

Lo sguardo dell'abisso

Sfide, opportunità e rischi nelle etnografie dei fascismi

Maddalena Gretel Cammelli

Come significativamente espresso da Leonardo Piasere, l'etnografia è in principio un «esperimento di esperienza» (2009), e in tal senso è una metodologia di ricerca che risulta strettamente imbricata nella vita soggettiva del/la ricercatore/trice e nella sua relazione con i soggetti della ricerca. Il fatto che il sapere prodotto dalle discipline antropologiche sia strettamente posizionato è argomento che ha occupato dibattiti e biblioteche intere, dagli anni della critica alla presunta neutralità e oggettività dell'etnografo, alla critica del postmodernismo, fino ad oggi. Eppure, ancora oggi la tendenza a produrre forme di sapere “oggettivanti” e decontestualizzate spinge a ritenere utili i resoconti di esperienze etnografiche capaci di mettere in luce la profondità gnoseologica di una relazione, per quanto situata e parziale questa possa essere (Palumbo 2021). In che modo si forma e conforma una relazione etnografica? Cosa costituisce i limiti del campo, e cosa delimita una ricerca? Come si relazionano le plurime temporalità di un'esperienza etnografica? Quale il rapporto tra relazioni intersoggettive sul campo ed etnografia? E quale il rapporto tra etnografia e contesto socio-politico più ampio al cui interno questa prende corpo?

Il/la ricercatore/trice infatti non è solo un corpo che esperisce, ma è anche un corpo che viene esperito. Il genere, l'età, i caratteri somatici e fisici della persona che si affaccia alla relazione etnografica sono di centrale importanza per cogliere il nesso della relazione, il fulcro dell'esperimento di esperienza. Questi elementi incorporati contribuiscono a svelare degli aspetti importanti del mondo che si vuole conoscere attraverso la ricerca etnografica. Dal momento che l'obiettivo rimane quello di cogliere il punto di vista dell'altro, e il suo modo di affacciarsi al mondo, ecco che la capacità di riflettere sui successi e sui fallimenti di una relazione etnografica può permetterci di aprire nuovi interrogativi e nuove piste nella comprensione dell'altro, chiunque sia questo altro.

All'interno dell'ambito delle etnografie politiche della contemporaneità, vi sono le ricerche sul campo in contesti di pericolo, in cui questioni come la violenza, la seduzione e il coinvolgimento emotivo sono ineluttabili (Nordstrom, Robben 1995). Eppure, in antropologia la scelta dell'assunzione di un rischio è spesso necessaria «se si intendono portare avanti le possibilità epistemologiche della nostra disciplina» (Leibing, McLean 2007: 21). Ma come interpretare un rischio e co-

me assumerlo salvaguardando la sicurezza del/la ricercatore/trice? La capacità di ascoltare le emozioni emerse dalla relazione etnografica e di seguirne le indicazioni risulta alle volte essenziale per tutelarsi.

Seguendo Didier Fassin (2013, 2015), propongo di prendere sul serio l'aldilà dell'etnografia (*the afterlife of ethnography*) e, in modo particolare, «come le reazioni pubbliche amplifichino e arricchiscano lo studio» (Fassin 2015: 6). Fassin definisce «etnografia pubblica» il «principio di portare a molteplici pubblici – al di là dunque dei circuiti accademici – i risultati di un'etnografia analizzati alla luce del pensiero critico, così che questi risultati possano essere appropriati, dibattuti, contestati e utilizzati» (Fassin 2013: 628). In questo modo, la temporalità dell'etnografia si estende al di là della relazione sul campo, aprendo nuove prospettive di conoscenza, con i suoi rischi e le sue possibilità.

Questo articolo intende contribuire al dibattito su questi temi. Nella prima parte descrivo le caratteristiche, le difficoltà e i rischi che ho incontrato durante la mia ricerca sul campo con gli auto-proclamati fascisti del terzo millennio in Italia. In questa particolare relazione etnografica, la comprensione dell'altro emerge da una costante «negoziante emotiva tra ricercatore e soggetti della ricerca» (Blee 1998: 383), in cui l'emozione principale è stata la paura (Blee 1998; Green 1994; Sehgal 2009).

Nella seconda parte, discuto l'aldilà dell'etnografia, affrontando i problemi sorti con la pubblicazione della monografia e le potenzialità conoscitive emerse dall'incontro col pubblico. Argomento che l'aldilà dell'etnografia ci sfida a riflettere sul significato di un lavoro consapevole e impegnato (Sabloff 2011: 412), e che questo lavoro è uno spazio capace di arricchire, approfondire e chiarificare la nostra comprensione di un fenomeno. Illustro come differenti scelte metodologiche (collaborare o no, diventare amici o no) si relazionino a differenti percezioni di cosa si considera “pubblico” in antropologia. Le due parti intendono dialogare, la seconda fornendo evidenza etnografica a supporto della prima.

A partire dalle mie esperienze e difficoltà nel condurre ricerca a Roma (nel 2010) e nell'incontrare il pubblico durante le presentazioni del libro (2015-2018), intendo con questo articolo illuminare etnograficamente le opportunità, i pericoli e i rischi insiti di questo tipo di ricerche etnografiche.

1. La ricerca sul campo

1.1. Retrosцена

Mi sono recata a Roma nel 2010 per incontrare il movimento CasaPound (di seguito CPI) per il mio dottorato di ricerca in antropologia sociale, un movimento i cui attivisti si auto-definiscono fascisti del terzo millennio. Il movimento era emerso nel 2003 a partire dall'occupazione di un edificio nel quartiere Esquilino, a Roma. Al momento della mia ricerca sul campo godeva dello status ufficiale di associazione di promozione sociale. CPI si è evoluto da allora, diventando un partito politico nel 2013 con regolare iscrizione alle liste elettorali e mantenendo questa forma fino all'estate del 2019, quando hanno rinunciato allo status di partito

istituzionale dichiarando di volere tornare ad essere un movimento attivo a livello culturale e sociale¹. La parentela di CPI con il fascismo storico è simbolicamente esemplificata dalla scelta della data della prima occupazione, il 26 dicembre 2003. È infatti la stessa data dell'anniversario della fondazione del MSI, il partito erede di Benito Mussolini, fondato a Roma il 26 dicembre del 1946. Chiaramente questo riferimento simbolico non è sufficiente a esaurire il portato dell'utilizzo del termine "fascista" oggi. Il dibattito sull'utilizzo di tale categoria e sull'opportunità analitica di una tale scelta è ampio, prendendo piede sin da quando gli storici hanno cominciato a interrogarsi circa l'opportunità di estendere tale categoria al di là del Ventennio italiano. Qui però non si intende entrare nel merito dell'adesione ad un'ideologia politica come se questa dovesse già condizionare la nostra comprensione della stessa. In questa sede si fa uso del termine "fascismo del terzo millennio" per caratterizzare i soggetti della ricerca poiché si prende sul serio il punto di vista emico: essendo tale l'identificazione rivendicata dai militanti di CPI, questo mi pare il modo più adeguato per attenersi alla descrizione del contesto in esame. Sarà obiettivo stesso della ricerca e suo contributo quello di chiarire di cosa tale categoria possa essere faro²: utilizzo dunque il termine fascismo come un *dispositivo euristico* (Holmes 2019, 2020; Griffin 2018): interrogandomi sulle forme del fascismo *del e nel* nostro tempo (Holmes 2016, 2020) senza presupporre di conoscere a priori cosa tale fascismo sia.

Al momento della mia ricerca sul campo dunque, nel 2010, CPI era un movimento impegnato al di fuori della sfera della politica elettorale, focalizzato sul reclutamento di giovani attraverso concerti musicali ed eventi tenuti in alcuni edifici occupati a Roma. Era caratterizzato da un profondo senso di appartenenza a una comunità e da una gerarchia specifica in termini di potere e ruoli. Non solo i muri della capitale erano ricoperti di slogan e frasi che trasmettevano una battaglia testuale tra fascisti e antifascisti, ma la vita quotidiana della città in quel momento era influenzata dalla presenza di questi nuovi attivisti, con quotidiani scontri notturni, aggressioni, polemiche. Negli anni seguenti, tra il 2014 e il 2019, gli attivisti di CPI sono stati responsabili di oltre 70 aggressioni contro migranti, studenti/attivisti di sinistra, donne e altri soggetti³. Ma tali episodi hanno avuto luogo fin dalla nascita del movimento.

1.2. Il sudore di attraversare il muro d'empatia

Quando ho deciso di trasferirmi a Roma per incontrare questi attivisti, la prima sfida che ho incontrato è stata come entrare in contatto in sicurezza con loro.

¹ Per un approfondimento sulla storia di CPI rimando a Rosati 2018, mentre per la rappresentazione politica di CPI a Froio *et al.* 2020.

² Rimando a Cammelli 2017b per una discussione sul significato di fascismo come stile di vita per gli attivisti in questione.

³ *Mappa delle aggressioni fasciste in Italia*, <http://www.ecn.org/antifa/article/6082/casapound-5-anni-70-aggressioni-documentate> (consultato il 11/05/2022).

Non ero una simpatizzante e, in accordo con i miei supervisori, avevo deciso di non nascondere la mia identità. Non volevo mettere in atto il «cinismo metodologico» descritto da Martina Avanza, cioè nascondere le mie opinioni personali e politiche e mentire costantemente alle persone che stavo incontrando (Avanza 2008). Spinta sia da considerazioni etiche che dalla necessità di garantire la mia sicurezza personale, decisi di non celare il mio non essere una simpatizzante del movimento. Inoltre, non dovevo incontrare un partito politico istituzionalmente riconosciuto – come ha fatto Avanza – ma un movimento che agiva al di fuori del sistema politico istituzionale, era quindi necessario avere prudenza per evitare situazioni di pericolo.

La prima sfida dunque è stata avvicinarmi agli attivisti. Quando ho provato a chiedere alle persone che conoscevo chi poteva avere contatti per presentarmi, ho incontrato ostacoli. I miei conoscenti non potevano immaginare un tale incontro: «Perché vuoi andarci?», «Perché vuoi metterti in una situazione pericolosa?», «Non bisogna andare a incontrare quelle persone, è pericoloso, sono fascisti, sono mostri». Tali reazioni mostrano la linea divisoria che ha plasmato la società italiana dalla fine della seconda guerra mondiale e il suo successivo processo di identificazione storica e socio-politica: la linea tra fascismo e antifascismo, una frontiera identitaria (Fabietti 1995; Remotti 2021) vissuta come se tali categorie fossero permanenti e impermeabili ai processi di cambiamento storico.

I miei appunti sul quaderno di campo di quel periodo testimoniano le paure che mi attraversavano mentre si avvicinava il momento del primo incontro. Avevo incubi di violenza, che confermavano simbolicamente l'immagine che avevo della cosmologia fascista. Provavo angoscia e paura dell'altro, ma anche paura per me stessa: avevo paura di perdermi, di essere contaminata. Mentre camminavo per le strade di Roma, sentivo la schiena tremare e sudare con la stessa fusione di spirito e corpo vissuta da un pugile che saliva sul ring (Wacquant 2003). Come nel caso di altre ricercatrici che hanno affrontato etnografie in contesti simili, con movimenti politici legati all'estrema destra nazionalista e/o xenofoba e/o neonazista emersi all'alba di questo millennio (Avanza 2008; Bellé 2016; Blee 1998; Dematteo 2011; Hochschild 2016; Pasiëka 2019; Sehgal 2009), questa era un'etnografia che coinvolgeva gli aspetti più intimi e profondi della soggettività della ricercatrice. Questo intenso coinvolgimento non scaturisce solo dal fatto che «la teoria emerge dall'esperienza» (Nordstrom, Robben 1995: 4), e che «la comprensione antropologica è necessariamente parziale e sempre ermeneutica» (Scheper-Hughes 1992: 23) e, dunque, come detto, il soggetto fisico della ricerca è di primaria importanza nel processo di formazione della conoscenza (McLean, Leibing 2007). C'è di più: questo campo di ricerca tocca la specificità di studiare un soggetto che è profondamente imbricato nella storia culturale, sociale e politica d'Europa (Griffin 2018; Sternhell 1989), portando a interrogarsi in un modo o in un altro sulla memoria della seconda guerra mondiale, i racconti di questo evento traumatico, e l'«emozione come memoria» (Cappelletto 2003) di questo periodo nella costituzione delle democrazie contemporanee.

Infine, dopo aver affrontato le mie paure, ho finalmente capito che «i mostri non hanno paura di chi non ha paura» (Loperfido 2011: 51). Questo mi ha permesso di avvicinarmi ai miei informatori con calma, come un pugile che sale sul ring fiducioso nell'efficacia dei suoi allenamenti.

Fin dal nostro primo incontro, i militanti di CPI mi hanno chiesto se sostenevo il movimento e se mi identificavo con l'ideologia fascista. Seguendo l'esempio di André Gingrich (2006), anch'io ho chiarito la mia posizione specificando che non condividevo l'ideologia del movimento, ma che ero lì per aprire un dialogo e un ascolto. Contavo di potere raggiungere l'obiettivo relazionale di «essere d'accordo di non essere d'accordo» (Gingrich 2006: 209). Ho così dichiarato di non essere una simpatizzante di CPI, ma ho anche sottolineato a più riprese la mia intenzione di creare uno spazio per il tipo di ascolto che loro avevano spesso dichiarato di desiderare. Il rapporto che ho cercato di stabilire era quello di «empatia ma non simpatia» (Gingrich, Banks 2006: 11) in cui il disaccordo su questioni ideologiche e politiche e una certa visione del mondo non compromettevano la possibilità di stabilire un sincero rapporto di dialogo e ascolto (vedi anche Avanza 2008: 56).

La prima volta che ho incontrato una militante di CPI è stato in un caffè in un vivace quartiere romano. L'angoscia e le paure che avevo sviluppato a priori si sono rapidamente dissipate quando mi sono resa conto che la persona di fronte a me era, prima di tutto, sorridente e piacevole. Questa donna apparteneva alle alte sfere del movimento. Non mi è stato permesso di parlare con la “base” o con i nuovi attivisti: mi hanno invece proposto di intervistare i leader del movimento su scala nazionale.

Mentre trascorrevi del tempo con questa donna, sono rimasta sorpresa nel rendermi conto che era amichevole e stava offrendo il suo tempo per portarmi in giro e spiegarmi il suo rapporto con il movimento e la sua ideologia. Ebbi con lei l'impressione che avrei potuto rompere il «muro di empatia» (Hochschild 2016). In un certo senso, mi sentivo in grado di cogliere la continuità emotiva che può dare origine a una comprensione della «storia profonda» dell'altra/o (*ibid.*), trovando un significato e un senso per la sua passione per il movimento, il suo attivismo e la sua rivendicata identità fascista. Questa attivista mi ha mostrato che gli auto-proclamati fascisti del terzo millennio possono essere persone completamente “normali” e che l'immagine caricaturale che avevo sviluppato di loro come persone esclusivamente negative era un portato pregiudiziale con specifiche eredità storico-sociali-politiche. Come Douglas Holmes ha suggerito più recentemente, «ora la figura che incarna queste aspirazioni non è più costituita dal teppista violento o razzista [...] piuttosto il fascista contemporaneo è una figura politica molto meno appariscente» (Holmes 2020: 12). Il confine tra fascismo e antifascismo non era più così chiaro dopo tutto, come ha dimostrato l'importante volume di Jonathan Littell (2007). Forse – e questo era un pensiero davvero sconcertante – avrei anche potuto apprezzare alcuni degli attivisti che stavo incontrando (Sehgal 2009: 342; Shoshan 2015). Questa scoperta era intrinsecamente destabilizzante e rappresentava un rischio in sé e per sé. Avrei potuto innamorarmi di loro? Per me, ciò implicava realizzare che i fascisti del terzo millennio non erano persone mostruose completamente

estranee alla società, ma una presenza profonda e imbricata nella società stessa, una parte intrinseca della cultura italiana ed europea e dell'evoluzione storica nel suo complesso (Sternhell 1989, 2007; Griffin 2018). I fascisti del terzo millennio non potevano dunque essere considerati meri capri espiatori delle ingiustizie del nostro mondo: al contrario potevano agire come uno specchio capace di rivelare alcuni aspetti profondi delle nostre credenze, atteggiamenti e pratiche culturali.

I fascisti del terzo millennio avrebbero così potuto avere un ruolo come quello dell'abisso nell'immagine metaforica di Fredrick Nietzsche: «se guardi l'abisso, allora l'abisso guarda dentro di te»: così mi suggerì un giornalista simpatizzante di CPI parafrasando il filosofo durante una chiacchierata di avvicinamento al movimento. Se così fosse, cosa mi avrebbe mostrato questo abisso?

2. Lo sguardo dell'abisso

2.1. Il primo round

Mentre un militante mi mostrava le fotografie che decoravano le pareti della grande scalinata dell'edificio sede del movimento raffiguranti le donne durante il Ventennio, intravide un aspetto della mia ricerca che percepi con perplessità. Rise imbarazzato realizzando che se io ero l'antropologa, loro erano i "nativi da investigare". Tuttavia, non è stata la paura di essere considerati nativi esotici a condizionare la mia ricerca sul campo, ma un'altra paura degli attivisti ha creato ostacoli e minato la possibilità della relazione. Come Alban Bensa (2008) ha sostenuto, se dimentichiamo di posizionare la relazione etnografica come parte di una realtà in cui «i nostri informatori perseguono i propri interessi», tutte le narrazioni finiscono per staccarsi dalla loro temporalità (Bensa 2008: 33). Martina Avanza si basa su questa idea quando afferma che «gli intervistati [...] cercano di definire la relazione etnografica nei propri termini, volgendola a proprio vantaggio» (Avanza 2008: 44). In modo analogo anche l'antropologo americano Benjamin Teitelbaum ammette la presenza della paura nel suo contesto di ricerca, laddove racconta di alcuni neonazisti svedesi che voleva intervistare che affermavano: «È uno sicuro con cui parlare. Non è interessato a nulla di serio. Solo musica» (Teitelbaum 2017: 12). A differenza di Teitelbaum e di altri ricercatori italiani (Albanese *et al.* 2014; Castelli Gattinara, Froio 2014; Froio *et al.* 2020), la mia proposta di ricerca non era circoscritta ad un aspetto marginale dell'organizzazione o della cultura del movimento. Piuttosto, ho esplicitamente informato i miei interlocutori della mia intenzione di studiare il movimento in modo complessivo. L'aver esplicitato le mie intenzioni ha avuto probabilmente delle conseguenze. La negoziazione emotiva è infatti stata guidata dalla paura (Blee 1998; Green 1994; Sehgal 2009), e la paura deve essere intesa in termini relazionali (Blee 1998: 389).

In primo luogo, mi hanno chiesto di mostrare loro i miei appunti e il quaderno di campo prima di condividerli con i miei supervisori. Un attivista ha esplicitato la sua disponibilità a collaborare alla stesura della mia tesi, ma solo se sentiva da

parte mia un “approccio collaborativo”. Quando ho espresso la mia perplessità davanti a questa richiesta, egli ha cercato di chiarire il suo suggerimento di fargli leggere i miei appunti: «è per una migliore comprensione, dall’interno, dei nostri pensieri, in modo che se qualcosa non è chiaro possiamo renderlo più chiaro». Nel mio caso, tuttavia, la proposta è andata oltre una semplice preoccupazione di chiarezza: hanno suggerito non solo di leggere i miei appunti, ma di collaborare esplicitamente nel processo di scrittura dei risultati della ricerca.

Quando il libro dei sociologi Daniele Di Nunzio ed Emanuele Toscano è stato pubblicato (2011), mi sono resa conto che i due sociologi avevano ricevuto una proposta molto simile dallo stesso movimento CPI. Nel loro capitolo sulla metodologia, rivelano che il testo è stato scritto insieme agli attivisti del movimento. Spiegano di aver deciso di «permettere alle persone che si erano offerte volontarie di diventare partecipanti alla ricerca» (Di Nunzio, Toscano 2011: 124), un processo che ha comportato «un feedback costante e valutazioni con alcune delle persone coinvolte nell’indagine» (*ibid.*). Sebbene i due autori affermino che si è trattato di una «decisione metodologica» derivante da una prospettiva sociologica denominata «*member validation* [...] o *member verification* [...], o *member test of validity*» (Di Nunzio, Toscano 2011: 124), mi ha colpito in quanto situazione molto simile alla mia quando l’attivista mi propose di scrivere insieme la mia tesi per «renderla più chiara». Tornerò dopo sulle implicazioni epistemologiche degli scritti di Di Nunzio e Toscano; per ora il punto che mi preme fare emergere è che: se non avessi accettato di “collaborare” con i membri del movimento nel processo di scrittura, la porta della relazione etnografica sarebbe stata chiusa per me. La paura di essere rappresentati in modo diverso dai loro desiderata condizionava e determinava così i limiti stessi della relazione. Mentre speravo di diventare un’interlocutrice dello stesso calibro di Kathleen Blee con il Ku Klux Klan, guadagnando l’accesso in modo da raccogliere le loro storie, il fatto che il movimento non avesse bisogno che le sue storie fossero ascoltate significava che gli attivisti erano piuttosto spinti a chiedersi quale beneficio avrebbero potuto ottenere dall’aprirsi a me. A differenza dei militanti razzisti del Ku Klux Klan negli Stati Uniti, questi fascisti del terzo millennio in Italia non erano marginalizzati come fossero mostri o esclusi dal dibattito pubblico. La mia presenza – come antropologa, donna e non fascista – era quindi percepita come una minaccia piuttosto che come un’opportunità.

Non credo che questi limiti relazionali si applichino alla specifica posizione politica e ideologica del movimento. Invece, questa situazione illustra il tipo di difficoltà che un’antropologa può incontrare quando studia un movimento politico attivo nel presente e nel proprio paese. Ciò che probabilmente è peculiare nel condurre un’etnografia con un movimento autoproclamatosi fascista è il modo in cui hanno scelto di comunicarmi l’impossibilità di condurre il mio lavoro sul campo nel modo in cui avevo sperato. Anche in questo caso, sono i processi relazionali che forniscono informazioni.

Io e il mio potenziale informatore eravamo seduti fuori da un bar quando, fissandomi sorridente, egli cominciò a elencarmi tutti i processi legali che il movimen-

to aveva tentato contro giornalisti e altre persone che avevano scritto su di loro. Uno dopo l'altro ha descritto le cause legali e le ragioni per cui CPI si era sentita di denunciare. Con mia sorpresa, scoprii che avevano persino citato in giudizio gli autori di un libro che avevo visto qualche settimana prima esposto nella libreria romana del movimento. Ha poi preso il telefono e, sempre sorridente, ha scritto il mio nome completo nella barra di ricerca di Google. Ha sorriso, mi ha osservato bene il viso e mi ha chiesto: «Quindi avevi un piercing?». Come poteva sapere che avevo avuto un piercing dieci anni prima? Quest'uomo, una figura professionale e adulta con la sua elegante camicia bianca a nido d'ape e jeans, era seduto di fronte a me sorridendo mentre chiaramente cercava di destabilizzarmi. Ero spaventata e inquieta. Ho cercato di spostare la discussione sulla sua vita e sul suo attivismo politico, e per un po' mi ha raccontato la storia della sua famiglia. Ha descritto la posizione di rilievo che la sua famiglia ha ricoperto durante l'era fascista, la successiva partecipazione di suo padre al MSI e infine il suo percorso personale, inizialmente con il FUAN e successivamente con CPI, dove aveva trovato la sua "casa".

2.2. Il secondo round

D'improvviso, poi, iniziò a raccontarmi una storia, dicendo che si trattava della trama di un romanzo che stava scrivendo. Era la storia di una donna della mia età che si allenava in una palestra di boxe thailandese dove aveva incontrato un uomo da cui era intensamente attratta; solo più tardi scoprii che era un fascista. Tuttavia, la donna aveva fatto questa scoperta svelando i grossi tatuaggi sul suo corpo rappresentanti simboli chiaramente politici mentre gli toglieva i vestiti per fare sesso, e l'uomo di fronte a me continuava a raccontare la storia senza risparmiare dettagli, soffermandosi sul sudore, il sesso e l'odore dei loro corpi. Ero turbata ma non riuscivo a fermarlo, la sua narrazione era rapida seppur piena di dettagli. La storia è andata avanti a lungo: era la storia d'amore tra una donna di sinistra e un uomo fascista in cui lei aveva rinunciato a tutto per lui, e il mio informatore si soffermava lungamente sui dettagli di sudore, sesso e morte. Alla fine del racconto, scoppiava una lite tra la famiglia della donna e il fascista e un suo amico. E, alla fine, qualcuno moriva. Quando finalmente finì, gli dissi che dovevo andare, ma lui insistette per darmi un passaggio alla stazione della metropolitana, e di nuovo mi sentii impotente e obbligata ad accettare. Sono salita sulla sua auto, dove la radio fece esplodere la musica della band principale del movimento, gli Zeta Zero Alfa. L'uomo continuò a sorridermi e mi suggerì di andare insieme al cinema o di fare qualcos'altro. Nel tentativo di sfuggire alla situazione, risposi semplicemente «vedremo».

Una volta entrata nella stazione della metropolitana, da sola, fui finalmente in grado di respirare. Ebbi una strana sensazione quel giorno. Dopo più di una settimana degli stessi incubi ricorrenti che mi svegliavano ogni notte, capii che qualcosa non andava. Questo non era un caso di silenzio che avrebbe richiesto parole per essere spiegato (Das 2007; Cavatorta Pilotto 2021), capii: era invece una storia che aveva bisogno di essere ascoltata. Avevo preso in conto che avrei potuto

dovere affrontare qualche forma di violenza fisica dispiegata come strumento di violenza squadrista, ma invece ero stata sottoposta ad un'intimidazione psicologica, capace di produrre conseguenze profonde. Ero rimasta paralizzata quel giorno (Nordstrom, Robben 1995: 17), e tale blocco non riguardava il semplice rischio di una «perturbazione interiore» (Bizeul 2003: 8), ma una minaccia per la mia sicurezza personale. Questo episodio mi fece capire l'importanza della «seduzione come dimensione del lavoro sul campo» (Robben 1995: 83). In questo caso, tuttavia, la “seduzione” non era uno strumento per convincermi a credere in una versione di una storia, in un programma o in una teoria politica. La seduzione è stato uno strumento che l'attivista ha usato nel tentativo di rafforzare la sua posizione di potere, per controbilanciare quello che credeva essere il mio ruolo e la mia posizione. Se guardiamo a «quando e dove le cose vengono dette» (Visweswaran 1994: 50), inoltre, identità e ruoli diversi emergono in specifiche intersezioni di tempo e spazio. L'attivista era un uomo con una professione importante e rispettabile che lo dotava di uno status significativo nella società italiana, nel movimento e nella relazione etnografica. Io, d'altra parte, ero una giovane dottoranda, donna e non fascista.

Mi ci è voluto del tempo per capire cosa fosse accaduto. Dal momento che non avevo registrato la conversazione, non potevo denunciare di essere stata minacciata o che qualcuno aveva cercato di intimidirmi in quanto donna. Questo non era lo stesso tipo di provocazione sessuale che Lynda Dematteo descrive in relazione alla sua ricerca con il partito della Lega Nord, dove «gli episodi di provocazione sessuale hanno sempre un aspetto giocoso» (Dematteo 2011: 147). In questo caso, l'attivista stava dicendo che se non avessi collaborato con loro (diventando fascista / innamorandomi / facendo sesso con loro), ci sarebbero state conseguenze (morte). Questo era ben di più di una semplice «incredulità di genere» (Huggins, Glebbeek 2009: 1): era il mio incontro personale con il muro fascista, e non potevo penetrare dall'altra parte. Ma la possibilità di oltrepassare tale muro non era semplicemente una questione di empatia. L'ostacolo principale qui aveva a che fare con la comprensione etnografica di due elementi fondamentali presenti nella cosmologia fascista, seppur adattati al terzo millennio. Da una parte, la presenza della violenza e l'impossibilità di comprendere tale violenza senza provarla in prima persona (Nordstrom, Robben 1995). Dall'altra parte, il ruolo attribuito alla donna nell'ideologia fascista: ruolo che, al di là delle dichiarazioni retoriche di parità, vedeva la donna pressoché assente dalle gerarchie del movimento e custode invece del focolaio domestico. Responsabilità primaria della donna nel programma di CPI rimane la procreazione per garantire il futuro alla Nazione (Cammelli 2018). Ecco dunque che, guardando nello specchio dell'abisso, avevo avuto modo di osservare la gerarchia di potere insita dietro questo peculiare modo di strutturare le relazioni di genere all'interno dell'ideologia fascista.

Vediamo che il rischio nella relazione etnografica non si limita all'innamoramento, ma si estende anche a ciò che potrebbe accadere se si mantiene una distanza, se non si accetta di collaborare, se la paura svolge il suo compito fondamentale: quello di difendere e proteggere. Studiare un movimento politico che usa la

violenza implica il rischio di dover affrontare quella violenza. La neutralità non è possibile in questi casi (Sluka 1995).

3. La collaborazione è neutrale?

Come già emerso, non sono l'unica ricercatrice che ha scelto di studiare questo movimento. L'anno successivo alla mia ricerca sul campo a Roma, il libro di Di Nunzio e Toscano (2011) è stato pubblicato. Ne ho presto letto una copia, e sono rimasta sorpresa di trovare, pagina dopo pagina, una descrizione del movimento che era estremamente simile al modo in cui gli attivisti si presentano sulle proprie pagine web. Nelle prime pagine dell'introduzione, gli autori descrivono CPI come un «movimento politico e culturale», senza alcun riferimento al suo posizionamento ideologico. Dal momento che gli attivisti si auto-definiscono un movimento fascista del terzo millennio, come può uno studio sociologico non menzionare questa prospettiva emica all'inizio della ricerca?

Vorrei interrogare gli strumenti metodologici che i sociologi Di Nunzio e Toscano hanno impiegato per scrivere i loro risultati. Come descritto sopra, evidentemente i due sociologi hanno deciso di collaborare con i partecipanti alla ricerca nel processo di scrittura, e in effetti rivelano la loro scelta alla fine del libro. Ma quali sono le implicazioni etnografiche di specifiche scelte di collaborare nel processo di produzione della conoscenza? Chi è il “pubblico” per cui le scienze sociali stanno scrivendo?

L'antropologo americano Benjamin R. Teitelbaum ha recentemente argomentato a favore di ricerche collaborative con gli attivisti di estrema destra svedesi, o, per usare le parole dell'autore, «i suoi amici» (Teitelbaum 2019: 414). L'autore dichiara che:

Il mio approccio era un metodo e un'etica nati dall'immoralità di una radicale devozione alle persone studiate e alle intersezioni sociali, morali e intellettuali che si producono con la ricerca. [...] Io considero gli interessi dei nazionalisti come la mia preoccupazione principale. Sono rimasto molto interessato a cosa loro pensavano del mio lavoro e volevo vederli beneficiare in qualche modo dalla loro partecipazione allo stesso (Teitelbaum 2019: 419, 421).

Teitelbaum ha dichiarato che la sua «preoccupazione principale» erano gli attivisti che stava studiando. Troviamo un posizionamento simile nel libro di Di Nunzio e Toscano, quando gli autori descrivono il rapporto che sono stati in grado di costruire con gli attivisti del movimento come l'elemento essenziale che ha fornito loro gli strumenti per lavorare insieme sul libro (Di Nunzio, Toscano 2011: 124). Inoltre, i due sociologi criticano Martina Avanza e la sua decisione di non pubblicare in lingua italiana, negando così agli attivisti della Lega Nord un facile accesso ai risultati della sua ricerca. Al contrario, Di Nunzio e Toscano argomentano a favore di una sociologia come «critica dell'ideologia e strumento soggettivante ed

emancipante sia per i ricercatori che per i loro oggetti di studio» (ivi: 125), implicando così che considerano la conoscenza sociologica la chiave per promuovere un rafforzamento dell'oggetto di indagine sociologica – gli attivisti di CPI in questo caso. Cosa succede quando il ricercatore si innamora del movimento, quando “diventa nativo” senza rendersene conto?

L'articolo di Teitelbaum su «Current Anthropology» sembra rispondere a questa domanda discutendo il codice etico della AAA e sostenendo di realizzare un'«antropologia immorale». Suggestirei, tuttavia, che la posta in gioco in questo caso vada oltre la mera etica o moralità: si tratta infatti della responsabilità di studiosi/e in relazione a questioni politiche concrete. Come Maurice Godelier ha affermato molto chiaramente: «l'antropologo deve essere consapevole del contesto storico e sociologico in cui conduce il suo lavoro e in cui comunicherà i risultati del suo lavoro sotto forma di libri, film, conferenze, mostre, ecc.» (Godelier 2016: 37). In questa particolare relazione etnografica, non è in gioco solo una memoria condivisa/contesa nel rivelare l'esperienza soggettiva del ricercatore. Nitzan Shoshan fornisce una chiara descrizione della tensione tra sperimentare una «prossimità sconcertante» durante il campo e, al contrario, la sensazione di avere bisogno di segnalare una «distanza inequivocabile» nella fase di scrittura (Shoshan 2016: XIII), così da evitare di dare l'impressione di supportare o giustificare gli attivisti neonazisti che ha studiato, nonostante egli offra al lettore un sentimento di prossimità con loro. Un rischio è infatti anche quello di riprodurre le gerarchie di privilegio, colore e violenza che i militanti propagano (Ashe *et al.* 2021).

Nella mia esperienza, il rifiuto di collaborare con gli attivisti del movimento nello scrivere le mie note di campo e la dissertazione ha avuto conseguenze concrete. Ho dovuto affrontare minacce durante il lavoro sul campo e interrompere la mia raccolta di dati. Non sono tornata a Roma dopo quell'episodio. La mia tesi di dottorato (Cammelli 2014) si basa sul materiale che sono riuscita a raccogliere nel periodo di tempo in cui stavo “negoziando” l'accesso al campo, integrato con fonti secondarie e rassegne stampa quotidiane.

A questo punto, permettetemi di passare all'aldilà della mia etnografia, e soprattutto alla mia scelta di incontrare il pubblico attraverso la presentazione dei libri (Cammelli 2015, 2017a) e discussioni pubbliche tenute in molte parti d'Italia. Il mio obiettivo qui è quello di esplorare ciò che questa scelta di interagire con il pubblico può rivelare sia nel definire il tipo di pubblico a cui parliamo come antropologi sia, d'altra parte, nell'esplorare come l'aldilà dell'etnografia possa arricchire la nostra comprensione etnografica di un fenomeno, mostrando come il fallimento di una relazione sul campo non significhi il fallimento dell'etnografia.

4. L'aldilà dell'etnografia

Nel novembre 2016 sono stata invitata a Pordenone e Portogruaro per tenere due presentazioni del libro nelle biblioteche pubbliche dei due centri cittadini. Per la prima volta dalla pubblicazione del libro (novembre 2015), la pagina Facebook di

CPI aveva messo un “Mi piace” all’evento, suggerendo che sicuramente gli attivisti locali erano a conoscenza degli appuntamenti. Decisi di partecipare comunque alla presentazione, domandandomi: “A cosa corrisponderà un ‘mi piace’ su Facebook nella vita reale?”.

Quando arrivai alla biblioteca pubblica, sembrava che una violenta manifestazione fosse in corso. Nella strada davanti all’ingresso c’erano: una jeep della polizia, quattro camionette della celere, il capo del dipartimento di pubblica sicurezza dell’amministrazione locale e diversi agenti della Digos. Erano tutti lì – nelle loro parole – per “proteggere l’autore”. Eppure nessuno di loro è venuto a parlare con me. Sono entrata in biblioteca mentre alcuni degli organizzatori (un collettivo antifascista locale che aveva affittato gli spazi delle biblioteche pubbliche per le due presentazioni) sono rimasti alla porta. In entrambe le occasioni, le sale furono presto riempite fino alla capacità. Il dibattito è iniziato. Mentre parlavo, ho visto alcune persone muoversi, e in seguito ho sentito dagli organizzatori che c’era un gruppo di 30-50 fascisti del terzo millennio che organizzavano una manifestazione davanti alla biblioteca (non autorizzata dalle autorità) bloccando il traffico, senza che la polizia li allontanasse. I manifestanti volevano partecipare al dibattito, eppure erano schierati in cordone militare lungo la strada, a pochi metri dall’ingresso della biblioteca. In entrambe queste occasioni, mi sono ritrovata a parlare di fronte a 60 o 100 persone mentre questo dramma militarizzato si svolgeva all’esterno.

Alla fine della presentazione c’è stato il solito tempo per le domande e risposte, e le persone del pubblico hanno iniziato ad alzare la mano per porre domande o fare commenti. Il contesto era quanto meno inquietante: sentivamo filtrare la tensione dall’esterno, ma allo stesso tempo la stanza in cui eravamo riuniti era piena di persone di tutte le età, persone che avevano attraversato – o più precisamente, camminato davanti al cordone fascista per entrare in biblioteca. Erano persone sinceramente interessate guidate da ragioni personali e collettive. Questo è il tipo di “pubblico” che mi piace considerare la mia “preoccupazione principale”.

Un uomo di 50 anni ha alzato la mano e ha iniziato a condividere la sua esperienza. Una delle persone che stava fuori incordonata in stile militare per intimidire e scoraggiare la partecipazione al dibattito era suo figlio, disse. Mi chiedeva suggerimenti e consigli su come comportarsi con lui. Tuttavia, non avevo molti suggerimenti. Non ero in grado di alleviare il dolore di un padre che si era trovato un figlio attivista di CPI e che si autodefiniva fascista. Tuttavia, potevo mostrarli che il fascismo del terzo millennio oggi era un fenomeno diffuso, che attirava sempre più giovani con specifici bisogni affettivi ed emotivi. La militanza del figlio poteva forse essere intesa come l’espressione di un bisogno di una comunità con cui impegnarsi, in quanto tale senso di appartenenza comunitaria rappresenta una delle caratteristiche principali del fascismo come stile di vita nel momento storico presente (Cammelli 2017b). Comprendere gli attivisti e il loro coinvolgimento e in qualche modo umanizzare i loro desideri e bisogni non significa trascurare o minimizzare le responsabilità delle violenze del movimento, come hanno dimostrato quei 50 uomini allineati come soldati lungo la strada per l’intera serata. Ciò

nonostante, ritengo che il pubblico della presentazione del libro fosse il pubblico giusto con cui parlare. E le lacrime di quel padre mi ricordano sia il posto chiave che la violenza ricopre nelle pratiche fasciste ancora oggi, sia l'importante ruolo che l'etnografia pubblica può svolgere condividendo con il pubblico le domande e le intuizioni sviluppate durante la ricerca.

Vale la pena notare che, prima di quella presentazione, avevo già tenuto molte altre presentazioni pubbliche in università, librerie o in altri luoghi pubblici a cui qualsiasi attivista del movimento avrebbe potuto accedere. Nei circa 15 mesi successivi alla pubblicazione del libro ho tenuto più di 30 presentazioni pubbliche e discussioni in giro per l'Italia, e suppongo che alcuni attivisti di CPI abbiano effettivamente partecipato ad alcune di esse. Anche quel giorno, se qualcuno fosse entrato come individuo per assistere alla presentazione, avrebbe trovato certamente un posto. È un approccio piuttosto diverso quello di schierare 50 attivisti, tutti uomini robusti, incordonati in stile militare chiedendo che vengano fatti entrare in una sala che avrebbero così riempito.

Questo esempio esplica ciò che può accadere quando uno scienziato sociale decide di incontrare il pubblico (Fassin 2015: 607). L'aldilà dell'etnografia rappresenta un ulteriore accesso al campo di ricerca, capace di integrare elementi utili per comprendere un fenomeno, così come le possibilità e i pericoli che possono emergere studiandolo. In questo caso, questo episodio rivela anche l'atteggiamento che le forze di polizia e le autorità adottarono di fronte ai militanti schierati, consentendo loro di tenere una manifestazione non autorizzata di fronte a una biblioteca pubblica, senza procedere a identificare gli attivisti né a sgomberare la strada. Infine, illustra la complicità che i media e gli organi di stampa mostrarono in relazione all'episodio: il giorno dopo, gli attivisti di CPI furono invitati dalle reti televisive locali e furono citati nel principale giornale locale sostenendo di essere stati «esclusi dal dibattito democratico». Nessun giornalista, tuttavia, ritenne opportuno chiamare l'autrice del libro.

Questo episodio solleva anche alcune importanti questioni sulla libertà di condurre ricerche e diffondere conoscenza nell'Italia contemporanea, come ha riferito l'*Osservatorio sulla libertà di ricerca sul fascismo di ieri e di oggi*⁴. Pertanto, il mio caso non è isolato. Storici specializzati in storiografia del Ventennio, nella vita di Mussolini o nella violenza squadrista sono abituati a confrontarsi con parenti di ex gerarchi e accade che vengano citati in giudizio per diffamazione o coinvolti in controversie legali (Cammelli, Franzinelli 2016). Cercare di capire cosa il fascismo come categoria significhi nel quotidiano del terzo millennio rimane una questione necessaria da esplorare etnograficamente, nonostante le plurime difficoltà, i pericoli ed i rischi di tali ricerche e di tali presenze.

Il “fallimento” di una relazione etnografica non significa dunque il fallimento

⁴ *Preoccupante intimidazione fascista alla presentazione di un libro su CasaPound*, «Friuli Occidentale La Storia / Le Storie», 19 novembre, 2016, <http://www.storiastoriepn.it/preoccupante-intimidazione-fascista-alla-presentazione-di-un-libro-su-casapound/> (consultato il 30/12/2021).

dell'etnografia. Al contrario, l'etnografia sembra assumere continuamente nuova vita, arricchita da nuovi materiali ed elementi che attestano ulteriormente l'importanza di correre il rischio per comprendere «cosa diavolo sta succedendo» (Green, Friedman, Gingrich ed Eriksen 2003).

Conclusioni

A partire dai rischi e dai fallimenti della mia esperienza di ricerca sul campo, in questo articolo ho cercato di mostrare la pluralità di situazioni che possono contribuire ad arricchire la comprensione etnografica di un fenomeno. Oggetto primario di riflessione è l'etnografia come processo relazionale continuativo, capace di assumere più fasi di esperienza e di elaborazione.

In primo luogo, ho descritto la relazione etnografica con i soggetti attivisti che volevo conoscere, mostrando la possibilità di attraversare il muro di empatia per sviluppare uno sguardo capace di illuminare una comprensione emica su ciò che implica sentirsi un attivista fascista del terzo millennio. Questa vicinanza ha svelato il sentimento di appartenenza che conferisce senso e direzione alle azioni degli attivisti, in linea con la politica dell'affetto come elemento specifico di una gamma diffusa di movimenti integralisti e neo-nazionalisti in Europa (Bangstad *et al.* 2019).

In secondo luogo ho descritto il ruolo centrale giocato dalla paura, come emozione al centro della relazione etnografica e del processo di produzione della conoscenza. Da un lato infatti c'è la paura degli attivisti di CPI di non essere rappresentati come desiderano, e dall'altro c'è la paura della ricercatrice, paura dei pericoli celati (o svelati) nella relazione etnografica. Allo stesso tempo, la mia paura indica anche la via di fuga.

Ho dunque poi mostrato come l'aver dovuto interrompere la ricerca sul campo non abbia significato il fallimento dell'etnografia: questa è invece continuata sotto altre forme, mostrando la ricchezza di differenti posizionamenti nel processo conoscitivo. Attraverso un'analisi comparata delle differenti metodologie adottate da vari studiosi nell'avvicinarsi ai soggetti di ricerca, ho discusso le problematiche legate alla collaborazione durante la ricerca sul campo e durante la fase di restituzione dei risultati della ricerca al pubblico. Emerge dunque come differenti posizionamenti personali e di età, genere e origine determinino differenti modi di tessere relazioni sul campo e differenti modi di relazionarsi alla storia e al presente di tali eredità politiche nel continente europeo.

Al centro della relazione etnografica non vi è dunque solamente la capacità di sviluppare empatia, che – come suggerito da Peter Hervik (2021) – non deve significare adeguamento al posizionamento dell'altro, bensì empatia come «capacità di avvicinarsi all'altro come una persona – non come una categoria» (ivi: 102). Conoscere i fascisti del terzo millennio, cercare di capirli e stabilire una vicinanza con loro può portare a oltrepassare il muro di empatia, esponendo però se stessi alla violenza del movimento – sia essa fisica, psicologica, di genere o strutturale (Scheper-Hughes, Bourgois 2003). Ciò solleva interrogativi sulla realtà della vio-

lenza come dimensione concreta del vivere nel nostro mondo (Nordstrom, Robben 1995: 9) e, allo stesso tempo, sulla responsabilità degli antropologi e degli scienziati sociali nel testimoniare la continuità di tale violenza nel tempo e attraverso lo spazio.

Grazie all'etnografia emerge, dunque, lo spazio primario che tale pratica occupa in questo movimento auto-definitosi fascista del terzo millennio, spazio che ritengo rappresenti la differenza fondamentale tra svolgere etnografie con attivisti di partiti politici generalmente xenofobi o nazionalisti e cercare di condurre ricerche su quelli che si auto-definiscono esplicitamente come fascisti. La violenza influenza direttamente la relazione etnografica. Assumere il rischio di un'etnografia con attivisti neofascisti sembra dunque essere meno semplicemente "immorale" e meno "amichevole" di quanto potrebbe apparire dal problematico articolo di Teitelbaum (2019).

Il mio è dunque un invito alla comunità antropologica a soppesare con responsabilità le implicazioni della «collaborazione con la destra radicale» (Teitelbaum 2019), in quanto tale collaborazione produce conseguenze che vanno oltre l'etica e riguardano invece gli stessi prodotti della conoscenza e il loro impatto nello spazio pubblico. Una di queste conseguenze è evidente quando ci concentriamo sulla domanda: che tipo di pubblico gli scienziati sociali considerano la loro "preoccupazione principale" al di fuori del mondo accademico? La neutralità non esiste, né come qualità della relazione etnografica, né come qualità della scrittura etnografica. Considerare gli attivisti dei movimenti neofascisti come i soggetti principali della preoccupazione del/la ricercatore/trice è un posizionamento che porta seco determinate implicazioni nel processo di scrittura stessa. Episodi silenziati o soppressi possono essere molto importanti per comprendere un fenomeno. L'articolo di Teitelbaum, come il testo di Di Nunzio e Toscano, sono potenzialmente pericolosi laddove omettono di collocare i soggetti della loro ricerca come attori attivi nell'arena politica europea contemporanea.

"Diventare nativi", in questo caso, può essere un rischio che la comunità antropologica potrebbe decidere di non correre. In questo specifico lavoro sul campo, infatti, mantenere la libertà di uscire dal campo e la giusta distanza con i soggetti della ricerca è una sfida di primaria importanza per garantire la possibilità stessa di un'etnografia pubblica.

ABSTRACT

- ALBANESE MATTEO, BULLI GIORGIA, CASTELLI GATTINARA PIETRO, FROIO CATERINA
2014 *Fascisti di un altro millennio? Crisi e partecipazione in CasaPound*, Acireale, Bonanno.
- ASHE STEPHEN D., BUSER JOEL, MACKLIN GRAHAM, WINTER AARON (a cura di)
2021 *Researching the far right. Theory, Method and Practice*, London-New York, Routledge.
- AVANZA MARTINA
2008 «*Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas 'ses indigènes'?* Une enquête au sein d'un mouvement xénophobe, in *Les politiques de l'enquête: épreuves ethnographiques*, a cura di Alban Bensa e Didier Fassin, Paris, La Découverte, pp. 41-58.
- BANGSTAD SINDRE, BJØRN ENGE BERTELSEN, HEIKO HENKEL
2019 *The Politics of Affect. Perspectives on the Rise of the Far-Right and Right-Wing Populism in the West*, in «Focaal», n. 83, pp. 98-113.
- BELLÈ ELISA
2016 *Knowing as Being. Knowing is Being: Doing a Political Ethnography of an Italian Right-Wing Party*, in «Anthropologie & développement», n. 44, pp. 79-100.
- BENSA ALBAN
2008 *Père de Pwädé. Retour sur une ethnologie au long cours*, in *Les politiques de l'enquête: épreuves ethnographiques*, a cura di Alban Bensa e Didier Fassin, Paris, La Découverte, pp. 19-39.
- BIZEUL DANIEL
2003 *Avec ceux du FN. Un sociologue au Front national*, Paris, La Découverte.
- BLEE KATHLEEN M.
1998 *White-Knuckle Research: Emotional Dynamics in Fieldwork with Racist Activist*, in «Qualitative Sociology», n. 21, pp. 381-399.
- CAMMELLI MADDALENA GRETTEL
2014 *Millennial Fascism. Contribution à une anthropologie du fascisme du troisième millénaire*, Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
2015 *Fascisti del terzo millennio. Per un'antropologia di CasaPound*, Verona, Ombre Corte.
2017a *Fascistes du troisième millénaire. Un phénomène italien?*, Milan, Éditions Mimesis.
2017b *Fascism as a Style of Life. Community Life and Violence in a Neofascist Movement in Italy*, in «Focaal», n. 79, pp. 89-101.
2018 *The Legacy of Fascism in the Present. 'Third Millennium Fascists' in Italy*, in «Journal of Modern Italian Studies», n. 2, vol. 23, pp. 199-214.
- CAMMELLI MADDALENA GRETTEL, FRANZINELLI MIMMO
2016 *Un Osservatorio per la libertà di ricerca sui fascismi di ieri e di oggi*, in «Il Lavoro Culturale», disponibile online, URL: <https://www.lavoroculturale.org/un-osservatorio-la-liberta-ricerca-sui-fascismi-ieri-oggi/mimmo-franzinelli-e-maddalena-gretel-cammelli/2016/>
- CAPPELLETTO FRANCESCA
2003 *Long-Term Memory of Extreme Events: From Autobiography to History*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», n. 2, vol. 9, pp. 241-260.

- CASTELLI GATTINARA PIETRO, FROIO CATERINA
2014 *Discourse and Practice of Violence in the Italian Extreme Right: Frames, Symbols, and Identity-Building in CasaPound Italia*, in «International Journal of Conflict and Violence», n. 1, vol. 8, pp. 154-170.
- CAVATORTA GIOVANNA, PILOTTO CHIARA (a cura di)
2021 *Anthropology and the power of silences*, in «La Ricerca Folklorica», n. 76.
- DAS VEENA
2007 *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley, University of California Press.
- DEMATTEO LYNDA
2011 *L'idiota in politica. Antropologia della Lega Nord*, Milano, Feltrinelli.
- DI NUNZIO DANIELE, TOSCANO EMANUELE
2011 *Dentro e fuori CasaPound. Capire il fascismo del terzo millennio*, Roma, Armandò.
- FABIETTI UGO E.M.
1995 *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, Carocci.
- FASSIN DIDIER
2013 *Why Ethnography matters: On Anthropology and Its Publics*, in «Cultural Anthropology», n. 4, vol. 28, pp. 621-646.
2015 *The Public Afterlife of Ethnography*, in «American Ethnologist», n. 4, vol. 42, pp. 592-609.
- FROIO CATERINA, CASTELLI GATTINARA PIETRO, BULLI GIORGIA, ALBANESE MATTEO
2020 *CasaPound Italia. Contemporary extreme-right politics*, London-New York, Routledge.
- GREEN SARAH F., FRIEDMAN JONATHAN, GINGRICH ANDRÉ, ERIKSEN THOMAS H.
2003 *Anthropologist are talking: about the New Right in Europe*, in «Ethnos», n. 4, vol. 68, pp. 554- 572.
- GINGRICH ANDRÉ
2006 *Neo-Nationalism and the Reconfiguration of Europe*, in «Social Anthropology», n. 2, vol. 14, pp. 195-217.
- GINGRICH ANDRÉ, BANKS MARCUS (a cura di)
2006 *Neo-Nationalism in Europe and Beyond. Perspectives from Social Anthropology*, New York-Oxford, Berghahn.
- GREEN LINDA
1994 *Fear as a Way of Life*, in «Cultural Anthropology», n. 2, vol. 9, pp. 227-256.
- GRIFFIN ROGER
2018 *Fascism. An Introduction to Comparative Fascist Studies*, Cambridge, Polity.
- HERVIK PETER
2021 *Neo-nationalism and far right studies. Anthropological perspectives*, in *Researching the far right. Theory, Method and Practice*, a cura di Stephen D. Ashe, Joel Busher, Graham Macklin, Aaron Winter, London-New York, Routledge, pp. 92-107.
- HOCHSCHILD ARLIE RUSSELL
2016 *Strangers in their Own Land. Anger and Mourning on the American Right*, New York, The New Press.
- HOLMES DOUGLAS R.
2016 *Fascism 2*, in «Anthropology Today», n. 2, vol. 32, pp. 1-3.
2019 *Fascism at Eye Level. The Anthropological Conundrum*, in «Focaal», n. 84, pp. 62-90.

- 2020 *Integralismi Europei. Capitalismo Veloce, Multiculturalismo, Neofascismo*, Milano, Meltemi (ed. or. *Integral Europe. Fast-Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Oxford-Princeton, Princeton University Press, 2000).
- HUGGINS MARTHA K., GLEBBEEK MARIE-LOUISE (a cura di)
2009 *Women fielding Danger: Negotiating Ethnographic Identities in Field Research*, Lanham, Rowman & Littlefield.
- LITTELL JONATHAN
2007 *Le Benevole*, Torino, Einaudi.
- LOPERFIDO GIACOMO
2011 *Spontanéisme armé et les formes culturelles de la radicalisation*, Thèse de doctorat en anthropologie, Paris, École des hautes études en sciences sociales.
- MCLEAN ATHENA, LEIBING ANNETTE (a cura di)
2007 *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders between Ethnography and Life*, Oxford, Blackwell Publishing.
- NORDSTROM CAROLYN, ROBEN ANTONIUS (a cura di)
1995 *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley, University of California Press.
- PASIEKA AGNIESZKA
2019 *Anthropology of the Far Right. What if we like the 'Unlikeable' Others?*, in «Anthropology Today», n. 1, vol. 35, pp. 3-6.
- PALUMBO BERNARDINO
2021 *Lo sguardo inquieto. Etnografia tra scienza e narrazione*, Bologna, Marietti.
- PIASERE LEONARDO
2009 *L'etnografia come esperienza*, in *Vivere l'etnografia*, a cura di Francesca Cappelletto, Firenze, SEID, pp. 65-96.
- REMOTTI FRANCESCO (a cura di)
2021 *Sull'identità*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- ROBBEN ANTONIUS
1995 *The Politics of Truth and Emotion Among Victims and Perpetrators of Violence*, in *Fieldwork under fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, a cura di Carolyn Nordstrom, Antonius Robben, Berkeley, University of California Press, pp. 81-103.
- SABLOFF JEREMY A.
2011 *Where have you gone, Margaret Mead? Anthropology and Public Intellectuals*, in «American Anthropologist», n. 3, vol. 113, pp. 408-416.
- SCHEPER-HUGHES NANCY
1992 *Death without weeping. The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, University of California Press.
- SCHEPER-HUGHES NANCY, BOURGOIS PHILIPPE (a cura di)
2003 *Violence in War and Peace: An Anthology*, Malden, Wiley-Blackwell publishing.
- SEHGAL MEERA
2009 *The Veiled Feminist Ethnographer: Fieldwork among Women of India's Hindu Right*, in *Women fielding Danger: Negotiating Ethnographic Identities in Field Research*, a cura di Martha K. Huggins, Marie-Louise Glebbeek, Lanham, Rowman & Littlefield, pp. 325-352.
- SHOSHAN NITZAN
2015 *Más allá de la empatía: la escritura etnográfica de lo desagradable*, in «Nueva Antropología», n. 83, vol. 28, pp.147-162.

- 2016 *The Management of Hate: Nation, Affect, and the Governance of Right-Wing Extremism in Germany*, Princeton, Princeton University Press.
- SLUKA JEFFREY A.
1995 *Reflections on Managing Danger in Fieldwork: Dangerous Anthropology in Belfast*, in *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, a cura di Carolyn Nordstrom, Antonius Robben, Berkeley, University of California Press, pp. 276-294.
- STERNHELL ZEEV, SZNAJDER MARIO, ASHÉRI MAIA
1989 *Naissance de l'idéologie fasciste*, Paris, Fayard.
- STERNHELL ZEEV
2007 *Contro l'Illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda*, Milano, Baldini Castoldi.
- TEITELBAUM BENJAMIN
2019 *Collaborating with the Radical Right. Scholar-Informant Solidarity and the Case for an Immoral Anthropology*, in «Current Anthropology», n. 3, vol. 60, pp. 414-435.
- VISWESWARAN KAMALA
1994 *Fictions of Feminist Ethnography*, Minneapolis, University of Minnesota Press.