

**Valentina Porcellana**

**ALLE RADICI DI UNA CRISI.**

**RIFLESSIONI ANTROPOLOGICHE SUL WELFARE ITALIANO**

ABSTRACT. Che cosa si può dire di antropologico sul welfare, soprattutto oggi, alla luce della crisi sanitaria che ha duramente messo alla prova il sistema nazionale? E in particolare, quali sono le caratteristiche culturali che hanno determinato le scelte legate alla protezione sociale in Italia nel corso della storia unitaria del Paese? Il saggio intende rispondere a queste domande che si inseriscono in un filone di studi, quello dell'antropologia del welfare, ancora piuttosto inesplorato da parte della disciplina. L'approccio diacronico all'analisi del welfare consente inoltre di risalire alle cause storiche, sociali e culturali della crisi che stiamo attraversando e di individuare gli elementi strutturali della debolezza del sistema al di là dell'emergenza e della contingenza.

**Parole chiave:** antropologia del welfare, sistema sociosanitario, analisi diacronica

ABSTRACT. What could we say about welfare from an anthropological point of view, especially nowadays, in light of the health crisis that is severely putting to the test the national system? And in particular, which are the cultural elements that determined the policy choices related to social protection throughout Italian post-

unitary history? The aim of this essay is to answer these questions, that belong to a branch of studies, the anthropology of welfare, which is still quite unexplored by the discipline. Furthermore, resorting to a diachronic approach to welfare analysis allows us to trace the historical, social and cultural causes of the crisis we are going through and to identify the structural elements of the weakness of the system also beyond the emergency.

**Key words:** anthropology of welfare, socio-health system, diachronic analysis

## 1. Alle radici della crisi

Da tempo mi interesso di antropologia del welfare e di servizi socioassistenziali, temi che la pandemia da Covid-19 ha reso quanto mai attuali. L'Italia è stata uno dei Paesi più colpiti dal virus dal punto di vista delle vittime, ma anche rispetto alle sue conseguenze sociali ed economiche; il sistema sanitario pubblico è stato sottoposto a un enorme sforzo per non collassare sotto il peso dell'emergenza. «Paura, rabbia, delusione. Questo è quello che stiamo vivendo. Di fatto siamo stati abbandonati dal sistema sanitario, e ci sentiamo persi». Così scrive una giovane antropologa su quanto accaduto in Italia a partire da marzo 2020<sup>1</sup>. Paura, rabbia e delusione: sono le parole, ricorrenti, che descrivono uno stato d'animo, ma anche un'amara constatazione di

---

<sup>1</sup> Si rimanda ad alcuni blog antropologici quali: <https://osservatoriolagiustadistanza.blogspot.com/>; <http://anpia.it/covid-19-etnografia-societa-in-provetta/>.

fronte alla crisi di un intero sistema. Le radici di questa crisi – non tanto quella legata alla pandemia di per sé, ma alle strutture e alle risposte istituzionali di un Paese di fronte all'emergenza – affondano in una lunga storia nazionale. L'intento dell'articolo è quello di tentare una rapida, e per questo senz'altro parziale, storia antropologica del “welfare all'italiana” e di come gli antropologi hanno saputo raccontare i cambiamenti della loro stessa società analizzando lo Stato, le sue diverse emanazioni, le istituzioni, la scuola, la sanità, il lavoro, la povertà e i diritti sociali. Carlo Tullio-Altan, in modo molto critico, già negli anni novanta sottolineava come gli studi sulla storia nazionale mancassero di una riflessione sistematica rispetto ai temi della creazione e del consolidamento dei valori democratici, della coscienza civile e delle istituzioni, welfare compreso. Secondo l'antropologo friulano, nel nostro Paese la debolezza del senso di appartenenza e del senso civico deriverebbe proprio dalla sua storia e dalla sua organizzazione interna “profondamente divisa da costumi, tradizioni e strutture politiche” (Tullio-Altan 1997, p. 30). Fin dalla sua creazione, lo Stato unitario evidenziava opposizioni e tensioni tra il *non expedit* del Vaticano, che vietava ai cattolici di partecipare alla vita politica nazionale, e il movimento anarchico e operaio con le sue divisioni interne e il suo carattere antistatale. Inoltre, la pratica del trasformismo politico e il conseguente clientelismo avevano ricevuto legittimazione istituzionale, dequalificando ben presto la classe dirigente e disperdendo risorse economiche pubbliche a favore di reti private di interessi allo scopo di mantenere – anziché superare – gli squilibri sociali, regionali e

politici. A livello economico, il processo di industrializzazione che investì l'Italia nell'ultimo ventennio del XIX secolo impose scelte che si rivelarono controproducenti: il “blocco storico”, come lo definì Gramsci, consistette nella combinazione degli interessi dell'industria dell'Italia settentrionale e con quelli dei latifondisti meridionali. Oltre a favorire lo sviluppo di un'ideologia nazionalista e chiusa verso l'esterno, la grande industria e il latifondo condizionarono l'economia e la politica di intere aree del Paese, come quelle del Mezzogiorno, bloccandone di fatto lo sviluppo. Dove lo Stato delegava le scelte a notabili locali vicini alle organizzazioni mafiose, perdeva inoltre ogni controllo sugli interessi pubblici riducendo il legame di fiducia già labile con i suoi cittadini.

Da parte loro, fin da metà Ottocento, gli antropologi italiani, nonostante il ritardo con cui la disciplina si diffuse nel nostro Paese, si erano interessati non soltanto ai “selvaggi lontani”, ma anche a quelli “interni” che popolavano la penisola italiana. Calabria, Campania e Sardegna erano state le prime mete delle missioni scientifiche di Mantegazza, Lombroso, Sergi, Loria, così come saranno i campi di indagine degli antropologi italiani e stranieri del secondo dopoguerra, primo fra tutti Ernesto de Martino. Nella prima metà del XIX secolo, però, l'attenzione rispetto alla produzione popolare italiana era rivolta ai canti e alla poesia “minimizzando od occultando la miseria materiale ed esistenziale, i focolai di ribellione, il profondo ritardo economico che impegnava vaste zone del paese e che trasparivano dagli usi e dai costumi del popolo” (Puccini 1991, p. 30). Nella seconda metà del secolo aveva prevalso una

visione più ampia e realistica dei fatti sociali. Nelle diversità che contraddistinguevano le “culture italiane” erano ravvisati gli elementi che potevano spiegare il sottosviluppo di alcune aree, i disordini e le resistenze nei confronti dello Stato unitario nascente e le soluzioni per risolvere i conflitti e sanare le ingiustizie. È interessante notare, nonostante le posizioni spesso contrastanti, l’uso che veniva fatto degli elementi folklorici, intesi come beni immateriali e materiali. De Gubernatis, nel discorso inaugurale della Società nazionale per le tradizioni popolari italiane nel 1893 denunciava i difetti di quella che definiva “l’unificazione incompleta” e suggeriva, non senza polemica, “ai *legislatori* e ai *governanti* di utilizzare il folklore per conoscere e padroneggiare gli *spiriti regionali risorgenti*” non certo per reprimerli, ma per “adattare alle loro voci le leggi e il governo” (Puccini 1991, p. 37). Se gli intenti erano buoni, i tempi e gli strumenti scientifici non erano ancora maturi per superare l’idea che il popolo potesse davvero fare la storia. Soltanto con Gramsci fu attribuito valore a quei gruppi sociali e livelli culturali che il crocianesimo e lo storicismo crociano aveva lasciato in secondo piano. L’influenza gramsciana incise profondamente sul tipo di antropologia che prese forma in Italia: lo storicismo di stampo demartiniano e il marxismo gramsciano, attenti alle problematiche del cambiamento nel tempo, hanno a lungo caratterizzato gli studi demologici italiani, anche quando essi si sono trovati confrontati con le nuove teorie dominanti nel dibattito culturale degli anni sessanta. Oltre allo studio delle tradizioni popolari, dalla seconda metà dell’Ottocento prese forma un particolare indirizzo di studi etnologici

legato alla storia del diritto e alle origini delle istituzioni civili nel mondo antico greco e romano. “Si trattava, soprattutto, del problema della formazione delle concezioni religiose e morali e dei nessi con le istituzioni sociali e politiche. Bisognava chiarire quali forze avevano plasmato gli ordinamenti civili, quali erano i fondamenti delle istituzioni giuridiche e, in particolare di quelle giuridico-politiche, dello Stato” (Rossetti 1985, p. 151). Questo tipo di studi offrì spunti di grande interesse per ricostruire l’origine delle istituzioni giuridiche, pubbliche e private, delle forme di governo, della famiglia e della proprietà. Grazie agli apporti dell’antropologia giuridica si è iniziato a considerare come le norme implicite, che comprendono ciò che viene definito “buon costume”, “ordine pubblico” o “interesse comune” all’interno di gruppi e sottogruppi, siano principi che organizzano e vincolano la vita sociale. Come sottolinea Motta (2006), l’insieme del diritto risulta dalle norme latenti e dagli elementi di diritto esplicito e formalizzato come le leggi, le sentenze e le consuetudini. Le norme latenti agiscono notevoli pressioni su quelle esplicite, facendo emergere presupposti culturali, etici, sociali e religiosi particolarmente radicati.

## **2. Dalle società “semplici” alle società “complesse”**

A partire dal secondo dopoguerra i paesi del Mediterraneo, Italia compresa, sono stati oggetto di una sorta di “antropologia coloniale” che non ha tenuto conto di una

serie di aspetti delle realtà locali, comprese le produzioni scientifiche dei ricercatori autoctoni. Importanti tradizioni scientifiche “periferiche”, come gli studi demologici italiani, sono stati del tutto ignorati dagli antropologi stranieri, in particolare inglesi e statunitensi, che hanno fatto ricerca nella Penisola, prediligendo il Sud Italia. È il caso del molto noto saggio di Banfield (1958) sul “familismo amorale” che intendeva mettere in evidenza i caratteri di arretratezza culturale e sociale della società del Mezzogiorno. Se, da una parte, anche numerosi folkloristi ed etnologi italiani della “scuola tradizionale” continuavano a dedicare la propria attenzione alle aree rurali, descrivendo la città come “il luogo dello sradicamento, della perdita di ogni carattere culturale originario e specifico, dell’alienazione culturale, dell’omologazione” (Signorelli 1996, p. 19), diversi antropologi “nativi” iniziavano a osservare con maggiore senso critico le trasformazioni in atto in Italia tra gli anni cinquanta e sessanta. Alcuni pionieri della disciplina quali Tullio Tentori, Amalia Signorelli e Tullio Seppilli avevano aderito alla proposta, giunta dai colleghi d’Oltreoceano, di applicare i saperi antropologici alle cosiddette società complesse e di pensare l’antropologia culturale come una scienza applicabile agli interventi sociali. L’applicazione dell’antropologia, intesa come responsabilità sociale, era stata formalizzata anche in un documento programmatico pubblicato nel 1958. All’interno del *Memorandum*, sotto il titolo “L’antropologo culturale nella pianificazione e nell’intervento sociale”, si leggeva che “lo scienziato sociale può inserirsi in quanto tale nella dinamica della società utilizzando le sue conoscenze specifiche per

favorirvi lo sviluppo di determinati processi non finalizzati alla conoscenza” (cit. in Colajanni 1994, p. 166). Lo scienziato sociale, e l’antropologo in particolare, era invitato a considerare le sue ricerche come finalizzate a interventi di pianificazione sociale mettendo a frutto le proprie capacità di analisi del contesto, le tecniche e gli strumenti a propria disposizione per agire e valutare i risultati dell’intervento stesso. Le linee programmatiche del *Memorandum* presentavano questo tipo di approccio come un importante apporto conoscitivo e critico-costruttivo all’azione delle istituzioni pubbliche chiamate a gestire il cambiamento pianificato in aree critiche del Paese<sup>2</sup>. Matilde Callari Galli (1994) accenna, con una certa amarezza, a quelle che definisce “accese diatribe” e “dolorose lacerazioni” che avevano accompagnato i primi passi nella direzione di un’antropologia delle società complesse tra gli anni sessanta e settanta. La stessa Callari Galli, insieme a Gualtiero Harrison, nel 1970 aveva dato alle stampe gli esiti di una lunga ricerca etnografica dedicata all’analfabetismo in Sicilia, in tempi in cui l’antropologia *at home* e con risvolti applicativi era ancora interesse di pochi. Questo tipo di attenzione a tematiche di contenuto o di taglio politico, come le definisce Tentori, si intensificarono tra gli anni settanta e ottanta, concentrandosi sull’Italia come contesto e oggetto di studio e affrontando temi quali “culture subalterne, istituzioni, organizzazione politica e

---

<sup>2</sup> Tra le prime esperienze di questo tipo, Tullio Tentori ricorda di essere stato coinvolto nel 1951 in un progetto multidisciplinare voluto da Adriano Olivetti, nella sua veste di vicepresidente dell’UNRRA Casas, per prospettare soluzioni abitative alternative per la popolazione che viveva nei Sassi di Matera.

sociale, associazionismo, lavoro, ruoli, identità, pregiudizi, rivendicazioni o esclusioni d'appartenenza inserendoli in concreti contesti temporali e territoriali, ritenuti socialmente e politicamente emblematici" (Tentori 1994, p. 36). In quegli anni, l'attenzione della nuova generazione di antropologi militanti era dedicata anche al ruolo dei partiti e del sindacato, ai fenomeni di comparaggio e clientelismo, ai movimenti operai e alla formazione della "cultura operaia" che stava prendendo il posto di quella agricola in ampie aree del Paese. Il tema delle identità, individuali e collettive, occupava ampie pagine antropologiche in rapporto alle trasformazioni socioculturali, politiche ed economiche, alle rivendicazioni dei gruppi di minoranza, ai localismi e alle nuove tensioni sociali nelle aree urbane. Non mancavano inoltre riflessioni sull'identità italiana all'estero e sui movimenti interni della popolazione. A questi temi si intrecciavano le questioni di genere, introdotti soprattutto da antropologhe donne, rispetto ai ruoli familiari e alla conciliazione tra tempo di lavoro retribuito e compiti di cura.

Come anticipato, alcune analisi antropologiche, come quelle di Tullio-Altan, non sono state clementi nel presentare i caratteri culturali dell'Italia moderna. Cause storiche, politiche ed economiche avrebbero contribuito a dare forma a una certa "mentalità pubblica" che, una volta consolidata, sarebbe diventata "una realtà vischiosa e resistente, che sopravvive alle condizioni che l'hanno generata" agendo a sua volta come uno dei fattori economici, sociali e politici rilevanti per il Paese (Tullio-Altan 1995, p. 111). La diffusa asocialità, la mancanza di solidarietà e di

partecipazione sociale, il rifiuto all'impegno politico, il ripiegamento sugli interessi personali e familiari, i rapporti clientelari, la tendenza alla subordinazione e all'accettazione passiva del dominio, l'immobilismo fatalistico e rassegnato costituirebbero un repertorio nazionale ormai condiviso. Questi elementi sarebbero alla base della debolezza del sistema sociale, e dunque del welfare, italiano.

### **3. Antropologia del welfare**

Analizzare il welfare da un punto di vista antropologico significa, innanzitutto, riconoscerlo come “nozione culturale che riguarda il modo di essere e di comportarsi all'interno di specifiche strutture e organizzazioni” (Gulløv 2011, p. 30). Sociologi e politologi, che ben prima degli antropologi si sono occupati di welfare inteso come oggetto di studio, sono consapevoli e concordi nell'affermare che “le valenze sociali e ideologiche del concetto sono mutevoli a seconda del contesto e mostrano, spesso, un notevole grado di confusione tra elementi descrittivi ed elementi prescrittivi e normativi che nel tempo si sono sedimentati e hanno contribuito a costruire socialmente il concetto” (Kazepov, Carbone 2007, p. 7). Il welfare non è un concetto astratto, ma una modalità attraverso cui le società, e dunque le persone che le compongono, incorporano e traducono concretamente significati, valori, idee. Il welfare può essere descritto come il prodotto delle forze politiche ed economiche, delle strutture sociali e delle norme culturali a livello globale, nazionale e regionale.

“In linea con i suoi interessi a livello micro e processuali, l’antropologia esamina in particolare gli effetti di queste forze mentre vengono messe in scena al livello locale. Tuttavia, spesso questi livelli non sono così facilmente distinguibili” (Edgar, Russell 1998, p. 6). Secondo Eva Gulløv, l’antropologia, rispetto alle altre discipline, può contribuire a queste analisi “poiché gli accordi istituzionali, gli obblighi sociali, la reciprocità e le modalità di spesa e di distribuzione delle risorse sono temi antropologici classici” (Gulløv 2011, p. 30). Oltre a dirci qualcosa sulle società che li hanno prodotti, i sistemi di welfare, essendo inseriti in contesti economici e di capitalismo, ci raccontano anche di come questi prendano forma a livello locale. Le politiche pubbliche, tutt’altro che oggetti neutri, possono rientrare tra gli obiettivi dell’analisi antropologica date le implicazioni rispetto ai discorsi, alle metafore, alle ideologie e agli usi che vengono mobilitati e che hanno ricadute dirette o indirette su tutti i cittadini. Anzi, il concetto stesso di cittadinanza, così come altre etichette con cui le persone vengono classificate, sono parte integrante delle politiche e determinano l’accesso o meno a diritti, servizi, opportunità. “Gli antropologi possono spiegare come gli assunti dati per scontati incanalano i dibattiti politici in determinate direzioni, possono informare sui modi in cui vengono identificati i problemi politici e creare classificazioni di gruppi specifici e legittimare determinate soluzioni politiche escludendone altre” (Wedel *et al.* 2005, p. 34). Gli strumenti antropologici, inoltre, possono contribuire a svelare ciò che le politiche propongono senza che le persone ne avvertano l’imposizione, ma che invece penetra profondamente tra le pieghe della

società dando forma a ideologie, identità, posizionamenti, inclusioni ed esclusioni. È necessaria un'analisi diacronica del welfare per cogliere gli aspetti processuali e delle sue trasformazioni nel tempo; i diversi modelli di protezione sociale, infatti, sono frutto dei mutevoli orientamenti ideologici che si sono affermati contestualmente alla società moderna. A questi corrispondono altrettanti modi di concepire il ruolo dello Stato e delle altre istituzioni nei processi di produzione del benessere.

Nei diversi Paesi “occidentali”, anche all'interno della stessa Europa, i significati che ricoprono le politiche di welfare, la definizione dei beneficiari, gli strumenti messi in atto per intervenire sui fenomeni sociali cambiano notevolmente. Nel modello sociale europeo, ancorché nelle sue diverse interpretazioni locali, le imposte e i contributi sociali costituiscono il dovere di solidarietà. A differenza delle società cosiddette tradizionali in cui i legami si manifestavano sul piano personale, la solidarietà moderna si dovrebbe esercitare grazie alla mediazione di organismi anonimi: lo Stato erogatore di servizi, le agenzie, le istituzioni. L'analisi antropologica ha svelato la complessità del rapporto tra Stato e cittadini, le forme di clientelismo attraverso le quali si struttura il sistema, la discrezionalità agita all'interno delle istituzioni. In Italia, in particolare, il clientelismo e l'assistenzialismo sono legati alla gestione politica del consenso, a discapito della progettualità e producendo la disorganicità della crescita economica e sociale. Come sottolinea Fabio Dei,

“le nostre esperienze quotidiane di cittadini sono radicate in modo così profondo nelle strutture dello Stato (le sue leggi, i sistemi valoriali e normativi, le istituzioni, i disciplinamenti) da farcele apparire come uno sfondo naturale dell’esistenza. È compito dell’antropologia smontare questa ovvietà quotidiana e mostrare il carattere culturalmente e storicamente costruito: far vedere cioè lo Stato non come una sorta di entità esterna e sostantiva, ma come un’articolazione di strutture di esperienza, di pratiche della quotidianità” (Dei 2017, p. 23).

Lo Stato, dunque, non si configura in astratto, ma sempre nelle sue concrete configurazioni storiche e culturali. Secondo Armando Cutolo, “lo Stato è una rete di apparati burocratici e amministrativi, giuridici e istituzionali, discorsivi e culturali, ciascuno dei quali produce in modo indipendente, ma mai del tutto irrelato, la sua forma di governamentalità e il suo regime di verità condivisa” (Cutolo 2017, p. 157). Lo Stato è dunque un “dispositivo di dispositivi” che, se da una parte ha funzione di controllo, allo stesso tempo è invocato per la tutela della sicurezza, dei diritti universali e del riconoscimento dell’identità stessa dei suoi cittadini. È sempre necessario ricordare che gli apparati dello Stato sono composti da persone e l’antropologia ha proprio la capacità di cogliere le diverse posizioni dei soggetti all’interno di un particolare contesto istituzionale e valoriale.

Se, fino agli anni novanta, l’analisi antropologica del welfare avrebbe potuto coincidere con quella dello Stato, da tempo ormai gli attori si sono moltiplicati in una

cornice di welfare mix. L'indebolimento della cittadinanza in termini di diritti e di beni collettivi passa attraverso la ri-territorializzazione e la privatizzazione delle prestazioni e l'emergere di un "mercato sociale" che è diventato parte integrante del sistema di protezione sociale. Il cosiddetto "terzo settore" si presenta come un programma alternativo al welfare state e presenta caratteri di sicuro interesse antropologico, anche dal punto di vista delle retoriche a cui fa ricorso. Il mercato sociale, infatti, fa leva sulle risorse morali di solidarietà, sull'organizzazione volontaria dei singoli che generano forme di associazionismo, sottolineando i limiti dell'organizzazione statale, le sue lentezze e rigidità, la distanza dai cittadini e criticando i criteri di razionalità su cui si fonda. Uno dei rischi del ritirarsi dello Stato a favore del "privato sociale" è quello di alimentare e legittimare, forme, appunto, di privatismo in contesti, come quello italiano, già frammentati e parcellizzati. L'allentamento dei diritti sociali di cittadinanza lascia ampi vuoti in cui "si moltiplicano le lacerazioni del tessuto sociale che creano divisioni nelle culture, nei sistemi simbolici, e crescono le forme di aggregazione frammentarie per segmenti e per opposizioni, in cui si alimentano logiche amico/nemico e regimi della paura e dell'autorità" (de Leonardis 1998, p. 15). L'educazione, la sicurezza sociale, la salute erano stati riconosciuti, fin dalla nascita dello Stato unitario, come beni "non privati", ma di interesse pubblico, sociale, determinanti per qualità della vita comune. Il welfare state smentisce la sua stessa ragion d'essere quando si limita a distribuire beni e servizi anziché produrre beni pubblici, metterli a disposizione dell'intera

società e contribuire a definire collettivamente i problemi e ricercare insieme soluzioni.

All'interno della cornice del welfare mix, il terzo settore si esprime in un'ampia eterogeneità di forme che contribuiscono a indirizzare le politiche sociali in direzioni diverse; dati i suoi scopi "non utilitaristici" che sembrano opporsi alle logiche del mercato, del calcolo economico e dell'interesse egoistico, esso è considerato "buono per definizione" quando invece può rappresentare "la buona coscienza della cattiva società". La solidarietà su cui sembra basarsi l'azione volontaria o del privato sociale, perlopiù di derivazione caritativa cristiana, più che richiamare i legami sociali "designa una disposizione morale verso l'altro che appartiene alla coscienza del singolo individuo e ai principi morali che questi sceglie di seguire" (de Leonardis 1998, p. 60). Didier Fassin (2013) ha riflettuto a lungo, dal punto di vista antropologico, sulla questione morale che sta alla base di scelte politiche e decisioni istituzionali. Lo stesso ha fatto Andrea Muehlebach (2012), antropologa canadese, che ha dedicato molte delle sue riflessioni al volontariato in Italia. All'interno del mercato sociale, la solidarietà, intesa come identificazione con una comunità di appartenenza, per differenza e opposizione da altre comunità e dalla società nel suo insieme, ha i connotati di un fatto di coscienza personale. Ciò rientra nelle tendenze attuali di mettere al centro l'individuo, ma senza che questo implichi reciprocità e dunque relazione. In questo senso Marcel Mauss (2002) può essere considerato un vero antesignano dello studio del welfare. Diversamente da quanto la teoria

antropologica del dono dimostra, “il principio del dono che si esprime nelle pratiche della solidarietà contiene un potente dispositivo di gerarchizzazione sociale che condanna il beneficiario alla sua incapacità e inferiorità e instaura un legame di sudditanza” (de Leonardis 1998, p. 64). Venendo meno lo Stato nella sua funzione di mediatore e riequilibratore delle disuguaglianze, i principi di solidarietà e di altruismo, intesi in senso morale, sono destinati a pesare soprattutto su coloro che dovrebbero beneficiare della redistribuzione delle risorse.

La riduzione del welfare e la crisi del modello sociale europeo (Gallino 2012), inteso come un insieme di norme e di valori strutturato e condiviso che dà stabilità ai legami sociali, fanno riflettere su una serie di temi di interesse centrale per l’antropologia: i legami sociali, la costruzione dell’individuo in grado di sopravvivere alle nuove regole del sistema economico globale, i nuovi rischi che ricadono sul singolo che appare sempre più disancorato da reti di solidarietà e mutuo soccorso. Ritorna dunque la necessità di intrecciare il welfare con la dimensione ideale e valoriale e con la questione della democrazia in modo che possa svilupparsi “un’idea di libertà non solo come attributo individuale ma come “impegno sociale”, un’idea di eguaglianza come eguaglianza delle “capacità” fondamentali, un’idea di solidarietà non come carità ma come responsabilità di tutti gli uomini e le donne gli uni per gli altri e verso la società” (Pennacchi 2008, p. XII).

Dall’intreccio tra democrazia, partecipazione e libertà emerge un’idea di persona consapevole dell’interdipendenza dagli altri, in cui la libertà non è attributo

individuale, ma impegno sociale e la solidarietà è reciproca responsabilità. L'idea di un uomo in relazione è lontana da quella individualistica veicolata dal modello capitalistico – e rafforzata in questi mesi di pandemia dalle scelte politiche che sono state imposte ai cittadini – che nega la fragilità che caratterizza gli esseri umani e la loro dipendenza reciproca, relegando all'ambito domestico e privato tutta l'attività di cura. Bosco invita a riflettere su come le immagini di senso comune sulla famiglia, sulle fasi della vita, sulla vecchiaia o sul mondo del lavoro determinano e riducono “i margini di libertà di cui la società dispone per decidere in merito alle politiche da realizzare” (Bosco 2002, p. 83). Le politiche non solo possono o meno fornire un certo tipo di soluzione ad un problema, ma veicolano un insieme di significati che vengono trasmessi ai cittadini che beneficiano o meno degli interventi. Dunque, considerare le *policies* come costruzioni sociali e culturali “presuppone attenzione agli atti comunicativi più o meno impliciti che le accompagnano, dal momento che le aspettative delle persone, le decisioni che vengono prese, gli esiti delle scelte entrano a far parte del discorso pubblico che si sviluppa all'interno della società” (Bosco 2002, pp. 90-91).

#### **4. Il welfare “all'italiana”**

A partire dagli anni ottanta, una sempre più ampia letteratura, soprattutto di stampo sociologico e politologico, ha messo in evidenza le caratteristiche – spesso definite

“anomalie” – del “welfare all’italiana”. Tra i Paesi europei, il sistema di protezione italiano è descritto come strutturalmente debole; l’Italia appare fortemente penalizzata da un elevato tasso di debito pubblico e di evasione fiscale, dalla scarsa efficienza della burocrazia pubblica e da una diffusa economia sommersa. Nonostante l’Italia spenda per la protezione sociale una quota del PIL in linea con la media europea è la composizione interna della spesa a risultare squilibrata: il sistema pensionistico assorbe più della metà delle risorse, lasciando a famiglia, sostegno all’infanzia, disoccupazione, abitazione, esclusione sociale quote decisamente sottodimensionate rispetto a quelle degli altri paesi europei, compresi quelli del sud Europa. Anche la distribuzione di protezione – accesso alle prestazioni e generosità dei contributi – è molto diseguale tra le diverse categorie occupazionali, con forti garanzie per i dipendenti pubblici e delle grandi aziende rispetto alla protezione dei “semigarantiti”, cioè dei lavoratori dipendenti di piccole e medie imprese, lavoratori autonomi e atipici, e dei “non garantiti”, cioè i lavoratori dell’economia sommersa. Anche gli storici si sono interrogati sui percorsi evolutivi delle politiche sociali del nostro Paese ricostruendo gli elementi che compongono il processo che ha dato vita allo stato sociale italiano. L’antropologia può senz’altro inserirsi in questo filone di studi e contribuire alla ricostruzione della storia del welfare in Italia e alla sua analisi. La carenza di politiche di investimento sociale non può essere considerata semplicemente come la conseguenza di uno stato sociale passivo, ma come il risultato di condizioni strutturali che caratterizzano il sistema di istruzione, il mercato del

lavoro e il loro scarso coordinamento, in un contesto caratterizzato da uno storico divario territoriale tra Nord e Sud del Paese. All'interno di questo dualismo territoriale – Mirabile (2005) parla in questo senso di *Italie sociali* – l'azione dello Stato è apparsa sempre debole sia nelle sue funzioni di redistribuzione e di potenziamento di servizi, infrastrutture e beni sia nelle sue funzioni di guida, monitoraggio e valutazione degli interventi. La crescente sfiducia nei confronti dello Stato, oltre a indebolire ulteriormente i sentimenti di appartenenza nazionale, si è tradotta, a partire dagli anni novanta, in movimenti localistici e in scelte politiche xenofobe che hanno avuto pesanti ricadute in termini di welfare e di protezione sociale, soprattutto per fasce particolarmente deboli della popolazione, come quella immigrata. Come sottolineano Ranci e Migliavacca (2011), si è passati dalla fine degli anni ottanta in cui la protezione dai rischi era soprattutto legata al lavoro fisso, alla stabilità dei ruoli all'interno della famiglia, alla progressiva estensione delle garanzie di welfare, ad oggi, in cui i nuovi rischi derivano dall'intreccio tra precarizzazione del lavoro, fragilizzazione delle reti di prossimità e dei sistemi di protezione sociale. Il notevole aumento di forme di lavoro temporaneo, precario e sottopagato tra i giovani, i giovani adulti, in particolare donne, gli stranieri portano all'esposizione di queste fasce di popolazione a una sempre maggiore vulnerabilità. Il rischio è che le nuove generazioni restino dipendenti socialmente ed economicamente, anche dal punto di vista abitativo, dalle famiglie o che, come nel caso degli immigrati stranieri, non riescano a trovar spazio nel tessuto sociale. Ciò

crea strati marginali di popolazione, rallenta la creazione di nuovi nuclei familiari, la nascita di figli e la transizione, anche simbolica, all'età adulta e alla piena cittadinanza. Nonostante le nuove e diverse sfide a cui il welfare italiano dovrebbe rispondere, l'unico elemento dinamico è ancora rappresentato dalla spesa per pensioni di vecchiaia e di reversibilità. La spesa sanitaria è sostanzialmente stabile, mentre la spesa relativa alle altre componenti del welfare italiano resta sostanzialmente immodificata. L'incremento delle pensioni non è dovuto all'aumento dei percipienti, ma all'incremento dell'importo medio, in assoluta controtendenza rispetto ad altri Paesi europei. Ma è sulla redistribuzione interna ai diversi gruppi di popolazione che il welfare italiano dimostra i suoi maggiori limiti, favorendo le persone più anziane a svantaggio delle fasce di popolazione più giovane. I dati sulla povertà minorile evidenziano la gravità dello squilibrio del sistema di protezione sociale italiano. In particolare, a pesare sulla condizione del Paese sono l'invecchiamento della popolazione, i bassi livelli di natalità uniti ai pochi servizi per l'infanzia, lo scarso sostegno e riconoscimento sociale del lavoro di cura a fronte di un notevole aumento della condizione di non autosufficienza. Nei mesi di blocco emergenziale legato alla pandemia, non si sono resi evidenti soltanto i limiti – strutturali e organizzativi – del sistema sanitario nazionale, ma anche dell'intero sistema di protezione sociale. Le maggiori criticità si sono rese evidenti rispetto al sistema di istruzione e alla mancanza di sostegno al reddito di ampie fasce di popolazione non garantita. Ancora una volta, ricorrendo a una retorica “familista” che

gli antropologi conoscono bene, la famiglia è stata investita non soltanto della responsabilità, ma dell'obbligo di cura, spesso al di sopra delle proprie possibilità emotive, economiche e sociali. Il rigido controllo legato alla pandemia ha inasprito il rapporto tra cittadini e istituzioni; il sistema è ricorso, da una parte, alla violenza e all'intimidazione agite da parte della polizia, dall'altra, alla burocrazia che è apparsa come la "faccia pubblica" del welfare e delle politiche e come scudo dietro al quale si nascondono e proteggono i funzionari.

“Per violenza – sottolinea Graeber – non intendo quegli atti occasionali e spettacolari che ci vengono in mente non appena viene evocata questa parola, quanto piuttosto quelle forme noiose, monotone e onnipresenti di violenza strutturale che definiscono le condizioni stesse della nostra esistenza; quelle minacce, più o meno velate, di uso della forza fisica contenute nelle norme che determinano dove è possibile sedersi, stare in piedi, mangiare o bere nei parchi e negli altri spazi pubblici, fino alle minacce, alle intimidazioni fisiche o alle aggressioni che puntellano l'imposizione di tacite norme di genere” (Graeber 2013, p. 19).

L'antropologo statunitense definisce “aree di semplificazione violenta” quegli anfratti della burocrazia in cui chi è sottoposto al potere burocratico è costretto non soltanto a sopportare la situazione, cercando di farvi fronte in maniera adeguata, ma anche a spendere una grande quantità di energie per comprendere e tentare di influenzare chi in quel momento detiene il potere di decidere. Le procedure

burocratiche hanno a che fare soprattutto con la schematizzazione, dato che ignorano le sfumature e le sottigliezze che costituiscono l'esistenza sociale reale e riducono ogni cosa a formule preconcepite. Attraverso moduli, regolamenti – quelle che lui stesso definisce “scartoffie” che vengono anch'esse poco studiate dagli antropologi all'interno delle loro etnografie – si procede a una continua semplificazione della complessità. Ciascuno di noi, in questi mesi, ha avuto a che fare con l'inasprimento di questo sistema che protegge il sistema stesso anziché i suoi cittadini. Per questo motivo l'antropologia, attraverso i suoi strumenti più consolidati come quelli dell'etnografia, ha il dovere di osservare e descrivere criticamente tutti quei meccanismi che producono malessere anziché progetti di welfare.

## BIBLIOGRAFIA

Banfield E. C. (1958), *The moral basis of a backward society*, New York, The Free Press.

Bosco N. (2002), *Dilemmi del welfare. Politiche assistenziali e comunicazione pubblica*, Milano, Guerini.

Callari Galli M. (1994), *Lo studio antropologico dei processi educativi nella società contemporanea*, in Colajanni A. *et al.* (a cura di), “Gli Argonauti. L’antropologia e la società italiana”, Roma, Armando Editore, pp. 67-85.

Colajanni A. (1994), *L’antropologia dello sviluppo in Italia*, in Colajanni A. *et al.* (a cura di), “Gli Argonauti. L’antropologia e la società italiana”, Roma, Armando Editore, pp. 159-187.

Cutolo A. (2017), *Dallo Stato di carta allo Stato post-sociale. Identità personale, biometria e cittadinanza nella prospettiva antropologica*, in Dei F., Di Pasquale C. (a cura di), “Stato, violenza, libertà. La ‘critica del potere’ e l’antropologia contemporanea”, Roma, Donzelli, pp. 153-173.

Dei F. (2017), *Di Stato si muore? Per una critica dell’antropologia critica*, in Dei F., Di Pasquale C. (a cura di), “Stato, violenza, libertà. La ‘critica del potere’ e l’antropologia contemporanea”, Roma, Donzelli, pp. 9-49.

de Leonardis O. (1998), *In un diverso welfare. Sogni e incubi*, Milano, Feltrinelli.

Edgar I.R., Russell A. (1998), *The Anthropology of Welfare*, London/New York Routledge.

Fassin D. (2013), *La question morale en anthropologie*, in Fassin D., Lézé S., “La question morale : une anthologie critique”, Paris, PUF, pp. 1-20.

Gallino L. (2012), *Il modello sociale europeo e l'unità della UE*, Quaderni di Sociologia 1951-2011, 59(2), pp. 15-26.

Graeber D. (2013), *Oltre il potere e la burocrazia. L'immaginazione contro la violenza, l'ignoranza e la stupidità*, Milano, Elèuthera.

Gulløv E. (2011), *Welfare and Self Care: Institutionalized Visions for a Good Life in Danish Day-care Centres*, *Anthropology in Action*, 18(3), pp. 21-32.

Kazepov Y., Carbone D. (2007), *Che cos'è il welfare state*, Roma, Carocci.

Mauss M. (2002), *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.

Mirabile M.L. (a cura di) (2005), *Italie sociali. Il welfare locale fra Europa, riforme e federalismo*, Roma, Donzelli.

Motta R. (2006), *Riflessioni e aggiornamenti su antropologia giuridica e discipline confinanti*, Torino, Trauben.

Muehlebach A. (2012), *The moral neoliberal: welfare and citizenship in Italy*, Chicago/London, University of Chicago Press.

Pennacchi L. (2008), *La moralità del welfare. Contro il neoliberalismo populista*, Roma, Donzelli.

Puccini S. (a cura di) (1991), *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Roma, CISU.

Ranci C., Migliavacca M. (2011), *Trasformazioni dei rischi sociali e persistenza del welfare*, in Ascoli U. (a cura di), "Il welfare in Italia", Bologna, il Mulino, pp. 21-55.

Rossetti C. (1985), *L'etnologia storico-giuridica italiana nella prima metà del Novecento*, in Clemente P. et al. (a cura di), "L'antropologia italiana. Un secolo di storia", Roma/Bari, Laterza, pp. 149-203.

Signorelli A. (1996), *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Milano, Guerini.

Tentori T. (1994), *Sistemi di potere e processi politici. Il tema, il problema: per un'antropologia politica formale o sostantiva*, in Colajanni A. et al. (a cura di), "Gli Argonauti. L'antropologia e la società italiana", Roma, Armando Editore, pp. 7-44.

Tullio-Altan C. (1995), *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano, Feltrinelli.

Tullio-Altan C. (1997), *La coscienza civile degli italiani. Valori e disvalori nella storia nazionale*, Udine, Gaspari Editore, Udine.

Wedel J.R. *et al.* (2005), *Toward an Anthropology of Public Policy*, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Jul., pp. 30-51.