia; al ruolo dei saperi minori negli scenari della cura; all’uso sociale della ricerca.

La lezione di Seppilli è stata per noi da faro negli anni di consolidamento dell’esperienza del Centro Frantz Fanon di Torino, che hanno largamente coinciso con i vent’anni di insegnamento dell’antropologia culturale realizzati tra l’allora Facoltà di Psicologia e il Dipartimento di Culture, Politica e Società. Quando organizzammo nel 2015 un convegno sul tema delle famiglie straniere, sulle loro trasformazioni e sui processi di medicalizzazione a cui andavano spesso incontro tanti bambini e bambine nati da genitori immigrati, Tullio non poté partecipare per aprire i lavori come speravamo. Rileggere oggi le parole con le quali introdusse gli atti del convegno, è l’occasione per ricordare la sua vita da intellettuale, da uomo e ricercatore *ancora* pronto – ma meglio sarebbe dire: *sempre* pronto – a imparare qualcosa di nuovo di sé a partire anche solo da uno sguardo, una domanda, e persino dalla più minuta reazione proveniente dal pubblico o dagli altri relatori.

In effetti partecipare ai convegni significa imparare molto dalle relazioni degli altri. Ma si impara, seppur può sembrare strano, anche dalla propria (già nota evidentemente all’autore): tentar di “leggere”, mentre si parla, le posture e i volti degli ascoltatori, ascoltare i primi commenti, partecipare alle discussioni “a caldo” sulla propria e le altrui relazioni, durante i rituali intervalli, è tutt’altra cosa che inviare un testo (Seppilli 2015, p. 10).

Leggere, qualche riga dopo, le sue parole sul “nostro” gruppo torinese, ci incoraggia oggi a seguirne il cammino e immaginare con la sua stessa ostinazione i compiti dell’antropologia. Un convegno può essere un’occasione unica per pensare insieme, e capire con gli altri come agire diversamente in questo nostro mondo comune. Così almeno noi ricordiamo quelle tre intense giornate perugine di più di due anni fa. Speriamo di poter restituire ora, ai lettori di *Antropologia*, qualcosa della vivacità di un panel che raccolse circa venti interventi, suddivisi in quattro sessioni tematiche. Qui si troveranno quattro contributi, che erano confluiti in due diversi gruppi (“Costruirsi, narrarsi e luoghi di cura: genere, generazione, identità” e “Migrazione: politiche della diagnosi, della cura e della morte”).

Due interventi (quelli di Miramonti e di Rainelli) esplorano in profondità, seppur con metodologie e stili diversi, il senso del male all’interno dei saperi locali della cura: saperi che pensano la persecuzione e la minaccia in una prospettiva sempre intersoggettiva e relazionale. Entrambi ci aiuteranno

a comprendere meglio come si manifesta la capacità di agire dei protagonisti delle loro ricerche in termini di scelte e traiettorie di vita, e in rapporto a istanze (anche non umane) che obbligano a ripensare le etno-teorie sviluppatesi intorno alle nozioni di responsabilità, intenzionalità, riconoscimento, debito.

Gli altri due articoli (a firma di Castaldo e Tosi per quanto concerne l'esperienza romana relativa all'immigrazione cinese; e di Costantini, riguardante le forme – e le ombre – dell'accoglienza umanitaria nel Sud della Sicilia) guardano alle politiche migratorie nei nostrani spazi della cura, tentando anche in questo caso di evidenziare i nodi, le responsabilità e le contraddizioni di un sapere (quello antropologico) che da subalterno – come nel caso della complessa e irrisolta esperienza di Costantini – si fa quasi protagonista rispetto alle altre expertise chiamate in causa nelle procedure di riconoscimento della protezione internazionale (come nel caso delle donne cinesi che chiedono *soltanto* a Castaldo e Tosi di scrivere di loro per l'audizione alla commissione territoriale per il riconoscimento della protezione umanitaria, mostrando sfiducia e sospetto nei confronti dei certificati medici e delle relazioni psicologiche o psichiatriche redatte da altri colleghi all'interno dello stesso istituto).

Questo dossier vuole esplorare alcune traiettorie del sapere antropologico quando tenta di aprirsi un varco per significare altrimenti il dolore, lo spaesamento, l'angoscia delle persone incontrate. Se nei primi due contributi cogliamo l'esercizio denso e puntuale di chi, come ricercatrice e ricercatore, costruisce una relazione etnografica *per capire* il mondo altrui quando confrontato con l'esperienza dello smarrimento, del male o della malattia; nel caso delle esperienze condotte in Italia, pur al cospetto di due diversi scenari migratori e soprattutto istituzionali, intravediamo il profilo di antropologi e antropoghe che hanno colto la sfida *dell'agire* dentro luoghi dove fare ricerca è già impegnarsi a cambiare l'ordine delle cose e i rapporti di potere tra i diversi soggetti operanti sulla scena umanitaria (operatori dell'accoglienza, professionisti della cura, esperti delle procedure di riconoscimento del diritto alla protezione internazionale).

Non sempre il compito di costruire in questi territori di *abiezione* spazi di autonomia e umanità riesce, e alla fine ci si può sentire come Costantini di fronte alla giovane e sfuggente donna gambiana (che alla fine scompare nel nulla davvero), stremati, vinti dagli eventi e dalle circostanze, incapaci di dire se si sia operato bene o male, se si sia fatta la domanda giusta o piuttosto quella che proprio non andava fatta, almeno non in quel momento. Il fatto di essersi messi in gioco e di essersi impegnati in un'azione tutt'altro che scontata ci sembra però un elemento decisivo proprio per il "rischio" epistemologico che consapevolmente gli autori hanno inteso assumere. Non possiamo che essere accanto a questi colleghi e colleghe che reinterrogano,

nel loro quotidiano operare, *l'uso sociale e sempre relazionale* del loro sapere, delle sue categorie.

A noi ora resta il compito di presentare il tema più ampio e generale e, a seguire, i quattro lavori, provando a farli dialogare, già in questa breve Introduzione. Cercheremo, in altri termini, di tenere insieme la storia di Amina (la donna lebu incontrata da Miramonti, che dopo anni di peregrinazioni reali o immaginarie tra Costa d'Avorio, Francia, Senegal e Stati Uniti continua a percorrere il sentiero della sua formazione di *ndòpkat* alla periferia di Dakar) con quella di Fatima (la giovane ragazza gambiana, poco più che ventenne, confusa e spersa, con la quale Costantini instaura un dialogo attento e scrupoloso, nei mesi cupi di una esistenza accartocciata dentro i tempi e i dispositivi dell'accoglienza); e proveremo a tracciare linee di contatto tra le sagome di carta antropomorfe, le *hmité*, "maschere", confezionate dagli Otomì della Sierra Madre orientale del Messico come supporti materiali di una forza volta a curare ma anche a nuocere ai malintenzionati (in una forma di stregoneria che l'autrice definisce "reattiva" o "difensiva", promessa di una nuova agentività), con i fantasmi di persecuzione delle donne cinesi cristiane richiedenti asilo, che non vogliono veder ridotte a *un qualche banale sintomo* le loro storie di violenza e dolore, delle cui esperienze Castaldo e Tosi ci restituiscono una preziosa e pionieristica etnografia.

Ci sembra, in sintesi, che il comun denominatore di questi lavori risieda nell'intendere l'agency come una categoria relazionale, ma – senza voler anticipare troppo – guardiamo ora a come si sono sviluppati recentemente gli studi intorno ai processi di comprensione del mondo e *di quanto ci accade*.

Agency e dintorni

Il vivace dibattito che da anni alimenta usi (e abusi) della nozione di agency non cessa di conoscere nuovi temi e contributi, senza per questo riuscire a far dimenticare tutto quello che tale concetto traduce, perde o nasconde. Non molto diversamente da quanto messo in luce in altri casi (oggi si preferisce parlare di sofferenza anziché di ingiustizia, di resilienza invece di resistenza, osserva Fassin, o ancora di trauma in luogo di violenza)², anche il termine agency ha reso evidente il rischio di un uso banale e un analogo scivolamento, il cui effetto è stato di occultare concetti non meno efficaci, come quello di tattica ad esempio. La nozione di "presenza" come un "essere nel mondo" o uno "stare nella storia", nel senso suggerito da de Martino

2 Fassin e Rechtman (2007), Beneduce (2010).

(2019), potrebbe allora costituire un termine alternativo e, almeno in taluni contesti, più efficace di quello di *agency*³.

Ciò detto, bisogna riconoscere che si è entrati invece, da decenni, in un indistinto *regno dell'agentività*, illuminato dalla luce di un Soggetto che sembra in grado di abitare saldamente il mondo e affermare il proprio desiderio, operare scelte o negoziare spazi di azione, pur fra vincoli e rinunce, rovesciando a proprio vantaggio persino situazioni di abiezione come la condizione di schiavitù⁴.

Pur riconoscendo come preziosi i contributi che hanno tentato di mettere ordine nell'uso antropologico che è stato fatto negli anni della nozione di *agency* (primo tra tutti in Italia quello a cura di Donzelli e Fasulo 2007), resta oggi nelle nostre mani un groviglio di fili, un campo decisamente ancora troppo eterogeneo, attraversato da entità immateriali e materiali dotate secondo i casi della capacità di generare esperienze o minacciare l'esistenza, di produrre stati di apatia, spaesamento, esperienze di fallimento, o servitù. Interventi divini, poteri diabolici, personaggi letterari (in Conrad), cose e oggetti animati, e persino insetti (come scriveva Darwin nella sua opera più conosciuta, e come ricordano ancora Donzelli e Fasulo sottolineando come questo termine rinvii, in inglese, a “una nozione astratta e impersonale di azione non direttamente riconducibile a un soggetto agente”: *ivi*, pp. 14-15), sono stati di volta in volta convocati al tavolo dell'*agency*.

Nella letteratura antropologica, l'*agency* si è però di fatto sempre più incarnata, andando a designare campi di azione prevalentemente *umani*, in cui si tende a enfatizzare la capacità di emanciparsi degli individui, sebbene in contesti in cui essi sono assoggettati a strutture e sovrastrutture opprimenti o mortifere. E allora compaiono, accanto a diavoli, insetti, statue e feticci, i giovani africani fabbricatori e distruttori del futuro (*makers and breakers*)⁵, veri e propri *fai-da-te* del proprio destino (*self-making*): come Yaguine Koïta e Fodé Tounkara, i due ragazzini trovati morti all'aeroporto di Bruxelles, sull'aereo della Sabena che era partito da Conakry il 28 luglio 1999 e aveva fatto avanti e indietro dall'Europa all'Africa tre volte prima che i loro corpi fossero ritrovati nel carrello di atterraggio dell'aereo⁶; come Laurent Barthélémy Ani Guibahi, chiamato più semplicemente Prince, trovato congelato a Paris-CDG, nel suo corpo di quattordicenne accucciato

3 Sembra suggerire la ripresa di un vocabolario demartiniano anche Mancuso (2014 p. 82).

4 Ne è testimone un recente incontro su “La schiavitù femminile nella storia: una female *agency*?” (Bookcity, 12 novembre 2020), nel cui dépliant si legge: “Si può guardare alla schiavitù come a un'occasione o, paradossalmente, a una scelta di libertà?”.

5 Il riferimento è al libro curato da Honwana e de Boeck (2005).

6 Ferguson (2002, p. 552) ha ripreso la lettera rivolta dai due “enfants d'Afrique” ai capi di stato europei.

anch'egli dentro il carrello di atterraggio di un aereo Air France proveniente da Abidjan. Era l'8 gennaio del 2020.

Dall'Africa, Yaguine, Fodé, Prince (bravo in matematica e fisica, a detta dei suoi insegnanti) e il piccolo maliano senza nome, trovato morto a gennaio del 2019 in mare con una pagella cucita addosso (a cui il filosofo Aldo Masullo ha dedicato una delle sue ultime poesie), avevano tutti avuto cura di portare il loro *bulletin scolaire*, con i voti sbiaditi di Scienze, Storia e altre materie, voti e fogli che non sembra abbiano avuto però agency abbastanza da trascinarli sani e salvi da questa parte del mondo. Sembra che i numeri, almeno loro, non abbiano alcuna forza vitale.

La nozione di agency ha più recentemente contribuito a far ripensare quasi tutto: dagli sforzi per comprendere l'agire sul mondo ad opera di principi eterogenei, impersonali e non necessariamente umani (il riferimento più diretto è ai lavori che si incardinano oggi nella cosiddetta svolta ontologica e indagano la natura delle intenzioni, del potere e del controllo di molteplici soggetti) ai contesti di violenza, di coercizione e di luoghi nei quali donne e uomini, malgrado tutto, riescono a resistere, a sottrarsi all'assedio del potere grazie a tecniche di mascheramento o di fuga (la *derobade* di cui nel 1955 scriveva già Balandier in riferimento al Congo e al Gabon; l'*escapisme* di cui avrebbe detto Bayart analizzando "le politique par le bas en situation autoritaire"), costruendo *momenti di sovranità* o inventando strategie di "extra-versione" (Bayart 2000), ed eterotopie, "espaces autres" (Foucault 1984): come nel Congo Free State di re Leopoldo quando, per sottrarsi al lavoro forzato nelle piantagioni di caucciù, i colonizzati si nascondevano in aree dove l'alto rischio di contrarre forme letali di malaria teneva lontane le guardie dell'*Anglo-Belgian India Rubber Company*.

Che l'uso di tale nozione sia cresciuto parallelamente alla disillusione per la possibilità di un cambiamento rivoluzionario nella seconda metà del secolo scorso, vera e propria 'tomba' di democrazie poi svanite o di rivoluzioni confiscate, è altrettanto evidente. Come già Bayart, anche James Scott (2013) richiama questo aspetto quando ricorda che proprio la consapevolezza delle difficoltà e dei fallimenti delle lotte rivoluzionarie ("il romanzo delle guerre contadine e della liberazione nazionale") ha costituito una delle radici del suo progetto teorico, caratterizzato dalla necessità di costruire categorie appropriate per pensare le forme di opposizione dei subalterni (e delle masse contadine, in particolare): forme di resistenza disorganizzate, spesso *private*, in grado tuttavia di piegare ai propri interessi le più svariate circostanze (lavoro, guerra, feste, ecc.); forme di ribellione talora *indecifrabili*, come hanno mostrato i contributi dei *Subaltern Studies* (di Bhabha, in particolare, relativamente alla strana ribellione delle truppe coloniali nell'India britannica), descritte ricorrendo a categorie decisive per correggere la tradizionale maniera di concepire le masse rurali come recipienti passivi di leggi, violen-

ze, modelli di organizzazione, e i gruppi dominanti come i soli in grado di esercitare un'agency.

Un'attenzione diversamente orientata alle conoscenze dei gruppi subalterni, alle loro tecniche e alle loro particolari forme di azione politica ha rappresentato però un antidoto anche contro quei discorsi che, accontentandosi di valorizzare le epistemologie indigene (la "medicina tradizionale", ad esempio), avevano spesso dimenticato di cogliervi il soggiacente valore politico di "critica sociale", come ha suggerito Feierman (1995) riferendosi all'Africa equatoriale. Tali approcci avevano finito con l'oscurare, fra l'altro, come il dispositivo di governamentalità imperiale trasse legittimazione anche dalle ricerche antropologiche, e da quella che Pels (2008) ha definito "ontologia coloniale della distinzione spaziale".

Il rapporto tra agency e potere rivela d'altronde un aspetto speculare: scardinando i modelli classici del dominio, rendendo necessario riconoscere forme mascherate di rivolta, tale nozione impone di considerare parallelamente i modi con cui l'assoggettamento e il dominio possano attuarsi con la complicità degli stessi subalterni⁷. Dalla nozione di egemonia in Gramsci alla governamentalità di Foucault, un lungo itinerario – qui non percorribile – ha nutrito la questione dell'agency di nuove sfumature (le stesse, in parte, che per non essere state sempre considerate nella loro rilevanza, sono costate a Fanon critiche per aver troppo insistito sul carattere manicheo della società coloniale e non averne sufficientemente indagato il regime di ambivalenza che rendeva possibile l'assoggettamento del colonizzato attraverso il suo stesso desiderio). L'agency rischia però di diventare in questo modo una *black box*, dove tutto o quasi può trovare accoglienza, ospitando al suo interno anche i compromessi quotidiani, i più minuti "verbali segreti", le piccole menzogne o i percorsi di riuscita più effimera o invisibile.

Un ulteriore problema, di natura epistemologica, deve essere evocato, là dove si pensi ai diversi campi disciplinari che hanno visto l'uso di tale nozione. Hacking (1999) considera ad esempio tale concetto applicabile unicamente agli "human kinds": i soli, a suo parere, in grado di *interagire* (a differenza dei "natural kinds", caratterizzati invece dall'essere "indifferenti"). Questa limitazione entra però in diretto conflitto, lo abbiamo già ricordato, con quanto proposto oggi dai protagonisti del prospettivismo e della svolta ontologica, che, come è noto, non limitano affatto ai soli esseri umani il fenomeno dell'intenzionalità e dell'agency.

Per sfuggire a tali secche e interrogare in modo appropriato i modi dell'agency, della "capacity of social beings to interpret and morally evaluate their situation and to formulate projects and try to enact them" (Ortner 1995,

⁷ Ne fa una analisi puntuale Benedetta Calandra (2020) quando esplora la complessa dinamica *agency-constraint* nelle giovani e meno giovani donne portoricane, *desiderose* di interventi di sterilizzazione.

p. 185), s'impone per l'antropologia – quale che sia la prospettiva teorica – l'ancoraggio ad una rigorosa analisi etnografica e, inevitabilmente, il ritorno al ruolo della “cultura”.

Nell'analizzare i modelli di agency presenti nel dibattito degli studi postcoloniali, Ortner sottolineava le frequenti debolezze della ricerca antropologica, la sua frequente mancanza di “densità” e, in definitiva, le difficoltà di avanzare nell'analisi dei concetti di resistenza e dominio. Per l'autrice, tre forme di “rifiuto etnografico” sarebbero all'origine di questa debolezza: la sterilizzazione della dimensione politica; la diluizione (*thinning*) delle questioni culturali (o religiose) operanti nelle azioni dei subalterni; la “dissoluzione dei protagonisti” stessi, ai quali si finisce con l'imporre interpretazioni riduttive e tutto sommato estranee (un rischio al quale sfugge, secondo Ortner, la scrittura di Nandy).

Agency is not an entity that exists apart from cultural construction (nor is it a quality one has only when one is whole, or when one is an individual). Every culture, every subculture, every historical moment, constructs its own forms of agency, its own modes of enacting the process of reflecting on the self and the world and of acting simultaneously within and upon what one finds there. [To understand it] one must explore the particularities of all these constructions, as both cultural and historical products, and as personal creations building on those precipitates of culture and history (1995, p. 186).

Quante forme di agency esistono? Vi è una gerarchia che ne distingue i livelli e l'efficacia? Come distinguerne le espressioni? L'agency può essere immaginata come una categoria efficace in qualsivoglia contesto culturale o sarà quest'ultimo a determinarne i profili (senza poter escludere che sia necessario, o inevitabile, il ricorso ad altre nozioni, in quel particolare contesto forse più pertinenti)?

Agency nella relazione, agency come relazione

L'etnografia della sofferenza, della possessione, del debito, del rituale o della stregoneria, tratteggiata nei saggi raccolti nel presente dossier, è per certi versi il tentativo di esplorare le espressioni di un'agency colta e interrogata a partire dall'analisi di esperienze e relazioni concrete, senza imporre alle protagoniste e ai protagonisti dei contesti considerati un discorso che ne definisca a priori il senso all'interno di *posizioni soggettive* per definizione fluide e incerte.

Il lavoro di Federica Rainelli, articolando gli assi della malattia (del male) e della cura rituale volta a neutralizzare l'atto stregonesco fra gli Otomì, punta l'attenzione non solo alle tecniche utilizzate (la costruzione degli *hmité* e delle figure di corteccia, possibile solo ai sacerdoti-guaritori) o alla

profondità storica di simboli e pratiche, ma anche alla dimensione morale intrecciata ad ogni crisi (malattia, morte) e allo stesso tempo ad ogni attività produttiva ed economica, dunque all'accumulo di beni attraverso il proprio lavoro (*'befi*) o, al contrario, ricorrendo a un "lavoro sporco", "cattivo", "improduttivo" perché realizzato tramite espedienti occulti o azioni illecite. La formula ripresa dall'autrice nel titolo, con la quale solitamente ci si difende dal sospetto (e dall'invidia) che la propria vantaggiosa condizione sia il frutto di pratiche non oneste, è esemplare di questa tensione insopprimibile fra debito e credito, che quasi fa immaginare un soggetto ideale libero da ogni forma di reciprocità, con scambi compiuti e chiusi perché senza eccedenza e senza ammanco. Del resto, la logica del debito e del credito è solo spostata su un altro piano, dal momento che "l'autore della stregoneria si compromette (vale a dire, contrae un debito) con le potenze extraumane incaricate di nuocere alla vittima (gli *ts'onthi*), debito che ripagherà con il proprio benessere (fisico o economico) al momento di divenire egli stesso vittima di tali agenti patogeni" (p. 38). Pensando all'analisi proposta da Severi intorno ad altri oggetti (*nkisi*, statue, epopee musicate), viene da aggiungere che questo rapporto con inedite agentività⁸ (che nel lavoro di Rainelli sono rappresentate dai corpi-surrogati del carnefice) dischiude a relazioni molteplici e a identificazioni sempre plurali, a suggerire questo carattere inter-agentivo di una "capacità di agire" che aiuta a pensare e deve essere sempre pensato dentro precisi rapporti sociali.

Di grande interesse è l'analisi dell'autrice intorno alla comunicazione tra il guaritore, la vittima e gli agenti non umani venuti ad aggredirla su commissione i quali, *senza saperlo* e da *irresponsabili*, possono agire malamente perché ingannati dall'aggressore umano: da colui o colei che vuole provocare il male a partire dal sentimento di invidia provato al cospetto della vita altrui; e che ha messo le stesse entità non-umane fuori strada rispetto alla verità sull'altro aggredito.

L'ideologia del debito fra gli Otomì, percepito dalla popolazione alla stregua di una condizione rischiosa in grado di rendere vulnerabili tanto le persone quanto le relazioni sociali, come eventualità da negare in modo ossessivo nelle interazioni pubbliche (ciò che segnala di fatto la sua pervasiva esistenza nell'esperienza quotidiana: vero e proprio incubo che assedia i rapporti personali, i ruoli, gli scambi), suggerisce un nesso fondamentale fra la dimensione economica, il ruolo del sapere (*bädi*), la natura stessa della persona otomì.

Ma, al di là di questa peculiare espressione dell'*obbligazione di restituire*, che potrebbe legittimamente dialogare anche con talune questioni sollevate dal dibattito sul dono, due altri interrogativi rendono questa ricerca di

⁸ Severi (2018) parla di "agencies inesplorate" (*unexplored agencies*). Cfr. anche Taliani (2019).

grande interesse: l'ontologia negativa di cui sembra carica la condizione del debitore, la dimensione diabolica assegnata allo spazio del sapere, possono essere interrogati anche a partire dalla storia dell'attività mineraria durante la colonizzazione, l'estrazione di minerali e le drammatiche mutazioni determinate da questa attività sull'ambiente e la salute (produzione di carbone, uso di mercurio per l'estrazione dell'argento e sua diffusione nella terra, ecc.), come indicato dai dati storico-archeologici (Fournier Garcia 2018). Del resto, Taussig ha analizzato in modo superbo questi nessi nella valle del Cauca (in Colombia) e nelle miniere di stagno boliviane, mostrando in entrambi i casi il ruolo dello sfruttamento dei corpi e delle risorse naturali nel fare emergere una singolare relazione fra attività mineraria e figura del diavolo, dove il lavoro estrattivo si configura come qualcosa di "contrario alla vita" (2017, p. 125). Il secondo tema è quello non meno decisivo del debito contratto nei confronti di agenti non umani, ciò che pone un altro problema, che ben si presta ad un esame comparativo: il debito vissuto nei confronti di agenti invisibili (spiriti, antenati, ecc.), non fa emergere forse una struttura sociale dominata dall'esperienza della morte, della morte nella vita, e della dipendenza dalla morte stessa?

Di una sequenza di debiti contratti nei confronti di agenti non umani che, in questo caso, curano o proteggono, dovrà rispondere anche Amina, la donna originaria di Yoff, alla periferia di Dakar, e di cui scrive Miramonti nel suo lavoro, quando ricorda il rapporto tra lei e i due spiriti di famiglia: quello del lato paterno, Nylan, uno spirito femminile animista; e quello del lato materno, Samba Diop, uno spirito maschile musulmano (chiasmo perfetto che sembra evocare sullo sfondo la struttura familiare e matrimoniale). Miramonti concluderà che la "guarigione [di Amina] implica contrarre *un nuovo debito* con gli spiriti" (p. 60). Come leggere le esitazioni e i tentennamenti di Amina (il suo mettersi "di traverso", scrive l'autore, rispetto alle richieste che le arrivano dagli spiriti? Come definire la ritrovata agentività dei pazienti otomì di cui parla Rainelli, che in virtù della cura riescono a dare espressione ai propri sentimenti e liberarsi dal negativo cui il male li aveva esposti?

In un teatro dove i profili morali degli attori sono incerti (il *bädi*, sempre sospeso fra l'atto della cura e quello di una stregoneria difensiva; la persona che ottiene successo, sospettata di averlo realizzato con mezzi occulti; la sacerdotessa del *ndöp*, che intenzionalmente sabotava il rituale della giovane adepta) e le intenzioni (degli spiriti, dei corpi-surrogati, degli oggetti-feticci) sempre ambivalenti o indecifrabili, si intuiscono le sfide individuali, gli sforzi per sottrarsi a quei vincoli (familiari o collettivi) sentiti come intollerabili, ma anche le tensioni fra istanze del villaggio e mondo urbano, fra società contadina e istituzioni dello Stato. In questo campo di forze è necessario ricordare infine il ruolo delle figure religiose che, benché non risparmiare dal sospetto di essere esse stesse prossime al registro negativo della stregoneria o

di altre azioni antisociali, agiscono da contrappeso alle forze politiche ufficiali (Galinièr 1979, p. 90). È in questo controverso e ambiguo orizzonte di rapporti, di azioni, di alleanze, che emerge nel mondo rurale quella “agency of harm”, nozione (proposta sempre da Scott) utile a ripensare anche il senso della cura nel conteso delle esperienze del negativo, della crisi o dell’insuccesso osservate da Favret-Saada e Contreras nel Bocage francese.

Che cosa faceva il terapeuta per restituire forza alle vittime della stregoneria?

Il suo lavoro, scrivono Favret-Saada e Contreras, consiste nel mettere in relazione le vittime con il loro atteggiamento verso la violenza e il male, ma loro malgrado e senza che essi comprendano nulla. Il suo lavoro sta dunque *nel condurli a comprometersi in mille maniere con il male*, senza mai dirglielo esplicitamente e senza esigere che lo riconoscano (1985, p. 105).

È allora l’apprendimento della “gestione della violenza indiretta”, asse centrale nel processo della terapia antri-stregonesca secondo Favret-Saada e Contreras, assimilabile a una forma di agency? Ci sembra difficile, dal momento che tale processo è realizzato “senza esigere” che le persone lo riconoscano, senza esigere cioè la presenza di quella dimensione centrale nella nozione di agency (intenzionalità, consapevolezza, ecc.) che, con le parole di Ortner, abbiamo prima ricordato. E tuttavia, il risultato di questi processi (la rinnovata capacità di agire, di lavorare, di difendere i propri interessi contro l’aggressione stregonesca), la ritrovata serenità in un mondo ostile e imprevedibile, come nel caso di Amina, e più ingenerale: la “ripresa d’iniziativa”, per prendere a prestito una celebre formula di Balandier, sono immagini suggestive sicuramente prossime al campo semantico e politico dell’agency.

La vicenda di Amina contribuisce a riformulare le rappresentazioni dominanti dell’agency. Il contesto della trance da possessione è d’altronde decisivo per una riflessione a questo proposito, essendo quella della possessione (i fenomeni dissociativi, le metamorfosi della personalità, l’assenza di memoria relativa all’esperienza della crisi, ecc.) una scena dove le traiettorie del soggetto conoscono autentiche vertigini e fanno scricchiolare l’assunto secondo cui la possibilità di interpretare e valutare la propria condizione o formulare scelte debba essere immaginata sempre e necessariamente come un processo intenzionale e consapevole, realizzato da un Soggetto giuridico e politico ben definito. D’altronde, come pensare il ruolo dello stesso ricercatore, della stessa ricercatrice, all’interno dei processi di autocomprensione, rimemorazione e narrazione che i protagonisti delle nostre etnografie realizzano proprio grazie all’esperienza dell’incontro etnografico, in virtù di quelle domande che hanno fornito l’occasione per ripensare (oggettivare?),

per *enunciare*, ricordi lontani e significati fino a quel momento frammentari, incoerenti o ignoti?

Ci sembra di scorgere, nella ricerca di Miramonti, indizi sull'uso che Amina ha fatto della presenza stessa del ricercatore per espandere la propria *autoconoscenza*, la comprensione dell'esperienza vissuta, i rapporti dentro i quali quest'ultima è andata trasformandosi. La ricerca etnografica ha promosso, si potrebbe dire, l'occasione per una capillare auto-fenomenologia del proprio mondo, delle proprie esperienze. Riprendiamo in modo disteso l'intero frammento in cui l'autore descrive il momento del matrimonio con uno degli spiriti che la possiede (e possiede membri della sua famiglia da generazioni).

Pochi giorni prima della cerimonia, Amina mi chiede di essere presente e di registrare quello che lei dirà durante la trance. Le chiedo perché vuole che registri il dialogo dei suoi *rab* con il sacerdote e lei mi risponde: "Per poterlo riascoltare e sapere quello che ho detto, visto che nessuno intorno a me si ricorda mai quello che dico quando cado in trance e, ovviamente, neppure io" (p. 50).

In un cammino intersecato da insuccessi, perdite, crisi, tensioni familiari, il suo negoziare con gli spiriti e la sua capacità di reagire ai sortilegi (i *maraboutage* lanciati dalla suocera, in un romanzo familiare degno di un intrigo internazionale) e alle ostilità di altre zie sacerdotesse, gelose del suo crescente potere, suggerisce – come già faceva il quadro della terapia rituale nel Bocage, descritto da Favret-Saada – la possibilità di un potere che trova modo di esprimersi sullo sfondo di rapporti invisibili (indicibili?) fra attori umani e non-umani. Ma a differenza di quanto accade comunemente – o di quanto era stato fino ad ora descritto dalla letteratura sui riti *ndöp* – qui l'adepta ha accesso ad una conoscenza-su-di-sé-nel-corso-della-possessione che, in assenza di registrazioni, di quella che potrebbe essere definita come una *domanda di accedere agli atti*, è solitamente preclusa al/alla protagonista. Amina chiede dunque al ricercatore di registrare (e non il contrario, rendendo come in altri casi meno scontato questo comune procedere della ricerca), per accedere a una conoscenza di sé diversa, altrimenti impensabile.

In tale contesto, le figure dell'agency si moltiplicano e si differenziano, rivelando i limiti di un vocabolario non sempre in grado di descrivere la totalità delle esperienze e dei territori ontologici che l'etnografia porta alla luce. Ma l'alleanza di Amina con gli spiriti che hanno rifiutato o accettato di abitare il suo altare (e il suo corpo) richiama la nostra attenzione anche sulle poste in gioco di un'avventura che è sì individuale, ma lascia riconoscere anche altri conflitti e relazioni: quello fra saperi della cura e psichiatria, i cui spettri ancora assediano Dakar e la storia dell'etnopsichiatria (Kilroy-Malrac 2014), o quello fra Islam e religioni locali.

Ora, se questa donna lebu, insofferente e ribelle e da sempre chiamata *toubab* (la *bianca*), ci mostra di aver *assaggiato la libertà* nel corso della sua migrazione in Costa d'Avorio, cosa insegna a Costantini Fatima, l'immigrata gambiana *ingrata*?

Nel contributo scritto intorno ad una esperienza di accoglienza nel Sud della Sicilia è subito chiaro che la giovane, appena arrivata da uno sbarco, ha tutte le caratteristiche per mettere in scacco un'intera équipe di operatori dell'accoglienza. E la sua fuga, come il suo atto di denudarsi, o l'attacco contro il mondo nel momento in cui afferra una pistola per strada mentre si accompagna a una operatrice volontaria ignara della sua forza, non possono lasciare indifferente il ricercatore. Costantini compone una riflessione sapiente, che guarda alla "colonialità dei sistemi di accoglienza" (accogliendo il suggerimento di Mellino di introdurre *da noi* la nozione che Quijano ha usato per comprendere i rapporti di potere nel contesto latino-americano) della struttura burocratico-amministrativa che tanto i beneficiari immigrati quanto gli operatori dovrebbero provare a comprendere insieme, per poi scardinarne i vizi e le contraddizioni.

Le sue analisi intorno al sapere o ai saperi che potrebbero contribuire a un lavoro qualitativamente migliore, ci permette di introdurre un profilo di quelle *economie morali della conoscenza* che spesso rimane nell'ombra nei lavori sull'accoglienza: se, come ricorda Michel Foucault relativamente al panopticon benthamiano⁹, quell'unico sorvegliante che osserva tutti i detenuti può non avere alcun sapere nuovo o specialistico, perché è sufficiente che si basi nel suo operato quotidiano su *quanto già sa* (serve insomma un sorvegliante qualunque, finanche assente, perché la funzione di controllo la svolge in realtà il dispositivo architettonico della torre di guardia), anche i nuovi panopticon pensati per i migranti – per contenerli e disciplinarli – sono costruiti su quel minimo di conoscenza e competenza già in possesso di un operatore o operatrice, quasi sempre coincidente con la propria personale esperienza del mondo, il proprio *buon senso*. Tanto basta.

Per mesi Fatima si relaziona dentro un orizzonte di agency ipotocata: dove l'operatore, quando capisce, non sa come agire, e laddove agisce scopre soprattutto i limiti delle sue competenze (del suo saper fare). Si deve davvero ringraziare Costantini per la generosità con cui rivela al lettore una Fatima *bella*, molto meno ambivalente e decisamente più competente: la giovane sa di voler andare in un "camp" perché lì c'è il "pocket money" che le permetterebbe di aiutare finanziariamente chi chiama da casa per avere un aiuto; sa di non volere assumere le medicine, prescritte dal medico psichiatra, che la costringerebbero *a calmarsi*, e dunque a fermarsi, quando

9 Ringraziamo Gianluca Gatta per aver ricordato recentemente la riflessione foucaultiana sul (non)sapere *che serve* al panopticon per funzionare come tale (Book City, Milano, 12 novembre 2020).

invece lei vuole andare via perché la sua migrazione verso Nord è appena cominciata... L'ostinazione con cui Fatima riannoda, passo dopo passo, il proprio percorso migratorio ai suoi desideri e ai suoi obiettivi, ci trascina e ci fa concordare con chi ha sostenuto che queste "agency subalterne" non sono affatto resilienti – non tornano a nessuno stato originario, ma semmai vanno avanti spedite come treni – e sono, propriamente parlando, resistenti (Bracke 2016).

Resistere alla resilienza, come invita a fare Neocleous (2013), resistere cioè alla retorica che alimenta i discorsi di organizzazioni umanitarie, i programmi di intervento psicologico nei luoghi di disastri o atrocità di massa e i modelli psicoterapeutici del trauma, è quanto dovremmo fare anche noi, antropologhe e antropologi, per non diventare complici dell'occultamento di quella dimensione politica che i subalterni imprimono ai loro atti, alle loro scelte, alle loro parole. L'uso che in tali contesti si fa di termini come *empowerment* o resilienza trasforma di fatto la resilienza in una nuova categoria dello spirito umano e nutre l'idea di una "agency neoliberale" (Gershon 2011), sostenuta da soggettività flessibili, moralmente indifferenti, sempre in grado di rinascere o ritornare al punto di partenza, *come se niente fosse successo*.

La scena che ci restituisce Costantini, descritta con consapevole partecipazione, è invece quella di una donna che non si lascia governare dal tempo e dai nomi delle istituzioni, dentro una traiettoria migratoria che, saltando da un acronimo all'altro, deve però confrontarsi con un personale (quasi) sempre impreparato e spesso "offeso" dall'ingratitude degli ospiti. Affiora qui un'altra pista, ben analizzata da Costantini e innumerevoli volte incontrata anche nelle nostre più che ventennali osservazioni di campo, relativamente al debito come fatto sociale totale della migrazione: là dove gli immigrati sembrano essere paradossalmente molto più a loro agio quando contraggono debiti, anche molteplici, che non di fronte a un dono ambiguo, asimmetrico, che li schiaccia nuovamente in una posizione subalterna.

L'ultimo contributo riguarda una scena migratoria diversa, che si sviluppa questa volta prevalentemente negli spazi della cura, e non dell'accoglienza, e concernente a richiedenti asilo provenienti dalla Repubblica Popolare Cinese. Si tratta di una scena in alcuni passaggi talmente grottesca da risultare esilarante, come quando si legge che il funzionario di una commissione territoriale, di fronte alle dichiarazioni di una donna cinese convertitasi al protestantesimo, scambia Martin Lud (Martin Lutero) con Martin Luther King (sic!), e dichiarando che i cinesi avrebbero *una religione tutta loro*. Emerge qui un aspetto peculiare di quella "epistemologia dell'ignoranza" grazie alla quale possiamo mettere ben a fuoco il problema: non siamo infatti al cospetto solo di una mancanza di conoscenza, di informazioni sulla storia e la cultura dei contesti di provenienza, ma di qualcosa che innerva le strutture dello Stato-nazione, annodando il razzismo dei suoi dispositivi

e delle sue gerarchie classificatorie all'arbitrio delle sue norme (Bohmer e Schuman 2007, Mills 1997, Sullivan e Tuana 2007)¹⁰.

Certo è che, di fronte a tanta superficialità, diventa facilmente comprensibile il rifiuto espresso da numerose donne cinesi relativamente alla possibilità di ricevere un certificato psicologico che rischia di ridurre a mera sindrome la loro storia, le loro biografie. Anche in questa etnografia le forme di agency che mettono in scena i soggetti subalterni non sembrano espressione di resilienza quanto piuttosto di resistenza, mostrando queste donne pronte a combattere ogni tentativo di silenziamento (statale, politico, diagnostico).

Molte delle donne cinesi, di cui parlano gli autori, sembrano seguire la stessa traiettoria di Fatima nel rapporto con i servizi di cura. Castaldo e Tosi ricordano, verso la fine della loro analisi, che “un gruppo della CDO [Chiesa Dio Onnipotente], prevalentemente donne, ha introdotto un'interessante discontinuità rispetto ai pazienti cinesi fedeli di altre chiese evangeliche, interrompendo repentinamente – e senza comunicarlo – i percorsi di cura psicologica a ridosso del rilascio delle certificazioni psicologiche” (p. 93). È stato solo grazie all'intervento di Hǎi yún, una donna adepta di questa chiesa e divenuta sempre più punto di riferimento per la propria comunità religiosa e portavoce dei fedeli, nonché volontaria di enti noti in città alla comunità cinese, che è stato possibile sciogliere la nebbia interpretativa che i due ricercatori condividono con i lettori sul significato da dare a questi incomprensibili allontanamenti, vere e proprie fughe dal setting clinico.

La vicenda di cui testimoniano i loro racconti e le loro esperienze è un eloquente esempio di come in un contesto di repressione lo spazio religioso realizzi di fatto una strategia di opposizione e di contestazione politica, e nella forma stessa della sua dimensione privata tenti di sfuggire e celarsi allo sguardo dello Stato. Le donne cinesi richiedenti asilo, fedeli di chiese evangeliche e pentecostali domestiche (*house churches*), non inquadrare cioè all'interno della *Sanzi*, la chiesa protestante di Stato, denunciano episodi di persecuzione, maltrattamento e tortura a seguito della loro conversione e della frequentazione di funzioni religiose clandestine.

Le abitazioni private diventano invisibili luoghi di culto: rischiosa eteotopia per questi credenti che devono aver cura di tener basso persino il tono della voce durante le funzioni religiose perché non vengano scoperti. Il minuzioso controllo da parte delle forze di polizia, la pressione alla delazione nei confronti dei partecipanti alle cerimonie religiose, lo stato di terrore quotidiano sono la trama dei loro racconti, in un clima di sospetto e di incertezza sul cui sfondo prendono rilievo intimidazioni, arresti o violenze. Ma un paradosso che rischia di rendere ancora più infernale questa esperienza deve essere menzionato. Di una fede che *li* non deve essere praticata alla luce del sole, e di una conversione che non deve mai essere esibita ma solo

10 Cfr. anche Beneduce (2015), Pinelli e Ciabbari (2017), Sorgoni (2011).

custodita nel segreto, senza che alcuna traccia la riveli, qui, *in Italia*, deve essere invece dimostrata l'esistenza, e documentata la materiale importanza nella vita dei richiedenti asilo: i segni che in Cina si è avuto cura di nascondere, e persino obliare nella vita pubblica, devono ora assumere il tratto saliente della prova, lo statuto di documenti, verificati attraverso citazioni e ricordi puntuali...

I dilemmi della protezione internazionale esigono dal ricercatore una parallela e dettagliata analisi storica di quanto è accaduto nella Cina post-maoista, fra le maglie di un modello di sviluppo sempre più identificato all'economia di mercato e al cui interno anche le chiese protestanti hanno giocato un ruolo complesso e talvolta contraddittorio (Kang 2016). Ma essi pongono seri interrogativi anche all'ascolto di queste esperienze, in un paese come l'Italia, scelto da queste donne e questi uomini per essere la culla del cristianesimo, ma attento nelle sue politiche a non compromettere i rapporti economici e commerciali con la Cina sul terreno dei diritti umani e della libertà religiosa.

È legittimo chiedersi se nei casi riportati da Castaldo e Tosi la preferenza accordata all'ascolto offerto da antropologi, esperti di cui si immagina o si conosce il ruolo di testimoni e di produttori di testi che circolano pubblicamente, e la diffidenza espressa invece nei confronti del documento clinico, oggettivo e neutrale e soprattutto *privato*, non esprimano il radicale bisogno di un riconoscimento e una forma di potere che si rivela qui in primo luogo nella scelta dei propri interlocutori. La nozione introdotta da Miranda Fricker (2007) di "ingiustizia epistemica" è in questo contesto particolarmente feconda, soprattutto se presa dal lato di quella che l'autrice definisce una "ingiustizia testimoniale". Le donne, secondo Fricker, e più in generale tutte le persone di origine non europea appartenenti alle classi subalterne, soffrono di un "deficit di credibilità" (nel nostro caso si potrebbe aggiungere: e di un *deficit di credenza*), che di fatto fa del loro sapere (il Martin Lud prima evocato) un campo di conoscenze ed esperienze senza autorevolezza, sempre esposto al rischio di banalizzazione. A quali condizioni il loro sapere può tornare a essere legittimo e degno di ascolto?

Nella loro veste di membri di una *équipe* che opera da anni a Roma, dove vengono avviati percorsi psicoterapeutici o di sostegno psicosociale per immigrati e richiedenti asilo, gli autori si interrogano sulle scelte possibili delle pazienti e sul *ruolo egemonico* che così facendo loro stesse imprimono alla relazione antropologica, a discapito del certificato clinico (e delle politiche della scrittura operate negli ultimi vent'anni all'interno del sistema asilo dai suoi rappresentanti statali e dagli specialisti del trauma, che hanno trasformato molti centri di salute mentale in "certificatoi" per il riconoscimento della protezione internazionale).

Confrontatisi per anni con una attività clinica che mantiene non pochi tratti di opacità, i due autori hanno potuto non solo scrutare con cura i

comportamenti delle pazienti, ascoltato i loro progetti, i loro ricordi, ma anche provato ad offrire un senso adeguato alle loro scelte, alle loro pratiche, alle loro parole. In tale percorso, l'agency di queste donne e questi uomini emerge come qualcosa che viene pensato, costruito e manifestato dentro i vincoli di un particolare dispositivo istituzionale e le sue leggi spesso impercetrabili, ma anche all'interno di precise relazioni umane.

L'idea secondo cui un'etnografia sensibile e attenta può correggere la vaghezza talvolta registrata nell'uso della nozione di agency e fare di essa una nozione "buona per pensare" le forme di violenza e di soggettività che all'ombra di questa nozione incessantemente emergono, trova conferma nelle ricerche qui presentate: ciascuna di esse, pur nella estrema differenza dei contesti e delle vicende narrate, rende visibili le strategie con cui i protagonisti lottano, negoziano, si ribellano per spezzare i vincoli della loro condizione e far vacillare le categorie (giuridiche, religiose, simboliche ecc.) con le quali si prova di volta in volta a inchiodare la loro esperienza.

A conclusione di questa introduzione, ci piace pensare che, nell'ascoltare il dibattito sviluppatosi durante il Panel Tullio non si sarebbe affatto annoiato. *Até à próxima, Tullio.*

Pisciotta, Novembre 2020

Bibliografia

- Adami, D., (2019), Sessualità, riproduzione e costruzione di soggettività femminili 'moderne' nelle scuole di Mekelle (Tigray-Etiopia), *Antropologia Pubblica*, 5 (2), pp. 33-54.
- Bayart, J.-F., (2000), Africa in the World: A History of Extraversion, *African Affairs*, 99 (395), pp. 217-267.
- Beneduce, R., (2015), The Moral Economy of Lying: Subjectcraft, Narrative Capital, and Uncertainty in the Politics of Asylum, *Medical Anthropology*, 34 (6), pp. 551-571.
- Beneduce, R., (2010), *Archeologie del trauma*, Laterza, Bari.
- Bracke, S., (2016), Is the subaltern resilient? Notes on agency and neoliberal subjects, *Cultural Studies*, pp. 1-17, DOI: 10.1080/09502386.2016.1168115.

- Bohmer, C. e Shuman, A., (2007), Producing Epistemologies of Ignorance in the political asylum application process, *Identities. Global Studies in Culture and Power*, 14 (5), pp. 603-629.
- Calandra, B., (2020), *Il corpo del Caribe. Le politiche sulla riproduzione tra Puerto Rico e Stati Uniti (1898-1993)*, Ombre Corte, Verona.
- de Boeck, F., Honwana, A. (a cura di) (2005), *Makers and Breakers, Children & Youth in Postcolonial Africa*, London, James Currey.
- de Martino, E., (2019), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* [Nuova edizione a cura di Charuty, G., Fabre, D. e Massenzio M.], Torino, Einaudi.
- Donzelli, A. e Fasulo, A., (2007), Introduzione, in Donzelli, A. e Fasulo, A. (a cura di), *Agency e linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale*, Roma, Meltemi, pp. 11-43.
- Fassin, D. e Rechtman, R., (2007), *L'empire du traumatisme*, Paris, La Découverte.
- Favret-Saada, J., Contrerars, J., (1985), *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage*, Paris, Gallimard.
- Feierman, S., (1995), Healing as social criticism in the time of colonial conquest, *African Studies*, 54 (1), pp. 73-88.
- Ferguson, G. J., (2002), Of Mimicry and Membership: Africans and the 'New World Society', *Cultural Anthropology*, 17 (4), pp. 551-569.
- Foucault, M., (1984), *Dits et écrits 1954-1988. Tome IV 1980-1988*. Paris, Gallimard, pp. 752-762.
- Fournier Garcia P., (2018), *Indigenous Charcoal Production and Spanish Metal Mining Enterprises: Historical Archaeology of Extractive Activities and Ecological Degradation in Central and Northern Mexico*, in de Souza Torres M. A., Costa D. M. (a cura di), *Historical Archaeology and Environment*, Cham, Springer, pp. 87-108.
- Fricker, M., (2007), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Clarendon.
- Galinier, J. (1979), *N'yūhū, les Indiens Otomis. Hiérarchie sociale et tradition dans le Sud de la Huasteca*, Mexico, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.
- Gershon, I., (2011), Neoliberal Agency, *Current Anthropology*, 52 (4), pp. 537-555.
- Hacking (1999), *The social Construction of What?*, Cambridge, Harvard University Press.
- Kang, J., (2016), *House Church Christianity in China: From Rural Preachers to City Pastors*, New York, Palgrave Macmillan.
- Kilroy-Malrac K. (2014), Speaking with Revenants: Haunting and the Ethnographic Enterprise, *Ethnography*, 15 (2), pp. 255-276.

- Mancuso A., (2014), L'agency delle entità non umane nella recente antropologia dell'Indigenous Lowland South America, *Anuac*, 3 (2), pp. 77-89.
- Mauriello, M., (2019), Transgender beauty, *Antropologia Pubblica*, 5, (2), pp. 55 – 70.
- Mbembe A., (2006), La colonie: son petit secret et sa part maudite, *Politique africaine*, 2 (102), pp. 101-127.
- Mills, C., (1997), *The racial contract*, New York, Cornell University Press.
- Neocleous, M., (2013), Resisting resilience, *Radical philosophy*, 178, 2–7.
- Ortner S. B., (1995), Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal, *Society for Comparative Study of Society and History*, 37 (1), pp. 173-193.
- Pels, P., (2008), What has anthropology learned from the anthropology of colonialism?, *Social Anthropology*, 16 (3), pp. 280-299.
- Pinelli, B., Ciabbarri L. (a cura di) (2017), *Dopo l'approdo. Un racconto per immagini e parole dei richiedenti asilo in Italia*, Firenze, Editpress.
- Scott, C. J., (2013), *Decoding Subaltern Politics. Ideology, disguise, and resistance in agrarian politics*, London, Routledge.
- Seppilli, T., (2015), Ai nostri lettori, in Taliani, S., (a cura di) *Il rovescio della migrazione*, *AM*, 39-40, pp. 9-10.
- Severi, C., (2018), *L'oggetto-persona. Rito, memoria, immagine*, Torino, Einaudi.
- Sorgoni, B., (a cura di) (2011), Chiedere asilo in Europa. Confini, margini e soggettività, *Lares*, LXXVII (1).
- Sullivan, S. e Tuana, N., (a cura di) (2007), *Race and epistemologies of ignorance*, New York, State University of New York Press.
- Taliani, S., (2019), *Il tempo della disobbedienza. Per una antropologia della parentela nella migrazione*, Ombre Corte, Verona.

