

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO-BICOCCA

Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione

“Riccardo Massa”

Dottorato di Ricerca in “Antropologia della Contemporaneità:

Etnografia delle Diversità e delle Convergenze Culturali”



I BAMBINI DELLE BARACCOPOLI:

Politiche culturali dell'infanzia marginale a Bangkok (Tailandia)

Coordinatore: Prof. Ugo Fabietti

Supervisore: Prof.ssa Silvia Vignato

Giuseppe Bolotta

XXVI Ciclo

Matr. N. 051296

Anno Accademico 2014/2015

INDICE

INDICE.....	Pag. 2-5
Ringraziamenti.....	6
Tavola di traslitterazione	8
Prologo.....	11
INTRODUZIONE	15
CAPITOLO 1 Per un’antropologia dell’infanzia. Implicazioni epistemologiche, metodologiche e etiche.....	32
1. I <i>childhood studies</i> e la prospettiva costruttivista.....	32
2. L’antropologia dell’infanzia e la prospettiva culturalista.....	37
3. La riflessione antropologica sull’infanzia alla luce della svolta interpretativa	40
4. Fra costruttivismo e culturalismo. La proposta della ricerca.....	43
5. L’analisi del sé individuale nei bambini.....	45
6. Metodo: un’etnografia multi-situata del sé	49
1. I siti della ricerca sul campo (il Saint Martin, le scuole, la baraccopoli, i templi e le fondazioni buddhiste)	52
2. L’etnografia “su” e “con” i bambini: alcune specifiche etico-metodologiche	58
3. Bambini, adolescenti o minori? Precisazioni terminologiche	64
<i>Parte prima</i>	
CAPITOLO 2 Monarchia, nazione e buddhismo: il discorso dello Stato sui bambini	66
1. La concezione normativa dell’infanzia nella gerarchia sociale Thai	67
2. Monarchia: i bambini come caso esemplare di piccole persone	69
1. Il paternalismo militare Thai: il re come padre, i cittadini come figli (bambini)	74
2. Il concetto buddhista di <i>khwamkathanyu</i> : la gratitudine dei figli e la sacralizzazione dei genitori	78
3. Nazione: il sistema scolastico e la “thaificazione” della popolazione	80
1. Re Chulalongkorn: dalle scuole religiose del tempio alle scuole dello Stato	80
2. Re Vajiravudh: “Thainess”, ethos militare e istruzione obbligatoria	83
3. Luang Wichit Wathakan: il nazionalismo razziale Thai e la militarizzazione del sistema scolastico	86
4. Il sistema scolastico come sfondo del conflitto politico fra “camicie gialle” e “camicie rosse”	90

4. A scuola di “Thainess”: gli istituti scolastici frequentati dai bambini	95
1. La gerarchia Thai nell’organizzazione burocratica e istituzionale delle scuole	98
2. I rituali nazionalistici della “Thainess” prima dell’inizio delle lezioni	100
3. “Thainess”, curricula didattici e metodologie d’insegnamento	102
4. “Veicolo esemplare della moralità nazionale buddhista”: le scuole private cattoliche	109
5. “Scuole del tempio, scuole del re, scuole della nazione”: le scuole statali	115
5. Buddismo: le fondazioni caritatevoli per i bambini delle baraccopoli	122
1. La fondazione <i>Suan Keao</i> : il buddismo socialmente impegnato di <i>phra</i> Payom	127
2. <i>Phra</i> Manid: il training buddhista dei bambini poveri al tempio Saphansung	132
3. Il buddismo socialmente impegnato thailandese: contro-narrative buddhiste o neo-tradizionalismo?	135
6. Riflessioni conclusive	137

CAPITOLO 3 Il centro Saint Martin: il discorso cattolico sui bambini delle baraccopoli **140**

1. Le costruzioni cristiane dell’infanzia	141
1. I bambini come portatori elettivi del peccato originale	142
2. Le teologie della liberazione e i bambini come simbolo degli ultimi	145
3. Le teologie cristiane della liberazione e il buddismo socialmente impegnato thailandese	150
2. La chiesa cattolica Thai e la “thaificazione” del cristianesimo.....	152
1. Le relazioni storiche fra cattolicesimo e corona siamese: modernizzazione e “Thainess”	153
2. Chiesa cattolica Thai, “inculturazione” e “Thainess” dopo il Concilio Vaticano II	157
3. Il centro Saint Martin e i bambini delle baraccopoli: liberazione o “thaificazione”? ...	164
1. La <i>Our Lady of Mercy</i> : una chiesa monarchica?	166
2. Le relazioni fra adulti e bambini al centro Saint Martin	168
4. “L’amore salva i bambini”. Padre Adriano e la liberazione dei <i>dek salam</i>.....	172
1. La Madonna e la regina. Operazioni evangelico-politiche sulla figura della madre	178
5. Suor Angela: la disabilità infantile come strumento per “vedere l’amore di Dio”	181
1. L’impossibilità della salvezza: i bambini disabili come “incarnazione” del <i>karma</i>	184
2. “Croce di Cristo”: i bambini come nucleo soteriologico della liberazione	186
3. Madri come figlie di Dio: per una teologia femminista della liberazione?	189
6. Riflessioni conclusive	192

CAPITOLO 4 Le baraccopoli: la politicizzazione umanitaria dei bambini e le fratture della “Thainess” **195**

1. Le comunità affollate dei poveri urbani	197
2. Il Tuek Deang	202

1. Morfologia delle case e struttura dell’abitato	204
2. Località o arene globali? L’organizzazione sociale delle baraccopoli dopo l’avvento delle ONG	206
3. Il Tuek Deang come spazio di retroscena. La costruzione vernacolare dei bambini nelle baraccopoli	210
1. L’accudimento dei bambini: autonomia o adultizzazione precoce?.....	210
2. La relazione fra <i>phu-noi</i> e <i>phu-iai</i> al Tuek Deang: la “tailandesità non Thai” della baraccopoli.....	215
4. Il Tuek Deang come spazio “non-Thai”. La costruzione governativa dei <i>dek salam</i>.....	219
5. Il Tuek Deang come palcoscenico umanitario: le ONG, i diritti dell’infanzia e la politicizzazione dei <i>dek salam</i>	226
6. “I miei figli sono <i>dek salam</i>”: l’attivismo socio-politico delle madri nelle baraccopoli di Bangkok	231
1. Il significato simbolico delle donne come madri in Thailandia	232
2. La politica economica delle donne e della maternità nelle baraccopoli	235
3. <i>Mae Be</i> : la madre compassionevole del Tuek Deang	239
4. <i>Khru Prateep</i> : la giusta madrina delle baraccopoli e l’attivismo socio-politico dei poveri	243
5. I bambini e le madri delle baraccopoli: armi politiche della povertà urbana?	248
7. Riflessioni conclusive	252

Parte seconda

CAPITOLO 5 Il punto di vista dei bambini. Socializzazione, <i>agency</i> e resistenza alla “Thainess”	256
1. Chi sono i <i>dek salam</i>?	257
2. L’adesione strategica al ruolo di vittima. I <i>dek salam</i> al centro Saint Martin	259
1. Bon il piccolo. L’espressione di sofferenza come pratica di <i>agency</i>	260
2. La manipolazione affettiva dei <i>farang</i> . Fra economie morali e emozionali dell’infanzia	265
3. La sacralizzazione dei <i>dek salam</i> . Il valore politico-affettivo del cristianesimo nell’esperienza dei bambini	267
3. Il rovesciamento dell’ordine sociale normativo. I bambini al Tuek Deang	272
1. La relazione fra <i>phi</i> e <i>nong</i> nella baraccopoli	272
2. Le vacanze scolastiche al Tuek Deang	275
3. Droga e videogiochi	277
4. Gli anti-“Thainess”	279
4. “Thainess”, stigma e strategie identitarie di resistenza. I bambini a scuola	280
1. Il profilo socio-economico e etno-linguistico degli studenti nelle scuole private e statali	282
2. La devianza sociale come <i>agency</i> . La contro-leadership dei bambini, la sessualità “non Thai” delle bambine.....	285

5. Dietro la maschera del <i>phu-noi</i>. Bank e i bambini del tempio al <i>wat</i> Suan Kaeo	290
1. L'ambivalenza dei <i>dek wat</i>	294
6. La <i>gang dod diaw</i>. Socializzazione e gruppo di riferimento	296
1. "Siamo tutti uguali". Organizzazione sociale, <i>slang</i> , simboli e valori della <i>gang</i>	298
2. Violenza fra <i>gang</i> . L'ethos militare e il prezzo dell'iper-nazionalismo	300
7. Vittime "femminili" o leader "maschili"? La variabilità contestuale delle configurazioni di genere	304
8. Riflessioni conclusive	307
CAPITOLO 6 La processualità micro-politica del sé nella biografia dei bambini ...	310
1. La matrice relazionale del sé	311
2. Traiettorie biografiche del sé: le storie dei bambini	317
1. First: "Il regno dei cieli è dei bambini poveri!"	317
2. Wat: traiettorie di status	321
3. Pan: educatrice cattolica e prostituta	324
4. Two: "Mi hanno scambiato alla nascita"	327
5. Yut: la ricerca itinerante di sé	331
3. Il sé Thai e i sé clandestini (etno-linguistici, morali e politici)	333
1. Be e i suoi figli nel regno dei Thai. L'introyezione dello stigma	335
2. Il sé Thai come persecutore interno	337
4. "Cosa vuoi fare da grande?". I desideri dei bambini	341
1. Am e il prezzo di diventare Thai. Violenza politico-simbolica e conflitti del sé	343
5. L'eterogeneità semantico-relazionale del sé come risorsa	345
1. La rivincita dei <i>phu-noi</i> . Il dissenso politico dei giovani "non Thai"	348
6. Riflessioni conclusive	352
CONCLUSIONI	355
ACRONIMI	371
BIBLIOGRAFIA	373
LISTA DELLE ILLUSTRAZIONI	406

Ringraziamenti

Desidero ringraziare tutti coloro che con consigli, critiche ed osservazioni hanno reso questo lavoro possibile.

Ringrazio innanzitutto il Coordinatore del Corso di Dottorato, Prof. Ugo Fabietti (UNIMIB), per l'enorme competenza, disponibilità e pazienza. Un grazie particolare alla mia tutor, Prof.ssa Silvia Vignato (UNIMIB), per il rigore con il quale ha revisionato questo lavoro.

Un grazie sentito va al Prof. Pitch Phongsawat (Chulalongkorn University) per il supporto logistico, scientifico e politico garantito nel corso della ricerca sul campo a Bangkok.

Ringrazio il Direttore del centro EFEO di Bangkok, Cristophe Pottier. Nel corso dell'ultimo soggiorno di ricerca trascorso in Thailandia, il centro EFEO è stato un riferimento istituzionale prezioso.

Un grazie particolare ai bambini della braccopoli Tuek Deang, alle loro famiglie e a tutti gli amici thailandesi che mi hanno accolto con ospitalità, affetto e con un'umanità che conservo ancora nel cuore.

Ringrazio i missionari del PIME e le missionarie Saveriane, senza la cui collaborazione questo lavoro non sarebbe stato possibile: suor Annarita, suor Angela, suor Caterina, suor Elisabetta, suor Antonella, padre Adriano, padre Raffaele, padre Daniele, padre Niphot, padre Alberto, padre Alex, padre Thiago, padre Thierry, padre Francesco, Irene e Simone. Ringrazio i monaci del tempio Suan Kaeo e del tempio Saphansung, in particolare *phra* Payom e *phra* Manid, e tutti gli operatori umanitari, volontari e educatori delle ONG con le quali ho collaborato.

I miei ringraziamenti vanno ai tanti colleghi, docenti e amici che hanno contribuito con critiche e incoraggiamenti alla realizzazione della tesi: Rungsiri Nuchsuwan (Chulalongkorn University), Jirapa Pruikpadee (Srinakharinwirot University), Boonlert Visetpricha (Thammasat University), Louis Gabaude (EFEO Chiang Mai), Simon Baker (UNICEF Thailand), Abigaël Pesses (IRASEC Bangkok), Luciano Gamberini (Università di Padova), Claudia Mattalucci (UNIMIB), Silvia Barberani (UNIMIB), Susanna Mantovani (UNIMIB), Guido Veronese (UNIMIB), Mauro Van Aken (UNIMIB), Amalia Rossi (UNIMIB), Isabella Radaelli (UNIMIB), Chiara Pilotto (UNIMIB), Luca Rimoldi (UNIMIB), Giacomo Tabacco (UNIMIB), Federica Dito (Chiang Mai University), Caterina Sciarada (UNIMIB), Francesca Nicola (UNIMIB), Runa Lazzarino (UNIMIB), Anastasia Martino (UNIMIB), Claudio Sopranzetti (Oxford University), Edoardo Siani (SOAS), Alessandra Chiricosta (Università di Roma Tor Vergata), David Lancy (Utah

State University), Thomas Stodulka (Freie Universität Berlin), Roxana Waterson (National University of Singapore), Alma Gottlieb (University of Illinois), Spyros Spyrou (European University Cyprus), Duncan McCargo (University of Leeds) e il personale tecnico-amministrativo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”.

Un grazie ai colleghi di “*Sciences de l’Enfance, Enfants des Sciences*” (SEES): Alice Sophie Sarcinelli (EHESS), Natacha Collomb (CNRS, EHESS), Damien Boone (Univ. Lille 2), Camille Salgues (EHESS), Dorothée Dussy (CNRS, EHESS) e Gladys Chicharro Saito (Univ. Paris 13).

Ringrazio di cuore gli amici, forse la risorsa più preziosa alla quale ho continuamente attinto nel corso degli anni: Silvia Martinelli, Silvia Crotti, Jeannette Rütche, Valentina Zocchi, Stefano Ricotta, Silvia Sias, Valerio Federico, Paolo Rigliano, Flavia Levi, Federico Brundo, Andrea Badan, Monica Mastri, Claudia Villa, Veronica Mercurio, Luca Damico, Francesco Tesse, Alessandra Ferrari, Claudia Samson, Emanuela Ferlito, Lorenzo Caroni, Anna e Livio, Biulia, Settimio, Giuditta, El, Dita, Em, Sean, Ibrahim, Mohammed, Elit, Bua, Ciuci e molti altri che qui non nomino e a cui va tutta la mia riconoscenza.

Ringrazio i miei genitori, i miei nonni e soprattutto Mirko, una presenza fondamentale.

Grazie a Andrea Macario, il miglior maestro che potessi incontrare. Senza di lui la lingua thailandese sarebbe ancora un miraggio.

Infine, grazie di cuore a Enrichetta Buchli, una guida insostituibile.

A tutte le persone citate va la mia più sincera gratitudine. Ogni errore, imprecisione o mancanza rilevabile nella tesi è imputabile esclusivamente al sottoscritto.

Tavola di traslitterazione

Consonanti Thai

ก	ข	ฃ	ค	ฅ	ฉ	ง	จ
k	kh	kh	kh	kh	kh	ng	c
กไก	ขไค	ฃวค	ควาย	ฅน	ฉะฆง	งู	จาน
.ko-kài	.khõ-khài	.khõ-khùat	.kho-khuai	.kho-khon	.kho-rákhang	.ngo-nguu	.co-caan
ฅ	ช	ซ	ฅ	ญ	ฎ	ฏ	ฐ
ch	ch	s	ch	y	d	t	th
ฅง	ชาง	ซอ	ฅเออ	ญยง	ฎชา	ฏปัก	ฐาน
chõ-ching	cho-cháang	so-sóo	cho-chee	yo-yǐng	do-chádaa	to-pàtāk	thõ-thään
ท	ฒ	ณ	ด	ต	ถ	ท	ธ
th	th	n	d	t	th	th	th
ทนางมณเฑ	ฒเฒ่า	ณเณร	ดเคิก	ตเตา	ถถุง	ททาร์	ธธิง
tho-naang monthoo	tho-phûu thàw	no-neen	do-dèk	to-tàw	thõ-thǔng	tho-thahään	tho-thong
น	บ	ป	ผ	ฝ	พ	ฟ	ภ
n	b	p	ph	f	ph	f	ph
นนู	บไบเม	ปปลา	ผผง	ฝฝ่า	พพาน	ฟพน	ภสาภา
no-nūu	bo-baimái	po-plaa	phõ-phǔng	fõ-fǎa	pho-phaan	fo-fan	pho-sāmphaw
ม	ย	ร	ฤ	ล	ฌ	ว	ศ
m	y	r	ru	l	lu	w	s
มา	ยกษ	รเรือ		ลลิ่ง		วแหวน	ศศาลา
mo-máa	yo-yák	ro-rua		lo-ling		wo-wǎan	sõ-sǎalaa
ซ	ส	ห	ฬ	อ	ฮ		
s	s	h	l	muta	h		
ซฤ	สเสอ	หหบ	ฬจุฬา	ออ	ฮนกุ		
sõ-ruusǐ	sõ-sǔa	hõ-hiip	lo-cùlāa	o-àng	ho-nók hũuk		

Legenda

Le consonanti si dividono in tre gruppi: classe alta, media e bassa. Le classi servono a determinare il tono di ogni singola sillaba.

Grigio scuro	Consonanti non appartenenti all'alfabeto "classico"
Grigio chiaro	Consonanti obsolete
Giallo	Consonanti di classe alta
Azzurro	Consonanti di classe media
Rosso	Consonanti di classe bassa

Vocali Thai

อะ	อา	อิ	อี	อึ	อื	อุ	อู	เอะ	เอ
a	a	i	i	ue	ue	u	u	e	e
[aʔ]	[a:]	[i]	[i:]	[ue]	[ue:]	[u]	[u:]	[eʔ]	[e:]
แอะ	แอ	โอะ	โอ	เอะ	ออ	อัวะ	อัว	เอี้ยะ	เอี้ย
ae	ae	o	o	o	o	ua	ua	ia	ia
[eʔ]	[e:]	[oʔ]	[o:]	[ɔʔ]	[ɔ:]	[uaʔ]	[ua]	[iaʔ]	[i:a]
เื้อะ	เื้อ	เออะ	เออ	อำ	ไอ	ไอ	เอา	อ๋	
uea	uea	oe	oe	am	ai	ai	ao	silences	
[uaʔ]	[u:a]	[ɤʔ]	[ɤ:]	[am]	[aj]	[aj]	[aw]	vowel	

Il metodo di traslitterazione utilizzato è il *Royal Thai General System of Transcription* (RTGS). Il RTGS è il sistema ufficiale di trascrizione delle parole Thai in caratteri latini adottato in Thailandia e pubblicato dall'Istituto reale della Thailandia.

“I bambini si possono
amare anche da vicino,
anche quelli sudici,
anche quelli brutti di viso
(ma a me sembra, però,
che i bambini non siano
mai brutti di viso)”.

Fëdor Dostoevskij,
I fratelli Karamazov,
1878/80

Prologo

Mi sono recato per la prima volta a Bangkok nell'agosto del 2008 come volontario della ONLUS "Psicologi senza Frontiere" (PSF). In Thailandia (Fig. 1) PSF offre sostegno materiale e psicologico ai bambini che risiedono nelle baraccopoli della capitale, aree urbane degradate che ospitano, secondo le statistiche ufficiali, circa due milioni di abitanti – una città nella città.

PSF collabora a Bangkok con diverse istituzioni locali, fra le quali il centro Saint Martin, una fondazione caritatevole cattolica coordinata da alcuni missionari del Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME). Il Saint Martin ospita in regime semi-residenziale ottantacinque *dek salam*, "bambini delle baraccopoli" – dai 5 ai 17 anni – di entrambi i sessi.

Prima della partenza, mi aspettavo di incontrare bambini affamati e sofferenti. Il mio immaginario era plasmato dall'idea di un'umanità altra, diversa, aliena, da aiutare. Avevo inconsapevolmente conferito un carattere di universalità transculturale all'immagine mediatizzata della sofferenza infantile messa in scena di continuo sugli schermi televisivi italiani. Sono stati i *dek salam* ad incrinare progressivamente le mie convinzioni ideologiche e a determinare l'inizio di un ripensamento critico e auto-riflessivo dal quale sarebbe emerso il progetto di ricerca oggetto di questa tesi.

Ho incontrato per la prima volta i bambini nell'agosto 2008 al centro Saint Martin, dove mi sono recato, assieme agli altri volontari italiani di PSF, il giorno stesso del mio arrivo in Thailandia. Padre Adriano, il responsabile della struttura, ci ha accolto all'ingresso della fondazione in prossimità della chiesa *Our Lady of Mercy*, fulcro della missione PIME di Bangkok. Dopo le presentazioni, ha proposto di raggiungere i bambini alla Casa Sila, l'edificio del Saint Martin che ospita il refettorio.

Sul viale antistante all'ingresso della casa, un centinaio di bambini si rincorrevano disordinatamente. Sembravano pervasi da un entusiasmo irrefrenabile. Quando si accorsero della nostra presenza, ci corsero incontro gridando in una lingua allora del tutto incomprensibile. Iniziarono ad abbracciarci, tirarci le orecchie, strattionarci in tutte le direzioni. Si stavano contendendo l'attenzione dei *farang* (i bianchi, persone dai tratti caucasici). Avevo l'impressione di essere un oggetto di caccia, ero molto confuso e disorientato dalla vitalità di bambini che mi erano stati descritti dai responsabili di PSF come minori sofferenti e apatici.

Mentre ero al centro dell'interesse divertito dei bambini, notai che Chiu, 5 anni, si era allontanato dal gruppo. Seduto sul marciapiede con le mani sul volto, sembrava piangere. Lo raggiunsi immediatamente.

Il bambino in realtà stava solo fingendo, dietro le mani nascondeva un sorriso beffardo. Prima ancora che me ne accorgessi, si era aggrappato saldamente alla mia schiena dimenandosi ed urlando a squarciagola perché gli amici lo vedessero sulle spalle del *farang*. Gli ospiti del Saint Martin erano abituati a ricevere in visita volontari europei e sembravano capaci di manovrarli.

Il caos scatenato dal nostro arrivo si interruppe col sopraggiungere degli educatori thailandesi. L'atteggiamento dei *dek salam* mutò repentinamente. Silenziosi, e in perfetto ordine, si sistemarono rapidamente in file parallele, con i più grandi come capo-fila. Uno ad uno, raggiunsero le proprie posizioni abituali sul cortile di fronte al refettorio e salutarono reverenzialmente gli educatori producendosi nel *wai*, il saluto tradizionale a mani giunte con il quale i bambini esibiscono rispetto nei confronti degli adulti. Prasit, l'educatore Thai a capo della Casa St. John, l'abitazione presso la quale risiedono i maschi dai 7 ai 17 anni e dove io stesso mi sarei stabilito per un mese, mi spiegò che ogni giorno prima della cena i bambini, tutti dichiaratamente buddhisti, recitano la versione thailandese del "Padre Nostro" come forma di ringraziamento per il cibo che si apprestano a consumare.

Osservai che Wat, un bambino di 11 anni, aveva il capo e le sopracciglia rasate. Prasit disse che era appena rientrato al Saint Martin dopo due settimane trascorse in un tempio buddhista come novizio. Aggiunse che non tutti i bambini erano presenti. Alcuni dovevano ancora tornare dalla baraccopoli: avevano trascorso il week-end in famiglia. Altri erano ancora a scuola dove, al termine delle lezioni, erano stati radunati dagli insegnanti per un corso di prevenzione alla dipendenza da sostanze stupefacenti. La formazione, spiegò Prasit, si rivolge specificatamente ai bambini che risiedono nelle baraccopoli della capitale, i *dek salam*, considerati particolarmente a rischio.

Nei giorni successivi padre Adriano mi spiegò che il Saint Martin non era l'unica struttura ad occuparsi dei bambini. L'etichetta *dek salam* sembrava mobilitare un'ampia varietà di istituzioni: organizzazioni governative e non governative, religiose (cristiane e buddhiste) e laiche, locali e internazionali. Ero molto impressionato dal fatto che i bambini circolassero contemporaneamente entro spazi assistenziali ideologicamente dissimili. In ciascuno di questi luoghi, infatti, i *dek salam* erano accuditi e educati dagli adulti in modo diverso.

Nel corso del mio primo soggiorno in Thailandia, ho stabilito un rapporto d'affetto con molti bambini. Ancora condizionato dal ruolo di psicologo di un'ONG occidentale e dalla

rappresentazione umanitaria dei *dek salam* quali vittime da salvare, volevo aiutarli ed ero intenzionato a comprendere il significato e la molteplicità della loro esperienza di vita. Mi chiedevo che immagine avessero dei *dek salam* i monaci buddhisti, gli insegnanti scolastici, i missionari cattolici, e quale tipo di soggettività gli interventi pedagogici prospettati da questi attori intendessero promuovere. Volevo capire quale fosse la quotidianità dei bambini nel loro ambiente natale, la baraccopoli, come fossero allevati dai genitori, in che modo questi ultimi gestissero la relazione con le diverse istituzioni coinvolte nell'educazione dei figli. Mi chiedevo inoltre come potessero i bambini corrispondere alle richieste di adulti che li interpretano in modo divergente. Come possono svolgere contemporaneamente il ruolo di devoto cattolico, novizio buddista, figlio, vittima e studente? Esposti come sono ad ambienti educativi così diversi, che tipo di cognizioni, sentimenti, valori morali, relazioni sociali, esperienze religiose, rappresentazioni di se stessi e del mondo esperiscono? Questo lavoro di tesi è stato inizialmente motivato dall'intenzione di rispondere a queste domande.

Al rientro in Italia ho abbandonato il progetto stabilito da anni di iniziare una scuola di specializzazione in psicoterapia. Nutrivo una certa insoddisfazione nei confronti della professione per la quale mi ero formato con tanta passione. Le categorie psicologiche con le quali mi ero accostato al tentativo di comprendere i *dek salam* si erano rivelate inadeguate. Avevo iniziato ad intuirne la specificità storico-culturale e il valore politico-morale. I bambini che avevo conosciuto al centro Saint Martin, del resto, erano nati in una baraccopoli di Bangkok ed erano allevati in più luoghi e da più persone, secondo pratiche culturali di accudimento dell'infanzia radicalmente differenti rispetto a quelle osservabili nel contesto normativo delle famiglie mononucleari occidentali.

Benché privo di formazione specifica ho considerato la possibilità di intraprendere un percorso di studi antropologici. La vocazione dialogica, riflessiva e relativista dell'antropologia mi sembrava una possibile risposta al rischio, che avvertivo con disagio, di interpretare e giudicare il mondo dei *dek salam* in base ai criteri, culturalmente specifici, della psicologia occidentale. Mi sembrava prioritario comprendere la vita dei bambini di Bangkok all'interno del contesto storico e socio-culturale all'interno del quale si era formata. La mia è stata una decisione profonda che ho dovuto mantenere a dispetto del parere contrario di familiari e amici. I miei genitori, in particolare, mi vedevano intraprendere un sentiero incerto rispetto a quella che ai loro occhi rappresentava un'evoluzione fisiologica dei miei studi universitari precedenti. Animato dal forte desiderio di rivedere i bambini e di immergermi nei loro mondi, ho dedicato i due anni

successivi allo studio sistematico della lingua thailandese e alla preparazione del concorso di dottorato in antropologia.

L'incontro con i bambini delle baraccopoli di Bangkok ha rappresentato uno snodo decisivo della mia vita personale e professionale. Questa tesi è dedicata a loro.

INTRODUZIONE

Questo lavoro¹ esamina l'insieme delle politiche culturali che si rivolgono ai bambini nelle baraccopoli di Bangkok e ne analizza il ruolo nei processi di soggettivazione infantile e definizione del sé.

Seguendo l'antropologa Dorothy Holland, adotto la seguente definizione del sé: "Il sé corrisponde alla capacità riflessiva del soggetto, alla sua abilità di distinguere, e oggettivare sé stesso e gli altri" (Holland et al, 1998:290). Per usare la terminologia di Herbert Mead (1934), uno dei padri della sociologia interazionista e simbolica, il sé è al contempo *I* e *me*, assieme esecutore e oggetto di giudizi, discriminazioni, creatività e ordine. Le persone tentano di agire in accordo alle rappresentazioni che hanno elaborato di sé stesse, a partire dalle risorse simbolico-culturali disponibili, e in funzione delle differenti situazioni sociali².

Negli ultimi anni lo studio della soggettività e del sé individuale in contesti marginali caratterizzati da sofferenza sociale, violenza di Stato e povertà, soprattutto nei paesi del Sud, ha impegnato un numero considerevole di antropologi (vedi ad es. Kleinman, Das e Lock, 1997; Biehl, Good e Klienman, 2007). Questi autori hanno ampiamente chiarito che il sé individuale, lungi dall'essere unitario, è multiplo, fratturato, costituito da rappresentazioni di sé e dell'alterità molto spesso conflittuali. Il sé non può essere compreso unicamente come realtà psicologica individuale poiché è plasmato da processi istituzionali, politiche economiche, discorsi incorporati, iscrizioni sociali, traiettorie storiche.

Il presente lavoro di tesi si colloca in questa cornice di studi. Il caso dei bambini delle baraccopoli di Bangkok, infatti, si contraddistingue per l'inusuale pluralità culturale dei riferimenti sociali che definiscono l'intelaiatura istituzionale all'interno della quale il sé viene a formarsi, e a incorporarsi, come realtà assieme storica e individuale. Questa

¹ La ricerca si è svolta nell'ambito del XXVI Ciclo di Dottorato in "Antropologia della Contemporaneità: Etnografia delle Diversità e delle Convergenze Culturali" (Università degli Studi di Milano-Bicocca, UNIMIB), con il supporto logistico e la consulenza bibliografica della facoltà di Scienze Politiche dell'Università Chulalongkorn (CU) di Bangkok, e grazie al finanziamento di ricerca "*allocation de terrain EFEO*" da parte dell'École française d'Extrême-Orient (EFEO).

² Utilizzo il termine sé come prioritario rispetto a concetti correlati quali identità o individuo per due ragioni fondamentali. Innanzitutto i termini identità e individuo, ampiamente diffusi in Occidente, rimandano più facilmente ad una concezione essenzializzata, statica, unitaria e interna di soggetto. In secondo luogo, "il termine sé sembra [rispetto agli altri] connotare un concetto più vicino ai fatti fenomenologici che riflettono la consapevolezza di sé come attributo degli esseri umani [...] un concetto utilizzato quando sosteniamo che un individuo diventa oggetto a sé stesso, identifica sé stesso come un oggetto fra gli altri del suo mondo, non come un intero, ma nei termini di parti differenti con le quali può conversare" (Holland et al, 1998:291-2).

pluralità, pertanto, va intesa come il filo rosso della ricerca e come uno degli assi portanti attorno ai quali la tesi è organizzata.

I bambini di questa ricerca sono nati al Tuek Deang, una delle baraccopoli più antiche di Bangkok, nel distretto di Bang Sue (Fig. 2). La categoria di *dek salam* (bambini delle baraccopoli) alla quale vengono ricondotti dal discorso pubblico consente loro di accedere a numerose istituzioni specificatamente rivolte al sostegno dell'infanzia svantaggiata. Nonostante tutti si proclamino buddhisti, sono ospitati da una struttura caritatevole cattolica coordinata da missionari italiani del PIME³, il centro Saint Martin, dove vivono in regime semi-residenziale. Grazie al sostegno economico del Saint Martin, frequentano scuole statali e private (cattoliche). Si recano spesso nei templi buddhisti, dove monaci thailandesi impegnati nella "riabilitazione socio-morale" dei bambini poveri li addestrano ai principi del *dharma* e della meditazione buddhista. Durante i periodi di interruzione delle attività scolastiche, o in occasione delle festività nazionali, tornano a casa. Nella baraccopoli vivono con i genitori (biologici o adottivi), i familiari o con amici di qualche anno più grandi, e partecipano alle attività di sviluppo sociale organizzate in loco dagli operatori umanitari delle diverse ONG, laiche e religiose, locali e internazionali, che dagli anni settanta-ottanta del Novecento intasano gli spazi urbani marginali della capitale thailandese. In ciascuno di questi luoghi i discorsi e le pratiche degli adulti sottendono specifiche costruzioni culturali dell'infanzia.

La riflessione antropologica sui bambini, a partire dai lavori pionieristici di Margaret Mead, ha ampiamente dimostrato la variabilità storica e socio-culturale del concetto di infanzia, delle attitudini degli adulti nei confronti dei bambini e delle stesse espressioni infantili. Più recentemente, nell'ambito dei cosiddetti *childhood studies*, l'antropologa Allison James e il sociologo Alan Prout (1997) hanno ribadito con forza la necessità di comprendere l'infanzia come costruzione socio-culturale: "un insieme di idee, filosofie, attitudini e pratiche culturalmente specifiche che interagiscono nel definire 'la natura dell'infanzia' in una particolare società" (James e Prout, 1997:1).

Nel corso della ricerca, ho adottato la prospettiva suggerita da questi autori individuando nei diversi luoghi all'interno dei quali si declina l'esperienza dei *dek salam* di Bangkok altrettante costruzioni culturali dell'infanzia. I discorsi, le pratiche e i modelli educativi proposti dagli insegnanti nelle scuole, dai familiari nelle baraccopoli, dagli operatori umanitari delle ONG occidentali, dai missionari cattolici del PIME e dai monaci buddhisti

³ Il Pontificio Istituto Missioni Estere (PIME) è nato il 30 luglio 1850 a Saronno (Mi) per volere di papa Pio IX. È un istituto cattolico internazionale di preti e laici consacrati dediti all'evangelizzazione in territori non cristiani, con attenzione alla formazione del clero e alla maturazione delle chiese locali. Il PIME è presente in Thailandia dal 1972 e opera sia in ambito parrocchiale sia in "progetti di promozione integrale dell'uomo nelle situazioni di più marcata povertà ed emarginazione" (PIME, 2014).

rappresentano l'esito incorporato di teorie e interpretazioni sulla "natura" dei bambini, sulla differenza che separa i bambini dagli adulti, e sulle caratteristiche che l'"infanzia" assume nel caso specifico dei *dek salam*, storicamente e culturalmente differenziabili. L'obiettivo di analizzare ognuna di queste diverse costruzioni, e di esplorare i significati che le stesse assumono nell'esperienza dei bambini, ha comportato la scelta di vivere assieme ai *dek salam* in tutti i contesti (fisici e ideologici) che ne definiscono la quotidianità.

Ho adottato nello specifico il metodo dell'etnografia multi-situata. Ho dedicato il primo periodo di ricerca sul campo al Saint Martin Centre (03/2011-09/2011); nel corso del secondo, la raccolta dati si è svolta prevalentemente presso la baraccopoli di provenienza dei minori, il Tuek Deang (16/03/2012-15/07/2012). Parte della ricerca (16/07/2012-27/09/2012) ha interessato anche il tempio (*wat*) Suan Kaeo, una fondazione caritatevole buddhista che assiste numerosi bambini delle baraccopoli di Bangkok, e dove alcuni dei bambini oggi ospiti del centro Saint Martin sono precedentemente transitati. Nel corso dell'ultimo periodo di ricerca (07/2013-02/2014), l'etnografia ha quindi interessato le scuole frequentate dai bambini, e le principali organizzazioni governative (OG) e non governative (ONG) attive nel sostegno, riabilitazione, e correzione dei *dek salam* a Bangkok.

Alle implicazioni epistemologiche, teorico-metodologiche e etiche della ricerca "su" e "con" i bambini dedicherò uno spazio specifico nel primo capitolo. Al momento, mi sembra prioritario presentare le ipotesi e i temi fondamentali di questo studio.

Costruzioni dell'infanzia in conflitto. I bambini come metafora politica

L'ipotesi di ricerca attorno alla quale ho lavorato fa riferimento alla potenziale conflittualità politica fra le molteplici costruzioni dell'infanzia che definiscono lo scenario esistenziale dei *dek salam* e alla conseguente ibridità delle esperienze di sé cui i bambini danno luogo. L'infanzia, infatti, ha un valore metaforico politico. I bambini sono i cittadini di domani, soggetti da socializzare, educare e moralizzare in modo da garantire la continuità e la riproduzione dell'ordine sociale. Le costruzioni dell'"infanzia" non si limitano a definire la "natura normativa" dei bambini. Elaborano contemporaneamente concetti correlati a quello di infanzia, quali famiglia, morale, cittadinanza, sicurezza sociale e ordine socio-politico. Come ben evidenzia Sharon Stephens:

"Come rappresentati di un futuro oggetto di controversie e soggetti di politiche culturali, i bambini stanno al crocevia di progetti culturali divergenti. Le loro menti e i loro corpi sono al centro di dibattiti circa l'opportuna trasmissione di valori culturali fondamentali nelle scuole.

Ed è esattamente la natura della loro costituzione sensoriale, del loro linguaggio, delle loro reti sociali, della loro immaginazione e dei loro futuri materiali ad essere il focus di dibattiti concorrenti circa la purezza etnica, l'identità nazionale, l'espressione di sé delle minoranze e la loro capacità di auto-governo" (Stephens, 1995:23).

I discorsi, le pratiche e le costruzioni culturali dell'infanzia non sono politicamente neutrali. Piuttosto agiscono come sistemi di "governamentalità" (Foucault, 1982). Con questa nozione Foucault designa una specifica forma di potere che si caratterizza per il desiderio di governare "a distanza" (Foucault, 1982:220-1). Un potere che controlla il comportamento dei soggetti non coercitivamente, ma agendo in modo che siano i soggetti stessi a limitare l'ampiezza del proprio repertorio decisionale in accordo ai criteri stabiliti da un discorso, attività o sistema di pratiche che ha l'obiettivo di conferire forma specifica, guidare o influenzare il comportamento degli attori sociali. In questo senso la governamentalità non è da concepirsi esclusivamente come funzione esterna delle istituzioni dello Stato ma come forma di potere fluttuante nella società e riprodotta dagli stessi soggetti che ne sono assoggettati.

I *dek salam* di Bangkok sono al centro di governamentalità oppostive. Una competizione che sottende un intreccio complesso di dimensioni religiose, economiche e politiche in un contesto, la baraccopoli, che si configura quale "falla strutturale" (Burt, 2001) nella relazione fra lo Stato e il suo territorio.

L'analisi della quotidianità di un gruppo di bambini poveri di Bangkok diviene quindi un filtro analitico per fotografare la trasformazione della società thailandese e la complessità delle dispute che caratterizzano un paese in perenne stato d'instabilità politica, plasmato da processi politico-economici locali e globali, segnato da profonde disegualianze etniche e di classe, e in bilico fra democrazia e militarismo monarchico, culti locali e di Stato, nazionalismo Thai e separatismi etnici "non Thai", urbanizzazione ed erosione delle realtà rurali e forestali.

Benché le ideologie di infanzia alle quali i bambini sono esposti siano spesso sovrapposte, intrecciate e in relazione reciproca, nel condurre la ricerca ho ritenuto inizialmente utile identificare e isolare la costruzione discorsiva dell'infanzia dominante in ciascuno degli ambienti di vita dei bambini: il discorso dello Stato Thai nelle scuole, il discorso cattolico dei missionari al Saint Martin, il discorso buddhista thailandese al *wat* Suan Kaeo, il discorso umanitario delle ONG occidentali e quello vernacolare dei familiari dei bambini nelle baraccopoli.

Il discorso dello Stato: i bambini delle baraccopoli come soggetti “non Thai”.

I dibattiti circa la natura dell’infanzia assumono particolare rilevanza nel caso di bambini che esprimono tratti “devianti” rispetto al paradigma morale delle infanzie stabilite come “normali”. E’ questo il caso anche dei *dek salam*.

In Thailandia, come in molti altri paesi, i bambini che vivono nelle baraccopoli possono essere considerati una metafora politica della devianza dai modelli dominanti di infanzia, famiglia, etnia, lingua, cittadinanza, moralità, ordine socio-politico, stabiliti dallo Stato.

I primi abitanti delle baraccopoli erano ex-contadini non specializzati caduti in disgrazia a seguito delle politiche liberiste adottate dai regimi militari alla guida del paese negli anni sessanta del Novecento, e in prevalenza provenienti dalle province del Nord (*paak nuea*) e del Nord-Est (*paak isarn*) del paese. Dal punto di vista etno-linguistico, le popolazioni di queste regioni sono storicamente differenziabili dai *T’ai* siamesi o *T’ai* del centro⁴, il gruppo insediatosi nella regione centrale (*paak khlung*), divenuto egemone dall’inizio del XIII sec. L’identità nazionale moderna, nota in letteratura come “Thainess” (“*qhwam pen Thai*”: “l’essere Thai”), è stata elaborata dalle élite monarchiche dei *T’ai* del centro in riferimento alla propria caratterizzazione etno-linguistica. La creazione dello stato-nazione thailandese, fino agli anni quaranta del Novecento definito Siam, ha quindi prodotto un’assimilazione progressiva – anche nota come “thaificazione” – dei gruppi etno-linguistici minoritari all’interno della cultura nazionalistica dominante della “Thainess” (Thongchai, 1994, 2000; Scott, 2009). In questo lavoro di tesi con il termine “Thai” mi riferisco pertanto non solo allo statuto politico-territoriale e alla cittadinanza secondo la concezione moderna di stato-nazione, ma soprattutto al gruppo etno-linguistico dominante dei *T’ai* del centro, maggioritario a Bangkok, e alla reificazione e culturalizzazione dei suoi tratti etno-linguistici nel concetto identitario di “Thainess”⁵, focus della propaganda etno-nazionalistica dello stato Thai a partire dagli inizi del ‘900.

Così come le popolazioni del Nord (soprattutto montuoso), del Nord-Est e del Sud thailandese, gli abitanti delle baraccopoli di Bangkok originari di tali regioni sono percepiti

⁴ La genesi dello stato nazione thailandese è storicamente agganciata alla supremazia conseguita dai *T’ai* del centro – un gruppo etno-linguistico originario del sud della Cina, stabilitosi nel bacino meridionale del Mae Khong e lungo la valle del Chao Phraya, a cavallo del 1000 d.C – sugli altri gruppi *T’ai* (come i *T’ai* Lanna del nord, i *T’ai* Lao del nord-est o i *T’ai* Malai del sud), e sulle popolazioni *Mon* e *Khmer* che popolavano il territorio dell’attuale Thailandia in epoca premoderna (Thongchai, 1994, 2000; Scott, 2009).

⁵ Il discorso di Stato della “Thainess”, l’identità nazionale thailandese, si fonda su un costruito etno-culturale tripartito (monarchia, buddhismo, nazione) progettato dalla dinastia Chakri (tuttora regnante) a cavallo del XX secolo in riferimento ai tratti etno-linguistici prototipici dei *T’ai* del centro (Kasian, 2009). L’obiettivo delle élite monarchiche siamesi era quello di promuovere la definizione di un stato nazione moderno, aggregato attorno ad un modello di cittadinanza e soggettività condivisi (sul piano etnico-linguistico e politico), e intesi come autenticamente Thai (Reynolds, 2002). La “Thainess” e la sua azione istituzionale sui *dek salam* di Bangkok verrà ampiamente trattata nel secondo capitolo di questa tesi.

dallo Stato come deviazioni etno-linguistiche dal paradigma nazionalistico della “Thainess” espresso dalla Bangkok monarchica. I poveri della capitale, insediatisi abusivamente negli interstizi marginali della metropoli in cerca di mobilità socio-economica, rappresentano quindi – nel centro del potere politico-economico Thai – le periferie rurali, etno-linguistiche e culturali esterne alla capitale. Per questo, mi riferirò a questi soggetti come “non-Thai”, tanto in senso etno-linguistico, quanto in senso territoriale e politico. Sebbene thailandesi per cittadinanza e affini per appartenenza etno-linguistica, infatti, gli abitanti delle baraccopoli non incarnano puramente l’ideale di “Thainess” esemplificato dai discendenti dei *T’ai* del centro.

Poiché figli di cittadini “non Thai”, i *dek salam* sono oggetto di tentativi statali di disciplina, ri-moralizzazione e riconduzione alla norma definita dal modello centrale della “Thainess”. Le scuole, l’istituzione all’interno della quale i bambini vengono socializzati in accordo ai parametri stabiliti dallo Stato, rappresentano in prima istanza il luogo nel quale i *dek salam* si confrontano con la costruzione culturale dell’infanzia dominante in Thailandia e con tutte le sue implicazioni politiche. E’ in questi contesti che i *dek salam* provenienti da contesti etno-linguistici provvisti di categorie e costruzioni culturali dell’infanzia proprie, vengono “thaificati”, addestrati alla lealtà nei confronti della triade nazionalistica “monarchia Thai, nazione Thai e buddhismo Thai”; e si confrontano con la propria condizione di “devianza”. I mesi di ricerca trascorsi nelle scuole mi hanno permesso di dettagliare le modalità attraverso le quali lo Stato cerca di rendere i *dek salam* autenticamente “Thai”. Da questo punto di vista, questo studio colma un vuoto nell’ambito della letteratura d’area thailandese, offrendo un’analisi delle politiche istituzionali della “Thainess”, del loro funzionamento e dei meccanismi attraverso i quali si inscrivono nelle menti e nei corpi dei soggetti, in un momento storico nel quale la violenza politica e la violazione dei diritti umani stanno conoscendo in Thailandia una progressione allarmante.

Il discorso delle ONG: i bambini delle baraccopoli come “vittime”

Strutture caritatevoli come il centro Saint Martin rappresentano una novità storicamente recente nel panorama assistenziale rivolto ai bambini poveri di Bangkok. In Thailandia, infatti, sono il tempio buddista e i percorsi infantili di noviziato monastico a rappresentare i luoghi dove tradizionalmente soggetti marginali o svantaggiati possono trovare vitto, alloggio e un’istruzione di base (Tambiah, 1976). Negli ultimi decenni, tuttavia, il fenomeno della marginalità urbana, messo in evidenza dalle baracche fatiscenti dei poveri, unitamente all’emergere di un discorso transnazionale focalizzato sui “diritti dell’infanzia”, ha arricchito lo scenario istituzionale dei bambini di nuovi attori politici e

discorsi accanto alla retorica di Stato della “Thainess”: le ONG e le fondazioni caritatevoli legate alle componenti missionarie della chiesa cattolica. Se per lo stato Thai i *dek salam* sono un pericolo sociale, per i missionari cattolici e le ONG occidentali sono vittime e soggetti di “diritti” da tutelare.

La proliferazione di ONG, istituzioni di welfare e fondazioni caritatevoli di matrice religiosa rivolte all’infanzia disagiata nei paesi del Sud si connette alla caratterizzazione post-coloniale del linguaggio politico come fondato su quello che Didier Fassin (Fassin, 2006[2005]) ha definito “ethos compassionevole”: un’attenzione estrema alla sofferenza umana prodotta dalla continua messa in scena, produzione e circolazione di discorsi e immagini concernenti il dolore. Le rappresentazioni della sofferenza infantile, in particolare, sembrano profilarsi quale mezzo particolarmente efficace nell’attivazione pubblica di emozioni, valori, sentimenti condivisi e dominanti che presuppongono come inevitabile, legittimo, ed urgente l’intervento collettivo a favore delle “vittime”. L’ethos compassionevole è il motore morale della “ragione umanitaria” (Fassin, 2012): una semantica transnazionale attraverso la quale gli interventi nel Sud del mondo degli stati-nazione e delle organizzazioni dello sviluppo occidentali trovano legittimazione morale.

Le politiche che discendono dal discorso dei diritti sono state criticate come strumento neo-coloniale finalizzato al trasferimento di valori culturali occidentali in contesti dominati da concezioni altre di soggetto, famiglia, riproduzione e consumo (Scheper-Hughes, 1989a; Boyden, 1997). Il discorso dei diritti dell’infanzia, veicolato a livello transnazionale da agenzie quali l’UNICEF e le Nazioni Unite, ha promosso la globalizzazione di una costruzione normativa dell’infanzia di matrice occidentale molto spesso in contrasto rispetto alle concettualizzazioni locali di numerosi contesti non occidentali. La politicizzazione umanitaria dei bambini, d’altra parte, può assumere un valore strategico anche per i bersagli stessi delle politiche umanitarie. Lungi dall’esercitare un’azione esclusivamente verticale e assoggettante sui soggetti, i discorsi umanitari tendono ad essere in molti casi riappropriati, reinterpretati e messi al servizio di obiettivi e logiche locali, capaci di sovvertire gli obiettivi della ragione umanitaria o dello Stato.

A partire dagli anni settanta-ottanta del Novecento, le ONG hanno trasformato le baraccopoli di Bangkok in “scenari di sviluppo” (Bierschenk et al, 2002): arene sociali eterogenee caratterizzate dalla proliferazione di differenti attori sociali e istituzionali, ciascuno provvisto di risorse e obiettivi divergenti, e per i quali lo sviluppo – e nel caso specifico qui considerato, la protezione dell’infanzia – “rappresenta un’opportunità, una scommessa, una professione, un mercato” (De Sardan, 2004:11). L’“economia morale” (Fassin, 2013) dell’infanzia innescata nelle baraccopoli dalle ONG, a sua volta, ha avuto

un grande impatto sull'organizzazione socio-economica e sul posizionamento dei poveri urbani nello scacchiere politico nazionale.

I *dek salam* sono da allora inseriti in un “ambiente umanitario” reso cosmopolita dalla presenza di ONG, istituzioni locali, nazionali e transnazionali, dove i bambini stessi hanno l'occasione di confrontarsi con interpretazioni adulte circa la loro specifica natura di marca anche radicalmente differente rispetto a quelle locali e nazionali. I discorsi delle ONG e delle agenzie religiose hanno arricchito e diversificato il panorama ideologico e sociale al quale i soggetti sono esposti. I processi simbolici sui quali si fonda il sé individuale sembrano quindi poter contare su un serbatoio di significati e di influenze culturali più ricco e variegato rispetto a quanto avveniva prima del sopraggiungere delle agenzie dello sviluppo.

Le baraccopoli rappresentano una modalità di insediamento urbano costantemente in crescita. In numerosi contesti del Sud, l'iper-urbanizzazione e la proliferazione spasmodica di baraccopoli coincidono. Le politiche di deregolamentazione agricola, liberalizzazione del mercato e disciplina finanziaria promosse, nel Sud del mondo, dal Fondo Monetario Internazionale e dalla Banca Mondiale, continuano a generare un esodo di manodopera rurale in eccedenza verso le baraccopoli delle città, anche laddove quest'ultime hanno cessato di funzionare quali “macchine del lavoro industriale” (Davis, 2006:1). I bambini in “sovrannumero” dei poveri e delle popolazioni marginalizzate del mondo sono emersi come una delle categorie residuali del tardo capitalismo, “persone superflue, la quintessenza di un Altro parassitario e non produttivo” (Scheper-Hughes e Sargent, 1998:3). Lo studio dell'infanzia in questi contesti rappresenta pertanto un locus analitico privilegiato per problematizzare, anche in un'ottica comparativa, le politiche umanitarie rivolte ai gruppi urbani subalterni – una quota straordinariamente importante della popolazione mondiale – assieme alle traiettorie fluide e mai stabili nelle quali si articola la risposta agitiva dei beneficiari di tali politiche.

Quando ho soggiornato nelle baraccopoli di provenienza dei bambini ho potuto rilevare, nel contesto della Thailandia contemporanea, tutta la complessità degli intrecci politici, economici e morali che si articolano attorno alla rappresentazione compassionevole dei *dek salam* come vittime.

Nella tesi mostro come il valore politico-umanitario dell'infanzia sia connesso all'emergente movimentismo sociale dei poveri urbani. Evidenzio inoltre in che modo il riposizionamento simbolico dei bambini come “vittime” e “soggetti di diritti” abbia modificato la vita, le scelte, le possibilità dei *dek salam* e abbia loro consentito di costruire strategie articolate di resistenza alla “Thainess”.

Missionari cattolici e monaci buddhisti: costruzioni teologico-politiche dell'infanzia

Nei dibattiti circa la natura e il significato politico dell'infanzia, i discorsi e le interpretazioni religiose hanno svolto un ruolo storico centrale. La “ragione umanitaria” delle ONG e il concetto stesso di diritti, ufficialmente secolari, sono in realtà fortemente plasmati da categorie religiose giudaico-cristiane (Barnett, 2011).

Nel corso della ricerca ho analizzato le dimensioni politiche dei discorsi religiosi sull'infanzia proposti dai missionari cattolici e dai monaci buddhisti presenti nella vita dei *dek salam* attraverso l'analisi della posizione teologica assunta dai bambini nell'ambito della famiglia.

Tanto in ambito buddhista quanto in ambito cristiano, infatti, le dispute teologiche relative alla caratterizzazione morale della famiglia, all'educazione dei bambini, e soprattutto alle obbligazioni morali cui i figli sono chiamati nei confronti dei genitori, hanno sempre garantito una cornice morale di legittimazione all'esercizio di un certo tipo di autorità. Questo è vero non soltanto all'interno della famiglia – l'unità elementare del cosmo sociale – ma anche a livello macro-politico, quando i genitori diventano referenti simbolici dello Stato e i figli dei cittadini.

Nel contesto del buddhismo thailandese, la rilevanza morale e religiosa dei bambini, della famiglia e del linguaggio della parentela come metafore politiche è estremamente rilevante. L'organizzazione socio-politica tradizionale della Thailandia si fonda, infatti, su un paternalismo monarchico di matrice indo-buddhista che stabilisce una continuità metaforica fra le figure del re e del padre da un lato, e fra i sudditi-cittadini e i figli dall'altro (Akin, 1963; Thak, 2007). Il re, spesso designato col termine *pho* (padre) è descritto non solo come rappresentazione suprema del dharma (*dhammaraja*), o incarnazione del dio indù Vishnu (*devaraja*), ma anche come padre della nazione e di “cittadini bambini” (Keyes, 1977; Anderson, 1978). Anche dopo la caduta della monarchia assoluta (1932) e l'ascesa del nazionalismo militare, i generali alla guida del paese hanno fatto ampio uso della morale buddhista, servendosi in particolare del concetto di *khwamkathanyu* (l'obbligo morale della gratitudine nei confronti dei genitori) per definire i cardini standardizzati dell'educazione dei bambini in tutte le scuole del paese. La costruzione dominante dell'infanzia in Thailandia, per come oggi viene codificata dal discorso militarizzato della “Thainess” e del *dek dee* (il bravo bambino), concettualizza i bambini come “piccole persone” (*phu-noi*). Il termine *phu-noi*, tuttavia, non designa solo i bambini, ma tutti coloro che si trovano in relazione a soggetti di status socio-morale superiore: i figli in rapporto ai genitori, i laici in rapporto ai monaci, così come i cittadini

in rapporto ai rappresentanti dello Stato, sono *phu-noi* in rapporto a “grandi persone” (*phu-iai*). I *phu-noi* debbono lealtà assoluta, rispetto e ubbidienza ai *phu-iai*, di cui il re è massimo rappresentante.

Il ruolo politico svolto dal cristianesimo nell’impresa coloniale, allo stesso modo, è stato ampiamente evidenziato dall’indagine storica e antropologica (vedi ad es. Comaroff e Comaroff, 1986). Meno sottolineata, tuttavia, è stata la relazione fra le teologie dell’infanzia e della famiglia e l’assetto politico e clericale del potere. In ambito europeo, la raffigurazione agostiniana dei bambini come soggetti pulsionali e irrazionali da moralizzare, la necessità della sottomissione totale dei figli all’autorità del padre, e la rappresentazione stessa della “madre chiesa” come famiglia, hanno a lungo rappresentato metafore teologico-politiche del rapporto non solo fra dominio secolare e religioso ma anche, in epoca medioevale, fra il suddito-credente e un sovrano legittimato dall’investitura sacra dei papa-Dio. Di verso opposto è il ruolo storico svolto dalle cosiddette teologie cristiane della liberazione, spesso osteggiate dallo stesso Vaticano. In America latina, nel secondo dopoguerra, i temi portanti delle teologie della liberazione hanno sostenuto gli sforzi dei movimenti sociali in antitesi al dispotismo delle dittature militari. Nell’ambito di queste correnti teologiche i bambini non sono più descritti come sede del peccato, ma come simbolo politico degli “ultimi” per eccellenza, soggetti spiritualmente superiori primariamente cari a Dio. Le interpretazioni religiose sui *dek salam* elaborate dal cattolicesimo thailandese virano sull’una o l’altra di queste due teologie dell’infanzia, spesso in funzione del posizionamento politico dei singoli religiosi di volta in volta coinvolti.

Le contraddizioni che si registrano fra i discorsi, le pratiche e le tecniche pedagogiche cui i *dek salam* di Bangkok sono esposti a scuola, al centro Saint Martin o nelle fondazioni buddhiste possono così essere lette come una competizione politica fra diverse visioni socio-morali di relazione bambino-adulto, famiglia, e, per estensione metaforica, di clero-laicato, Stato-cittadinanza e ordine socio-politico. Il fatto di essere interpretati come soggetti di diritti, vittime, o come individui sacri particolarmente amati da Dio, può divenire “capitale simbolico” (Bourdieu, 2005[1980]) e affettivo per i bambini delle baraccopoli stessi, specie in un paese in cui sono di norma rappresentati come *phu-noi* inferiori, devianti e spiritualmente immaturi.

Dato il peso dei discorsi religiosi sull’infanzia e la famiglia nelle concezioni tradizionali dell’ordine socio-politico Thai, nella tesi non mi limito a considerare gli aspetti organizzativi e socio-economici dell’attività di istituzioni religiose come il centro Saint Martin e il *wat Suan Kaeo*, ma cerco di approfondire la base teologica dell’impegno

istituzionale dei missionari cattolici e dei monaci buddhisti alla guida di queste strutture come un elemento di rilevanza assieme religiosa e politica. Dimostro in particolare come le teologie di infanzia e di famiglia che guidano gli interventi pedagogici di missionari cristiani e monaci buddhisti possano, o meno, rappresentare una sfida alle formulazioni religiose sulle quali si fonda l'ordine socio-politico Thai. Lavorando proprio con quei bambini che sono al centro delle preoccupazioni dello Stato per il fatto di rappresentare una minaccia alla "Thainess" (i *dek salam*), missionari cattolici e monaci buddhisti possono infatti sfidare, o consolidare, il cuore religioso del potere politico Thai all'interno della sua stessa roccaforte, Bangkok. Inoltre, offrendo ipotesi teologiche e pedagogie alternative e concorrenti a proposito dei bambini e della corretta relazione con i genitori e con l'autorità morale, possono osteggiare o favorire il tentativo dello Stato di trasformare i *dek salam* in soggetti "autenticamente Thai".

In questo lavoro assecondo, in questo modo, l'invito espresso recentemente da alcuni autori (Cannell, 2006; Robbins, 2006; Clarke, 2012; Fountain and Lau, 2013) di integrare la teologia nelle riflessioni antropologiche sulle religioni. Mostro, in particolare, come le fondazioni caritatevoli e le ONG religiose per bambini poveri, spesso considerate realtà meramente filantropiche, costituiscano oggi una delle più importanti ri-articolazioni politiche delle "religioni" nel contesto globalizzato e sempre più secolarizzato del Sud-Est Asiatico.

La complessità del sé. I bambini come soggetti

Nel corso della tesi, accanto all'analisi dei discorsi degli adulti, prendo in esame il punto di vista, le voci e le pratiche dei bambini stessi, il loro modo di interpretare gli adulti che li circondano e gli ambienti nei quali vivono, in presenza e in assenza della sorveglianza adulta. Questa parte della ricerca contribuisce a quel filone di studi volto all'esplorazione delle culture infantili e giovanili nei contesti marginali del Sud del mondo.

Numerosi antropologi si sono recentemente impegnati nella decostruzione dell'ideale normativo di infanzia proposto dalla convenzione sui diritti dei bambini (UNCRC), fornendo ritratti etnografici della vita di minori che vivono in contesti contrapposti ai luoghi designati come connaturati ad un'infanzia felice: la scuola e la famiglia, spesso pensata in riferimento esclusivo al modello mono-nucleare borghese euro-americano. Da questo punto di vista gli sforzi di ricerca in contesti culturali non occidentali si sono concentrati sul fenomeno dei cosiddetti "bambini di strada" (Glauser, 1997; De Boeck e Honwana, 2005; Burr, 2006), dei "bambini soldato" (De Berry, 1997; Rosen, 2007; Jourdan, 2007, 2010, 2011), dei bambini orfani o più genericamente istituzionalizzati

(Fujimura, 2003; Vignato, 2012) e dei bambini impegnati in attività considerate come dominio esclusivo degli adulti, fra tutte la prostituzione (Montgomery, 2001).

Questi studi hanno evidenziato l'*agency* e il ruolo attivo dei bambini nei processi di produzione e riproduzione culturale. I bambini non sono semplicemente plasmati dalla cultura, non sono necessariamente soggetti vulnerabili, innocenti, dipendenti e immaturi ma danno luogo a forme simbolico-culturali proprie, talvolta in antitesi ai modelli ai quali gli adulti li vorrebbero socializzare. Secondo questa prospettiva, i bambini sono attori sociali competenti il cui ruolo va analizzato nel presente, piuttosto che soggetti incompleti e in divenire (James e Prout, 1995, 1997; Morrow, 1995; Corsaro, 2011).

La letteratura etnografica sui “bambini di strada” (De Boeck e Honwana, 2005; Davies, 2008) documenta, ad esempio, l'abilità con la quale i bambini elaborano configurazioni di sé utili a introdursi nelle istituzioni (ONG, centri di assistenza governativa, fondazioni religiose, etc.), in modo da attivare percorsi di mobilità sociali favorevoli, e accedere ai benefici economico-materiali che certe etichette identitarie garantiscono. La maggior parte di questi lavori si colloca nel filone dei *childhood studies* e adotta una prospettiva metodologica *child-oriented* o del “bambino attore”, tesa a restituire la voce ai bambini stessi (per contrasto agli adulti) e a problematizzare la base ipoteticamente universale e biologicamente fondata dei concetti stessi di infanzia e adolescenza. Questa linea di ricerca è spesso proposta dai suoi sostenitori come oppositiva rispetto ad un'indagine che guardi ai bambini attraverso gli adulti (e le strutture sociali) e si focalizzi unicamente sui problemi classici della socializzazione e dell'inculturazione.

Questa tesi si propone, diversamente – e in linea con quanto già auspicato da alcuni autori (Montgomery, 2009; Scheper-Hughes e Sargent, 1998) – di integrare le due prospettive, cercando di restituire al contempo le costruzioni e i discorsi degli adulti sui bambini (e il conflitto politico-morale espresso da tali ideologie dell'infanzia), unitamente alle voci, all'esperienza soggettiva e agli universi culturali prodotti e riprodotti dai bambini stessi, fra pari.

Ho nello specifico individuato il punto d'interazione fra strutture e soggetti nell'analisi dei processi di costituzione del sé. Una volta introiettati e incorporati dai bambini, i discorsi esterni assumono una valenza soggettiva specifica, strutturano il sé e le traiettorie del suo desiderio. L'osservazione del sé individuale nei primi anni di vita consente di cogliere “in vivo” il ruolo delle culture e dei poteri nella fabbricazione di soggettività socialmente desiderabili. Politiche culturali dell'infanzia discrepanti sottendono modelli cognitivi, corporei, affettivi e sociali di sé in antitesi: l'identità di “vittima” e di *dek salam* al cospetto degli operatori sociali, quella di “cattolico” all'interno del centro Saint Martin, quella di

“buddhista” o di “bambino buono Thai” (*dek thai dee*) negli spazi pubblici e a scuola, quella di “figlio” all’interno della famiglia, etc.

Il conflitto politico fra le differenti ideologie dell’infanzia, introiettato e incorporato dai bambini, viene qui analizzato nelle dinamiche del sé individuale, inteso come esito plurimo e instabile della relazione di mutua determinazione fra il soggetto e le strutture sociali. Il sé, infatti, non emerge semplicemente dalla posizione sociale e discorsiva del soggetto ma dall’uso individuale, creativo e riflessivo dei posizionamenti multipli all’interno dei quali si muove (Cohen, 1994; Holland et al, 1998; Biehl, Good e Klienman, 2007).

Ho potuto seguire lo svolgersi della vita dei bambini lungo un arco temporale di sette anni (dal 2009 al 2015). Seguendo Judith Butler e servendomi dei modelli psicoanalitici post-freudiani di stampo relazionale (Fairbairn, 1981; Mitchell, 1988, 1992, 1993), nell’ultima parte della tesi presento le biografie di alcuni *dek salam* al fine di illustrare “la vita psichica assunta dal potere” (Butler, 2005:24) nelle pieghe relazionali, cognitive, affettive e motivazionali del sé. Mostro come il conflitto politico fra discorsi esterni possa tramutarsi in un conflitto intrapsichico, soggettivamente esperito, fra rappresentazioni di sé e dell’alterità in contraddizione, e come la processualità del sé sia connessa alla gestione individuale di tali contraddizioni incorporate. I bambini, tutt’altro che spettatori passivi, costruiscono e ricostruiscono il proprio sé ri-assemblando il materiale simbolico-culturale a disposizione in funzione delle circostanze sociali, dei legami affettivi, degli obiettivi personali, e dei modelli relazionali ai quali si sono identificati.

Nella tesi illustro le modalità individuali e collettive attraverso le quali i bambini (re)interpretano i differenti luoghi e modelli pedagogici cui sono esposti, impostano le proprie scelte di vita e si confrontano con le possibilità e i pericoli connessi alla globalizzazione economica, alla povertà, all’assistenza umanitaria e religiosa, e alla violenza politico-economica dello stato Thai, all’ombra di rivendicazioni di democratizzazione e di riforma che partono – come cercherò di dimostrare – dai margini generazionali “non Thai” del paese.

Sinossi

Nel cap. 1 presento il dibattito antropologico corrente sull’infanzia, le implicazioni metodologiche e etiche della ricerca “su” e “con” i bambini e i luoghi nei quali si è articolata l’etnografia.

A seguire, la struttura del lavoro riflette i due livelli di riflessione portati avanti: la prima parte della tesi (cap. 2-3-4) si focalizza sulle costruzioni dell’infanzia e sulle politiche culturali che si rivolgono ai bambini poveri nelle baraccopoli di Bangkok. Questa sezione,

in particolare, prende in esame da un lato il significato politico-morale assunto dall'infanzia, dalla famiglia e dal linguaggio della parentela entro ciascuno dei luoghi che definiscono la quotidianità dei bambini (le scuole, i templi e le fondazioni buddhiste, il centro Saint Martin e le baraccopoli medesime), dall'altro il conflitto politico che tali discorsi prospettano nel contesto della Thailandia contemporanea.

Nella seconda parte della tesi (cap. 5-6) mi concentro sul punto di vista e sull'esperienza dei soggetti. Ripercorro i diversi ambienti nei quali si è articolata l'etnografia cercando di descriverli, questa volta, attraverso lo sguardo non più degli adulti ma dei bambini stessi.

La strategia di organizzare la realtà etnografica suddividendola per domini discorsivi (agganciati a specifici contesti di vita dei bambini) mi consente di mettere a fuoco analiticamente e isolatamente costruzioni culturali della categoria politica "bambini delle baraccopoli" differenti, e di evidenziarne le specificità nel contesto thailandese. Tale strategia risponde ad una prima ipotesi che fa riferimento alla potenziale conflittualità fra le differenti ideologie dell'infanzia istituzionalizzate che definiscono la geografia sociale dei *dek salam*.

Con il proseguimento della ricerca, ho compreso come questi discorsi piuttosto che semplicemente in conflitto siano organizzati e reciprocamente relati sulla base di pesi politici relativi differenti. Nello specifico, la cosmologia monarchico-buddhista dei Thai (del centro), e la sua traduzione nazionalistica nel concetto di "Thainess", si è palesata quale discorso dominante, marco-organizzatore storicamente e politicamente egemone, capace di vincolare tutti gli altri domini semantici (quello cattolico, quello buddista, quello scolastico) entro i confini stabiliti dalle sue direttrici. L'azione plasmatrice sovra-ordinata operata dall'ideologia dello stato Thai ha, infatti, politicamente assoggettato alle sue prerogative (con più o meno successo) tutte le altre prospettive sull'infanzia marginale, dissimulando i possibili punti di divergenza e promuovendo l'emergere di un ordine simbolico condiviso al quale riferirsi. Le costruzioni di *dek salam* cattoliche, buddhiste o umanitarie, debbono essere comprese in relazione alla costruzione normativa dell'infanzia stabilita dalla "Thainess".

Per questa ragione nella restituzione dell'etnografia ho scelto di dare precedenza alla presentazione della relazione fra i bambini delle baraccopoli e la "Thainess", nelle sue tre componenti ufficiali (monarchia, nazione e buddhismo), e ai contesti istituzionali nei quali l'identità nazionale thailandese trova primaria e ufficiale espressione: le scuole (cap. 2). Nella prima parte di questo capitolo esploro il significato simbolico-politico dell'infanzia (e della famiglia) nell'ambito del paternalismo monarchico Thai e della metafisica monarchica indo-buddhista, sostrato morale sul quale si fondano l'organizzazione sociale

tradizionale dei regni Thai e il potere politico di Bangkok. Nell'ambito di questo discorso i bambini rappresentano il caso esemplare della "piccola persona" (*phu-noi*) per rapporto alla "grande persona" (*phu-iai*), di cui il Re è primo e massimo referente.

La traduzione nazionalistica della metafisica monarchica indo-buddhista nel concetto di "Thainess" trova esplicazione istituzionale innanzitutto nelle scuole. La parte centrale del secondo capitolo si rivolge quindi all'analisi storica del sistema scolastico Thai e all'esplorazione etnografica dei quattro istituti scolastici (due statali e due privati cattolici) frequentati dai bambini. Qui i *dek salam*, non sono più solo *phu-noi*, ma divengono innanzitutto i principali referenti simbolici dei cittadini (i figli della nazione, *luk khong chat*) in rapporto allo Stato e al re (il papà della nazione, *pho khong chat*). Attraverso l'analisi delle scuole, evidenzierò come i bambini delle baraccopoli costituiscano specificatamente una metafora politica della devianza dal paradigma morale, etnico, sociale, e politico del "bravo bambino thai" (*dek thai dee*).

Nell'ultima parte del secondo capitolo, infine, prendo in esame le fondazioni caritatevoli buddhiste che avevano offerto assistenza e ospitalità ai miei informatori prima che giungessero al centro Saint Martin (il *wat* Suan Keao e il *wat* Saphan Sung). Tali istituzioni afferiscono al panorama del buddhismo socialmente impegnato, una componente del buddhismo Thai parzialmente distinguibile dal buddhismo di Stato ravvisabile nelle scuole, o nei templi di Bangkok. Illusterò in che modo il discorso sui bambini delle baraccopoli proposto dai monaci a capo delle strutture, *phra* Payom e *phra* Manid, si distingua, o sovrapponga, al discorso normativo della "Thainess" di cui le scuole sono primari vettori; e quali visioni teologiche, socio-morali e politiche di *dek salam*, soggetto, famiglia e autorità tale discorso presupponga.

Nel cap. 3, esamino la costruzione cattolica di *dek salam* per come questa si esprime nel contesto della carità missionaria cristiana, del cristianesimo istituzionale Thai, e presso il centro Saint Martin – la fondazione cattolica presso la quale ha avuto inizio la ricerca sul campo. Dopo aver presentato la rilevanza politica assunta dalla figura dei bambini nelle riflessioni teologiche cristiane, esamino la vicenda storica del cattolicesimo in Thailandia, evidenziando come la stessa sia legata all'istituzione monarchica Thai e alla "thaificazione" e "inculturazione" della "Buona Novella".

Mentre per il cattolicesimo "thaificato" delle scuole private cattoliche e della chiesa di Bangkok i *dek salam* sono soggetti devianti da (ri)moralizzare, per i missionari del Saint Martin sono "vittime innocenti" e, in quanto caso esemplare degli "ultimi evangelici", portatori elettivi dell'elemento divino.

L'esame delle figure di padre Adriano e suor Angela, i fondatori rispettivamente delle Case della Speranza e della Casa degli Angeli, consentirà d'inquadrare la costruzione dell'infanzia cui i *dek salam* sono esposti al centro Saint Martin in relazione al più ampio panorama storico, teologico e politico del cattolicesimo (“thaificato”) thailandese.

Il quarto capitolo sarà invece dedicato alla baraccopoli dalla quale provengono i bambini (il Tuek Deang), come unico spazio a definirsi in termini anti-strutturali rispetto al discorso dello stato Thai. Le rappresentazioni dell'infanzia, e le pratiche adulte rivolte ai bambini, saranno analizzate in questo contesto come dislocate su palcoscenici sociali differenti e compresenti. Nello scenario politico frammentato delle baraccopoli di Bangkok – spazi umanitari nei quali il discorso occidentale sui diritti dell'infanzia è ampiamente penetrato attraverso la presenza di ONG, agenzie dello sviluppo e funzionari governativi – le rappresentazioni adulte e i modelli di accudimento dei bambini variano, infatti, in funzione degli spettatori presenti. Gli abitanti adulti delle baraccopoli, in particolare i genitori dei bambini, assumeranno prospettive e comportamenti di accudimento differenti in presenza (o in assenza) dei missionari, degli operatori sociali occidentali delle ONG, dei funzionari governativi, o di un vicino di casa. Nell'ultima parte del capitolo, attraverso l'analisi di alcuni casi etnografici, analizzo quanto l'appropriazione politica del discorso sui diritti dell'infanzia ad opera delle madri dei *dek salam*, sia alla base dell'emergere di una leadership femminile nell'ambito della struttura di potere tradizionale interna alle baraccopoli, e di un movimentismo sociale dei poveri declinato al materno e al femminile. In questi primi capitoli analizzo dunque le istituzioni, assieme ai discorsi e alle pratiche degli adulti che le guidano, e ricostruisco le vicende storiche, sociali e politiche di cui sono esito. Questo al fine di definire i vincoli strutturali entro i quali viene ad organizzarsi l'esperienza soggettiva dei bambini, le rappresentazioni normative alle quali sono chiamati ad aderire nei diversi contesti in cui vivono e si spostano, e gli obiettivi politico-morali che tali diverse rappresentazioni esprimono nel tentativo di ridefinire il futuro della società thailandese attraverso la “gestione governamentale” di una categoria politico-morale d'infanzia deviante.

Se in questa prima parte della tesi cerco di chiarire i discorsi e le caratteristiche dei vari attori istituzionali in gioco nella vita dei *dek salam*, nella seconda parte (cap. 5 e 6) le relazioni reciproche e gerarchiche fra i discorsi emergono come prodotto della rielaborazione soggettiva dei bambini. Qui l'artificiosa separazione fra le diverse costruzioni dell'infanzia in gioco (operata per assecondare esigenze analitiche) è restituita nella complessità di una realtà indivisibile nella quale i rapporti di forza e le relazioni di

potere fra le varie formazioni discorsive trovano sbocco nella fluidità, dinamicità e agentività dei posizionamenti multipli del sé collettivo e individuale.

L'analisi dei processi del sé dei bambini quale sito nel quale confluiscono le varie formazioni discorsive ha evidenziato i punti di sovrapposizione, le tensioni e le fratture fra le differenti interpretazioni dell'infanzia in gioco.

Nel cap. 5 prendo in esame le voci dei bambini, le culture cui danno forma fra pari e in assenza della sorveglianza adulta, in ciascuno dei contesti etnografici analizzati in precedenza. Mostro come i bambini possano dare luogo ad espressioni di sé strategiche e contestualmente specifiche, e come i discorsi sull'infanzia degli adulti – incorporati, respinti, soggettivamente e collettivamente riformulati dai bambini – possano piegarsi agli usi strategici dei *dek salam* ed assumere un valore affettivo, economico e politico sovversivo.

Nel cap. 6, attraverso l'analisi longitudinale delle vicende biografiche di alcuni bambini (Nut, Yut, Kaeo, Kim e Two), esploro infine i processi del sé individuale a fronte dei vincoli discorsivi evidenziati nella prima parte della tesi. Mostro la plasticità e la variabilità contestuale del sé infantile, le dinamiche affettive sottese dalle scelte di identificazione (assoggettamento e subordinazione) a certi discorsi e non ad altri, e l'impatto trasformativo che le posizioni soggettive assunte dai bambini possono avere sui discorsi degli adulti stessi. Dedico una parte importante del capitolo ad analizzare le ripercussioni soggettive della violenza politica dello stato Thai nella processualità micro-politica del sé "non Thai", le modalità individuali di gestione del conflitto fra rappresentazioni soggettive del sé e dell'"altro" culturalmente e politicamente concorrenti, e il ruolo affettivo, socio-economico e politico che il cristianesimo del Saint Martin e il buddhismo socialmente impegnato possono assumere nell'esperienza e nella vita dei bambini.

Questa parte del lavoro fa riferimento più propriamente ai bambini come soggetti e alle possibili combinazioni che elementi di struttura sociale possono assumere all'interno di una traiettoria biografica individuale.

Le due sezioni della tesi, osservate nel loro insieme, permettono di comprendere la relazione di mutua determinazione fra le macro-politiche culturali cui un gruppo di bambini di una baraccopoli di Bangkok sono esposti e le micro-politiche del sé individuale e collettivo di questi soggetti.

CAPITOLO 1

Per un'antropologia dell'infanzia. Implicazioni epistemologiche, metodologiche e etiche

In questo capitolo presento il dibattito antropologico contemporaneo sull'infanzia. Il discorso scientifico sui bambini impone, infatti, delle prese di posizione epistemologiche, teorico-metodologiche e etiche preliminari. Data la scarsità di letteratura in lingua italiana sul tema⁶, è fondamentale presentare gli snodi fondamentali di questo dominio della riflessione antropologica. Chi si occupa oggi di ricerca etnografica “su” e “con” i bambini non può, infatti, esimersi dal posizionarsi all'interno di questo emergente settore di studi.

Il dibattito antropologico sui bambini ha prodotto lavori che possono essere grossolanamente ascritti a due impostazioni epistemologiche opposte: le prospettive culturaliste e quelle costruttiviste. Nelle pagine a seguire, dopo aver illustrato i modelli principali a sostegno delle due opzioni epistemologiche a confronto, mostrerò come le riflessioni avvenute in seno all'antropologia dell'infanzia siano collocabili all'interno del più ampio dibattito che i modelli interazionisti, interpretativi, post-strutturalisti, e post-coloniali hanno prodotto sui problemi della cultura, della soggettività, dell'identità, e dell'*agency* a partire dagli anni settanta del Novecento.

Nel mettere a fuoco teoricamente il mondo dei bambini delle baraccopoli di Bangkok cercherò di porre in relazione dialettica, piuttosto che antitetica, le scuole culturaliste con quelle costruttiviste, evidenziando di quali modelli, su un fronte e sull'altro, mi sono servito per elaborare la proposta epistemologica e teorica che sostiene il presente studio.

Dedico, infine, la seconda parte del capitolo alla presentazione del metodo utilizzato nel corso della ricerca, a una prima descrizione dei luoghi nei quali si è articolata l'etnografia, e ai dilemmi etico-metodologici che ha comportato la scelta di lavorare con dei bambini.

1. I *childhood studies* e la prospettiva costruttivista

Nel corso degli ultimi decenni, il dibattito – non solo accademico – attorno all'infanzia ha conosciuto una crescita imponente. Le condizioni di vita dei bambini in contesti marginali del Sud hanno evidenziato quanto la concezione dominante dell'infanzia, veicolata a livello transnazionale da istituzioni quali l'UNICEF o l'Organizzazione Mondiale della

⁶ Due eccezioni rilevanti sono rappresentate dalle edizioni italiane di due raccolte di saggi: “Antropologia e infanzia” (2009)[2008] a cura di Levine e New; e “Per una sociologia dell'infanzia” (2004) a cura di Hengst e Zeiher; e dal più recente “Per un'idea di bambini” (2008) curato da D'Amato. Queste pubblicazioni, tuttavia, si muovono su posizioni epistemologiche diverse e concorrenti. In questo capitolo, diversamente, cerco di fornire un quadro esaustivo delle prospettive sull'infanzia mettendo in rapporto le diverse opzioni epistemologiche che hanno storicamente contrassegnato l'interesse antropologico per i bambini.

Sanità (OMS), sia in contrasto con numerose concezioni e forme di vita infantili e giovanili locali. I bambini delle baraccopoli di Bangkok costituiscono un buon esempio delle infanzie indigeste al paradigma universalista e normativo di matrice occidentale.

Anche numerose discipline nell'ambito delle scienze sociali (storia, antropologia, geografia, sociologia), hanno riscoperto nell'infanzia un oggetto privilegiato d'interesse. In aperto dissenso rispetto al monopolio scientifico tradizionale portato dalle letture positivistiche e universaliste dello sviluppo infantile, innanzitutto per opera della psicologia, diversi studiosi si sono impegnati in una lettura storica e socio-culturale dei discorsi sull'infanzia evidenziando l'importanza della prospettiva costruttivista come chiave epistemologica per evitare la trappola delle formulazioni essenzializzanti e etnocentriche (Ariès, 1960; MacKay, 1974; Richards e Light, 1986).

Centrale in questa direzione è stato il contributo portato dalla storia dell'infanzia attraverso il lavoro pionieristico di Philippe Ariès (1960). Lo storico analizza le modalità con le quali la figura dei bambini viene rappresentata nell'ambito dell'arte medioevale europea, evidenziando una sostanziale assenza dell'infanzia nella maggior parte della produzione artistica del tempo. Qualora i bambini siano presenti, osserva Ariès, compaiono solo come adulti in miniatura. Secondo lo studioso, un sentimento di affetto nei confronti dei bambini in quanto tali, assieme all'idea di una natura specifica dell'infanzia come differenziabile dalla vita adulta, emergerebbe soltanto intorno al XXVIII secolo a seguito di una serie di processi di trasformazione socio-culturale concomitanti (la moralizzazione teologica dell'educazione, la nuclearizzazione della famiglia, il controllo delle nascite, il decremento dei tassi di natalità e di mortalità, etc.) che hanno prodotto la progressiva separazione dei bambini dagli adulti e la differenziazione delle società moderna in accordo ai criteri di classe sociale e razza. Il lavoro di Ariès, successivamente oggetto di numerose critiche, ha d'altra parte catalizzato un rilevante interesse storico sull'infanzia, e in tal modo contribuito all'affermazione di una prospettiva costruttivista che individua in questa fase della vita un fenomeno socialmente costruito le cui caratteristiche variano in funzione dell'epoca storica e del contesto socio-culturale di volta in volta considerato.

I cosiddetti *childhood studies*, un'area d'indagine interdisciplinare nata negli anni '90 in seno all'antropologia e alla sociologia britanniche, rappresentano la formalizzazione più recente sul piano accademico di tali sviluppi. Questo lavoro di tesi si colloca in parte nell'ambito delle riflessioni epistemologiche, teoriche e metodologiche caratteristiche di tale corrente.

Il volume *Constructing and Reconstructing Childhood* edito dall'antropologa Allison James e dal sociologo Alan Prout (1997) è spesso considerato il manifesto programmatico

della nuova linea di ricerca avente per oggetto i bambini. Nell'introduzione, gli autori esplicitano le caratteristiche fondamentali di quello che viene presentato come un nuovo paradigma nello studio dell'infanzia.

In primo luogo, l'infanzia deve essere compresa come costruzione socio-culturale. Posta l'universalità dell'im maturità biologica dell'essere umano nei suoi primi anni di vita, le modalità sulla base delle quali tale immaturità verrà interpretata sono storicamente e culturalmente variabili. L'obiettivo che gli autori si pongono è pertanto quello di "esplorare i modi in cui l'im maturità biologica dei bambini è concepita e come, in particolari società, viene ad essere articolata in forma di idee, filosofie, attitudini e pratiche culturalmente specifiche che interagiscono nel definire 'la natura dell'infanzia'" (James e Prout, 1997:1). Una posizione congiuntamente sostenuta da altri studiosi (Mayall, 1994; Jenks, 1996; Alanen, 2000; Gottlieb, 2000; Corsaro, 2011), e finalizzata a smascherare gli impliciti ideologici e socio-politici sui quali si fondano gli approcci ortodossi all'infanzia, come radicati nel paradigma psico-biologico dello sviluppo naturale, normale, e universale prescritto dalla psicologia dello sviluppo occidentale e dal lavoro classico di Jean Piaget.

Scrivono James e Prout:

"L'approccio di studio dominante nella ricerca sull'infanzia è basato sull'idea di crescita naturale proposta dalla psicologia evolutiva. E' un modello autosufficiente le cui caratteristiche possono essere crudamente delineate come segue: la razionalità è il tratto distintivo dell'adultità mentre l'infanzia rappresenta un periodo di apprendistato in funzione di tale auspicato sviluppo. L'infanzia sarebbe pertanto un importante oggetto di studio quale periodo pre-sociale di differenza, uno stadio evolutivo biologicamente determinato sulla strada di uno status umano completo, l'adultità. La naturalità dei bambini è insieme governata e governo della loro universalità. Si tratta sostanzialmente di un modello evolutivista: il bambino evolvendo come adulto attualizza una progressione del pensiero e del comportamento dal semplice al complesso, dall'irrazionale al razionale" (James e Prout, 1997:10).

Nell'ambito di tale concezione dominante i bambini divengono soggetti non ancora pienamente umani, vincolati alla propria immaturità psico-biologica e ai suoi processi di sviluppo, valutati per contrasto ad uno standard adulto di completezza normale. In tale concezione dominante dell'infanzia, agganciata a quelle che Harstrup (1978) ha definito "le semantiche della biologia", vengono individuati gli errori epistemologici e le ambiguità politiche che in epoca coloniale avevano condotto alla concettualizzazione evolutivista delle culture extra-europee come primitive, e sostenuto in tal modo l'oppressione del Sud del mondo ad opera di una cultura, quella euro-americana, concepita come lo standard di

sviluppo (e di progresso) al quale riferirsi. A questo proposito, sottolineano James e Prout (ibidem:11), è significativo sottolineare come lo stesso Piaget abbia riconosciuto il proprio debito di riconoscenza alle formulazioni di Lévy-Bruhl sul “pensiero primitivo”. Per contrasto a tale visione, il nuovo paradigma stabilisce il primato relativistico della cultura e della storia su quello della biologia nella definizione dell’infanzia.

In secondo luogo, i *childhood studies* stabiliscono l’importanza di privilegiare lo studio etnografico dei bambini nel presente, piuttosto che in riferimento al passato o al futuro. Le relazioni sociali e le culture cui i bambini danno forma, indipendentemente dalle costruzioni adulte che li riguardano, sono di per sé degne di nota. I bambini non sarebbero semplicemente plasmati dalla società e dalla cultura ma, disponendo di *agency*, contribuirebbero attivamente alla costruzione del proprio mondo, di quello degli adulti che li circondano, e della più ampia società nella quale vivono (James e Prout, 1995, 1997; Morrow, 1995). Lungi dall’essere soggetti incompleti, immaturi, passivi o dipendenti, appaiono qui quali attori sociali da subito competenti, capaci di manipolare e trasformare la realtà. Da questo punto di vista l’enfasi analitica si sposta dalle pratiche di accudimento genitoriale, e dall’acquisizione di ruoli sociali e valori culturali normativi come processo legato a tali pratiche (focus tradizionale degli studi precedenti), alle culture stesse dei bambini, e al loro modo di percepire e interpretare i genitori e gli altri adulti che li circondano. Le prospettive e le voci dei bambini, per contrasto a quelle degli adulti, sono la principale fonte d’informazione della quale gli scienziati sociali impegnati nello studio dell’infanzia e delle culture infantili debbono interessarsi (Corsaro, 2011).

Evoluzioni disciplinari e dichiarazioni programmatiche parallele a quelle osservate in ambito anglosassone con la costituzione dei *childhood studies* si osservano in ambito francese (Sarcinelli, 2014). Negli anni ’90, la sociologa Régine Sirota, assumendo posizioni analoghe a quelle precedentemente espresse da James e Prout, promuove la costituzione di un gruppo di ricerca francofono sulla sociologia dell’infanzia, *l’Association Internationale des Sociologues de Langue Française* (AISLF). Anche in questo caso, si registra la critica degli approcci di studio tradizionali all’infanzia centrati sulla socializzazione – le modalità attraverso le quali i bambini tendono ad aderire alle norme sociali o ad essere inculturati – e la contestazione della concettualizzazione dei bambini come soggetti in divenire, incompleti e passivi. Per contrasto, l’AISLF promuove lo studio delle culture e del sapere infantile, del bambino attore e dell’infanzia come costruzione socio-culturale. Esprimendo posizioni analoghe a quelle dei colleghi inglesi, Régine Sirota esprime così l’assunto centrale attorno al quale si organizzano gli studi sociologici francofoni sull’infanzia: “L’infanzia è una forma strutturale di tutta la società, è una

costruzione che varia in accordo ai contesti socio-culturali, e nell'ambito della quale il bambino è un attore sociale" (Sirota, 2006:22; cit. in Sarcinelli, 2014:49). Le istituzioni classiche dell'infanzia, come la scuola e la famiglia, continuano ad essere oggetto d'indagine ma il punto di vista assunto non è più quello espresso dagli adulti e dall'istituzione sui bambini ma quello dei bambini stessi (Delalande, 2009).

Anche l'antropologia francese si muove nella medesima direzione. In ambito antropologico, ad esempio, il concetto di "costruzioni dell'infanzia" sembra trovare un suo corrispettivo francofono nella formulazione proposta da Bonnet, Rollet, e De Suremain (2012) di "modelli di infanzia". Gli ultimi anni vedono inoltre il fiorire di collaborazioni interdisciplinari fra antropologi, storici, psicologici e sociologi dell'infanzia a definire la costituzione di un settore di ricerca francofono definito che evidenzia parallelismi significativi con la corrente anglo-sassone dei *childhood studies*⁷.

Le argomentazioni espresse da tutti questi autori, sia in ambito anglo-sassone che in ambito francofono, riecheggiano eloquentemente in un articolo particolarmente citato di Lawrence Hirschfeld (2002), provocatoriamente intitolato "Perché gli antropologi non amano i bambini?". L'articolo denuncia la marginalizzazione delle culture infantili come oggetto di studio in ambito antropologico. Secondo l'autore, in particolare, il ruolo attivo che i bambini assumerebbero nell'ambito dei processi di apprendimento e riproduzione culturale sarebbe stato sostanzialmente ignorato a fronte di un'enfasi elettiva relativa al modo in cui gli adulti plasmano dall'alto la socializzazione e l'inculturazione dei soggetti. L'antropologo sollecita un'inversione del focus d'indagine che parta dalla presa in carico analitica delle vite e dei mondi culturali prodotti dai bambini stessi come contributo essenziale alla comprensione dei processi di apprendimento culturale ma anche di cambiamento e modificazione della cultura adulta:

"L'antropologia tradizionale ha emarginato i bambini perché ha sottostimato le due cose che i bambini fanno meglio: i bambini sanno adottare ed acquisire la cultura degli adulti con sorprendentemente capacità ma sono anche molti abili nella creazione delle proprie culture. Anche se è inconfutabile che i bambini acquisiscano cultura, i processi con cui

⁷ Assieme a un gruppo di giovani ricercatori e dottorandi francesi, ho co-fondato nel 2012 il gruppo di ricerca "*Sciences de l'Enfance, Enfants des Sciences*" (SEES). SEES è nata in occasione del workshop internazionale svoltosi all'EHESS di Parigi, dal titolo "*Which discipline do children belong to?*". I fondatori del gruppo, quattro dottorandi (Giuseppe Bolotta, Damien Boone, Sophie Sarcinelli, e Camille Salguesi) e una giovane ricercatrice (Natacha Collomb), provenienti da ambienti disciplinari (antropologia, sociologia, scienze politiche, psicologia) e accademici (EHESS, CNRS, Université Lille 2, Università degli Studi di Milano-Bicocca) differenti, lavorano tutti su questioni relative ai bambini in contesti diversi e secondo angolazioni differenti. I membri di SEES hanno l'interesse comune di alimentare una riflessione metodologica, epistemologica, storiografica e critica sull'oggetto "infanzia/bambini" e sull'emergere di un campo di ricerca multidisciplinare avente come focus l'infanzia. Il gruppo ha già promosso diverse conferenze ed eventi internazionali sul tema (vedi il sito di SEES: <http://sciences-enfances.org/>).

questo accade hanno attirato relativamente scarsa attenzione, presumibilmente perché la maggior parte degli antropologi ha considerato questi processi insignificanti o scarsamente rilevanti alle principali preoccupazioni del campo. Anche i bambini abitano e creano culture che in misura significativa sono indipendenti e distinte da quelli degli adulti con cui vivono. Nell'elaborare le proprie tradizioni culturali, i bambini mobilitano competenze concettuali singolari che limitano in modo significativo non solo le proprie produzioni culturali, ma anche quelle degli adulti" (Hirschfeld, 2002:611-612).

2. L'antropologia dell'infanzia e la prospettiva culturalista

L'accusa mossa da Hirschfeld all'antropologia ha prodotto diverse reazioni fra gli stessi antropologi. Molti hanno cercato di dimostrare la rilevanza storica dell'infanzia nelle riflessioni antropologiche. David Lancy, ad esempio, nel suo testo *The Anthropology of Childhood* (2008), si produce in uno sforzo comparativo finalizzato a produrre un compendio esaustivo di tutti gli studi antropologici che sin dagli albori della disciplina hanno riguardato i bambini. Il volume, nell'evidenziare la ricchezza della riflessione antropologica sul tema, rappresenta una risposta efficace alle critiche espresse da Hirschfeld e dai *childhood studies*.

Doris Bonnet, in un articolo del 2012 dal titolo: "*The Absence of the Child in Ethnology: a Non-Existent Problem?*", mostra come un numero consistente di pubblicazioni etnografiche sull'infanzia esistesse molto prima che un campo di ricerca omogeneo e definito si costituisse come portavoce elettivo dei bambini.

Nel suo volume *An Introduction to Childhood: Anthropological Perspectives on Children's Lives*, anche l'antropologa Heather Montgomery (2009) dedica l'intero primo capitolo alla sistematizzazione degli studi antropologici concernenti l'infanzia e la gioventù, riservando un solo paragrafo ai cosiddetti *childhood studies*, riformulati dall'autrice come *child-centred anthropology*.

Il primo forte impulso allo studio transculturale dei bambini e dei giovani è certamente da ricondurre al lavoro degli antropologi della *culture and personality school* nordamericana e in particolare al lavoro pionieristico di Margaret Mead, una delle allieve di Franz Boas. Nella monografia *Coming of Age in Samoa* (1928), l'autrice analizza la vita quotidiana di un gruppo di ragazze samoane osservate su base longitudinale dall'infanzia all'adolescenza. Il lavoro della Mead è finalizzato a dimostrare la variabilità transculturale di supposti caratteri universali dello sviluppo umano. Le sue tesi sono nello specifico dirette a problematizzare il lavoro dello psicologo Stanley Hall (1904) teso a descrivere l'adolescenza come una fase universale dello sviluppo umano, collocata sul crocevia fra l'infanzia e l'età adulta, e caratterizzabile per la presenza di una serie di tratti psicologici

invarianti legati ai cambiamenti fisiologici connessi alla pubertà, quali: l'instabilità, i comportamenti estremi, e una tendenza alla sregolatezza sessuale e morale. Mead dimostra l'inesistenza di tali attributi nell'adolescenza delle ragazze samoane e riconduce la specificità della configurazione adolescenziale proposta da Hall alle caratteristiche del contesto socio-culturale americano.

Le tesi della Mead sono state ampiamente criticate ma è indubbio il contributo portato dall'antropologa e dalle colleghe della *culture and personality school*, come la maestra Ruth Benedict, all'idea che i fenomeni umani lungi dall'essere ancorati all'universalità dei fattori biologici, possano essere compresi solo in relazione al contesto socio-culturale nel quale si verificano. Per questi studiosi il quesito cruciale consisteva nel comprendere come un bambino divenga un soggetto culturale competente (l'inculturazione) e quale fosse l'impatto esercitato dalle esperienze infantili non solo sulla personalità adulta ma anche sulla cultura collettiva della società (Montgomery, 2008:24).

La linea di ricerca culturalista nordamericana promuove importanti tentativi di dialogo fra l'antropologia e la psicoanalisi. Lo psicoanalista Abram Kardiner e l'antropologo Ralph Linton, nello specifico, coniarono il concetto di "personalità di base" (1945), definita come la configurazione di personalità condivisa dalla maggior parte dei soggetti esposti al medesimo contesto socio-culturale, esito di esperienze infantili comuni culturalmente determinate. La personalità di base non corrisponderebbe al totale della personalità individuale, ma sarebbe il riflesso di un sistema di valori collettivamente condiviso che rappresenta la base sulla quale viene successivamente ad innestarsi lo sviluppo personologico del soggetto. Lo studio delle esperienze infantili in un determinato contesto, come legate a modelli d'accudimento genitoriale culturalmente determinati e socialmente trasversali, consentirebbe in tal modo di individuare una personalità di base per ciascuna società presa in esame.

Anche sul versante britannico non mancano i resoconti etnografici che documentano la partecipazione dei bambini al dinamismo di una complessità culturale contestualizzata, e valutata, a partire dai lavori pionieristici di Malinowski (1922), in termini olistici.

Il lavoro di Raymond Firth sui Tikopia in Polinesia (1936) dedica ad esempio un rilevante spazio alla descrizione etnografica dell'infanzia e dei rituali d'iniziazione all'adulthood. Allo stesso modo è degno di nota il contributo portato da Meyer Fortes (1949) all'analisi delle relazioni genitore/bambino fra i Tallensi del Ghana.

Per quanto in misura minore rispetto ai colleghi nordamericani, soprattutto dopo l'avvento del funzionalismo strutturale e il conseguente accento elettivo posto sull'analisi dell'istituzioni sociali, anche gli antropologi britannici tendono a stabilire un rapporto

dialettico, spesso oppositivo, con le tesi psicoanalitiche relative allo sviluppo infantile, e ad adottare approcci di tipo culturalista. Malinowski (1936), per citare un esempio su tutti, s'interessa alla vita sessuale e amorosa dei bambini e degli adolescenti delle isole Tobriand per confutare l'universalità transculturale del complesso d'Edipo freudiano.

A partire dagli anni '50 le mutue contaminazioni fra antropologia e psicologia, sul solco del lavoro prodotto in seno alla *personality and culture school*, conoscono un nuovo sviluppo attraverso una serie di studi tesi ad analizzare su base transculturale e comparativa i modelli di accudimento genitoriale assieme ad aspetti selezionati dello sviluppo infantile (Whiting 1963; Caudill e Weinstein, 1969). John Whiting, ad esempio, ha ampiamente collaborato con gli psicologi nell'analisi comparativa di materiale etnografico proveniente da contesti culturali differenti. Uno dei più importanti progetti promossi dallo studioso fu certamente *The Six Cultures Study* (1963). Whiting e colleghi, ricorrendo ad una metodologia etnografica standardizzata, principalmente tarata sull'osservazione naturalistica, misero a confronto i modelli educativi e d'accudimento dei bambini in sei contesti culturali differenti (Giappone, Filippine, India del Nord, Messico, Kenya, e il New England nordamericano). Lo studio, stando agli autori, ha permesso di raccogliere cospicuo materiale descrittivo sulla vita dei bambini in alcuni contesti non occidentali, evidenziare la variabilità culturale dell'esperienze infantili, il riflesso di tali esperienze sulla personalità adulta dei soggetti, e l'importanza delle norme sociali nell'articolazione dei modelli d'accudimento osservati.

L'approccio inaugurato da Whiting e fondato sullo studio comparativo dei processi di socializzazione e inculturazione dei bambini al crocevia fra antropologia e psicologia ha consolidato un filone di ricerca che, per quanto criticato e disconosciuto dai *childhood studies*, trova articolazione contemporanea nel lavoro di antropologi dell'infanzia e dell'educazione come Robert Levine, già membro del gruppo di ricerca al lavoro sul progetto *The Six Cultures Study*. Per lo studioso, le ricerche comparative transculturali sullo sviluppo infantile costituiscono una componente centrale dell'antropologia dell'infanzia. Levine ha nello specifico sostenuto che “anche se la ricerca sulla socializzazione non esaurisce il dominio dell'antropologia dell'infanzia, non di meno ne costituisce un frammento indispensabile avendo contribuito in modo decisivo alle altre aree d'indagine, e avendo reso disponibili descrizioni accurate dei contesti di vita dei bambini in un numerosi luoghi del mondo” (Levine, 2003:5; cit. in Montgomery, 2008:29). L'antropologo ha condotto ricerche comparative estensive sulle pratiche d'accudimento dei bambini negli Stati Uniti, fra i Gusii del Kenya, e in Germania, focalizzandosi sull'interrelazione fra fattori culturali, biologici ed ambientali nell'analisi dello sviluppo

infantile (Levine, 1977; Levine et al, 1994). I lavori di Levine, attraverso l'enfasi posta sull'inculturazione e la plasticità del comportamento umano, mettono in discussione gli assunti universalistici della psicologia dello sviluppo evidenziando quanto i modelli educativi e la cura che i bambini ricevono si inseriscano in sistemi più ampi di pratica e simbologia culturale aventi il fine ultimo di costruire il bambino come soggetto socializzato e inculturato, piuttosto che essere semplicemente funzionali ai bisogni fisiologici di base dell'infante. In una pubblicazione più recente (Levine e Norman, 2001), fondata sulla comparazione fra dati etnografici ricavati dall'osservazione del comportamento materno in Germania e negli Stati Uniti, l'analisi dell'antropologo perviene alla confutazione della teoria dell'attaccamento formulata dal medico psicoanalista John Bowlby (1953). Il pattern ideale di relazione duale madre bambino individuato da Bowlby quale precursore della salute psichica del soggetto, lungi dall'essere universale, risponde a logiche culturalmente specifiche e prototipiche della famiglia mononucleare borghese americana.

La problematizzazione comparativa e transculturale degli assunti universalisti ed etnocentrici proposti dalla teoria dell'attaccamento e dalle formulazioni a fondamento psico-biologico dello sviluppo infantile, rappresenta ancora oggi una delle aree di maggiore interesse dell'antropologia psicologica e dell'antropologia dell'infanzia (vedi ad es. Quin e Mageo, 2013).

3. La riflessione antropologica sull'infanzia alla luce della svolta interpretativa

Ho ritenuto utile situare il dibattito fra i *childhood studies* e gli studi antropologici che si rifanno all'indagine classica sulla variabilità culturale dei processi di sviluppo infantile nella più ampia cornice della mutazione epistemologica che si registra in seno all'antropologia dagli anni settanta del Novecento.

La svolta interpretativa promossa dal lavoro di antropologi quali Clifford Geertz (1973) ha prodotto la affermarsi di un modello epistemologico costruttivista, con la messa in discussione del modello positivistico fondato sulla separazione fra soggetto e oggetto della ricerca e sulla presunta natura oggettiva e neutrale della conoscenza. Tale modello ha identificato il carattere dialogico, situato, interpretativo, intersoggettivo e co-costruito del sapere antropologico, e generato la revisione critica delle impostazioni precedenti su più versanti: la collaborazione degli antropologi con i poteri coloniali (Asad, 1973), il carattere della conoscenza prodotta dagli antropologi attraverso l'adozione di particolari strategie di restituzione testuale dell'etnografia (Clifford, 1988; Fabian, 1983), la natura asimmetrica del rapporto fra ricercatore e informatori, e il contributo del posizionamento teorico e

metodologico dell'antropologo alla costruzione del campo e del sapere antropologico (Malighetti, 2008).

Il focus dell'indagine si sposta dal dominio delle strutture a quello del significato: la realtà socio-culturale non è statica, fissa, unitaria. Può essere al contrario compresa come una matrice condivisa di significati costantemente co-creata e manipolata dagli attori sociali, a seconda del contesto e delle circostanze. Per comprendere la vita sociale diviene fondamentale comprendere il significato intersoggettivo, negoziale e situato che essa assume agli occhi di coloro che vi partecipano.

In questo contesto, anche nello studio antropologico dell'infanzia, si prefigura la possibilità di un interesse che guardi ai bambini come attori sociali, all'infanzia come ad una particolare realtà sociale, e alle concezioni d'infanzia come a costruzioni socialmente costruite. James e Prout stessi riconducono le radici epistemologiche del “nuovo paradigma” alle prospettive interpretative degli anni '70, e all'interazionismo simbolico con la sua attenzione all'analisi delle pratiche sociali situate nella vita quotidiana. Le prospettive interazioniste e interpretative, stando agli autori, avrebbero consentito l'inversione auspicata del rapporto fra struttura e *agency*, con il rifiuto delle concezioni tradizionali della socializzazione infantile, e il prodursi di un focus elettivo posto sulla resistenza e sul ruolo dell'attività creativa individuale nella costituzione del sociale (James e Prout, 1997:15).

In questo contesto un contributo decisivo è stato inoltre apportato dalla critica femminista e dalle riflessioni post-strutturaliste di stampo foucaultiano sulla natura discorsiva del potere e del sapere socialmente costruito. Charlotte Hardman (1977), ad esempio, ha proposto un parallelismo significativo fra le donne e i bambini rifacendosi al concetto di “voci mute” di Edwin Ardener (1975). Hardman ha individuato nei bambini un gruppo sociale oppresso. Secondo la studiosa i bambini sono concepiti dal discorso patriarcale normativo come soggetti incompleti, pertanto preclusi dall'accesso al potere. La studiosa ha quindi affermato la necessità di accostarsi al punto di vista e ai mondi infantili come di per sé dotati di rilevanza e significato. Come le donne, infatti, i bambini produrrebbero culture autonome, e talvolta in opposizione, a quelle degli adulti.

Anche Sherry Otner (1974), nell'esaminare le sovrapposizioni simboliche fra le donne e i bambini, ha dichiarato che l'oppressione delle donne è da ricercare nell'accostamento del concetto di natura al mondo femminile attraverso i tropi delle funzioni corporee associate al parto, alle mestruazioni e, appunto, all'accudimento dei bambini. Mentre gli uomini sarebbero portatori di cultura, le donne e i bambini, più vicini alla natura, sono vincolati al dominio domestico e pertanto preclusi dall'accesso al potere formale.

Seguendo Foucault, inoltre, le concettualizzazioni o costruzioni dell'infanzia possono essere intese come discorsi di potere: modalità storicamente, politicamente e socialmente costruite di pensare all'infanzia trovano riproposizione in pratiche istituzionalizzate finalizzate alla produzione di soggetti (insegnanti, genitori, educatori, bambini) che pensano a sé stessi, e sentono, attraverso i termini provvisti dal vocabolario discorsivo che li ha generati assoggettandoli alla sua grammatica. Questo è ancora più vero nel caso di bambini accorpati a categorie discorsive tecnico-scientifiche o politico-morali (disabili, schizofrenici, delinquenti, "bambini di strada" o, appunto, "bambini delle baraccopoli") da intendersi come "regimi di governamentalità" (Foucault, 1991[1978]) che legittimano l'inclusione dell'infanzia in contesti (orfanotrofi, fondazioni, scuole, etc.), a loro volta traslazioni istituzionali delle medesime categorie discorsive in oggetto.

La critica fondamentale portata da questi nuovi orientamenti alle impostazioni culturaliste di studio all'infanzia è quella di piegarsi alla visione evolucionistica, etnocentrica e politicamente posizionata di sviluppo infantile proposta dalla psicologia occidentale e alla base dell'"industria umanitaria". Secondo gli autori che si muovono nell'ambito dei *childhood studies* la prospettiva culturalista, in particolare, utilizza i bambini per comprendere gli adulti piuttosto che riconoscerli come soggetti sociali attivi nel presente, dotati di *agency*, e produttori di culture proprie. In questo modo gli adulti sono compresi come una sommatoria deterministica delle loro esperienze infantili.

La prospettiva culturalista, soprattutto, riprodurrebbe concezioni reificate e anacronistiche di cultura, soggetto e identità, incapaci di riconoscere il carattere frammentato, contingente, dialogico, negoziale, ermeneutico e performativo dei processi culturali, soggettivi e identitari, disvelato dalla svolta interpretativa e dalle riflessioni post-strutturaliste e post-coloniali in seno alla disciplina antropologica. A partire da queste riflessioni, e nel timore di riprodurre gli errori epistemologici degli studi culturalisti precedenti, la ricerca sull'infanzia ha molto spesso separato gli adulti dai bambini, spaccandosi in due filoni: la ricerca sulle politiche culturali dell'infanzia e sul valore politico dei discorsi adulti concernenti l'infanzia da un lato, e le ricerche sulle culture infantili dall'altro.

Il primo filone di ricerche ha continuato ad analizzare i discorsi e le pratiche adulte sull'infanzia ma come veicolo di progetti macro-politici, piuttosto che in relazione ai processi di socializzazione e inculturazione. La maggior parte degli studi che si collocano all'interno del secondo filone di ricerca, diversamente, ha focalizzato la propria attenzione sulle voci, i punti di vista, le culture, e l'esperienza soggettiva dei bambini, rifiutando di rapportarsi agli universi infantili attraverso il filtro analitico rappresentato dalle istituzioni,

dalle prospettive e dai modelli d'accudimento adulti (perché oggetto d'indagine degli studi classici culturalisti orientati alla ricostruzione dei processi di inculturazione e socializzazione). Il rischio, in questo senso, è quello di letture estreme che portino ad isolare l'infanzia dal resto del mondo, e ad avvitare l'analisi dei mondi infantili al pregiudizio politico e ideologico dell'autosufficienza sociale e culturale dei bambini.

Alcuni antropologi (Levine, 2003; Montgomery, 2009:45), a questo proposito, hanno individuato nella posizione dei *childhood studies* un pregiudizio politico connesso alle matrici filosofiche di contestazione (femminismo, post-strutturalismo, post-colonialismo) che fondano la prospettiva stessa. Levine, ad esempio, rifiuta l'idea che l'antropologia dell'infanzia debba occuparsi esclusivamente dei bambini come agenti attivi, da considerare come esistenti in un loro specifico mondo. Allo stesso modo contesta l'idea che l'analisi delle pratiche adulte di accudimento dell'infanzia sia di detrimento al riconoscimento dei bambini come soggetti. Scrive l'antropologo:

“Gli studi sulla socializzazione non considerano i bambini come semplici oggetti, non sopprimono la loro voce, né assumono come elettiva la prospettiva di adulti che vittimizzano e sfruttano i bambini. Queste accuse provengono da chi usa l'antropologia dell'infanzia come un'arma politica per mettere fine alla persecuzione delle donne e dei gruppi minoritari, piuttosto che come uno strumento di produzione della conoscenza. Una delle maggiori qualità a sostegno della ricerca sulla socializzazione è rappresentata dalla sua resistenza a questo genere di politicizzazione e al suo obiettivo di perseguire una più profonda comprensione dei bambini e dei loro genitori” (Levine, 2003:5, cit. in Montgomery, 2009:46).

4. Fra costruttivismo e culturalismo: la proposta della ricerca

In questa tesi cerco di ricomporre la frattura epistemologica fra posizioni costruttiviste e culturaliste mettendo in rapporto le prospettive degli adulti con quelle dei bambini. Tento, nello specifico di raccordare l'*agency*, i punti di vista e gli universi culturali che i bambini producono fra pari, o in discontinuità rispetto ai mondi adulti, con quelli che ricavano dagli adulti attraverso processi di trasmissione culturale transgenerazionale; i macro-processi storici, economici, politici e socio-culturali che informano i modelli adulti di accudimento dell'infanzia con i micro-processi soggettivi che articolano il farsi e il disfarsi del sé nei bambini.

L'egemonia del registro semantico psico-biologico nella definizione normativa dell'infanzia e gli usi politici di tale costruzione, correttamente disvelati dagli approcci costruttivisti, non possono infatti scotomizzare la ricerca scientifica in due rappresentazioni dell'infanzia antitetiche: quella biomedica e psicologica (costantemente accusata dalle

scienze sociali di riprodurre l'oppressione politica occidentale), e quella storico-sociale e antropologica (che non di rado si auto-incensa come paladina dell'etica nella difesa dei senza potere). Una scissione nella quale per altro risuona l'antico problema dei rapporti fra natura e cultura, acuitizzato dalla peculiare rilevanza, velocità e visibilità dei processi di maturazione neuro-fisiologica che caratterizzano i primi anni del ciclo di vita.

Pur nel solco di un'epistemologia costruttivista cercherò pertanto di mantenere una visione complessa dell'infanzia evitando di rimuovere dalla riflessione analitica le dimensioni che avevano caratterizzato l'origine della riflessione antropologica sul tema e di considerare aprioristicamente errori epistemologici nozioni quali: inculturazione, socializzazione, dipendenza⁸ e accudimento.

Nella prima parte della tesi (cap. 2-3-4), analizzo le politiche culturali cui i bambini di una baraccopoli di Bangkok sono esposti. Le costruzioni governative, buddiste, cattoliche, umanitarie, e vernacolari di infanzia e di *dek salam* che definiscono l'intelaiatura istituzionale e la quotidianità dei bambini riflettono regimi di governamentalità e discorsi concorrenti la cui analisi consente di disvelare le relazioni di potere che plasmano lo scenario politico della Thailandia contemporanea. Le baraccopoli di Bangkok, scenari etnicizzati della povertà urbana, della ragione umanitaria, e dello sviluppo, divengono arene nelle quali forze ideologiche locali, nazionali e transnazionali sono impegnate nel tentativo di affermare – attraverso la presa in carico istituzionale di una categoria politico-morale di infanzia deviante (*dek salam*) – modelli ideali di etnia, famiglia, riproduzione, consumo, morale, sicurezza, autorità e cittadinanza, storicamente e culturalmente divergenti. I modelli di accudimento cui i bambini sono esposti nei diversi contesti sono parte integrante dell'indagine, in quanto esiti incorporati delle diverse costruzioni dell'infanzia che animano le prassi mobilitate dagli adulti in rapporto ai *dek salam*.

Lungi dal considerare le pratiche e i discorsi degli adulti come indicativi di una logica culturale essenzializzata (ad es. la cultura thailandese, o la visione buddhista dell'infanzia) che impatta in egual misura su tutti i soggetti, ritengo non di meno che gli stessi fungano da organizzatori, vincoli strutturali di uno spazio dinamico, e variabile su base individuale, nel quale particolari sistemi di significato, circoscritti, storicamente e socialmente situati, vengono costantemente negoziati, respinti e introiettati dai soggetti interagendo in modo

⁸ Nell'analisi del moderno *welfare state* occidentale, la demonizzazione del concetto di dipendenza – di cui si fanno portavoce alcuni settori delle stesse scienze sociali (vedi i *childhood studies*) – è stata interpretata dal sociologo Richard Sennett (2004[2003]) come paura culturalmente specifica ad esporre la propria debolezza. Secondo lo studioso tale paura sarebbe da ricondurre all'etica del capitalismo, all'individualismo e a certe correnti del riformismo liberale occidentale, impegnate a promuovere autonomia (intesa come auto-sufficienza) e a colpevolizzare chiunque si trovi in condizioni di povertà e necessità. Riferendosi agli studi condotti da Dumont (1991[1966]) nei villaggi indiani, Sennett constata come in alcuni contesti culturali l'esibizione della propria dipendenza sia tutt'altro che riprovevole (ibidem:122).

variabile, plurimo e non aprioristicamente determinabile, con le disposizioni invariante che regolano la necessità umana di pervenire ad un senso del sé attraverso l'inclusione in reti sociali affettivamente connotate.

Nella seconda parte della tesi (cap. 5-6), mi concentro su questi processi guardando ai bambini come soggetti, attori sociali competenti e produttori di universi simbolico-culturali. Riporto i loro punti di vista, interpretazioni e desideri e mi focalizzo sulla processualità del sé individuale come sito nel quale le diverse costruzioni dell'infanzia analizzate in precedenza confluiscono e vengono assemblate e reinventate dalla soggettività individuale in un progetto di vita.

4. L'analisi del sé individuale nei bambini

In contrapposizione ad una visione unitaria e unificata del sé e dell'identità, aderisco qui a una concezione del soggetto come composto da molteplici rappresentazioni di sé ed identità spesso contraddittorie. La ricerca antropologica, infatti, contraddice la visione occidentale normativa del sé, e del concetto correlato d'identità, come formazione stabile, coerente e unitaria. Tale visione, per lo più fondata sui lavori di psicologi come Erikson (1968), nega il carattere mutevole, molteplice, negoziale, contestuale e socialmente costruito del sé messo in evidenza dalle prospettive costruttiviste. Come già annunciato in introduzione, in questo lavoro privilegio la nozione di sé mentre utilizzo il termine identità solo in senso interazionista e costruttivista, per riferirmi ai molteplici posizionamenti soggettivi, rappresentazioni di sé, e ruoli sociali assunti dal soggetto in determinati contesti.

Seguendo Dorothy Holland, mi riferisco ad una concettualizzazione del sé come teoricamente organizzato attorno a tre presupposti fondamentali:

“I discorsi e le pratiche socio-culturali del sé non sono da intendersi come gli ‘abiti’ di un sé unico e universale, né tantomeno come i calchi culturali (statici) all'interno dei quali il sé assume forma. Debbono piuttosto essere concepiti come il prodotto di relazioni di potere, associate a determinate infrastrutture. Così intesi, divengono strumenti viventi del sé, supporti che plasmano il sé e dei quali il sé si serve continuamente per ridefinirsi contestualmente. In secondo luogo, il sé è sempre imbricato nella pratica sociale. In terzo luogo, i ‘siti del sé’, vale a dire i loci di produzione del sé o di processi del sé, debbono essere riconosciuti come plurali, e spesso in contraddizione” (Holland et al, 1998:28).

In accordo a questa prospettiva, è fondamentale identificare i siti di produzione discorsiva del sé, focalizzando pari attenzioni alla soggettività, intesa come “interfaccia fra le differenti sorgenti sociali, discorsive e incorporate del sé” (ibidem:32). Nella seconda parte

della tesi prendo in esame la soggettività dedicando un intero capitolo (cap. 5) all'analisi delle dinamiche di resistenza e di *agency*⁹ dei bambini entro i vincoli posti dalle strutture discorsive (analizzate nella prima parte della tesi) alla processualità della sé. Le costruzioni dell'infanzia (intese come discorsi di potere) cui i bambini sono esposti, infatti, non si limitano ad assoggettare e a subordinare il sé ma ne definiscono le possibilità di emergenza e strutturazione. Una volta appropriati e sottoposti all'esercizio della riflessività, i discorsi (prima vissuti come esterni) assumono la valenza di una realtà soggettiva, producono il sé, lo formano, delineano le traiettorie del suo desiderio. Al contempo, potendo l'appropriazione dei discorsi comportare una loro alterazione, definiscono le possibilità di *agency* del soggetto, vale a dire le possibilità di relazione oppositiva con le stesse strutture di potere che lo hanno formato e che lo costituiscono.

Per evitare di considerare il sé, i bambini, e le loro manovre di resistenza, come il semplice riflesso situazionale e reattivo di discorsi concorrenti, cercherò tuttavia di effettuare un passo in più nell'analisi. Attraverso l'osservazione longitudinale delle traiettorie biografiche di alcuni bambini (cap. 6), non limiterò più l'analisi alla sola esplorazione dei rapporti fra l'*agency* e le molteplici iscrizioni strutturali (gruppo etnico, classe, genere, etc.) e discorsive che costituiscono il sé ma cercherò di esplorare i processi individuali che sostengono le scelte di identificazione (e subordinazione a determinate costruzioni dell'infanzia rispetto ad altre) dei bambini.

Da questo punto di vista, il ricorso all'antropologia psicologica e alla psicologia critica, possono tornare utili come ponti analitici per ristabilire un dialogo fra posizioni culturaliste e costruttiviste, struttura e *agency*, processi collettivi e individuali, invarianza e relativismo culturale, antropologia e psicologia.

Ho trovato in questa direzione proficuo il dialogo con Judith Butler e con la sua formulazione della "vita psichica del potere" (2005[1997])¹⁰. L'autrice, prendendo le

⁹ Nel corso di tale analisi mi guarderò tuttavia dalle distorsioni etnocentriche che il concetto di *agency* comporta in contesti non occidentali. David Lancy (2009), ad esempio, ha sostenuto che l'*agency* è un costrutto etnocentrico ed egemonico che discende da una concettualizzazione (occidentale e borghese) di infanzia come gruppo marginale e subalterno i cui diritti debbono essere tutelati. L'antropologo evidenzia come in numerose società tradizionali del Sud entrate in contatto col discorso occidentale dei diritti, i genitori denuncino l'approccio occidentale come promuovente individualismo ed egoismo quando i bambini dovrebbero apprendere il rispetto nei confronti degli adulti e il corretto modo di comportarsi. Il concetto di *agency* sottende spesso una concezione dei bambini come intrinsecamente resistenti all'imposizione di modelli culturali adulti e propensi a stabilirne di propri. Posizione questa che, assegnando prioritaria importanza al cambiamento culturale, nega la compresente evidenza della trasmissione culturale transgenerazionale, e dell'apprendimento imitativo di schemi comportamentali adattivi e socialmente efficaci. In questa tesi il concetto di *agency* non nega l'importanza della continuità culturale ed è svincolato da quello di individualismo. Si riferisce piuttosto alla capacità da parte dell'individuo di contribuire attivamente (e non solo passivamente) al processo della sua stessa costruzione come soggetto culturale.

¹⁰ Pur partendo da presupposti concettuali sul sé sovrapponibili, qui il mio percorso analitico assume una direzione in parte differente (ma potenzialmente complementare) rispetto a quella intrapresa da Holland et al (1998). Mentre l'antropologa, influenzata dalle riflessioni del semiologo Bakhtin e dello psicologo Vygotsky,

mosse dalla definizione di assoggettamento al potere proposta da Foucault (1975, 1982), nella sua duplice e ambivalente valenza di subordinazione e produzione, scrive:

“L’assoggettamento indica il processi di divenire subordinati al potere tanto quanto quello di divenire un soggetto. [...] Il soggetto è formato attraverso una sottomissione primaria al potere. Per quanto Foucault identifichi l’ambivalenza di questa formulazione, egli non approfondisce gli specifici meccanismi attraverso i quali il soggetto è formato nella subordinazione. Un progetto come questo richiede che si pensi contemporaneamente a una teoria del potere e a una teoria della psiche”(8). “Diventa cruciale offrire un resoconto critico della soggettivazione in termini degli effetti regolatori e produttivi del potere. [...] Una teoria [...] deve fornire una descrizione di tale processo d’incorporazione [del potere regolatore, ndr]” (Butler, 2005[1997]:24)¹¹.

L’elemento centrale nel connettere il sé ai discorsi che lo assoggettano (producendolo) è quello dell’internalizzazione e incorporazione dei discorsi stessi da parte del soggetto. Tale incorporazione presuppone un desiderio per la norma, per l’assoggettamento, come condizione della soggettivazione e dell’esistenza sociale: un desiderio umano “pre-esistente per la vita sociale” che corrisponde alla necessità da parte del bambino di cercare “segni della sua esistenza al di fuori di se stesso in un discorso dominante”, di sviluppare delle “subordinazioni primarie”, degli “attaccamenti appassionati”¹² che possono essere sfruttati dal potere regolatore (ibidem). La subordinazione è qui da intendersi non soltanto in termini affettivi ma anche in termini politici, prescrivendo l’assoggettamento del bambino ad una costruzione discorsiva dell’infanzia che sottende una regia politica precisa. Scrive ancora a questo proposito Butler:

“Il postulato foucaultiano di soggettivazione come subordinazione e simultaneamente formazione del soggetto assume una valenza psicoanalitica specifica quando consideriamo che nessun soggetto emerge senza una dipendenza nei confronti di coloro dai quali dipende

analizza su base esclusiva le dimensioni socio-storiche del sé individuale, la mia analisi, attraverso il dialogo con Judith Butler e con il modello psicoanalitico relazionale (Fairbairn, 1981; Mitchell, 1988, 1992, 1993), considera altresì i processi motivazionali e psicodinamici che si collocano alla base delle identificazioni del sé.

¹¹ La Butler, muovendosi su una linea di riflessione esplicitamente foucaultiana, fa riferimento alla nozione filosofica di soggetto. In questo contesto, diversamente, io mi avvalgo della nozione di sé, come riferibile al livello empirico dell’esperienza fenomenica che il soggetto fa di sé stesso e del mondo.

¹² La nozione di “attaccamento appassionato” va distinta dalla teoria dell’attaccamento menzionata precedentemente, e alla base della costruzione normativa dell’infanzia “normale” in Occidente. Con la nozione di “attaccamento appassionato”, diversamente, la Butler stabilisce l’esistenza di una relazione fra la natura psicoanalitica ambivalente delle forme di dipendenza primaria del bambino e il carattere assieme assoggettante e soggettivante del potere: “se il bambino deve persistere, psicologicamente e socialmente, ci deve essere una dipendenza e la formazione di un attaccamento.[...] Il bambino non sa a cosa si attacca, eppure [...] si deve attaccare (e subordinare) per poter persistere. [...] Questo attaccamento, nelle sue forme primarie, deve contemporaneamente arrivare a essere ed essere negato, affinché il soggetto possa emergere” (ibidem:13-14).

in maniera fondamentale. Sebbene la dipendenza di un bambino non sia per il senso comune una subordinazione politica [...] questa situazione di dipendenza primaria condiziona la formazione politica e la regolazione dei soggetti e diventa tramite della loro soggettivazione [quindi dei processi costitutivi il sé, ndr]" (ibidem:12-13).

Mentre gli autori che si muovono nell'ambito dei *childhood studies* hanno fortemente criticato le formulazioni che enfatizzano la dipendenza dei bambini quale attributo strutturale dell'infanzia e invitato a considerare i bambini non come soggetti in divenire, ma come attori sociali attivi e competenti nel presente, a mio parere le due prospettive non si escludono vicendevolmente. Posta la necessità di de-occidentalizzare il concetto di dipendenza, di comprendere la natura socialmente costruita dei discorsi sull'infanzia, e di smascherare la dimensione politica della costruzione normativa dell'infanzia di matrice occidentale, si deve non di meno accogliere la validità universale dell'assunto secondo il quale i bambini hanno la necessità (seppur culturalmente variabile) di essere amati, ed inclusi in reti sociali di significato per poter sopravvivere e diventare umani.

Come vedremo, i bambini delle baraccopoli di Bangkok sono molto più autonomi e indipendenti di quanto si osservi negli ambienti culturali euro-americani, sono in grado di impegnarsi proficuamente in attività ritenute comunemente dominio esclusivo degli adulti, e definiscono nel loro insieme un'infanzia "altra" rispetto al modello globale del bambino innocente, vulnerabile ed entusiasta. Ciò non di meno, anche i bambini ai quali mi sono rapportato nel corso della ricerca sviluppano dipendenze emotive nei confronti di figure d'accudimento significative (anche qualora tali dipendenze non si iscrivano nel quadro normativo di una relazione duale madre bambino, potendo articolarsi nella relazione con un prete, un monaco, uno zio, un altro bambino, un genitore non biologico, più persone, una gang di *dek salam*). La qualità emotiva delle relazioni fra i bambini e i missionari, i genitori, i monaci, gli operatori umanitari occidentali, gli amici, e i pari, verrà pertanto analizzata come un elemento importante nella comprensione delle interpretazioni che i bambini producono degli adulti che li circondano, dei discorsi di cui si fanno portavoce, e delle mutevoli scelte di identificazione e di assoggettamento politico sulle quali si fonda il sé.

Allo stesso modo presterò attenzione alle strategie con le quali i bambini gestiscono il conflitto soggettivamente esperito fra rappresentazioni di sé che discendono da discorsi di potere in contraddizione. Le modalità individuali di organizzare rappresentazioni oppostive di sé giocano infatti un ruolo nella comprensione delle scelte e dei posizionamenti soggettivi, sociali, religiosi e politici assunti da molti dei bambini.

La molteplicità dei discorsi ai quali i bambini sono esposti in qualità di soggetti codificati come devianti (*dek salam*), la conflittualità fra i regimi di governamentalità che tali costruzioni sottendono e la simultaneità delle identificazioni e dei posizionamenti soggettivi sono un aspetto prototipico dei contesti umanitari sorti in numerose baraccopoli del sud del mondo. L'analisi delle traiettorie biografiche del sé in alcuni dei bambini, mi permette di stabilire una relazione fra le macro-politiche sociali, economiche e culturali cui sono soggetti e la complessità micro-analitica della soggettività negli scenari ideologicamente eterogenei della povertà urbana di Bangkok.

5 Metodo: un'etnografia multi-situata del sé

Come evidenziato in introduzione, questo lavoro di tesi si pone due obiettivi complementari. Innanzitutto, quello di analizzare le politiche culturali a governo dei *dek salam* in Thailandia: le molteplici costruzioni e interpretazioni dell'infanzia che definiscono la geografia sociale dei bambini di una baraccopoli di Bangkok in virtù della loro comune appartenenza ad una categoria politico-morale d'infanzia marginale. In secondo luogo, quello di evidenziare l'impatto di tali formazioni discorsive sulla processualità del sé dei bambini stessi, intesi quali soggetti.

Tali obiettivi hanno dato luogo ad un duplice livello d'indagine che si inserisce in una più generale strategia metodologica alla quale mi riferisco come etnografia multi-situata del sé. La frammentarietà esistenziale di soggetti istituzionalizzati, codificati secondo processi di categorizzazione che afferiscono al vocabolario governativo e umanitario, in costante mobilità, e sganciati da un contesto prioritario di vita, rende infatti l'etnografia tarata su di un singolo micro-contesto inadeguata.

Ho scelto, nello specifico, di suddividere l'etnografia in fasi di ricerca contesto-specifiche, ciascuna delle quali rivolta ad intercettare uno specifico dominio di esistenza dello stesso gruppo di bambini: il Saint Martin Centre (03/2011-09/2011); la baraccopoli di provenienza dei minori, il Tuek Deang (16/03/2012-15/07/2012); le fondazioni caritatevoli buddhiste *wat* Suan Keao e *wat* Saphansung (16/07/2012-27/09/2012); le scuole frequentate dai bambini e le principali organizzazioni governative (OG) e non governative (ONG) attive nel supporto, riabilitazione, e correzione dei *dek salam* a Bangkok; per un totale di circa ventuno mesi di ricerca sul campo.

L'etnografia multi-situata, emersa come proposta metodologica d'elezione a margine della svolta epistemologica interpretativa e della conseguente revisione critica delle localizzazioni tradizionali di cultura e di campo come agganciate ad un contesto specifico, comporta generalmente l'analisi di fenomeni culturali mobili, situati in modo molteplice,

posti in relazione da una dimensione globale, attraverso la comparazione etnografica di luoghi geografici anche molto distanti, e convenzionalmente ritenuti culturalmente incommensurabili.

Marcus in particolare si è fatto portavoce di tale innovazione metodologica “attraverso la quale in etnografia si passa dal convenzionale singolo luogo di osservazione, contestualizzato attraverso macro-costruzioni di un ordine sociale più ampio, a siti multipli di osservazione e partecipazione che rompono con le dicotomie del locale/globale o forma di vita/sistema” (Marcus, 1995:95). L’etnografia multi-situata si è rivelata particolarmente efficace nello studio processuale dei fenomeni migratori (Gardner, 1995; Levitt, 2001) o degli universi identitari immaginati su scala transnazionale (Appadurai, 1990) e in funzione del rapporto che mette in parallelo più località a processi globali.

Individuato il carattere multi-situato, mobile, locale, transnazionale e dislocato su più livelli del sé dei miei soggetti (e dei discorsi dei quali si alimenta), ho pertanto assecondato alcuni dei principi metodologici raccomandati da Marcus, innanzitutto quello di “seguire le persone” nell’esplorazione etnografica dei mondi locali e globali che le costituiscono (Marcus, 1995).

Rispetto ad altre ricerche che si fondano su questo metodo, tuttavia, il fuoco dell’etnografia rimane localizzato ad un’area relativamente circoscritta dal punto di vista geografico (Bangkok). Inoltre, sebbene il fenomeno analizzato si presti ad essere utilizzato in termini comparativi, rimane comunque agganciato ad individui specifici e analizzato nella peculiarità della loro traiettoria biografica.

All’interno di questo impalcatura metodologica generale, ho declinato ogni periodo di permanenza sul campo all’indagine tanto delle costruzioni adulte dell’infanzia (il primo livello di analisi) quanto dell’esperienza soggettiva delle stesse da parte dei bambini (il secondo livello di analisi), avendo cura di mantenere il mio bagaglio teorico e metodologico flessibile, versatile e aperto a rinegoziazioni in corso d’opera.

In accordo con la prospettiva del “bambino attore” e dei *childhood studies*, ho coinvolto i bambini nel processo di ricerca come informatori al fine d’intercettarne gli specifici punti di vista, le culture e le formazioni simboliche cui danno luogo fra pari. Una scelta parimenti dettata dall’imperativo etico di conferire voce a un gruppo di soggetti usualmente preclusi dalla possibilità di essere ascoltati.

Nei vari luoghi all’interno dei quali si è declinata la ricerca ho inoltre scelto di assumere la posizione dei bambini, piuttosto che quella degli adulti: ho dormito e mangiato con i bambini, piuttosto che con i missionari, con i monaci o con gli operatori umanitari. Pur non senza fraintendimenti, contraddizioni e riposizionamenti, ho inoltre cercato di partecipare

alle routine quotidiane dei bambini come se fossi io stesso un ospite delle istituzioni caritatevoli, governative, e assistenziali, dove i *dek salam* trovano provvisoria sistemazione (fatta eccezione per le scuole, dove mi è stato impossibile assumere il ruolo di studente).

D'altra parte, ogni contesto nel quale si è articolata l'etnografia è stato anche individuato come espressione di un discorso sull'infanzia, spesso istituzionalizzato, prodotto di traiettorie storiche precise.

Nell'obiettivo di esplorare i vincoli discorsivi entro i quali si dispiegano i processi di socializzazione e inculturazione dei bambini come soggetti in divenire (oltre che socialmente e culturalmente attivi nel momento presente), ho quindi dedicato pari attenzioni al mondo adulto e ai modelli pedagogici e di accudimento ravvisabili nei diversi luoghi dell'etnografia.

Le interpretazioni, i discorsi e le pratiche mobilitate dagli adulti nella gestione educativa dei bambini, hanno rappresentato un elemento complementare della ricerca, cui ho avuto accesso mediante l'osservazione degli schemi relazionali che regolano le interazioni normative fra adulti e bambini e ad interviste informali e semi-strutturate sul tema. Le teorie dell'infanzia dei missionari del centro Saint Martin, dei monaci buddhisti del *wat* Suan Kaeo, degli operatori umanitari delle ONG, degli adulti del Tuek Deang e degli insegnanti nelle scuole rappresentano, infatti, l'esito incorporato, situato, reinterpretato, e negoziato su base individuale, di più ampie costruzioni e politiche dell'infanzia nelle quali si intersecano dimensioni locali, nazionali e globali: la costruzione cattolica, quella buddhista, quella dello stato Thai, quella umanitaria. Ognuna di esse presenta inoltre dinamiche interne, correnti e contro-correnti, stratificazioni e fratture che ho ritenuto importante scandagliare.

La ricerca ha richiesto in questo senso il ricorso complementare all'analisi storica e documentaria (testi fondativi, resoconti storici, lettere, verbali, leggi, rapporti, articoli di giornale, etc.) di ciascuna delle ideologie dell'infanzia in esame. Tale analisi ha consentito di mettere in rapporto il contesto specifico della ricerca con i processi globali e transnazionali che informano ciascuna di queste costruzioni, e di contestualizzare dal punto di vista storico i modelli pedagogici, gli obiettivi educativi, le interpretazioni e i discorsi sui *dek salam* dei missionari del Saint Martin, dei genitori, dei monaci buddhisti, degli insegnanti e degli operatori umanitari nell'ambito di più ampie politiche culturali in conflitto nell'obiettivo di definire, attraverso la presa in carico istituzionale di una categoria deviante e marginale d'infanzia, il futuro immaginato della società thailandese.

Come anticipato in introduzione, la contestualizzazione storica delle pratiche adulte sull'infanzia marginale si è specificatamente concentrata sulle caratterizzazioni e le

interpretazioni, elaborate nell'ambito di ciascun contesto ideologico, del significato di "famiglia" e di "bambino", del ruolo dei figli all'interno della famiglia, e in particolare delle loro obbligazioni morali in rapporto ai genitori.

Le rappresentazioni dell'infanzia e della famiglia, assieme alle codificazioni delle relazioni fra genitori e figli, hanno infatti delle implicazioni simboliche dirette sulle concezioni del più ampio universo socio-politico ed economico, e sull'interpretazione del rapporto fra chi esercita il potere e chi lo subisce. Le formulazioni religiose di tali questioni, in particolare, hanno rappresentato in più di una circostanza storica la sorgente di legittimazione morale dell'assetto politico-economico di volta in volta prevalente. Questo è ancor più vero in un stato che, come la Thailandia, fonda le basi della propria specificità storica, politica, etnica e culturale al significato metafisico, morale e nazionalistico del paternalismo buddhista monarchico. Un paese, come vedremo, la cui struttura gerarchica e le cui concezioni del potere sono moralmente legittimate da una retorica nazionalista, militare e indo-buddhista che individua nel re il padre della nazione, nei sudditi-cittadini i suoi bambini, e nella famiglia reale, il cuore etnico, morale e politico della "Thainess", l'identità nazionale moderna.

La comprensione storicizzata delle azioni pedagogiche dei missionari del centro Saint Martin o dei monaci del *wat* Suan Keao, ha pertanto richiesto, accanto all'analisi etnografica dei contesti assistenziali entro i quali tali figure si muovono, l'esplorazione non solo della letteratura d'area, ma anche del rapporto fra le teologie dell'infanzia e della famiglia (tanto in ambito buddhista quanto in ambito cristiano) e le dimensioni morali del potere politico thailandese.

5.1 I siti della ricerca sul campo

In questo paragrafo fornisco una prima breve introduzione dei luoghi nei quali si è svolta la ricerca, con particolare riferimento alle modalità con le quali ho negoziato il mio accesso in ciascuno di essi.

Il centro Saint Martin

Fondato nel 2000 dal missionario Adriano Pelosin, il centro Saint Martin è un elemento della missione PIME di Bangkok, presso la parrocchia "Our Lady of Mercy" in provincia di Nonthaburi, sul confine nord-occidentale della capitale thailandese. Consta di quattro case-famiglia (*Ban heng qwhamwang*, Le Case della Speranza), nelle quali trovano ospitalità circa 85 *dek salam* (45 bambine e 40 bambini) e di una struttura per bambini disabili (*Ban Thewa*, La Casa degli Angeli). I *dek salam* vengono suddivisi nelle case

secondo i criteri genere ed età: la casa St. Dominique accoglie i bambini fino ai 7 anni, la St. John i bambini dai 7 ai 17 anni, la St. Tarcisio le bambine fino ai 7 anni, la St. Teresa le bambine fino ai 17 anni. Le Case della Speranza riproducono idealmente la configurazione di una famiglia: ciascuna casa è guidata da educatori thailandesi e ha le sue regole. Gli educatori sono pensati da padre Adriano come figure genitoriali sostitutive: hanno la responsabilità di assicurarsi che i bambini siano in salute, vadano a scuola, facciano i compiti. In questo modo, secondo il missionario, i bambini che non hanno avuto una famiglia hanno la possibilità di inserirsi in un contesto “simil-familiare” riparativo.

Il centro Saint Martin è il primo contesto nel quale si è articolata l’analisi etnografica della geografia sociale e dei discorsi istituzionalizzati che definiscono il panorama ideologico-morale a cui i bambini delle baraccopoli (*dek salam*), protagonisti del presente studio, sono contemporaneamente esposti. Presso la struttura cattolica ho avuto la possibilità di inserirmi entro una delle espressioni locali della carità istituzionalizzata rivolta all’infanzia disagiata di Bangkok, quella del cristianesimo thailandese. La chiesa cattolica e le sue componenti missionarie rappresentano una delle dimensioni più importanti della ragione umanitaria a livello transnazionale. Accanto alle ONG e alle agenzie del discorso dei diritti, il cristianesimo appare infatti una delle forze internazionali più attive negli scenari dello sviluppo e della sofferenza infantile, specie nel Sud del mondo.

Dopo aver soggiornato al Saint Martin come psicologo volontario, vi tornai come dottorando di ricerca in antropologia (03/2011-09/2011). Padre Adriano, e gli altri missionari ai vertici del centro, con i quali avevo condiviso obiettivi e struttura del progetto, avevano accordato la loro disponibilità a collaborare.

Spiegai innanzitutto come il mio posizionamento dovesse essere riformulato. Non potevo più essere uno psicologo, né avrei assunto un atteggiamento educativo, interventista o pedagogico nei confronti dei bambini. Mi interessava piuttosto comprendere le caratteristiche della loro quotidianità da una posizione il più possibile assimilabile alla loro. Chiesi di poter soggiornare con i bambini come fossi uno di loro, come fossi io stesso un soggetto istituzionalizzato inserito nelle routine normative cui i bambini sono chiamati ad aderire. Padre Adriano ha quindi acconsentito che mi stabilissi alla casa St. John assieme agli ospiti maschi dai 7 ai 17 anni.

Ho intervistato i missionari, gli educatori thailandesi e il personale adulto della struttura soltanto in assenza dei bambini, durante l’orario scolastico. Oltre all’esplorazione della quotidianità dei bambini, all’osservazione dei modelli relazionali, educativi e pedagogici cui i bambini sono soggetti nell’interazione con missionari, volontari ed educatori, ho cercato di comprendere i tratti fondamentali del discorso cattolico sui *dek salam*. Per far

questo, ho scelto di avvicinarmi innanzitutto ai religiosi che intrattenevano rapporti quotidiani con i bambini: padre Adriano e suor Angela, fondatori rispettivamente delle Case della Speranza e della Casa degli Angeli. Ho quindi contestualizzato la costruzione religiosa della sofferenza infantile che fonda le azioni dei due missionari nell'ambito del più ampio tracciato teologico della comprensione cristiana dei bambini, della storia del cattolicesimo in Thailandia e del contesto culturale, politico ed economico thailandese.

Le scuole

L'esplorazione etnografica delle scuole (07/2013-02/2014) ha consentito di mettere a fuoco la costruzione normativa dell'infanzia in Thailandia in riferimento al discorso di Stato della "Thainess".

Come esaminerò dettagliatamente nel corso del prossimo capitolo, questa costruzione dell'infanzia, rispetto alla quale i *dek salam* rappresentano pericolose deviazioni, è incorporata, prodotta e istituzionalmente socializzata attraverso l'azione congiunta delle agenzie statali, innanzitutto la scuola e dal discorso buddhista conservatore thailandese, a sua volta storicamente partecipe della messa in forma istituzionale dello Stato.

La ricerca ha interessato nello specifico i quattro istituti frequentati dai bambini: due scuole primarie (*prathom*), una statale ed una privata cattolica, e due scuole medie superiori, (*mathaiom*), una statale ed una privata cattolica. Ho avuto accesso alle diverse scuole grazie all'appoggio istituzionale dell'Università Chulalongkorn (CU; Facoltà di Scienze Politiche) di Bangkok, con la quale durante il primo campo (2011) avevo avviato la procedura di definizione di un accordo quadro (MOU) con l'Università di Milano-Bicocca (UNIMIB). Tale accordo mi ha in seguito consentito di smarcarmi dalla sponda istituzionale del PIME (e dall'etichetta di volontario, psicologo o educatore del centro Saint Martin), di giungere sul campo con la qualifica di *Visiting Research Student* della prima università thailandese per prestigio politico e, non ultimo, di beneficiare di un visto *Educational* per tutto il periodo di ricerca sul campo¹³. Venni presentato a tutti gli studenti come un dottorando (*naksuksa parignaek*) che avrebbe affiancato gli insegnanti durante le lezioni nella veste di osservatore-ricercatore, per raccogliere dati circa il sistema scolastico

¹³ L'accesso alle diverse istituzioni presso le quali mi sono recato, (le scuole, i templi, le OG, le ONG, il penitenziario minorile di Bangkok, etc.) è stato gestito in termini formali, e in via preliminare, dall'università thailandese: il mio supervisore locale, Pitch Pongsawat, Professore Associato di *Urban Studies* presso la facoltà di Scienze Politiche della medesima università, redigeva una lettera formale che veniva recapitata all'istituzione e nella quale si richiedeva che io potessi accedere alla struttura, intervistarne gli addetti (assistenti sociali, educatori, psicologi, volontari) e raccogliere dati di tipo quantitativo-qualitativo. Ho avuto accesso alle scuole attraverso la medesima procedura.

thai. Chiesi di non informare la scolaresca che conoscevo i bambini del centro Saint Martin, e che avevo a lungo soggiornato con loro presso la struttura caritatevole che li supporta. Ritenni fosse eticamente corretto lasciare ai bambini stessi la possibilità di comunicare o meno agli amici quale fosse la natura della nostra relazione.

Durante questa fase di campo, l'analisi etnografica si è focalizzata sulle istituzioni scolastiche, e in particolare su quelle dimensioni del contesto scolastico (cultura spaziale, rituali collettivi, regolamenti scolastici, metodo d'insegnamento, curricula didattici) più informative del tipo di soggettività che attraverso l'educazione lo stato Thai intende produrre. Un aspetto dell'indagine ha inoltre riguardato il posto che i bambini delle baraccopoli occupano all'interno delle scuole, nei discorsi degli insegnanti e in relazione agli altri studenti.

Accanto all'analisi della costruzione di *dek salam* per come questa si esprime nelle scuole, l'etnografia ha parallelamente preso in esame la risposta dei bambini a tale costruzione, con particolare riferimento alle manovre messe in atto dai soggetti per resistere ai tentativi istituzionali di riallinearli alla "Thainess". Ho osservato la quotidianità dei bambini in situazioni sia formali sia informali al fine di intercettare potenziali variazioni nell'esperienza (individuale e collettiva) che i bambini fanno del contesto scolastico.

Sempre nel corso del medesimo periodo di ricerca sul campo, sono entrato in contatto con tutte le più importanti istituzioni (governative e non) che operano in tema di baraccopoli e infanzia a Bangkok (fra le quali il penitenziario minorile di Bangkok, i cui ospiti sono per gran parte *dek salam*).

La baraccopoli

Ho deciso di stabilirmi nella baraccopoli di provenienza dei bambini, il Tuek Deang, durante il periodo di interruzione delle attività scolastiche (*pid toerm*), quando la maggior parte dei *dek salam* ospitati al centro Saint Martin fanno ritorno alla baraccopoli e le ONG, attive nel supporto degli stessi, cessano temporaneamente le loro attività. Avrei avuto così l'opportunità di osservare il Tuek Deang animarsi della presenza integrale dei bambini.

Ho avuto accesso alla baraccopoli nel marzo del 2012 attraverso Wat, un bambino che era fuggito dal centro Saint Martin, dove lo avevo conosciuto nel 2011 all'epoca dell'inizio della ricerca sul campo. Wat, come molti altri bambini del Tuek Deang, è nato nella baraccopoli da genitori originari del Nord-Est thailandese. All'epoca in cui conobbe padre Adriano aveva 6 anni e viveva in una baracca sgangherata con la nonna materna, una signora di 68 anni alcolizzata ancora incapace di parlare il Thai del centro, e lo Zio, di recente arrestato per traffico di stupefacenti. Wat ha trascorso l'infanzia al centro Saint

Martin, assieme a quello che considera il suo vero papà (*pho tae*): padre Adriano. Grazie al sostegno economico del centro, ha frequentato scuole cattoliche private, parla inglese e mastica qualche parola di italiano. Nel 2013, il bambino era determinato ad abbandonare la struttura cattolica. Riteneva di esser pronto, ormai “adulto”, ad affrontare la società esterna. Nonostante i missionari e gli educatori del Saint Martin fossero di tutt’altro parere, rispettai la decisione del bambino e ne divenni complice e confidente. Fu così che Wat mi propose di alloggiare presso la sua abitazione natale quando decisi di iniziare l’esplorazione del Tuek Deang: luogo di nascita dei protagonisti di questo lavoro di tesi.

Mi ero già recato una prima volta nella baraccopoli con gli educatori e i missionari del Centro Saint Martin nel 2010, quando ancora collaboravo con la struttura come psicologo volontario. Per questo, ero inizialmente identificato dagli abitanti della baraccopoli come un esponente della fondazione cattolica. Nel tempo avrei poi cercato di qualificare l’iniziale ambiguità con la quale era interpretata la mia figura come specifica attitudine di un ricercatore che collabora con i missionari, ma non è un missionario, che è interessato a comprendere la quotidianità dei bambini nella baraccopoli per ragioni di ricerca, senza essere un operatore umanitario. Il fatto di potere utilizzare il nome dell’Università Chulalongkorn mi ha permesso di contare su un riferimento istituzionale diverso rispetto a quello rappresentato dalle fondazioni caritatevoli e dalle ONG attive in loco.

Rimasi presso la casa di Wat una settimana. Alcuni amici thailandesi mi consigliarono in seguito di scegliere un’altra soluzione: “Un occidentale che abita con un minorenne in una baraccopoli può essere soggetto a voci, ricatti e strumentalizzazioni” dissero. Decisi così di trasferirmi presso la baracca affittata dal centro Saint Martin in loco, e dove durante i week-end gli educatori della struttura cattolica organizzavano attività ricreative rivolte ai minori. All’inizio ero molto confuso dal continuo moltiplicarsi dei miei posizionamenti (psicologo al Saint Martin, insegnante nelle scuole, abitante di una baraccopoli, amico dei bambini, etc.). Non volevo che gli abitanti del Tuek Deang mi confondessero con un operatore umanitario o, peggio ancora, con un prete. Così durante i week-end, quando i missionari e gli operatori sociali del Saint Martin arrivavano nella baracca dove alloggiavo, cambiavo nuovamente abitazione, trovando provvisoria ospitalità presso una famiglia composta da una madre di nome Be e dai suoi quattro figli. Wat, Be e i suoi figli sono stati i principali informatori e punti di riferimento durante la mia permanenza al Tuek Deang.

La baraccopoli è il luogo in cui i bambini sono nati e che chiamano “casa”. Accanto all’osservazione partecipante dell’universo sociale infantile, ho cercato di intercettare quali fossero in questo ambiente le interpretazioni condivise dagli adulti sull’infanzia, le pratiche di accudimento locali e i gli schemi relazionali adulti-bambini (e in particolare genitori-

bambini), conformi a tali rappresentazioni. Adottando una prospettiva interazionista, ho inoltre esaminato le differenti modalità sulla base delle quali, nelle baraccopoli, adulti e bambini costruiscono il proprio sé e usano strategicamente determinati discorsi politici sull'infanzia in relazione alla presenza, o all'assenza, degli attori dello sviluppo e della compassione umanitaria (missionari, operatori umanitari, ONG, funzionari governativi).

I templi e le fondazioni buddhiste

Ho deciso infine di dedicare alcuni mesi della ricerca sul campo ai templi e alle fondazioni caritatevoli buddhiste attive nell'assistenza, riabilitazione morale e sostegno economico dei bambini poveri della capitale.

Molti bambini del Tuek Deang, in quanto *dek salam*, non beneficiano soltanto del sostegno caritatevole di strutture cattoliche quali il centro Saint Martin, ma anche di quello erogato dalle fondazioni buddhiste locali. Se il buddhismo governativo della "Thainess" permea i contesti istituzionali dello Stato, a cominciare dalla scuola, nelle fondazioni caritatevoli buddhiste, incontriamo un discorso religioso (ed un'interpretazione religiosa del fenomeno "bambini delle baraccopoli") talvolta in contrasto rispetto a quello centrale.

Durante la ricerca sul campo ho selezionato due esempi di buddhismo socialmente impegnato nell'assistenza dei bambini delle baraccopoli, e più in generale di soggetti svantaggiati o marginali a Bangkok: la fondazione Suan Kaeo (giardino di vetro), gestita dal monaco (*phra*) Payom Kanlayano, uno dei discepoli più popolari del noto monaco riformista Buddhadasa Bikku; e il *wat* Saphansung, sede di attività di "addestramento e riabilitazione sociale" rivolte ai bambini della baraccopoli Khlong Toei, la più grande della capitale, dirette da *phra* Manid Tewcharean.

Anche nel caso di queste strutture, come presso il centro Saint Martin, ho chiesto e ottenuto di vivere assieme ai bambini assistiti, condividendone spazi, attività e routine quotidiane per tre mesi (07/2012-09/2012). Alcuni fra i bambini che ho conosciuto al Saint Martin, reduci da precedenti contatti con istituzioni assistenziali ed educative, avevano infatti trascorso del tempo alla fondazione Suan Kaeo e al *wat* Saphansung come *dek salam* poveri, in condizioni di svantaggio socio-economico.

Attraverso azioni istituzionalizzate di solidarietà sociale, entrambi i monaci a capo di queste strutture propongono interpretazioni e un modello morale di persona, famiglia e società per molti aspetti in contrasto rispetto a quello sotteso dall'ordine socio-politico tradizionale.

L'analisi dei discorsi e delle pratiche pedagogiche cui sono soggetti i bambini in fondazioni buddiste come il *wat* Suan Kaeo e il *wat* Saphansung rivela concezioni

dell'assetto relazionale tipo fra soggetto e autorità morale (figlio-padre, laico-monaco, cittadino-stato), molto spesso in conflitto rispetto a quelle sottese dal discorso buddhista della "Thainess". In queste strutture ho avuto pertanto l'opportunità di approfondire le caratteristiche e le dinamiche interne del discorso buddhista thailandese sull'infanzia e sui *dek salam*. Al contempo, ho potuto osservare come l'articolarsi dei processi del sé in bambini dichiaratamente buddhisti riveli delle logiche contestuali specifiche e differenziabili rispetto a quanto osservabile altrove.

5.2 L'etnografia "su" e "con" i bambini: alcune specifiche etico-metodologiche

All'inizio della ricerca sul campo, influenzato dal paradigma dei *childhood studies*, con il quale stavo iniziando a familiarizzarmi, ho sperimentato diverse tecniche metodologiche presentate dagli autori che si muovono nell'ambito di tale corrente di studi come strumenti necessari e prototipici nella ricerca con i bambini. L'imperativo di coinvolgere i bambini nella raccolta dei dati come informatori competenti (piuttosto che come oggetti dell'osservazione) ha prodotto infatti numerose riflessioni sul tipo di tecnica da impiegare per minimizzare l'asimmetria relazionale, generazionale, e di potere con il ricercatore adulto (Morrow e Richard, 1996), per promuovere le scelte, il coinvolgimento spontaneo, attivo, la partecipazione e l'*agency* dei bambini nella co-conduzione della ricerca (Thomas e O'Kane, 1998), per intercettare le modalità e i canali d'espressione specifici degli universi infantili senza dover passare dall'opinione degli adulti (Eder e Fingerson, 2002; Mitchell, 2006), o per conferire possibilità di parola a soggetti ritenuti normalmente silenziati dall'oppressione del mondo adulto (Christensen e Prout, 2002).

L'utilizzo di tecniche come l'intervista che si avvale di supporti grafici (disegni o foto), lo *story telling* (il racconto di storie), e le discussioni collettive in modalità *focus group*, tuttavia, si è rivelato presto inadeguato e parziale per tre ragioni fondamentali.

In primo luogo, come evidenzia Punch (2002), tutte queste metodologie, emerse dall'idea della competenza sociale dei bambini, della loro capacità di fungere da informatori (al pari degli adulti), e in antitesi al modello che li concettualizza come soggetti in via di sviluppo, riproducono paradossalmente il presupposto di una sostanziale differenza dei bambini: propongono tecniche standardizzate, indipendenti dal contesto culturale, ed elaborate in funzione della considerazione esclusiva dei soggetti attraverso il filtro della classe d'età (piuttosto che alla luce delle altre condizioni strutturali e socio-culturali che definiscono il posizionamento, il significato, le caratteristiche, l'esperienza e la condizione specifica, ad esempio, dei bambini thailandesi di una baraccopoli). In effetti, per usare le parole di Sophie Sarcinelli: "Nonostante le prospettive costruttiviste si siano impegnate a comprendere

l'infanzia come una categoria storicamente e socialmente costruita, quando si passa ai dibattiti metodologici, bambini e adulti tornano ad essere categorie opposte, a riprodurre le idee del senso comune che gli stessi sostenitori delle prospettive costruttiviste avevano contestato e decostruito” (Sarcinelli, 2014:56-57).

Tali metodologie rivelano inoltre una concezione dell'*agency* etnocentrica, fondata sull'idea morale del diritto dei bambini alla parola nella relazione con gli adulti, e pertanto connessa a quel discorso occidentale sui diritti dell'infanzia che i *childhood studies* stessi si propongono di decostruire¹⁴.

In secondo luogo, il posizionamento locale specifico dei bambini ai quali mi sono rapportato rende di norma questi soggetti poco propensi ad esprimere contenuti nella relazione con l'adulto, li porta a censurare una quota considerevole della propria esperienza soggettiva (specie quella che fa riferimento a lamentele o esperienze spiacevoli) e a fornire risposte corrette e standardizzate circa la natura morale del mondo (scuola, famiglia, etc.). In tutti i contesti nei quali l'infanzia è scolarizzata, inoltre, l'utilizzo di tecniche formali e strutturate può produrre come risultato che i bambini, nel tentativo di compiacere l'“esaminatore”, forniscano le medesime risposte “giuste”, assimilando le procedure metodologiche in questione ad una situazione di valutazione (e di performance) formale simile a quella scolastico.

In terzo luogo, quella che Barry Mayall (2003) ha definito “la ricerca con i bambini”, per riferirsi alle prospettive teorico-metodologiche afferenti al dominio dei *childhood studies*, non ha rappresentato l'interesse esclusivo di questo studio. L'analisi dei discorsi, delle politiche e delle pratiche degli adulti sui bambini (la cosiddetta “ricerca sui bambini”), come precedentemente analizzato, ha costituito una polarità sostanziale del lavoro.

Già nel corso del primo periodo di ricerca sul campo, ho quindi ritenuto utile tornare alla definizione generale di antropologo come novizio delle culture altrui, e ai fondamenti dell'osservazione partecipante come pratica guidata da una “non-conoscenza consapevole”. La “sospensione del giudizio” (Fabietti, 1999:25) nella consapevolezza di non poter disporre di una verità assoluta, e il tentativo deliberato da parte dell'antropologo di prendere distanza dalle proprie categorie interpretative e di riflettere criticamente sulla propria condizione di “altro” all'interno della cultura ospitante, rimangono principi validi anche in relazioni ai bambini, soggetti che come (e al pari) degli adulti costituiscono “altri”

¹⁴ Sirkka Komulainen (2007) e Ann Lewis (2011), ad esempio, hanno denunciato la caratterizzazione morale e ideologica dell'approccio fondato sul costruito di “voci dei bambini”, l'implicita influenza del discorso occidentale dei diritti alla base dell'approccio medesimo, il rischio di essenzializzare i bambini non più come soggetti vulnerabili ma come individui in ogni circostanza competenti al pari degli adulti, e di trascurare in nome di tale crociata morale l'esplorazione dei fattori socio-culturali, individuali e collettivi, che informano l'espressione infantile così come quella adulta (entrambe tutt'altro che universali).

significativi, fruitori e produttori di informazioni socio-culturali contestualmente specifiche. Tale prospettiva mi ha consentito di analizzare in maniera più ampia e complessa gli universi sociali e discorsivi dei e sui bambini, di non escludere dall'indagine gli adulti, di non schiacciare l'intera etnografia sulla variabile gruppo d'età e sulla focalizzazione artificiale di culture infantili auto-sufficienti.

L'adozione di procedure teorico-metodologiche rigidamente definite comportava inoltre un ulteriore rischio: quello di acuire l'asimmetria di potere fra il ricercatore (come soggetto che dispone di conoscenza circa i metodi impiegati) e gli informatori. L'assunzione di una prospettiva teorica definita sull'infanzia mi sembrava incrementare tale asimmetria ponendomi in contrasto all'esperienza dei bambini e in linea con la prospettiva sui bambini dell'operatore sociale, o dell'insegnante.

In questo quadro generale, e dopo un'attenta riflessione critica circa la potenziale compatibilità delle tecniche etnografiche proposte nell'ambito dei *childhood studies* con il contesto della ricerca, ho scelto di riferirmi soltanto a quella porzione di riflessioni metodologiche che fa riferimento al tentativo da parte dell'antropologo adulto di superare il dislivello generazionale che lo separa dai suoi "piccoli informatori". I sociologi Gary Fine e Kent Sandstrom (1988), ad esempio, hanno identificato nel ricercatore quattro possibili ruoli nella relazione con i bambini: supervisore, leader, osservatore o amico. Secondo i due studiosi il "ricercatore amico" è l'unico a essere in una posizione ideale per condurre l'osservazione partecipante con i bambini senza l'esercizio di autorità. Il "ricercatore amico" guadagna la fiducia dei bambini in assenza di coercizioni o asimmetrie di potere.

Similmente William Corsaro (2011) e Nancy Mandell (1991), posto il primato dell'osservazione partecipante come metodo elettivo nella comprensione delle culture infantili, suggeriscono che il ricercatore debba assumere un ruolo infantile, il meno possibile adulto. Un ruolo, nelle parole della Mandell (Mandell, 1991:42), nell'ambito del quale "il ricercatore si sforza di mettere da parte le forme ordinarie di interazione e di status adulti – autorità, competenza verbale, maestria cognitiva e sociale – per seguire le modalità dei bambini".

Come già accennato nel paragrafo precedente, l'obiettivo di comprendere, oltre ai discorsi adulti sui bambini, i mondi intimi e informali dei bambini stessi, mi ha analogamente convinto ad accedere ai vari ambienti di vita dei *dek salam* assumendo una posizione e un ruolo simile ai loro (quello di "utente" o "ospite" delle istituzioni). L'idea di potermi confondere fra i bambini da adulto atipico, e da amico, si è rivelata d'altra parte di complessa attuazione. Il fatto che mi rapportassi alle figure d'autorità (preti, insegnanti,

monaci), che il mio parere avesse un'influenza sulle loro decisioni, non sfuggì di certo ai bambini. Inoltre furono quest'ultimi, in più di una circostanza, a richiedere esplicitamente che assumessi una posizione accudente nei loro confronti, che fornissi dei consigli, che mi comportassi da figura di riferimento affettiva affidabile.

Anche in questo caso, la definizione preliminare di un ruolo da adottare nel corso della ricerca rischia di piegare la realtà etnografica alle scelte di metodo e ai presupposti ideologici che questo sottende. Nel tempo ho quindi adottato un approccio flessibile, sulla scorta di quanto suggerito da Davis: “nel corso della ricerca, l'etica, i ruoli, e gli strumenti metodologici del ricercatore dovranno essere [...] (costantemente e criticamente) questionati e rinegoziati” in funzione del campo (Davis, 1998:329, cit. in Sarcinelli, 2014:72).

Piuttosto che forzare i bambini entro procedure metodologiche che tendono a costruirli nella direzione ideologica implicitamente sostenuta dai *childhood studies*, ho lasciato nel tempo che fossero i soggetti stessi ad inquadrarmi come credevano in ciascuno dei contesti presso i quali li ho seguiti. Le risposte e le interpretazioni che i bambini hanno formulato – in relazione ai diversi posizionamenti che ho assunto nel corso della ricerca (psicologo, ricercatore, ospite del centro Saint Martin, insegnante, abitante della baraccopoli, amico, o di *phi*-fratello maggiore, etc.), e alla distanza fra la specificità della mia figura rispetto a quella degli adulti Thai – e il mutare della relazione fra me e i bambini di contesto in contesto, hanno assunto un valore interpretativo di particolare rilievo nell'intercettare la pluralità dei posizionamenti soggettivi, e degli schemi relazionali normativi e informali, che contraddistinguono le relazioni fra adulti e bambini nei diversi ambienti discorsivi che ne definiscono la quotidianità. Durante il periodo di esplorazione etnografica delle scuole, ad esempio, soggiornavo spesso presso il Centro Saint Martin tanto per motivi di convenienza logistica – raggiungevo le scuole con gli stessi bambini su uno dei mini-van in dotazione presso il centro – quanto per ragioni di carattere analitico-metodologico: mi interessava analizzare gli eventuali cambiamenti generati nella relazione fra me e i bambini dal mio differente posizionamento istituzionale: *phi farang* (fratello maggiore europeo) al centro, insegnante (*khru*) a scuola.

Alcune dimensioni della ricerca con i bambini rappresentano ad ogni modo una sfida di difficile soluzione. Fra tutte, la questione degli informatori in crescita e dell'accelerazione dell'etnografia. Quando li conobbi molti di questi bambini avevano 8 anni, adesso ne hanno 14. Ora, se è vero che il sé è il risultato di mutue contaminazioni fra il soggetto e l'alterità, che la scelta identitaria di volta in volta adottata è provvisoria, contestuale e mai statica, e che in generale il cambiamento è connaturato tanto a ciò che definiamo cultura,

quanto a ciò che definiamo identità, è pur vero che nel caso di un soggetto che passa dai 7 ai 14 anni, la qualità e il ritmo del cambiamento assumono una peculiarità non comparabile a quella del soggetto adulto. Da questo punto di vista l'ampiezza della prospettiva longitudinale adottata (il periodo trascorso sul campo, se considero anche le prime esperienze di volontariato in veste di psicologo, si distribuisce ben oltre la durata del dottorato, a coprire un arco temporale di circa 6 anni) mi ha permesso di essere testimone delle radicali trasformazioni che hanno caratterizzato la vita di alcuni fra i bambini.

Un altro aspetto importante da considerare nella ricerca su e con i bambini è quello relativo all'etica. Numerosi lavori hanno affrontato la questione (Fine e Sandstrom, 1988; Alderson, 1995; Morrow e Richard, 1996; Davis, 1998). Questi studi hanno elaborato proposte diversificate circa le modalità corrette di gestire il problema giuridico del consenso informato dei genitori, dell'assenso consapevole dei bambini medesimi, e delle difficoltà che queste operazioni comportano in contesti scarsamente definiti sul piano legale come può essere una baraccopoli di Bangkok.

Da parte mia, provando ad assumere una posizione intermedia fra le posizioni estreme dell'"assolutismo etico" e del "relativismo situazionale" (Alderson, 1995), ho cercato il più possibile di informare tanto gli adulti quanto i bambini della natura della ricerca, premurandomi di coinvolgere soltanto i soggetti che non esprimevano obiezioni o che dimostravano l'interesse attivo a contribuirvi. Tale compito è risultato semplificato dal fatto di essermi relazionato (accanto agli adulti) soprattutto ai bambini più grandi (sopra gli 8 anni). Nella restituzione dell'etnografia, inoltre, ho utilizzato degli pseudonimi per proteggere l'identità dei bambini coinvolti.

Infine, mi sembra opportuno riflettere sul mio posizionamento emotivo nella relazione con bambini spesso esposti alla violenza politica, economica, simbolica (ma anche fisica) che caratterizza la cornice strutturale dei gruppi marginalizzati nel Sud del mondo¹⁵.

Su questo versante, nonostante nel corso della tesi mi spenda nello sforzo analitico di decostruire la rappresentazione dei bambini come vittime, e di disvelare la matrice politica del discorso umanitario-compassionevole che la sorregge, non posso evitare di riconoscere quanto tale retorica mi abbia influenzato, portandomi ad accedere per la prima volta sul campo in qualità di psicologo di un'organizzazione umanitaria.

Le relazioni affettive che mi hanno legato ai bambini, il mio background personale di soggetto impegnato professionalmente e politicamente nella tutela dell'infanzia,

¹⁵ Accolgo qui l'invito di Davies (2010) ad esplicitare – accanto alle dimensioni cognitive della critica autoriflessiva dell'antropologo (il posizionamento, le scelte teoriche e di metodo come fattori che contribuiscono a co-creare e connotare la realtà etnografica) – le esperienze non cognitive, emozionali ed affettive evocate nel ricercatore dal lavoro di campo come altrettanto decisive nella costruzione dello stesso.

unitamente al mio trascorso biografico di figlio a disagio con il proprio ambiente familiare, mi hanno talvolta portato (spesso inconsciamente) a posizionamenti di campo tutto fuorché neutrali. La questione della neutralità dell'antropologo impegnato in circostanze di campo emotivamente difficili è del resto ampiamente dibattuta (vedi ad es. Weiss, 1998 e Scheper-Hughes, 1995). Scheper Hughes (1992), ad esempio, ha sostenuto che “il relativismo morale e culturale tradizionale” non è più adeguato nelle situazioni concrete di abuso cui gli antropologi assistono nel Sud del mondo. Mentre conduceva le sue ricerche nelle baraccopoli brasiliane, la studiosa si è spesso imbattuta in madri che lasciavano intenzionalmente morire i propri figli malati o più deboli. A questo proposito, l'antropologa ha argomentato: “Sebbene la logica di sopravvivenza che guida queste pratiche possa essere compresa, i dilemmi morali e le questioni politiche [che essa sottende] dovrebbero comunque rappresentare per l'antropologo un motivo valido per ragionare e dubitare” (Scheper-Hughes e Sargent, 1998:9).

Di fronte a situazioni che percepivo come d'immediato pericolo, abuso o violenza per i bambini, non mi sono limitato a ragionare, ma ho effettuato delle scelte di posizionamento etico e politico precise. Allo stesso modo, nell'analisi dei processi economico-politici che incorniciano la violenza strutturale cui gli abitanti delle baraccopoli di Bangkok sono esposti, spesso, non mi sono limitato alla semplice descrizione ma ho utilizzato il valore politico del mio posizionamento (di ricercatore occidentale) in favore di coloro con i quali vivevo, specie i bambini.

Ho costantemente sottoposto ad analisi auto-riflessiva le mie reazioni emotive sul campo, nel tentativo di distinguerle dall'emotività morale politicizzata che promuove gli interventi istituzionali cui i bambini sono esposti. Non di meno, il pathos emotivo che ha informato la mia discesa sul campo, sostenuto dalle relazioni intime che ho stabilito nel corso della ricerca, dalle riflessioni di natura non solo etica ma anche spirituale stimulate dal quotidiano confronto con missionari cattolici e monaci buddhisti, rappresenta uno sfondo da tenere presente nella lettura di questo lavoro di tesi, e nella comprensione delle modalità attraverso le quali ho dato forma alla realtà etnografica contenuta in queste pagine.

Anche la motivazione originale con la quale mi sono inizialmente accostato alla ricerca rivela questa dimensione. Inizialmente, credevo che i risultati dell'indagine antropologica che mi apprestavo a condurre, oltre a rappresentare un contributo scientifico rilevante nell'ambito dell'antropologia politica dell'infanzia, avrebbero potuto sostenere gli sforzi delle istituzioni assistenziali attive a Bangkok nella formulazione d'interventi culturalmente sensibili, capaci d'intercettare le dimensioni politico-economiche della

sofferenza infantile e finalizzati, in ultima istanza, a promuovere giustizia sociale, coscienza politica, pluralità dialogica, e partecipazione attiva.

Nel tempo ho compreso quanto ingenuo fosse il mio proposito. Nel corso della ricerca sul campo ho dovuto confrontarmi con le difficoltà di interagire con istituzioni animate da una propria vicenda storica, da un proprio filtro interpretativo sulla realtà e da obiettivi che mal si conciliano con lo sguardo analitico, critico e politico dell'antropologia. Durante l'ultimo soggiorno trascorso in Thailandia, per citare un esempio significativo, il mio rapporto con il centro Saint Martin, istituzione la cui collaborazione ha garantito l'avvio di questo progetto, si è incanalato su un binario di reciproco sospetto, quando non addirittura, da parte mia, di critica esplicita.

5.3 Bambini, adolescenti o minori? Precisazioni terminologiche

Come ho precedentemente evidenziato, il riconoscimento della natura storicamente e socialmente costruita dell'infanzia ha posto in dubbio l'universalità dei concetti stessi di infanzia e di adolescenza come agganciati a ritmi di sviluppo biologicamente pre-determinati. La critica decostruzionista ha quindi messo in guardia dall'utilizzo di termini quali "bambini" o "adolescenti", evidenziandone i presupposti ideologici e etno-centrici.

I soggetti con i quali ho stabilito una relazione nel corso della ricerca hanno fra gli 8 e i 17 anni. Al momento della scrittura alcuni di loro hanno addirittura superato ampiamente la soglia legale della maggiore età.

Nella prima parte di questo lavoro di tesi mi riferirò a loro utilizzando il termine con il quale vengono abitualmente designati dagli adulti negli spazi pubblici, istituzionali e informali all'interno dei quali circolano. Esplorerò quindi a fondo le divergenze di significato fra le idee di infanzia proposte dai diversi attori ai quali i bambini delle baraccopoli si rapportano (lo stato Thai, i missionari cattolici, gli insegnanti, ecc.), evidenziando la specificità storica, socio-culturale e politica assunta da ciascuna delle ideologie dell'infanzia in campo. In linea con questa impostazione, illustrerò come in alcuni contesti sociali e relazionali, i soggetti che vengono chiamati *dek* (bambini) possano viceversa essere designati come adulti, disvelando così la natura contestuale e socialmente costruita dei termini in questione.

Nella seconda parte della tesi porrò diversamente in luce gli appellativi (e le connesse rappresentazioni) con i quali i soggetti si riferiscono a sé stessi.

Il concetto occidentale di adolescenza è estraneo al contesto culturale thailandese. Solo di recente nel discorso pubblico e specialistico (soprattutto di carattere medico-psichiatrico) è emerso un equivalente (*dek wai run*: bambino dell'età di mezzo). Tale termine, sempre più

diffuso negli ambienti urbanizzati e occidentalizzati della borghesia di Bangkok, è pressoché inutilizzato dagli attori sociali con i quali ho vissuto. Nelle baraccopoli, i soggetti che ho conosciuto vengono tutti chiamati *dek* (bambini) o *phu-noi* (piccole persone) dagli adulti, indipendentemente dal fatto che abbiano 4 o 18 anni. Ho pertanto evitato l'uso del termine "adolescenti", facendo ricorso sporadico al meno connotato "ragazzi-ragazze" (*yaewachon*) per distinguere la specificità generazionale soggettivamente esperita dai bambini più grandi per rapporto a quelli più piccoli, dove altri termini e concetti locali erano indisponibili.

Quando utilizzo il termine "minori", evidenzio come la definizione giuridico-legale transnazionale di infanzia (soggetti d'età inferiore ai 18 anni) definita a Ginevra da agenzie quali l'UNICEF sia penetrata e abbia permeato numerosi contesti istituzionali all'interno dei quali i bambini vengono assistiti, siano questi di matrice esplicitamente occidentale (come il centro Saint Martin) o locale (come la fondazione Suan Kaeo).

Per quanto concerne le caratterizzazioni di genere, il termine thailandese *dek* è un neutro applicabile ugualmente ad entrambi i sessi. Nella traduzione italiana utilizzerò alternativamente il termine "bambini" o "bambine" per riferirmi all'insieme dei soggetti. Un'attribuzione specifica di genere verrà diversamente introdotta soltanto dove contestualmente rilevante.

Parte prima

CAPITOLO 2

Monarchia, nazione e buddhismo: il discorso dello Stato sui bambini

“Oggi (11/01/2014) in Thailandia è il “giorno dei bambini” (*wan dek*), la versione locale della giornata internazionale per la protezione dell’infanzia. La festività viene celebrata a livello nazionale attraverso numerosi eventi pubblici dedicati ai minori. A Bangkok il *wan dek* ha formalmente luogo presso il quartier generale delle forze armate sulla Cheang Watthana Road. Per l’occasione, i militari consentono ai bambini di prendere visione dell’arsenale militare dell’esercito Thai: elicotteri, carri-armati, veicoli da guerra di vario tipo. I bambini vengono accolti all’ingresso da un soldato. Lo salutano reverenzialmente congiungendo i palmi delle mani sulla fronte. Il militare si rivolge ai minori chiamandoli *luk* (figli) e li incoraggia ad assecondare l’esempio dei soldati: i valorosi difensori della ‘Thainess’ pronti al sacrificio per il benessere della grande famiglia nazionale” (Appunti di ricerca, Gennaio 2014).

In questo capitolo analizzo la costruzione normativa dell’infanzia cui i bambini delle baraccopoli sono esposti in tutti i contesti istituzionali entro i quali il discorso della Stato Thai – la “Thainess” – trova primaria espressione.

Il concetto di “Thainess” (“*qhwam pen Thai*”, “l’essere Thai”) è stato coniato da Re Vajiravudh (Rama IV) all’inizio del ‘900. L’espressione stabiliva una connessione fra le idee di nazione e monarchia, prescrivendo per il cittadino non solo l’obbligo di conoscenza degli aspetti culturali e religiosi tipici dell’essere Thai, ma anche patriottismo, orgoglio per il patrimonio culturale della nazione e la glorificazione della monarchia assoluta (Igunma, 2006).

La “Thainess”, l’identità nazionale Thai, si fonda storicamente su un modello tripartito contemplante tre dimensioni ufficiali: monarchia (*phramahakasad*), nazione (*chat*) e Buddhismo (*sadsana*) (Reynolds, 2002). Ciascuna di esse è messa in opera dalle agenzie dello Stato al fine di fabbricare soggetti autenticamente Thai. Ad ognuna di esse corrisponde uno dei tre colori della bandiera nazionale: il rosso della *chat*, il bianco della *sadsana*, e il blu della *phramahakasad*. Lo slogan “*Phramahakasad, chat, sadsana*”, recitato quotidianamente dai cittadini Thai come parte di un repertorio di rituali nazionalistici che precedono l’inizio delle attività in tutti gli spazi pubblici del paese, rappresenta – nelle intenzioni dello Stato – il modo più sintetico per riferirsi ai tratti fondamentali che fanno di un cittadino un autentico Thai.

Nelle pagine a seguire, dedicate all’analisi della prima dimensione della “Thainess” (la monarchia), analizzo il ruolo simbolico-politico assunto dai bambini nell’ambito della metafisica monarchica indo-buddhista che plasma da secoli la strutturazione cosmologica, sociale, e politica dei regni siamesi.

Nella parte centrale del capitolo, dedicata specificatamente al nazionalismo Thai (la seconda dimensione della “Thainess”), la posizione dei bambini verrà indagata attraverso l’esplorazione delle istituzioni più importanti al servizio del progetto di “thaificazione” della cittadinanza: le scuole.

Infine, attraverso l’analisi di alcune fondazioni caritatevoli buddiste ove trovano assistenza bambini in difficoltà, prendo in esame le tensioni ideologiche, e teologico-politiche, che caratterizzano la dialettica contemporanea fra il Sangha buddhista di Bangkok e i movimenti buddhisti socialmente impegnati che hanno pluralizzato, a partire dagli anni settanta-ottanta del Novecento, le pratiche e le interpretazioni del buddhismo *theravada* thailandese (la terza dimensione della “Thainess”).

In ciascuno dei contesti esaminati, cercherò di evidenziare la specifica significazione attribuita ai bambini delle baraccopoli (*dek salam*) in quanto soggetti suscettibili di minacciare la coerenza e la “purezza” del modello normativo proposto dallo Stato. I *dek salam*, è ciò che intendo dimostrare, sono infatti oggetto di una particolare aggressività ideologica e di un tentativo disciplinante di “ri-thaificazione” che mima le politiche storicamente implementate dai regimi Thai per gestire il “problema” delle minoranze etno-linguistiche “non-Thai” del Nord, del Nord-Est e del Sud.

Prima di procedere, tuttavia, trovo opportuno fornire una prima descrizione del significato simbolico e strutturale assunto normativamente dai bambini (e dal concetto d’infanzia) nell’ambito dell’organizzazione sociale Thai.

1. La concezione normativa dell’infanzia nella gerarchia sociale Thai

La società Thai è tradizionalmente caratterizzata come un sistema sociale altamente gerarchizzato, verticistico e piramidale (Hanks, 1962). Al vertice della piramide sociale Thai si collocano, rispettivamente, il re, il sangha buddhista e l’esercito.

La caratterizzazione gerarchica dell’organizzazione macro-politica e sociale thailandese si riflette anche a livello di relazioni inter-individuali. In contesti formali, infatti, il comportamento, la comunicazione verbale e le modalità di espressione di un soggetto variano in funzione al grado gerarchico dell’interlocutore. Oltre che dal comportamento non verbale, la differenza di status fra due individui è espressa da una serie di indicatori linguistici complementari (“grandi persone-piccole persone”, “*phu-iai-phu-noi*”; “fratelli maggiori-fratelli minori”, “*phi-nong*”) con i quali i soggetti si posizionano reciprocamente e che attingono al vocabolario del potere così come questo è normativamente distribuito all’interno della famiglia. Come Bechstedt sottolinea:

“La struttura genealogica formale della terminologia di parentela Thai dimostra che non vi sono eguali. Ci si aspetta che gli studenti camminino in fila in accordo alla propria età, allo stesso modo durante le processioni del mattino funzionali alla raccolta delle offerte, una singola fila di monaci è capeggiata dal più anziano. Ad un matrimonio, ad un funerale, tutti gli invitati si posizioneranno nella sala in funzione del proprio rango e status. Tutti i Thai, sono pienamente consapevoli, indipendentemente dalla situazione nella quale si trovano, del proprio posizionamento e di quello altrui nell’ambito della gerarchia sociale che riprodurranno attraverso parole e comportamenti reciproci appropriati e conformi” (Bechstedt, 1991:242).

All’interno di questa impalcatura gerarchica i bambini occupano l’ultima posizione. Nella pratica sociale, il termine “bambino” (*dek*) fa riferimento ad uno status gerarchico subalterno piuttosto che ad un stadio di sviluppo nell’ambito del ciclo di vita. Il termine *dek* viene utilizzato non solo in riferimento ai bambini. Allo stesso modo, il pronome personale soggetto (*nu*¹⁶) che i bambini utilizzano di norma per riferirsi a sé stessi, può essere talvolta impiegato anche dagli adulti. La scelta dei pronomi personali soggetto e oggetto da parte del parlante varia infatti in funzione della situazione sociale e del grado gerarchico attribuito all’interlocutore. Indipendentemente dall’età, l’individuo Thai che si relaziona ad un anziano, un insegnante, un monaco o semplicemente ad un amico di qualche anno più grande, si riferisce abitualmente a sé stesso con i termini *nu*, *dek*, *phu-noi* oppure *nong*, e all’interlocutore con i termini *phu-iai* o *phi*.

Nell’ambito della gerarchia sociale Thai, il termine *dek* designa pertanto la posizione gerarchica subalterna all’interno di una relazione. Al contempo i bambini, come primi referenti del termine, sono soggetti di status gerarchico inferiore nell’ambito di qualsivoglia relazione. Il comportamento appropriato dei *dek* (e più in generale dei *phu-noi*) in rapporto a soggetti di status superiore (i *phu-iai* all’interno o all’esterno della famiglia) prevede ubbidienza, rispetto, devozione e gratitudine (*khwamkathanyu*).

Se i bambini sono i primi referenti dei *phu-noi*, il re – collocato al vertice della piramide sociale Thai – rappresenta il caso esemplare di *phu-iai*.

In questo capitolo analizzo come ciascuna componente della “Thainess” contribuisce storicamente a tale concezione normativa dell’infanzia (e all’organizzazione socio-morale e politica cui tale concezione si riferisce e dalla quale discende). Metto in luce la rilevanza simbolico-politica dei bambini nel sostenere l’impalcatura gerarchica dell’universo sociale Thai, e l’importanza che i bambini si assoggettino alla posizione normativa di *dek* perché la gerarchia sociale possa riprodursi, conferendo in tal modo continuità e legittimità morale

¹⁶ *Nu*: letteralmente topo, animale che sebbene saltuariamente consumato non sarebbe particolarmente gradito ai Thai. Tambiah (1995 [1969]:236) ha suggerito la possibilità di un’analogia fra le creature animali più piccole e marginali e i bambini.

all'assetto macro-politico di uno Stato ancora largamente fondato sulla centralità della monarchia.

Per comprendere le basi socio-culturali e morali che sostengono storicamente la verticalità del sistema sociale Thai e il significato gerarchico subalterno assunto dall'infanzia nell'ambito dello stesso, è innanzitutto opportuno considerare il ruolo della metafisica monarchica indo-buddhista nella storia dei regni siamesi prima, e dello stato nazione Thai poi.

2. Monarchia: i bambini come caso esemplare di piccole persone

Akin Rabibadhana, uno dei più autorevoli antropologi thailandesi ad essersi occupato dell'organizzazione socio-politica dei regni siamesi, ha individuato tre principi cardine sui quali si fonda, e che caratterizzano, la monarchia Thai: il principio indù del *devaraja*, quello buddhista del *dhammaraja*, e quello paternalistico-patriarcale (Akin, 1963).

Per quanto la Thailandia sia uno stato buddhista di tradizione *theravada*, la simbologia indù – retroterra culturale di numerose popolazioni “non Thai” presenti in territorio siamese, e oggi elemento centrale di una religiosità popolare in cui culti locali si sovrappongono a culti nazionali – è stata a più riprese utilizzata dalla monarchia stessa come fonte di legittimazione politica e sacralizzazione del Re, inteso come divinità (in pali: *devaraja*). Come illustra Jackson: “questa ibridazione [fra elementi indù e buddhismo] venne facilitata dagli insegnamenti brahmanici che assimilavano il Buddha al pantheon indù. Secondo tali insegnamenti il Dio Vishnu avrebbe 10 avatar [...], di cui il nono sarebbe Buddha Gotama” (Jackson, 2010:36).

I regnanti del regno siamese avente capitale in Ayutthaya (1351-1767), esplicitamente buddhisti, legarono la propria figura al Dio Vishnu. Il poema epico Thai *Ramakien* – alla base dell'iconografia monarchica e oggetto delle lezioni di letteratura e cultura Thai (*watthanatham Thai*) in tutte le scuole del paese – è una riproposizione diretta del classico indiano *Ramayana*. Il poema descrive l'epopea di Rama¹⁷, settimo avatar di Vishnu. Rama presiedeva la città di Ayodhya, da cui il nome della capitale del secondo regno Thai: Ayutthaya. Come sottolinea anche Clifford Geertz (1980), la concettualizzazione indù della monarchia assoluta come oggettivazione della divinità (*devaraja*) era in effetti un tratto tipico degli “stati teatri” monarchici del Sud-Est Asiatico in epoca pre-moderna. A questo proposito Lehman è molto esplicito nell'argomentare che: “Per ragioni rituali e come base cosmologica di legittimazione politica [...], i re (*raja*) erano concepiti

¹⁷ Rama è altresì il nome con il quale vengono ad essere appellati tutti i monarchi della dinastia Chakri, tuttora regnante, dopo la fondazione del regno con capitale a Bangkok (1782). Bhumibol Adulyadey, attuale re, è Rama IX.

analogamente alle divinità brahmaniche, i *deva*, posti al vertice del cosmo” (Lehman, 2003:23, cit. in Jackson, 2010:35).

Nel modello del *dhammaraja*, diversamente, il re rappresenta la personificazione del *dharma* (in pali, *dhamma*; in thai *thamma*: legge della natura, insegnamento del Buddha e principio cardine di funzionamento del cosmo) perché re virtuoso capace di agire conformemente al canone di norme buddhiste noto in Thai come *Thammsat* (dal pali *Dhammasatha*). Il monarca ideale secondo questa prospettiva, il *dhammaraja*, il Re virtuoso, è descritto come il re della giustizia, eletto dal popolo, e provvisto delle dieci virtù monarchiche che ne fanno il caso esemplare del *dhamma* stesso: elemosina, moralità, liberalità, rettitudine, gentilezza, auto-limitazione, non violenza, pazienza, indulgenza, lungimiranza (Akin, 1963:49; Anand, 1996:2). Aderendo e facendosi vettore di tali virtù, il monarca ideale legittima sé stesso quale re di giustizia, e attraverso la giustizia egli ottiene le qualifiche di *chakravartin* (il regnante universale, colui che fa girare la ruota del *dharma*) o *Bodhisattva* (l’illuminato o il Buddha a venire) (Akin, 1963:50). Come tale, il re è anche colui che sopra tutti ha accumulato, nel corso delle vite precedenti, merito karmico (*mi bun*), fatto che a sua volta legittima moralmente la sua posizione di vertice.

Introduco qui una componente del buddhismo *theravada* centrale nella comprensione dell’organizzazione sociale Thai: la teoria del *karma* (*kama*) e della reincarnazione (*samsara*). Ad ogni azione corrisponde una conseguenza: le buone azioni generano merito karmico (*bun*), quelle cattive generano demerito (*bap*). La reincarnazione, da cui discende l’inevitabile dolore connesso alla vita (una delle quattro nobili verità rivelate dal Buddha), è concepibile come l’esito del *karma*: la somma differenziale di meriti e demeriti accumulati dal soggetto nel corso della vita precedente. Nell’ambito del sistema sociale Thai, lo status e la posizione sociale di un soggetto sono tradizionalmente interpretati come esito della sua struttura karmica.

Quale che sia il modello di volta in volta prevalente, entrambe le metafisiche designano una strutturazione cosmologica dell’universo socio-politico piramidale, e fortemente gerarchica, nell’ambito della quale la monarchia (come espressione della divinità nel culto *devaraja*, e del *dharma* in quello *dhammaraja*) risulta legittimata nel suo ruolo di guida del cosmo. Secondo numerosi autori (Hanks, 1962; Tambiah, 1976, 1995 [1977]; Keyes, 1977; Kirsh, 1977, 1978; Jackson, 2002), nel corso dei secoli, la struttura profondamente gerarchica implicata da tali metafisiche è stata riprodotta ad ogni livello dell’organizzazione umana, fisico-geografica, sociale e politica dei regni Thai.

L’antropologo cingalese Stanley Tambiah, uno dei più importanti studiosi ad essersi occupato della relazione fra buddhismo e ordine politico nell’analisi etno-storica dei regni

siamesi, ha coniato la nozione di “sistema politico galattico” (Tambiah, 1995 [1977]:251). Secondo l’autore i regni siamesi riproducevano una configurazione politica di tipo galattico (o “mandalico”) che tendeva a riprodursi identica a sé stessa irradiandosi da un centro cosmologico, socio-politico e religioso esemplare – la capitale (e al centro della stessa il palazzo reale) – sino alle regioni provinciali più periferiche. Queste ultime erano in rapporto subalterno (tributario) rispetto allo stato centrale ma organizzate al proprio interno sulla base della medesima configurazione gerarchica: con una città-palazzo centrale, sede del governatore dello “stato vassallo” (molto spesso un principe, parente di primo grado del re) e della sua corte, e un gruppo di villaggi guidati da un leader chiamato per conto dell’autorità immediatamente superiore a controllare un insieme di uomini e donne di sua proprietà (*phrai*). Gli stati vassalli, per quanto in rapporto tributario rispetto a Bangkok, godevano di una certa autonomia. Condominas (1980) ha definito “*emboitement*” (incastro) il meccanismo di funzionamento della configurazione politica galattica: il villaggio (*mu-ban*) è localizzato all’interno di una città (*muang*), e la *muang* è a sua volta nell’area d’influenza di una *muang* superiore, a continuare ascensionalmente per diversi livelli sino a raggiungere la capitale centrale del regno, residenza del re.

Da un punto di vista burocratico-amministrativo, sino alla fine dell’800, la società siamese era divisa in due grandi macro-categorie di sudditi: da un lato la corte (una nobiltà di servizio composta da circa 2000 persone e dalle loro famiglie), dall’altro una massa di persone tenute a prestare parzialmente, o interamente, il proprio lavoro all’élite. Il re era invece posto al di sopra dei mortali (Akin, 1963).

La società era nello specifico organizzata in conformità a un sistema noto come *sakdina*¹⁸, in riferimento al quale ad ogni soggetto era assegnato un codice numerico che designava il suo rango e il suo posizionamento gerarchico all’interno del sistema sociale. Il *sakdina* del re era ritenuto immenso e non quantificabile. Si passava da un *sakdina* di 100000 per l’*Upparat* (la più alta carica governativa, generalmente occupata da un figlio, un fratello o uno zio del re), 10000 per un ministro, 25-10 per un uomo semi-libero non nobile (*phrai*), per arrivare al *sakdina* 5 dello schiavo (*that*). Tutti gli uomini e le donne al di fuori del sistema *sakdina* della nobiltà – i *phrai* – erano tenuti a svariate forme di lavoro forzato e schiavitù. La maggior parte dei *phrai* erano registrati presso un’area di circoscrizione e assegnati all’autorità di un supervisore-padrone (*nai* o *munnai*), così che la popolazione era globalmente costituita da gruppi di *phrai* sottoposti all’autorità di un *nai*. Il *nai* era responsabile del comportamento dei propri *phrai*. A sua volta la legge stabiliva che i *phrai*

¹⁸ Il termine *sakdina*, composto dai termini *na* (campo dedicato alla coltura o risaia) e *sakdi* (potere), tradotto letteralmente in “potere del campo” (*field power*), si riferisce a quelli che Quaritch Wales (1965) ha definito “marchi di dignità” e corrisponde ad un indice indicativo dello status e del prestigio del suo possessore.

appartenevano al loro *nai*, ed erano collocati nella medesima categoria di proprietà riferibile a schiavi, mogli e bambini (Akin, 1963:27-28). L'ammontare di *sakdina* prescriveva altresì l'estensione della terra che ad un suddito era concesso di possedere e il numero di persone sotto il suo controllo. I punteggi numerici *sakdina* erano ereditari e pertanto piuttosto fissi.

Mentre l'organizzazione politica del regno ricalcava il modello di strutturazione del cosmo così come definito dal modello galattico di Tambiah, i codici numerici *sakdina* fungevano da "operazionalizzazione" del merito karmico individuale alla base della stratificazione socio-morale della piramide Thai¹⁹. Tanto il modello galattico fondato sul principio dell'*emboitement*, quanto il modello gerarchico fondato sul merito karmico, trovano riproposizione nelle dinamiche relazionali fra soggetti di status socio-morale e cosmologico differenti e complementari, secondo uno schema che tende a replicarsi: il modello relazionale generale (esemplare) che plasma e funge da norma per tutti gli altri consiste nella diade re (*phrachao pen din*, signore della terra, e *phra chao chiwit*, signore delle vite) – sudditi. Tale diade tende poi a riprodursi, secondo una modalità *top-down*, in una catena di dicotomie relazionali di status che ripropongono la configurazione morale di partenza: *phra* (monaco buddhista) – *kharawad* (laico); *nai/munnai* (signore-padrone) – *phrai* (plebe, persone appartenenti al padrone); etc.

L'opposizione re-sudditi rappresenta la polarità estrema e sovra-ordinata di un *continuum* di dicotomie di status gerarchico-morale riferibili a categorie sociali di importanza decrescente. All'estremità opposta di tale *continuum* troviamo l'unità elementare del cosmo sociale, la famiglia, nell'ambito della quale l'opposizione morale fra soggetti di status gerarchico differente trova possibilità metonimica di articolazione (rispetto al modello esemplare di partenza) nella relazione fra i genitori (soprattutto il padre, *pho*) e i figli (*luk*), ma anche fra fratello maggiore (*phi*) e minore (*nong*). Il *phra*, il *nai* e il *pho* stanno al *kharawad*, al *phrai* e al *luk*, come il re sta al suddito. Similmente il *phra* rispetto al *kharawad*, il *nai* rispetto al *phrai*, e il *pho* rispetto al *luk* sono *phu iai* (grandi persone) in rapporto a *phu noi* (piccole persone).

¹⁹ Nel sistema castale indù l'ascrizione castale avviene alla nascita e stabilisce una volta per tutte il posizionamento gerarchico-spirituale del soggetto per rapporto agli altri (Dumont, 1991 [1966]). Diversamente, come evidenziano Keyes (1977) e Hanks (1962), nel buddhismo il peso karmico individuale non può essere stabilito a priori. La teoria karmica, perno della gerarchia sociale Thai, prevede infatti un margine irriducibile d'indeterminatezza (Obeyesekere, 1968:21). Tale indeterminatezza del *karma*, assieme alla possibilità data ad ogni soggetto di poter migliorare indefinitamente la propria condizione karmica attraverso l'accumulo di *bun* nella vita presente, conferisce dinamismo alle possibilità di mobilità sociale del singolo. Tuttavia, nel contesto storico dei regni Thai, come il sistema *sakdina* evidenzia, l'indeterminatezza del *karma* rappresenta un fatto solo teorico.

L'analisi della relazione complementare *phu-iai/phu-noi*, in quanto modello relazionale generico nel quale tutte le dicotomie di status trovano corrispondenza, appare particolarmente esemplificativa delle caratteristiche di tale schema relazionale. Stando alle ricostruzioni storiche di Akin, sino all'abolizione del sistema *sakdina* agli inizi del XX sec., lo status di *phu-iai* e *phu-noi* era contestualmente e formalmente identificabile sulla base del punteggio *sakdina* assegnato ad ogni individuo, in rapporto a quello del proprio interlocutore: l'individuo di punteggio *sakdina* più alto, e pertanto di rango socio-morale e gerarchico superiore, è il *phu-iai* (Akin, 1963:108). La relazione fra un *phu-iai* e un *phu-noi* si fonda sul rispetto, la sottomissione, la subordinazione e la gratitudine (*khwamkathanyu*) che la piccola persona deve alla grande persona: le forme di saluto, le parole utilizzate, i pronomi personali impiegati nella relazione con l'altro, riproducono costantemente la differenza di status socio-morale fra i due soggetti relazionali in interazione.

Il commento che re Rama I fece della lite fra alcuni suoi ufficiali esemplifica bene la natura di tale relazione: “Phraya Ramakamheang [*sakdina* 5000] è ancora solo un *phu-noi* ma non rispetta e non ha paura dei *phu-iai*. Camminava liberamente nella residenza di Phraya Siratchadecho [*sakdina* 10000] e indicava con le sue dita la testa del *phu-iai* [un atteggiamento ritenuto altamente irrispettoso]” (ibidem).

Mentre nell'ambito della società di corte il *sakdina* sembrava il criterio formale prioritario nella determinazione dello status socio-morale di un soggetto in rapporto ad un altro (in quanto *phu-iai* o *phu-noi*), a livello di villaggio, e dopo l'abolizione del sistema *sakdina* a livello di società popolare più in generale, le distinzioni di status variano soprattutto in riferimento a criteri quali l'età e la coorte generazionale. E' in questi contesti che le dicotomie *phi-nong* (fratello maggiore-fratello minore) e *pho-luk* (padre-figlio) assumono rilevanza centrale. Come già osservava Kaufman nel descrivere la vita quotidiana in un villaggio del Nord-Est thailandese negli anni '60:

“Forse la relazione ‘fratelli maggiori-fratelli minori’ (*phi-nong*) può essere considerata la determinante più importante del comportamento sociale all'interno della comunità. Ogni bambino capirà che con certi individui qualificabili come *phi* [i termini *phi*, *nong*, *pho* e *luk* vengono ascritti a soggetti anche al di fuori della cerchia delle relazioni di parentela sulla base del criterio età, ndr] saranno necessari formule di saluto cerimoniali e il *wai* [forma di saluto reverenziale e devozionale realizzata congiungendo le mani all'altezza del volto] al primo incontro” (Kaufman, 1960:5).

A fronte di quanto argomentato sin ora, la mia tesi è la seguente: se il re rappresenta il *phu-iai* per eccellenza, i bambini sono il simbolo per antonomasia dei *phu-noi*. I bambini, le

piccole persone nell'ambito di qualsivoglia contesto relazionale, si collocano all'estremità opposta del continuum socio-morale e alla base della piramide cosmologica avente al vertice il monarca. La relazione fra i bambini in quanto *phu-noi* e gli adulti in qualità di *phu-iai* può essere così intesa come metafora elementare della relazione fra i sudditi e il sovrano. Concepita in questi termini la relazione fra bambini e adulti costituisce l'unità metonimica di base chiamata a riprodurre nel microcosmo familiare (primo contesto della riproduzione socio-culturale) la stratificazione socio-morale e politica del cosmo così come stabilita dalla metafisica indo-buddhista della monarchia siamese.

Come risulterà chiaro nel corso del capitolo, ancora oggi, nei contesti istituzionali e formali plasmati dalla "Thainess" – innanzitutto le scuole – i bambini sono chiamati a rapportarsi ai *phu-iai* assecondando il modello cosmologico che richiama la caratterizzazione morale dell'interazione fra i sudditi e il re.

La rilevanza politico-simbolica dei bambini, e l'importanza che i bambini aderiscano a tale modello relazionale perché lo stesso possa riprodurre – a partire dalla famiglia – la metafisica gerarchico-monarchica sul quale si fonda l'impalcatura socio-politica Thai, è espressa inoltre dalla complementare salienza simbolica del Re quale padre della popolazione.

2.1 Il paternalismo militare Thai: il re come padre, i cittadini come figli (bambini)

Nel contesto del nazionalismo militare che caratterizza la Thailandia dopo la caduta della monarchia assoluta (1932), i bambini non sono più soltanto il caso esemplare di *phu-noi* ma divengono altresì i primi referenti politici del cittadino in rapporto allo Stato. Il re, formalmente privo di poteri politici, diventa invece simbolo della nazione e, al contempo, il padre della popolazione.

Borwornsak Uwanno²⁰ ha affermato che la monarchia Thai non è un'istituzione politica ma "un'istituzione sociale del tutto sovrapponibile alla famiglia [...] Il re è un'istituzione che i Thai amano, alla quale si sentono legati e che riveriscono come 'Padre' di una grande famiglia (la nazione, ndr)" (Borwornsak, 2006, cit. in Ivarsson e Isager, 2010a:12). I Thai, prosegue il politico Thai, nutrono nei confronti del re amore e rispetto. Un sentimento reverenziale che difficilmente gli occidentali, descritti da Borwornsak come il riflesso di

²⁰ Borwornsak Uwanno è stato un membro dell'Assemblea Legislativa Nazionale nominata dalla giunta militare dopo il colpo di stato con il quale nel 2006 venne deposto il premier eletto Thaksin Shinawatra. Figura particolarmente apprezzata dai militari, Borwornsak è stato più recentemente nominato presidente del Comitato di Revisione Costituzionale (CDC) istituito dall'auto-proclamatosi primo ministro in carica, nonché comandante dell'esercito thailandese, il generale Prayuth Chan-ocha, a margine del *coup d'état* del maggio 2014.

“paesi materialmente evoluti ma spiritualmente deteriorati” (ibidem), possono comprendere. Nello specifico, la relazione fra il re Thai e i Thai:

“non può essere apprezzata da coloro che non hanno mai vissuto in un paese dove esistono profondi legami fra il sovrano, in quanto ‘Padre’ e le persone, in quanto ‘figli’.[...] I Thai, i quali amano e riveriscono il loro ‘Padre’, non lasceranno mai che nessuno possa criticarlo. Questa è la dimensione socio-culturale della monarchia Thai” (Borwornsak, 2006).

Già durante il regno di Ayutthaya, a dire il vero, il re era concepito come il padre della popolazione, sia in quanto protettore e leader della stessa in epoca di guerra, sia in quanto giudice supremo in caso di contenziosi (Akin, 1963:48). Ma è soprattutto dopo la caduta della monarchia assoluta che il principio paternalistico e patriarcale della monarchia siamese, abilmente sfruttato dai regimi militari in sella al governo del paese, si afferma come prioritario.

Secondo Keyes (1978:160-1) e Tambiah (1984:344), con la caduta della monarchia assoluta il potere politico aveva registrato una “crisi di legittimità”, segnalata dalla grande instabilità politica della democrazia Thai e dal continuo succedersi di colpi di stato militari. I due autori interpretano la situazione come esito di una disgiunzione concettuale fra lo Stato e la metafisica monarchica indo-buddista che aveva da sempre plasmato i regni Thai in epoca pre-moderna. Tale crisi di legittimità termina negli anni ‘50-‘70 quando i militari decidono di re-introdurre negli spazi pubblici la simbologia monarchica come base morale legittimante un ordine politico ancora fondato sulla supremazia gerarchica e socio-morale di Bangkok e dei gruppi Thai del centro. E’ in questa fase storica che l’infanzia si carica di significati politici nazionalistici esplicitamente connessi ad un rinnovato paternalismo monarchico.

Dopo la caduta della monarchia assoluta, con il regime militare sostenuto dagli americani (in chiave anti-comunista) del generale Sarit Thanarat (1957-63), il ruolo pubblico della monarchia conobbe una nuova espansione: dopo anni di assenza, Sarit concesse al re di effettuare numerose apparizioni pubbliche, visitare le provincie, patrocinare numerosi progetti di “sviluppo”. Alla vigilia dei colpi di stato del ‘57 e del ‘58, Sarit fece visita al sovrano. Il giorno dopo il colpo di stato del ‘58, re Bhumibol nominò il generale “difensore della capitale”. A sua volta Sarit, proclamando uno dei cardini dell’identità nazionale thailandese moderna, annunciò che il golpe poggiava “fermamente sul principio che il re e la Nazione sono un uno ed indivisibile” (Baker e Pasuk, 2005:176-77). Sarit, il cui stile di governo è stato significativamente descritto “paternalismo dispotico” (Thak, 2007 [1979]), riabilitò i termini “esercito del re” e “governo con a capo il re” e fece del compleanno di

Bhumibol (il 5 Dicembre) una festività nazionale a celebrazione del padre della nazione. Per usare le parole di Thak, autore di un importante monografia sul governo Sarit, il dittatore comprese che il potere “s’irradiava dall’alto, la monarchia, piuttosto che dal basso, la popolazione” (ibidem). Quindi, ancora una volta facendo leva su una semantica paternalistica che traeva linfa dalla strumentalizzazione politica della cosmologia monarchica tradizionale, sostenne solennemente: “Colui che governa non è nient’altro che il capo di una grande famiglia che deve guardare alla popolazione come farebbe con i suoi figli e nipoti” (ibidem).

Con Sarit i bambini divengono i simboli per eccellenza dei cittadini. Come ha evidenziato l’antropologa Heather Montgomery, autrice di una monografia sulla prostituzione infantile nella Thailandia dell’est, il ruolo dei bambini nei confronti dei genitori è stato modellato sui doveri e le responsabilità che il soggetto ha nei confronti dello Stato. La famiglia stessa è stata utilizzata quale metafora dello Stato. Contemporaneamente il re è stato costruito come un padre amorevole per l’intera popolazione. L’utilizzo pervasivo della terminologia di parentela al di fuori della cerchia della famiglia ha poi rinforzato questa idea di nazione come famiglia (Montgomery, 2001:62).

Secondo molti autori (Anderson, 1978; Gray, 1992; Thongchai, 1994; Chaiyan, 1994; Peleggi, 2002; Loos, 2006; Ivarsson e Isager, 2010a), l’utilizzo strategico della monarchia da parte dei regimi militari Thai ha (ri)affermato in chiave moderna la centralità dell’ordine socio-morale Thai tradizionale, producendo una situazione di “colonialismo interno” ad opera di Bangkok sulle porzioni rurali e periferiche del territorio thailandese. Come osserva Connors (2005:530), inoltre, il culto nazionalistico della monarchia risacralizzata è stato successivamente rinvigorito delle politiche culturali adottate dallo Stato Thai a partire dagli anni ‘70 come risposta alla guerriglia comunista. Dopo aver concesso l’amnistia (1981) agli ex-guerriglieri del partito comunista thailandese (CPT), le élite di Bangkok al governo del paese – custodi di un assetto socio-morale piramidale enormemente sbilanciato sulle classi agiate della capitale – hanno adottato nuove forme di “governamentalità” (Foucault, 1978, in Burchell et al., 1991) e di razionalizzazione burocratica degli spazi etnici “non Thai”, presso i quali i focolari marxisti si erano rivelati di più difficile sedazione.

I governi militari hanno nello specifico varato il passaggio da una strategia di governo fondata sulla repressione militare (sostenuta dalla paranoia della sovversione comunista) ad una politica incentrata sulla propaganda paternalista della “Thainess”, e sui discorsi inclusivi di sviluppo (*patthana*) e democrazia (*prachathipathai*). Il re, rappresentato come un padre afflitto per le divisioni che avevano sconvolto la famiglia thailandese, intenzionato

ad assistere amorevolmente proprio quei figli che si erano ribellati, assunse il patrocinio ufficiale di tali discorsi. A partire dagli anni '70-'80, a tale immagine della monarchia fa riferimento un nuovo attivismo politico da parte di re Bhumibol, soprattutto attraverso la proliferazione di progetti regi (*kronkan kasad*) finalizzati all'assistenza e allo sviluppo delle comunità (*patthana chumchon*) in difficoltà. I *kronkan kasad* hanno interessato soprattutto i territori *T'ai-Lao* della Thailandia dell'est, già scenario di tentativi storici d'insubordinazione da Bangkok (vedi ad es. Keyes, 1977), la Thailandia del Nord, ex regno vassallo di Lanna, e le sue altitudini montane, storiche zone franche di "persone senza stato" (Scott, 2009; Rossi, 2011, 2012) popolate da numerosi gruppi etnici "non Thai". Le nozioni di "democrazia Thai style" e di "democrazia con il re a capo dello stato"²¹, con le quali viene caratterizzata la peculiare natura della democrazia thailandese dal discorso politico contemporaneo, possono essere comprese come esito discorsivo di tali politiche. Correlata a tali nozioni è quella che Hewinson ha definito la "visione standard totale della monarchia" (Hewinson, 1997:266): un agglomerato complesso di tratti culturali che è stato così riassunto da Ivarsson e Isager:

"La monarchia Thai salvaguarda le tradizioni ed è un'istituzione senza tempo che trascende passato, presente e futuro; il re è un 're di sviluppo' egualitario; il re è il promotore della modernità e del progresso della nazione e lavora instancabilmente per il benessere della popolazione; la monarchia è la protettrice della nazione; il re è un guardiano benevolente della democrazia e un essere morale al di sopra del politico; la monarchia è connaturata alla società e alla cultura Thai" (Ivarsson e Isager, 2010a:2).

Le strategie di governamentalità post-guerriglia comunista implementate da Bangkok avevano una doppia finalità: innanzitutto quella di riabilitare ideologicamente la monarchia connettendola allo sviluppo e alla democrazia²²; in secondo luogo quella di espandere i significati di cultura e identità Thai in modo da integrare forze sociali più ampie in nozioni maggiormente pluralistiche di "Thainess" (Connors, 2003). Questo secondo obiettivo venne raggiunto attraverso la nascita di nuove istituzioni: la commissione nazionale cultura all'interno del ministero dell'educazione (fondata nel 1979), il *National Identity Board*

²¹ Tali nozioni sono concepibili come formazioni discorsive strategiche prodotte dalle élite filo-monarchiche di Bangkok (aristocrazia e esercito in testa) per imporre una visione normativa della storia nell'ambito della quale la democrazia è concepita come intimamente connessa all'impegno monarchico (Thongchai, 2008; Ivarsson e Isager, 2010a:14).

²² Nel 1932 re Prajadhipok (Rama VII) e con lui, la monarchia assoluta, venne deposto da un colpo di stato militare. Secondo la "visione standard totale della monarchia", tale avvenimento non rappresenta una sconfitta della monarchia. Al contrario il monarca viene rappresentato come colui che promosse la rivoluzione come passaggio necessario per il conseguimento della democrazia (Thongchai, 2008:23). La statua del re, posta di fronte al parlamento Thai a Bangkok esprime "la quintessenza di questa connessione fra la monarchia e l'emergere della democrazia in Thailandia" (Ivarsson e Isager, 2010a:15).

localizzato all'interno dell'ufficio del primo ministro (fondato nel 1980), il ministero della cultura (fondato nel 2003).

Tutte queste istituzioni sono particolarmente attive nelle scuole del paese. Attraverso queste ultime, i bambini (intesi come la cittadinanza del futuro prossimo) divengono un bersaglio importante dell'ideologia nazionalistica dello Stato, di cui il paternalismo monarchico rappresenta una componente centrale.

2.2 Il concetto buddhista di *khwamkathanyu*: la gratitudine dei figli e la sacralizzazione dei genitori

Le dottrine buddhiste sono state ampiamente utilizzate dalle élite Thai per legittimare moralmente le idee di potere e autorità alla base della configurazione socio-politica dei regni siamesi. Oltre alle costruzioni indo-buddhiste del *devaraja* e del *dhammaraja*, e alle interpretazioni sociologiche del *karma* individuale come spiegazione della stratificazione socio-economica e politica dello Stato, il paternalismo monarchico-militare Thai si è ampiamente servito del concetto buddhista di *khwamkathanyu*: la gratitudine che i figli debbono ai genitori. A partire dal regime di Sarit, la propaganda monarchico-militare Thai ha fatto ampio uso del discorso morale buddhista centrato sulla *khwamkathanyu* stabilendo, come abbiamo visto, un nesso fra le obbligazioni morali dei figli e quelle dei cittadini-bambini in rapporto all'autorità (dei genitori, del Re e dello Stato).

Anche se il canone buddhista sembra non parlare direttamente dei bambini (Sasson, 2013:1-3) – il buddhismo non prevede, ad esempio, rituali specifici connessi all'infanzia, quali forme di battesimo o di purificazione connesse alla nascita – è comunque possibile individuare nella dottrina buddhista un corpus complesso di norme volte a regolare tanto le interazioni entro la comunità clericale (*sangha*), quanto le obbligazioni morali reciproche fra i membri della famiglia. E' dai testi che fanno riferimento a tali norme, soprattutto quelli che si focalizzano sui doveri dei figli, che i militari e il discorso contemporaneo della "Thainess" sembrano attingere.

In una raccolta di saggi curata dai teologi Browning e Bunge dal titolo *Children and Childhood in World Religions. Primary Sources and Texts* (2011), Alan Cole si è occupato di analizzare il ruolo simbolico assunto dall'infanzia nel canone buddhista e nei suoi sviluppi. Secondo l'autore i testi relativi alle obbligazioni morali dei figli all'interno della famiglia sembrano avere l'obiettivo di concettualizzare i figli come persone "che hanno il dovere di imparare che il loro destino è funzione di una duplice sottomissione, definita come servizio ai genitori e generosità nei confronti dell'establishment buddhista" (Cole, 2011:284). Qui i genitori e il Sangha sono posti in rapporto di continuità simbolico-

metaforica. L'identità buddhista è formulata attraverso il vocabolario "affettivo" della famiglia: la struttura gerarchica delle relazioni adulti-bambini funge da riferimento, là dove il credente si rapporta al Buddha come un figlio al genitore.

Cole evidenzia inoltre la presenza di testi buddhisti che spiegano cosa accade ai bambini ingrati: alla più piccola impertinenza o forma di resistenza del bambino per rapporto all'autorità genitoriale, corrispondono terrificanti punizioni per il trasgressore all'inferno. Tale corpus di narrative ha certamente l'obiettivo di produrre bambini docili, solerti nell'assecondare le direttive genitoriali a difesa della conservazione dell'ordine socio-religioso tradizionale²³ (ibidem). La gratitudine e la reverenza cui il figlio è tenuto per rapporto ai genitori raggiungono un'elaborazione compiuta nella rilettura cinese del buddhismo e nel concetto, assolutamente funzionale alla famiglia tradizionale cinese e al sistema patriarcale confuciano, di "pietà filiale". Nel buddhismo Thai, tale discorso è riformulato come *khwamkathanyu* (gratitudine).

La centralità della *khwamkathanyu* nel discorso buddhista egemone Thai è pervasiva. Riporto a titolo di esempio una preghiera buddhista per bambini che novizi e studenti sono tenuti a recitare presso i principali templi e nelle scuole del paese. La preghiera è tratta da un libretto che ho trovato sugli scaffali di una classe durante l'esplorazione etnografica delle scuole. Opuscoli simili, riportanti il sermone di questo o quel monaco, sono rinvenibili in tutte le strutture pubbliche del paese: nelle sale d'attesa degli ospedali o degli uffici postali, come pure su tutti i mezzi pubblici della capitale. Fra i temi più trattati: il *karma*, il *dharma* e, appunto la *khwamkathanyu*. La preghiera che riporto si focalizza su quest'ultimo concetto:

“Il papà e la mamma sono il *phraonhan* (il santo buddhista, il perfetto, la persona che ha raggiunto il quarto stadio del *dharma*) dei figli. Non alzarti in piedi a discutere con il papà e la mamma, non osare essere assertivo. Il papà e la mamma sono il *phraonhan* dei figli, sono il loro primo insegnante. Prima di uscire di casa i figli pertanto devono *krab* (gesto di omaggio - effettuato altresì al cospetto dei monaci, o degli insegnanti – consistente

²³ A dispetto di tale retorica sull'importanza della gratitudine dei bambini in rapporto a genitori sacralizzati, la nascita del buddhismo è da porre in relazione ad un atto d'insubordinazione filiale nei confronti della gerarchia tradizionale e dell'autorità paterna. Già da bambino il Buddha indispettiva le figure d'autorità tradizionali che non riconoscevano la sua statura cosmica. Come riporta Cole (2011:281), in un famoso episodio del *Divyavadana* il Buddha, ancora bambino, viene portato dal padre ad adorare le divinità della famiglia. Sono quest'ultime tuttavia ad inchinarsi dinnanzi al divin bambino. Ma è soprattutto nella fase cruciale del suo percorso verso il "risveglio" che la disobbedienza nei confronti del padre (ritenuta impensabile al tempo) risulterà decisiva: all'età di 29 anni, secondo il *Buddhacarita*, l'incontro da parte del Buddha con le quattro figure che decideranno il suo futuro (l'anziano, il malato, il cadavere e il mendicante) segna la sua decisione di abbandonare il palazzo e il sogno paterno: la vita agiata e la possibilità, stabilita dal padre, di divenire sovrano. Il buddhismo nasce con la disobbedienza del Buddha. La volontà pervicace dell'illuminato di partecipare alla sofferenza del mondo appare problematizzare la centralità assunta dal concetto di *khwamkathanyu* nel discorso egemone Thai, nonché la successiva evoluzione patriarcale e paternalista del buddhismo Thai.

nell'inchinarsi, in ginocchio, flettendo in avanti le mani aperte sino a toccare il pavimento) ai piedi dei genitori per tre volte. I bambini buoni hanno *khwamkathanyu* nei confronti dei genitori, cioè ricordano quello che i genitori nel farli nascere hanno fatto, e li ripagheranno da vivi, curandoli nel corpo e nel cuore, e quando saranno defunti, andando a porgere loro merito (*thambun*) al tempio" (Appunti di ricerca, luglio 2013).

L'opuscolo, intitolato "I doveri dei bambini (*Nathi khong dek*)", si conclude con un precetto morale dal titolo: "Il papà (*pho*) e la mamma (*mae*), sono il *phra* (il monaco o una rappresentazione del Buddha) in casa. Salutare e porgere rispetto (*wai*) ai *phra* della casa". Il precetto stabilisce: "Noi bambini dobbiamo porgere rispetto ai *phra* di casa prima di dormire, quando usciamo e rientriamo a casa. Dobbiamo farlo tutti i giorni perché il papà e la mamma sono i *phra* nella casa. Noi dobbiamo avere gratitudine (*khwamkathanyu*) nei confronti dei *phra* di casa".

Se la mamma e il papà sono i *phra* di casa, i militari e il re sono i *phra* della nazione. Il sistema scolastico Thai evidenzia in modo esemplare questa relazione.

3. Nazione: il sistema scolastico e la "thaificazione" della popolazione

Le scuole rappresentano il luogo nel quale i bambini trascorrono gran parte delle proprie giornate. In questo paragrafo ricostruisco le principali tappe storiche che hanno fatto della scuola uno dei principali vettori istituzionali della metafisica monarchica indo-buddhista, del nazionalismo etnico Thai e della "Thainess". Numerosi elementi del panorama scolastico contemporaneo, e della concezione normativa dell'infanzia prodotta da questo contesto, hanno infatti delle radici storico-politiche precise.

3.1 Re Chulalongkorn: dalle scuole religiose del tempio alle scuole dello Stato

Sino alla fine del XIX sec., il tempio buddhista rappresentava la sede informale dell'educazione siamese. In tutti i villaggi (*mu-ban*) organizzati attorno ad un tempio (*wat*), i monaci fornivano le basi necessarie alla comprensione degli insegnamenti buddhisti e delle tradizioni orali locali. Le scuole del tempio fungevano quale vettore di una cosmovisione religiosamente connotata, capace di produrre una razionalizzazione del mondo attraverso l'impiego di concetti buddhisti quali *samsara*, *karma*, *dharma*, e *nirvana* (Wyatt, 1969:12; Tambiah, 1976; Watson, 1980:69-76; Keyes, 1991b:91-92). Poiché rappresentanti dell'autorità morale, i monaci, e l'istruzione religiosa di base garantita ai novizi presso le scuole del tempio, legittimavano e garantivano la riproduzione dell'ordine socio-morale piramidale alla base della configurazione politico-monarchica dei regni siamesi.

Il linguaggio comune d'insegnamento era il *pali* piuttosto che una lingua vernacolare locale. La maggioranza dei bambini di sesso maschile accedeva alle scuole del tempio attraverso il noviziato monastico. Quest'ultimo, interdetto alle donne, costituiva non solo il tradizionale viatico di mobilità sociale per soggetti poveri o svantaggiati, ma rappresentava altresì (e ancora oggi molto spesso rappresenta) un'obbligazione morale ineludibile per il figlio maschio in rapporto ai genitori. Divenendo un monaco, anche solo transitoriamente, il figlio maschio aveva infatti l'opportunità di garantirsi un merito karmico sufficiente a ripagare il proprio debito di gratitudine nei confronti dei genitori, fonte della vita (Tambiah, 1976). Secondo una credenza comune, il figlio maschio ordinandosi assicura ai genitori il paradiso. Per queste ragioni, l'ordinazione monastica è stata individuata quale rituale di passaggio tradizionale dall'infanzia all'età adulta per il soggetto di sesso maschile, il quale assolto il proprio debito karmico nei confronti dei genitori, beneficiava in seguito di una considerevole autonomia d'azione. Diversamente la figlia femmina, non potendo accedere né al Sangha né all'alfabetizzazione primaria, era gravata da obbligazioni morali persistenti nel corso del ciclo di vita: spettava in particolare alla figlia la cura dello spazio domestico, l'assistenza ai genitori in età anziana, ecc. (Akin, 1963:18; Keyes, 1991b:94).

Negli ultimi decenni del XX sec., l'ordine sociale – riprodotto anche attraverso il sistema tradizionale dell'educazione monastica – ha subito dei cambiamenti significativi. I poteri occidentali sempre più attivi nell'area condussero ad una marcata mutazione dell'economia locale – con lo sviluppo di un'economia di mercato che avrebbe di lì a poco incorporato la Thailandia nel sistema globale – alla nascita di una burocrazia statale stratificata, e alla trasformazione del Siam in uno stato-nazione moderno durante il regno di re Chulalongkorn (Rama V, in carica dal 1868 al 1910): il sovrano celebrato dalla storiografia Thai autorizzata come eroe nazionale per il fatto di aver conservato l'indipendenza del regno in epoca coloniale.

Re Chulalongkorn comprese quanto la modernizzazione del regno fosse condizione necessaria alla conservazione dell'indipendenza politica. Intimorito dall'idea che i confinanti colonizzatori francesi in Indocina potessero far leva sui tratti “primitivi” (*boran*) della società Thai come argomentazione morale di un'eventuale invasione (Loos, 2006), avviò infatti un ampio processo di riforma e “civilizzazione” (*siwilai*) del paese (burocratico-amministrativa, istituzionale, e socio-culturale) proprio sul modello burocratico-amministrativo degli stati-nazione europei, traendo nello specifico spunto dal modello coloniale britannico della Birmania (Anderson, 1978). In questa fase il Siam passa

da un sistema politico galattico ad uno “radiale” più centralizzato (Tambiah, 1995 [1977]: 293).

Il processo di riforma, fondato sulla centralizzazione del potere a Bangkok, l’invio di funzionari governativi dal centro alla periferie in sostituzione dei leader locali, e la creazione di un apparato burocratico amministrativo (capitale, province, distretto, villaggio) per buona parte tutt’ora in vigore, prevedeva inoltre l’introduzione di un sistema scolastico secolare. La necessità di integrare uniformemente le popolazioni del regno entro sistemi amministrativi efficienti era infatti pensata come connessa alla fabbricazione di soggetti “moderni”: professionalizzati, alfabetizzati e formati alle discipline “naturalistiche” dell’occidente (Wyatt, 1975:125).

Nel ‘900 erano già presenti in Siam tre tipologie di scuola (Keyes, 1991a:7): le scuole monastiche tradizionali, le scuole dei missionari cristiani, e le scuole realizzate dai migranti cinesi soprattutto a Bangkok. Le scuole dei missionari vennero, nello specifico, elette a modello. Nel 1898, con il “decreto sull’organizzazione dell’educazione provinciale”, re Chulalongkorn e i suoi consiglieri promossero quindi una politica scolastica dettata dallo Stato (Wyatt, 1969; Watson, 1980). Per ragioni simili a quelle adottate dai governi coloniali francesi e inglesi in Indocina e Birmania, il sovrano si convinse della necessità di secolarizzare l’educazione sulla base della premessa che tutti i cittadini, a dispetto del proprio background etnico e sociale, debbono ricevere la medesima educazione di base. Quest’ultima doveva essere stabilita dal centro secondo criteri tali da promuovere: l’emergenza di un sentimento nazionale collettivo, la riformulazione dell’ordine gerarchico tradizionale da criteri mistico-metafisici a criteri di tipo statale-burocratico, la formazione di soggetti moderni capace di saturare un impianto amministrativo statale differenziato in funzioni complesse e la riproduzione della divisione sociale del lavoro in chiave economica moderna.

Il decreto introdotto dal re cercava di stabilire una continuità fra le scuole monastiche tradizionali e le nascenti scuole statali. Nello specifico, prevedeva che l’educazione statale avesse luogo nelle scuole del tempio e che gli insegnanti fossero i monaci. Questi ultimi erano tuttavia chiamati a fornire un nuovo tipo d’istruzione: l’insegnamento doveva avvenire in Thai (la lingua del *T’ai* siamesi o del centro), la lingua nazionale, e affiancare i soggetti d’insegnamento tradizionali con lezioni di aritmetica e scienza naturale. Il sistema scolastico ideato da Chulalongkorn rappresentò tuttavia soltanto una parentesi transitoria.

Fu re Vajiravudh (Rama VI, in carica dal 1910 al 1925), ideologo della “Thainess” e precursore del nazionalismo monarchico Thai, a sviluppare le basi del sistema scolastico per come lo conosciamo oggi.

3.2 Re Vajiravudh: “Thainess”, ethos militare e istruzione obbligatoria

E' con re Vajiravudh che si assiste alla prosecuzione del progetto, avviato dal predecessore Chulalongkorn, di trasformazione del Siam in uno stato nazione moderno²⁴. Al centro di tale progetto l'educazione è stata individuata come strumento chiave di propaganda della “Thainess” e di assimilazione nazionalistica dei margini etnico-linguistici e geografici del regno entro il dominio di Bangkok, della monarchia e dei *T'ai* del centro.

Vella, autore di una delle più importanti monografie sul regno di Vajiravudh, dal titolo *Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism* (Vella, 1978), rappresenta il principale riferimento storico in lingua inglese sull'operato del sovrano e sul suo impegno a promuovere il sistema scolastico Thai. Stando a quanto riporta Vella, Vajiravudh aveva concepito l'impresa di costruire uno stato-nazione che fosse moderno quanto i paesi occidentali e al contempo genuinamente Thai. Il programma di modernizzazione previsto dal sovrano è stato infatti realizzato attraverso l'adozione di modelli nazionalistici europei – fra tutti lo slogan britannico “Dio, Re e Patria” in riferimento al quale è stato edificato il cuore della “Thainess” (religione, monarchia, nazione). Allo stesso tempo, Vajiravudh fu molto attento a sottolineare la specificità del nazionalismo Thai. Tale specificità venne individuata nella rivitalizzazione della cosmologia monarchia tradizionale e della cultura Thai. Ad occidente si doveva guardare soltanto in relazione alla possibilità di adottare scienza e tecniche necessarie alla “civilizzazione”, modernizzazione, e conservazione dell'indipendenza politica del regno.

Nella formulazione del suo progetto nazionalistico, Vajiravudh stabilì la necessità di formulare un'educazione generale, formale e informale, come base di unità nazionale (Vella, 1978:160-7).

Nel 1921, col *Primary Education Act*, l'educazione formale (4 anni di scuola primaria) venne resa obbligatoria per tutti i bambini del regno (Wyatt, 1969; Watson, 1980). I monaci furono ritenuti inadatti come insegnanti e rimpiazzati da professionisti formati dallo Stato, chiamati a completare la secolarizzazione del sistema scolastico già avviata da Chulalongkorn. Per quanto il ruolo del Sangha e dei monaci buddhisti uscisse

²⁴ In Tailandia, l'idea di “nazione” (Gellner, 1983), venne ad essere fabbricata attraverso un “nazionalismo ufficiale”, piuttosto che “popolare” (Anderson, 1978). Lo sviluppo dell'idea di nazione Thai è infatti profondamente connesso all'attivismo governativo della monarchia e delle élite filo-monarchiche, spaventate, in un'epoca di declino dell'istituzione monarchica nel Sud-Est Asiatico, dalla possibilità di essere escluse e marginalizzate. Il gruppo etno-linguistico egemonico costituito dall'aristocrazia monarchica dei *T'ai* del centro ritenne di dover imporre la propria nazionalità in modo da assimilare tutti i soggetti del regno (a dispetto della variabilità culturale, linguistica e religiosa interna al paese) entro un “concetto etnico di nazione” (Reid, 2010) funzionale alla conservazione dell'ordine pregresso. Mentre negli altri paesi dell'area l'occupazione coloniale aveva prodotto l'emergere di un sentimento nazionale popolare, dal basso, in chiave anti-imperialista, il fatto che la Tailandia non fu colonizzata (caso unico nel Sud-Est Asiatico) venne attribuito alla solidità della monarchia siamese, celebrata come capace di proteggere la popolazione dall'aggressione straniera e di garantire l'indipendenza politica del regno (Anderson, 1978).

profondamente ridimensionato dall'introduzione di un sistema scolastico statale, le autorità buddhiste supportarono la riforma del sovrano assicurandone il successo. Vajiranana, patriarca del Sangha e zio di Vajiravudh, si attenne alle indicazioni del nipote e con il principe Damrong, ministro dell'interno, contribuì all'elaborazione di libri di testo nell'ambito dei quali l'etica buddhista monarchica risultava armoniosamente integrata ai contenuti dell'educazione secolare. Tutti i testi vennero redatti in Thai, la lingua nazionale. L'apporto del Sangha fu centrale nella legittimazione morale dell'iniziativa politica del sovrano e nell'assicurare che il nazionalismo siamese in costruzione integrasse, assieme a nozioni scientifiche e borghesi occidentali, tradizioni e valori autenticamente Thai: etica e metafisica monarchico buddhista, patriottismo, e credo para-militare.

Vajiravudh, in quanto sovrano, fu il primo patrono del buddhismo. Nella definizione del buddhismo come religione nazionale, Vajiravudh sostenne che “un buon buddhista è un buon cittadino, che uno Stato morale è più forte, che il buddhismo sottende il miglior impianto etico-morale disponibile, e che i Thai hanno la missione di preservare e proteggere la fede buddhista” (Vella, 1978:216).

Per evitare che le scuole missionarie cristiane e quelle cinesi potessero rappresentare un fattore di rischio rispetto all'omogeneizzazione nazionalistica del regno sotto il vessillo della “Thainess”²⁵, a partire dal 1918 tutte le scuole (statali e private) furono inoltre chiamate a conformarsi al medesimo curriculum, all'insegnamento in lingua Thai, e ad adottare i medesimi libri di testo²⁶ (Vella, 1978:189-90).

Il progetto d'integrazione nazionalistica del re poggiava altresì sulla militarizzazione progressiva della società, a partire dalla scuola. Con l'istituzione di diverse organizzazioni para-militari, il Re identificò il prototipo della lealtà nazionalistica nella figura del soldato pronto a sacrificare la propria vita per la collettività nazionale. Le “Tigri Selvagge”, il corpo addetto alla sicurezza personale del sovrano, vennero istituite nel 1911. Stando a quanto riporta Vella, Il re concepì esplicitamente la suddetta organizzazione para-militare, composta da civili, come uno strumento di propagazione del sentimento nazionale. Le Tigri Selvagge vennero a più riprese descritte come costituite da guerrieri leali, valorosi, indomiti, disposti al sacrificio estremo per la prosperità e la sicurezza della nazione.

²⁵ Il nazionalismo etnico di Vajiravudh si caratterizzò spesso in termini anti-cinesi. È noto il testo del re (1917) “The Jews of the Orient” (Gli Ebrei d'Oriente), nel quale il sovrano sostiene le tesi dell'antisemitismo europeo stabilendo degli inquietanti parallelismi fra gli ebrei e i cinesi.

²⁶ Diversamente da quanto accade in altri paesi coloniali del Sud-Est Asiatico (ad es. Vietnam, Birmania e Malesia), dove era possibile ravvisare un sistema scolastico binario (alle scuole “indigene” caratterizzabili per la persistenza del linguaggio vernacolare si affiancavano scuole “europee”, rivolte alla formazione delle classi dirigenti, e nelle quali l'insegnamento avveniva in inglese o francese), in tutte le scuole Thai, statali o private che fossero, il nuovo idioma nazionale dei *T'ai* del centro, il Thai, fungeva quale unico medium linguistico d'insegnamento (Keyes, 1991a:7).

Attraverso l'istituzione di corpi para-militari composti da civili, il re ebbe inoltre l'opportunità di accostare quest'ultimi ai soldati, e pertanto di assimilare i vari settori civili della società entro un *ethos* guerriero unificante. Queste le parole del sovrano a questo proposito: "Noi dobbiamo comprendere che sebbene si utilizzino due nomi diversi per i civili e i soldati, la verità è che ne abbiamo uno che sussume entrambi. Questo termine è Thai" (Vella, 1978:31). Le Tigri Selvagge evidenziavano quanto il sacrificio non fosse un prerequisito esclusivamente militare. Tutti potevano e dovevano sacrificarsi, non solo i soldati. Le Tigri Selvagge, modello etico-valoriale per ogni cittadino, dovevano riferirsi ai soldati come ai loro fratelli maggiori (*phi*) e supportarli nel loro ruolo di primi difensori della nazione. In un discorso tenuto nel 1931, riportato sempre da Vella (1978:33), Vajiravudh esplicita ulteriormente la funzione delle Tigri Selvagge: "Lo scopo di questa istituzione nazionale è quello d'instillare nelle menti delle persone della nostra razza l'amore e la lealtà nei confronti dell'autorità suprema che garantisce con giustizia ed equità l'indipendenza politica della nazione: il padre della terra (il re), la nostra santa religione, e, non ultima, la tutela dell'unità nazionale e della mutua amicizia".

Le Tigri Selvagge divennero lo strumento principale a difesa e a modello del nazionalismo Thai così enunciato. Gli slogan e le bandiere del corpo richiamavano costantemente tali principi. Il motto delle tigri selvagge: "sacrifica la vita piuttosto che l'onore", venne specificatamente pensato come caso esemplare di patriottismo per l'intera nazione. Nel 1911, accanto alle Tigri Selvagge venne istituita l'organizzazione dei boy scout²⁷ (la cui denominazione Thai è *luksua*, "Figli delle Tigri"), concepita come la versione *junior* dell'organizzazione para-militare, con gli stessi obiettivi del corpo "adulto".

L'addestramento dei *luksua*, così come quello delle stesse Tigri selvagge, prevedeva esercitazioni militari, parate, e la partecipazione a giochi di guerra, nell'ambito dei quali i valori della triade nazionalistica venivano messi in scena attraverso il dispiegamento dell'*ethos* guerriero militare. Da quando lo scouting divenne componente del curriculum scolastico, nel 1913, l'addestramento dei Figli delle Tigri procede pressoché inalterato. Re Vajiravudh introdusse successivamente altre organizzazioni para-militari riprodotte il modello originale delle tigri selvagge: Le Girls Scout, le Donne Tigri, la Compagnia dei Cacciatori e il Club degli insegnanti²⁸.

²⁷ Sembra che Vajiravudh conoscesse lo scouting inglese fondato agli inizi del XX secolo da un'idea del barone Sir Robert Baden-Powell. Il modello e le caratteristiche dello scouting Thai, per gran parte divergenti rispetto allo scouting inglese, furono d'altra parte ricavate dal corpo para-militare adulto delle "Tigri selvagge" in chiave esplicitamente nazionalistica (Vella, 1978).

²⁸ L'importanza storica delle organizzazioni para-militari di fondazione monarchica nell'articolazione del nazionalismo siamese, si riflette nella nascita di organizzazioni para-militari di estrema destra quali i *Village Scouts* e le *Red Gaur*s, impegnate a sostenere l'esercito nella repressione militare della guerriglia comunista durante gli anni '70. Tali organizzazioni, ritenute vicine al presente monarca re Bhumibol (Rama IX), furono

In questa fase, accanto a rituali, simboli, canzoni e inni nazionalistici, tuttora caratterizzanti lo scenario didattico extra-curricolare di tutte le scuole del paese, il re introdusse anche il gioco di squadra come elemento centrale dell'educazione informale. Gli sport di squadra come il calcio, sconosciuti in Thailandia ma noti al re a seguito della sua prolungata esperienza europea (Vajiravudh aveva trascorso 9 anni di formazione in Inghilterra), divennero una componente centrale delle organizzazioni giovanili. Il re concepiva lo sport di squadra come un ulteriore elemento di promozione nazionalistica, patriottismo e amore per il padre della terra. Come patrono dell'Associazione Nazionale di *Football*, fondata nel 1915, il sovrano promosse l'organizzazione di tornei e competizioni come la Coppa del Guerriero o la Coppa d'Oro del Re. Il calcio, accanto alla tradizionale *muai Thai* (la box thailandese), divenne una sorta di sport nazionale capace di catalizzare ulteriormente sentimenti patriottici e nazionalisti ad ampio spettro. Così, accanto alla disciplina dei Figli delle Tigri, le competizioni sportive inter-scolastiche divennero un'altra componente centrale dello scenario scolastico thailandese (Vella, 1978:144-150).

3.3 Luang Wichit Wathakan: il nazionalismo razziale Thai e la militarizzazione del sistema scolastico

Se re Vajirawudh traslò il nazionalismo coloniale britannico nel costrutto di "Thainess", furono i regimi militari che si susseguirono al potere dopo la caduta della monarchia assoluta (1932) a dare pieno sviluppo all'ideologia nazionalistica Thai contemporanea, seppure deprivata, sino alla sua reintroduzione negli anni '50-'60 ad opera di Sarit, dell'enfasi mistico-monarchica precedente.

Il sistema scolastico e l'istruzione obbligatoria, già individuata da Chulalongkorn e Vajiravudh come strumento elettivo di fabbricazione di sudditi e cittadini Thai, rimase agganciata nella sua formulazione istituzionale, didattica ed extra-curricolare a tale progetto, divenendo il perno di un sistema di ingegneria socio-culturale assimilazionista, centralizzatore e mono-etnico che si sarebbe servito ancora una volta dei simboli sacri della tradizione (la monarchia e il buddhismo). Questa volta tali simboli erano tuttavia subordinati e posti al servizio di una retorica di sviluppo e modernizzazione resa possibile e salvaguardata dall'esercito, nuova istituzione totale al centro della produzione simbolica dello Stato.

Al centro di questo processo troviamo la figura di Luang Wichit Wathakan, letterato e politico al servizio dei regimi dispotici e ipernazionalisti dei generali Phibun Songkran

responsabili, accanto ai militari, del massacro degli studenti che manifestavano pacificamente ad invocare il ripristino del regime democratico all'Università Thammasat di Bangkok nell'Ottobre 1976 (Bowie, 1997; Somsak, 2001; Handley, 2006).

prima (1938-1944; 1948-1957) e Sarit Thanarat poi (1958-1963). Lo storico Geremie Barmé, in particolare, autore del testo “*Luang Wichit Wathakan and the Creation of Thai Identity*” (Barmé, 1993), ha identificato in Wichit l’erede di Vajiravudh nella costruzione della “Thainess” e nella promozione del nazionalismo etnico siamese.

Se il nazionalismo di Vajiravudh era eminentemente monarchico, laddove il re, in quanto capo guerriero, incorporava e garantiva da solo l’esistenza della nazione²⁹, con Wichit è l’esercito ad assumere tale ruolo (Barmé, 1993:181). E’ significativo che l’azione governativa di questi anni sia stata descritta come essenzialmente finalizzata ad “assoggettare la società ad un’etica conservativa genericamente identificata nel concetto di ‘appropriato codice di condotta Thai’” (Thak, 2007[1979]:179-86). Tale codice di condotta, *khvam riaproi* (ordine-disciplina), venne inculcato su ampia scala fra gli anni ‘30-‘40.

Tale nozione è tutt’oggi al centro non solo della retorica politica dei regimi militari ma altresì delle pratiche disciplinari che caratterizzano il contesto scolastico. Mi preme qui fare riferimento a quegli aspetti della “Thainess”, così come furono elaborati dal governo di Phibun (progettati da Wichit), che come vedremo connotano ancora oggi la struttura didattica, materiale e extra-curriculare delle attività che contraddistinguono lo scenario scolastico Thai contemporaneo.

E’ durante queste decadi che il nazionalismo Thai, nutrito dall’ammirazione che esplicitamente Phibun rivolse ai regimi fasci-nazisti dell’epoca in Italia, Germania e Giappone, arriva ad intrudere nella sfera del comportamento individuale privato, laddove la scuola, prima rappresentazione dello Stato per il cittadino nell’ambito del ciclo di vita, resta il fondamento della “thaificazione” statalizzata degli individui nel pubblico (Barmé, 1993:138). Innanzitutto nel 1939, al fine di promuovere l’emergere di una chiara coscienza nazionale, Phibun introdusse una festività nazionale commemorante la rivoluzione che nel 1932 aveva condotto all’instaurarsi del regime costituzionale, il 24 giugno. Per quel giorno venne stabilito che i funzionari governativi e tutti gli studenti si recassero a scuola per ascoltare una serie di annunci divulgati, via radio broadcast, simultaneamente su tutto il suolo nazionale, e finalizzati a spiegare l’importanza degli eventi del 1932. Wichit, come membro del comitato organizzativo della festività nazionale, produsse una versione semplificata del discorso di Phibun ad uso degli insegnanti. Tale discorso celebrava le conquiste conseguite dalla nazione Thai in tutti gli ambiti (scolastico, sanitario,

²⁹ L’interrelazione fra i tre elementi costituenti la “Thainess”, per il sovrano, si fondava sulla centralità dell’istituzione monarchica: come evidenza Barmé (1993:31), da un lato il re veniva identificato come l’incarnazione della nazione (in quanto rappresentante della popolazione), dall’altro, in quanto capo guerriero il cui compito era difendere la “Thainess”, l’indipendenza e il buddhismo, rappresentava altresì la base morale della nazione.

economico, ecc.) grazie all'azione del governo. Al contempo Wichit, su incarico di Phibun, formulò una serie di convenzioni di Stato (*rathaniyom*) che prescrivevano l'adesione ad una serie di norme di comportamento fondamentali per il benessere e il progresso della nazione (Barmé, 1993:144). Tali prescrizioni si proponevano di civilizzare i cittadini, attraverso il superamento di costumi che potevano essere ritenuti primitivi agli occhi della comunità internazionale e pertanto minacciare l'indipendenza della nazione. Con la prima di tali convenzioni (1939) il nome della nazione, da Siam, divenne Thailandia, un termine che, in epoca coloniale, richiamava esplicitamente la caratterizzazione etnica della nazione, come indipendente e appartenente ai Thai. Il concetto di "Thainess" assume qui espliciti riferimenti ad una nozione di razza che il duo Wichit-Phibun estendono ad includere le popolazioni presenti in territorio siamese in epoca pre-coloniale, durante la fase di massima espansione del regno.

Il "make-up razziale" implicito nella ri-definizione della nazione si connetteva all'obiettivo di costruzione dell'identità etno-nazionale Thai, e ad una re-invenzione della storia di tipo iper-nazionalistico – da lì oggetto pressoché fisso d'insegnamento scolastico – che assimilava ai Thai numerose popolazioni dell'area. Utilizzando una mappa prodotta dall'*École française d'Extrême-Orient* (EFEO) che illustrava aree della penisola indocinese, della Cina meridionale, della Birmania e di Assam, come abitate da persone di razza Thai (*chon chat thai*), Wichit sostenne che tutti i Thai, indipendentemente dal fatto che si trovino in Thailandia o in altri paesi, "si considerano indipendenti perché chiamano sé stessi Thai, che significa schiavi a nessuno" (Barmé, 1993:149). Con questo re-styling razziale Wichit e Phibun si proponevano di allargare il concetto di "Thainess" – fondato sulla caratterizzazione dei *T'ai* del centro – in modo da includere popolazioni storicamente residenti nelle diverse periferie del regno, di evacuare dalla purezza etnica della nazione la potente alterità economica interna storicamente rappresentata dai cinesi, e infine di creare le basi legittimanti il progetto di rifondazione del grande regno Thai (*maha anchak thai*). Fra le altre convenzioni, tutti i cittadini dovevano essere definiti solo come Thai (*chon Thai*) a discapito dei locali termini d'identificazione etnica (ad es. *T'ai-Lao*), parlare il Thai (la lingua del centro) e incorporare la "Thainess"; la convenzione del '39 introduce elaborati rituali pubblici e forme di celebrazione formale di svariati simboli nazionali (inno nazionale o reale, bandiera nazionale, ecc.); altre convenzioni prescrivono l'abbandono di pratiche private suscettibili di essere giudicate come primitive (ad es. l'uso del betel). Due particolari serie di convenzioni statali risultano di particolare rilevanza per il tipo di influenza che ebbero nella caratterizzazione anche del sistema scolastico contemporaneo:

le prescrizioni in tema di abbigliamento e quelle deputate a regolarizzare secondo un modello prestabilito la routine quotidiana dei cittadini.

Le prime, finalizzate ancora una volta alla civilizzazione dei Thai, prescrivevano l'impiego di abbigliamento occidentale, l'abbandono di costumi tradizionali per i civili, e l'utilizzo di uniformi simil-militari per tutti i funzionari governativi, insegnanti inclusi. Le seconde miravano a regolarizzare il *modus* di vita dei cittadini secondo un modello regolare, ordinato e standardizzato. La vita quotidiana dei cittadini doveva consistere di tre periodi: il lavoro, le attività personali, e infine quelle ricreative. I cittadini vennero incoraggiati a lavorare con energia, dedicarsi all'agricoltura, allevare animali, osservare i precetti buddhisti, ascoltare la radio e leggere i giornali.

In entrambi i casi, tali convenzioni vennero interpretate come tentativo di imporre un unico ordine uniforme ed una visione ordinata, regolare e standardizzata del sociale. Non sorprende che diversi analisti individuassero numerose similarità fra i regimi Thai, quello fascista di Mussolini, e il regime comunista contemporaneo cinese. Il tipo di carattere nazionale che tali programmi governativi auspicavano di fabbricare caratterizza tuttora gli insegnamenti civici che tutti gli studenti di scuola primaria sono tenuti a studiare (Barmé, 1993:156-60).

Similmente, la retorica fascista mussoliniana sulla cultura nazionale venne ripresa da Wichit e Phibun. Il termine *wathanatham* (cultura) venne introdotto nel 1930, in sostituzione del precedente mantra "civilizzazione". Il termine, frutto di una ricostruzione celebrativa iper-nazionalistica della storia Thai ad opera di Wichit, si riferiva da un lato alla grandezza della cultura materiale (architettura, arte, cucina, costumi) Thai, dall'altro ad una non meglio precisata base etico-morale buddhista funzionale alla stabilità e al progresso della nazione (ibidem). La *wathanatham Thai* è da allora uno degli insegnamenti centrali dei corsi di *sangkhom* (società) in tutte le scuole del paese.

Sullo sfondo degli sforzi nazionalisti di Phibun, l'ossessione statalista per l'immagine: l'immagine che la società Thai proiettava a livello di comunità internazionale era ritenuta molto più importante della sua effettiva sostanza. Fatto questo, l'importanza dell'apparenza (della faccia, *na*, direbbero i thailandesi), che caratterizza ancora oggi i criteri di valutazione tanto delle istituzioni pubbliche quanto del comportamento individuale. Preoccupazione da cui discende il terrore da parte dei soggetti impegnati in contesti pubblici di perdere la faccia (*sia na*) a causa di comportamenti e modelli estetici, morali e materiali difforni rispetto allo standard pubblico fissato dal normativo come appropriato, e corrispondente al modello dell'élite aristocratiche e borghesi di Bangkok.

Con il regime di Sarit, crescono a dismisura gli investimenti governativi alla scuola, con l'edificazione massiva di istituti scolastici governativi a coprire l'intero suolo nazionale (ivi comprese le comunità rurali³⁰) l'impianto scolastico si fa sempre più marziale e la "Thainess" riguadagna, come osservato nel paragrafo precedente, la centralità metafisica della monarchia, reinvestita come perno centrale di un ordine sociale in cui la religione e l'impianto indo-buddista del re divinizzato tornano a fungere da elemento connettivo e base morale legittimante l'azione politica del governo militare. A partire dagli anni '50, praticamente ogni villaggio è provvisto di una scuola governativa, nuovo riferimento per la comunità, accanto al tempio.

Nel 1960, l'istruzione obbligatoria venne estesa a 7 anni (4 anni di scuola primaria inferiore e 3 di primaria superiore) ed una serie di piani educativi quinquennali iniziarono ad essere elaborati dal governo. Nel 1977, lo schema scolastico passa dallo schema 4 (educazione primaria inferiore) - 3 (primaria superiore) - 3 (secondaria inferiore) - 2 (secondaria superiore) ad uno schema, ancora in vigore, 6-3-3³¹.

3.4 Il sistema scolastico come sfondo del conflitto politico fra "camicie rosse" e "camicie gialle"

La caratterizzazione del sistema scolastico Thai è rimasta pressoché inalterata sino agli anni '90 quando sulla scena politica thailandese si affaccia Thaksin Shinawatra, al governo del paese dal 2001 al 2006. Magnate delle telecomunicazioni, Thaksin è espressione di un'emergente fazione di potere nello scacchiere politico del paese.

La grande stagione dello sviluppo economico-industriale degli anni '60 e l'adozione, sostenuta dagli americani, di politiche economiche fondate sul libero mercato, infatti, hanno nel tempo prodotto la nascita di nuove classi di potere costituite in larga misura da una borghesia urbana decentralizzata, composta da capitalisti sino-Thai e capace di contendere lo scettro governativo alle élite filo-monarchiche e militari di Bangkok. Uno schema che si colloca all'origine della divisione politica contemporanea fra i movimenti delle "camicie gialle" (il colore del re), rappresentanti dell'ordine socio-morale

³⁰ Charles Keys (1991b) ha mostrato come attraverso il sistema scolastico i governi militari Thai, a partire dagli anni '30, abbiano riplasmato l'universo valoriale delle comunità rurali alle periferie dello stato, introducendo una cosmo-visione nazionalistica secolare, in vece di quella vernacolare, fondata su una concezione ed una scansione del tempo (campanelle a scandire l'inizio e la fine delle lezioni, calendario scolastico, conoscenza della lingua scritta attraverso i libri di testo, ecc.) connesse alle esigenze dello sviluppo economico, ed una cultura spaziale riprodotte l'ordine burocratico di un sistema statale, inteso quale famiglia nazionale della "Thainess".

³¹ La struttura scolastica attuale si articola in quattro fasi principali: i primi tre anni nella scuola elementare, *Prathom* 1-3, sono per gruppi di età 6-8; il secondo livello, *Prathom* da 4 a 6 per gruppi di età 9-11; il terzo livello, *Matthayom* 1-3, è per gruppi di età 12-14. Il livello secondario superiore di istruzione è costituito da *Matthayom* 4-6 per gruppi di età da 15 a 17 ed è diviso in curricula accademici e professionali-vocazionali.

tradizionale (aristocrazia, borghesia, esercito e gruppi Thai centrati a Bangkok) e delle “camicie rosse” (movimento coagulatosi attorno a Thaksin, in gran parte costituito da un elettorato rurale e urbano provinciale, spesso di matrice etnica “non Thai”, collocato nelle regioni del Nord e del Nord-Est della Thailandia)³² (Fig. 14).

Consapevole del maggiore peso elettorale delle componenti “non Thai” della popolazione, Thaksin ha avviato una serie di riforme tese a favorire le aree rurali del paese, storicamente deputate ad alimentare l’economia e lo sviluppo della capitale. Tali iniziative hanno interessato anche il sistema scolastico, ritenuto scadente sul piano degli standard internazionali e regionali.

Una recente ricerca dell’Università Mahidon di Nakhon Pathom (Prachathai, 2014a), ad esempio, ha illustrato come la Thailandia sia lo stato che nell’ultima decade ha investito di più nell’educazione scolastica (il 4% del PIL e il 20% dell’intero budget nazionale). Le ore di studio prescritte per gli studenti Thai (2000-3600 ore) superano di cinque volte le ore spese in classe dagli studenti di paesi quali Canada e USA (600-700 ore). A dispetto di tale investimento, la competenza accademica degli studenti Thai risulta ampiamente scadente se misurata sugli standard internazionali.

L’imprenditore Thaksin intendeva incidere su questa situazione attraverso la de-thaificazione dei curricula e dell’insegnamento, indebolendo al contempo uno degli strumenti tradizionali di propagazione dell’ideologia nazionalistica conservatrice della “Thainess”. Nel 2001 il governo da lui presieduto ha quindi avviato una sostanziale riforma del sistema scolastico. Dando sviluppo alle linee prescritte dalla costituzione del 1997 – da molti ritenuta la più democratica nella storia del paese³³ – la riforma avviò la decentralizzazione della scuola (parallelamente a quella della burocrazia statale), con il passaggio di deleghe dal ministero dell’educazione agli organi provinciali e distrettuali locali (il *Tambon Administrative Organizations*, TAOs).

³² Il movimento delle “camicie gialle”, altresì noto come PAD (*People's Alliance for Democracy*), coalizione costituitasi in opposizione a Thaksin Shinawatra è costituito principalmente da gruppi filo-monarchici afferenti alla borghesia medio-alta di Bangkok, da importanti fazioni dell’esercito thailandese, da alcuni dirigenti del *Democrat Party* (DP), e da elettori del Sud. Il PAD ha giocato un ruolo chiave nelle crisi politiche in Thailandia del 2005, del 2006, e del 2008, e nel legittimare l’intervento dell’esercito e del golpe come soluzione al problema Thaksin. Il movimento delle “camicie rosse”, altresì noto come UDD (*United Front for Democracy Against Dictatorship*), composto prevalentemente da soggetti appartenenti alle masse rurali del Nord e del Nord-Est, nasce come movimento in antitesi al PAD, a difesa dei governi Thaksin e in opposizione all’ipotesi di colpi di stato militari. E’ alleato del partito *Phuea Thai* (PTP) dell’ex premier, sorella di Thaksin, Yingluck Shinawatra. Dopo i colpi di stato del 2006 e del 2008, nel Maggio del 2010, una manifestazione di massa delle “camicie rosse” nel centro di Bangkok ad invocare elezioni democratiche, venne repressa brutalmente nel sangue dall’intervento dei militari (vedi ad es. Montesano et al., 2012).

³³ La costituzione del ’97 fu la prima ad essere realizzata da un’assemblea costituente eletta. Giudicata come un passo decisivo verso la democrazia, la costituzione prevedeva un assetto bicamerale completamente elettivo, processi di decentralizzazione dello Stato e il richiamo esplicito al rispetto dei diritti umani. Venne per questo definita la “costituzione delle persone” (McCargo, 2005). Fu rimpiazzata dalla costituzione del 2006, a seguito del colpo di stato militare con il quale veniva deposto il governo Thaksin.

Le scadenti performance degli studenti Thai sul piano internazionale, e il tentativo deliberato da parte di Thaksin di scardinare, a suo favore, l'ordinamento sociale tradizionale, portarono inoltre all'implementazione del cosiddetto *child-centered learning method*, introdotto col *Thai Education Act* (TEA) del 1999, riformulato sotto Thaksin, e implicante importanti modifiche nelle modalità di insegnamento (da verticali ad orizzontali), l'introduzione di strumenti didattici digitali e all'avanguardia (tablet e computer), il riconoscimento delle specificità etno-linguistiche e culturali locali, e l'obiettivo dichiarato di promuovere nel bambino l'esercizio di un pensiero critico e non emulativo.

Tali innovazioni recepiscono i più ampi mutamenti socio-politici ed economici che hanno caratterizzato la scenario thailandese degli ultimi 30 anni e hanno l'obiettivo di liberare l'istruzione dal peso del nazionalismo monarchico Thai, e di fare della scuola uno strumento di formazione di soggetti professionalizzati e integrabili nelle richieste dell'economia capitalista thailandese. Numerosi critici hanno infatti ricondotto la patologia dell'educazione scolastica Thai alla pervasiva presenza del tradizionale modello paternalistico, evidente anche a livello universitario, dove gli studenti sono concepiti e trattati come figli-bambini intrappolati nelle briglie morali di una relazione con docenti-genitori incontestabili (Bangkok Post, 2014a).

Il progetto di Thaksin ha avuto termine con il colpo di stato militare del 2006. La risposta "gialla" delle élite filo-monarchiche conservatrici alla nuova minaccia rappresentata dall'imprenditore sino-Thai e dal suo elettorato "rosso" si è fondata ancora una volta sull'uso della moralità monarchica come ideale assoluto e super-umano in riferimento al quale valutare i politici, e sulla paranoia della cospirazione anti-monarchica (Askew, 2012). I colpi di stato militari che hanno abbattuto uno dopo l'altro i governi "rossi" democraticamente eletti di Thaksin (e dei suoi "avatar politici") sono tutti avvenuti in nome della necessità di ripristinare la moralità: corruzione, clientelismo, compravendita dei voti, gli argomenti principalmente utilizzati in questa direzione (vedi ad es. Callahan, 2005).

I gruppi filo-monarchici hanno denunciato le vulnerabilità etico-morali, ed umane, della democrazia: gli elettori "rossi", soprattutto gli illetterati contadini delle province rurali "non Thai", non disporrebbero della struttura morale necessaria all'esercizio di una scelta elettorale democratica giusta. Sarebbero soggetti inclini alla corruzione, vulnerabili al fascino capitalista, materialista e consumistico del "sistema Thaksin"³⁴ (concepito come

³⁴ Termine utilizzato dalle camicie gialle del PAD e dai gruppi filo-monarchici di Bangkok in riferimento al presunto monopolio politico della famiglia Thaksin e al suo carattere familistico e clientelare.

riproduttore i vizi peggiori del mondo occidentale). Il fatto che la maggior parte dell'elettorato thailandese sia composto da soggetti rurali palesa come la democrazia, intesa in senso occidentale, non collimi con le caratteristiche socio-culturali thailandesi. Queste argomentazioni legittimano e invocano pertanto l'intervento monarchico, inteso come capace di affermare quella moralità che l'umano e il politico sarebbero strutturalmente, ontologicamente e intrinsecamente incapaci di stabilire. Ricorsivamente, nella storia politica recente del paese, i gruppi filo-monarchici a sostegno dei colpi di stato militare propongono come strategia di risoluzione della crisi la sospensione della democrazia e la formazione di un governo *ad interim* nominato dal re (e pertanto suggellato dal sigillo morale dharmico). Il governo in questione avrebbe quindi la legittimità per implementare una serie di riforme "restauratrici" che possano garantire la moralità delle istituzioni prima che la parola venga restituita agli elettori.

Nonostante gli sforzi dei militari e dei gruppi filo-monarchici di Bangkok, nel 2011 gli elettori thailandesi hanno riconsegnato il governo alla famiglia Shinawatra, eleggendo come primo ministro Yingluck, sorella dell'ex premier Thaksin, in esilio dal 2006. Anche il tentativo di Yingluck, tuttavia, si è presto scontrato con l'establishment tradizionale Thai. A partire dall'ottobre 2013 una serie di proteste anti-governative da parte dei gruppi filo-monarchici hanno bloccato gli edifici governativi. Le proteste hanno infine legittimato un nuovo colpo di stato militare il 22/05/2014.

La crisi politica attuale sembra riproporre le spinte conservatrici ultra-monarchiche del recente passato e vede ancora una volta l'esercito impegnato nel tentativo restauratore e autoritario di ripristinare la moralità monarchica perduta. Significativamente, in questo scenario, il ministero dell'educazione e le altre agenzie ad esso correlate – da sempre il ricettacolo delle forze conservative tradizionali – stanno recitando un ruolo di primo piano. Nel corso delle proteste "gialle" che hanno preceduto il *coup d'état*, i rettori delle principali università del paese, riuniti nel Concilio dei Rettori, si sono ripetutamente espressi a favore della protesta, in chiave filo-monarchica e anti-governativa.

La giunta militare oggi alla guida del governo, guidata dal generale Prayuth Chan-ocha, è impegnata in un tentativo di restaurazione filo-monarchica nell'ambito del quale il significato politico dell'infanzia, del principio monarchico paternalista, della mentalità clientelare *sakdina*, e delle sottese obbligazioni morali dei *phu-noi* per rapporto ai *phu-iai*, trovano estrinsecazione nell'irrigidimento marziale della società e del sistema scolastico, nuovamente assegnato alla funzione di produrre mono-pensiero: il monologo della "Thainess". Imposta la legge marziale, domati i media e i giornalisti, posti sotto controllo i *social network*, soppressa la libertà di parola, tutti gli accademici e i politici dissidenti (in

gran parte afferenti al movimento delle camicie rosse, su posizioni progressiste e pro-democratiche) sono stati silenziati, arrestati o declassati³⁵.

Una delle prime azioni ufficiali del generale Prayuth è stata quella d'introdurre un nuovo rituale nazionalistico a precedere l'inizio delle lezioni in tutte le scuole del paese. I "bambini Thai buoni" (*dek thai dee*) devono recitare i dodici valori chiave (ideati dallo stesso generale) dell'identità nazionale Thai (Asian Correspondent, 2014b): il primo e più importante fra questi celebra l'importanza di preservare la "Thainess" nei suoi tre aspetti fondamentali (*chat, sadsana, phramahakasad*); il secondo invita i bambini a rispettare i *phu-iai* a partire dai genitori.

Fra le novità introdotte dal governo militare, inoltre, spicca il "passaporto delle buone azioni dello studente": ogni studente dovrà quotidianamente riportare sul passaporto le buone azioni della giornata. Il passaporto dovrà essere successivamente contro-firmato dal direttore della scuola. Ms Suthasri Wongsamarn, in qualità di rappresentante del ministero dell'educazione, ha dichiarato che i passaporti potrebbero essere impiegati quale criterio addizionale nell'ambito dei concorsi pubblici di accesso agli istituti d'istruzione superiore (*matthayom*) e universitaria (Bangkok Post, 2014b).

Le nuove disposizioni della giunta all'OBEC (*Office of Basic Education of Thailand*), prescrivono che tutte le forme di critica nei confronti dell'esercito siano bandite dalle scuole del paese. Agli insegnanti è interdetta la partecipazione a proteste o eventi politici. Lo staff didattico ha inoltre il compito di persuadere studenti e famiglie delle buone intenzioni del regime, protettore della nazione, della religione, della monarchia e della popolazione. L'ex ministro dell'educazione durante il governo Yingluck, Chaturon Chaisaeng, impegnato durante il suo ministero a promuovere ulteriormente le riforme avviate dal governo Thaksin, è attualmente in stato di fermo per aver dichiarato che il golpe militare è una violenza inferta alla democrazia (Bangkok Post, 2014c). Il segretario dell'OBEC, Kamol Rordklai, ha annunciato la prossima revisione dei libri di testo al fine di rinforzare un senso di patriottismo nei figli della nazione in supporto al progetto di riconciliazione nazionale della giunta, ribattezzatasi NCPO (*National Council for Peace and Order*). "Apporteremo delle migliorie ai moduli di storia, doveri del cittadino e moralità, in accordo alla politica del NCPO in modo che i bambini conoscano l'importanza dell'unità e dell'amore per la patria", ha solennemente annunciato Kamol (Asian

³⁵ Il principale movente giuridico utilizzato dal regime per neutralizzare i possibili dissidenti ruota attorno ad un uso arbitrario della legge di *lèse majesté*, la cui violazione può corrispondere a 14 anni di reclusione. La lesa maestà, legge che ha comportato non pochi problemi alla storiografia e alle analisi del sistema politico Thai, generando un atteggiamento di auto-censura fra gli stessi accademici (Thongchai, 2008; Scott et al, 2009), assicura che l'immagine grandiosa e quasi-divina del monarca venga preservata da scrutinio e da critiche. Dopo il colpo di stato del 2014, i processi per lesa maestà hanno subito un incremento vertiginoso. Per un approfondimento sull'uso politico della legge in Thailandia, vedi ad es. Streckfuss (2010).

Correspondent, 2014a). Il governo militare ha inoltre proposto di rimuovere la figura di Thaksin dai testi di storia in uso presso le scuole.

La rilevanza politico-simbolica dell'infanzia in questo scenario è esplicita: il paternalismo della "Thainess"³⁶, la simbologia della famiglia, il rapporto di obbligazione morale fra *phu-noi* e *phu-iai*, la simbologia del re quale padre supremo, e della giunta quale difesa ultima della grande famiglia nazionale Thai, si riversano in pratiche educative finalizzate alla subordinazione gerarchica dell'infanzia come garanzia di sicurezza nazionale. Il nazionalismo monarchico patriarcale e la sua grammatica militare si esprimono in tutta la loro forza nelle scuole assumendo come bersaglio privilegiato le fasce di popolazione nelle quali ha assunto forza "il morbo rosso" di Thaksin: i gruppi "non Thai" del Nord e del Nord-Est e la povertà urbana della capitale. E' in questo contesto politico che ho esplorato le scuole frequentate dai bambini delle baraccopoli di Bangkok ai quali mi sono rapportato nel corso della ricerca.

4. A scuola di "Thainess": gli istituti scolastici frequentati dai bambini

La prima scuola presso la quale ho condotto l'etnografia fu la *Phra Mae Marie Upatham* (Madre Maria Misericordiosa) di Pathum Thani³⁷, una scuola cattolica privata particolarmente prestigiosa, frequentata, come tutti gli istituti privati, da studenti appartenenti all'alta borghesia urbana e all'aristocrazia di Bangkok³⁸.

L'opportunità di studiare in scuole private come la *Phra Mae Marie Upatham* viene concessa ai *dek salam* ritenuti intellettualmente più dotati dagli educatori thailandesi del Centro Saint Martin. La struttura cattolica si assume l'onere della retta, molto spesso agevolata grazie agli accordi fra i missionari e i dirigenti (cattolici) degli istituti scolastici privati. Diversamente, i *dek salam* giudicati meno preparati vengono iscritti nelle scuole statali. Stando a quanto ho potuto appurare intervistando gli educatori del Saint Martin sul tema, tali valutazioni sembrano in molti casi approssimative: dipendono dai risultati scolastici pregressi e dalla presunta capacità del bambino di rispettare le regole. Gli

³⁶ Pavin Chachavalpongpun, un autorevole scienziato politico Thai al Kyoto University's Center for Southeast Asian Studies, ha recentemente sostenuto che la giunta militare attualmente al governo del paese possa rappresentare un ritorno alla stagione del "paternalismo dispotico" di Sarit Thanarat (Prachathai, 2014b). La giunta militare ha revocato il passaporto Thai di Pavin il 10/07/2014, nell'ambito di una campagna volta a silenziare i dissidenti. Ad oggi il parlamento thai conta più militari (circa il 52%) di quello birmano (Prachathai, 2014e).

³⁷ Pathum Thani, provincia confinante con Bangkok e Nonthabury, è parte della grande regione metropolitana di Bangkok. La provincia, in bilico fra un passato rurale ancora attivo ed uno sviluppo industriale progressivo, sta conoscendo pattern di trasformazione socio-ambientale ed economica simili a quelli che caratterizzarono Bangkok negli anni '60. La presenza di poli industriali, tecnologici ed accademici di alto livello ne fanno un polo tecnologico ed educativo tra i più importanti della regione.

³⁸ La maggior parte dei soggetti che costituiscono la classe dirigente del paese hanno frequentato scuole private cattoliche. Fra questi spiccano, ad esempio, le figure dell'ex premier in esilio Thaksin e di re Bhumibol.

operatori della struttura caritatevole cattolica ritengono che i bambini più indisciplinati, di difficile gestione educativa o comportamentale, svogliati o con risultati accademici precedenti scarsi, possano difficilmente adattarsi all'ambiente prestigioso e, sulla carta, maggiormente qualificato delle scuole private.

Fui introdotto al direttore e proprietario della scuola (*master*), cattolico Thai di 45 anni, da padre Adriano. Su indicazione del fondatore del Centro Saint Martin, dovetti presentarmi all'incontro conoscitivo in perfetto ordine (*riaproi*): giacca, cravatta, scarpe nere nuove di zecca, nella speranza che il direttore non sollevasse l'argomento della capigliatura (portavo i capelli lunghi, raccolti) come impedimento alla possibilità che la mia richiesta di condurre ricerca presso la scuola venisse accolta.

All'inizio della ricerca, il fatto che tutti i Thai di mia conoscenza insistessero sul fatto che ri-moralizassi il mio profilo estetico prima dell'accesso alle scuole ("togliti l'orecchino, tagliati i capelli, vai sempre in giacca e cravatta") mi sembrò uno scherzo ordito collettivamente alle mie spalle. Dopo due soli giorni di permanenza presso la scuola compresi come la questione fosse della massima serietà: tanto nelle scuole statali, quanto in quelle private, tutti gli studenti sono soggetti ad una serie di norme estetiche, morali e comportamentali, standardizzate sul piano nazionale, il rispetto delle quali è monitorato quotidianamente da una divisione operativa d'insegnanti preposti allo scopo, (il *fai pokkrong*: la divisione deputata al controllo del profilo etico-morale degli studenti). Le eventuali trasgressioni prevedono sanzioni di vario tipo, sino all'espulsione dello studente come estrema ratio. Tra le norme estetiche più importanti: tutti gli studenti sono tenuti a tagliare i capelli una volta al mese (i ragazzi debbono rasarsi mensilmente ed evitare che i capelli superino la lunghezza di 1 cm, le ragazze debbono portare i capelli a caschetto, di lunghezza bilaterale simmetrica sul livello delle orecchie), e ad indossare l'uniforme della scuola in modo appropriato (la divisa deve essere candida e perfettamente stirata è assolutamente vietato che il collo dei pantaloncini dei ragazzi sia al di sopra del livello del ginocchio, lo stesso dicasi per la gonna delle ragazze).

Come accade anche in numerosi altri paesi del Sud-Est Asiatico, le uniformi sono obbligatorie per tutti gli studenti in tutte le scuole (pubbliche e private) con poche variazioni rispetto al modello standard.

In Thailandia, il codice di abbigliamento per le scuole primaria (*prathom*) e secondaria (*matthayom*), introdotto per la prima volta dal regime iper-nazionalista di Phibun nel 1939, prevede per i ragazzi pantaloncini blu scuro al livello del ginocchio, una camicia bianco pallido a maniche corte con il colletto aperto, calze lunghe e scarpe marroni o nere. Le ragazze indossano una gonna blu scura al livello del ginocchio, una camicetta bianca ed

una cravatta da indossare in modo che rimanga semi-sciolta. La studentessa indossa una camicia azzurra aperta sul collo solo a partire dal *matthayom* 4. L'uniforme delle ragazze è completata da calzini bianchi e scarpe nere. Il nome dello studente, il numero di matricola, e il nome della scuola sono spesso ricamati sulla camicia. Il giorno dedicato allo scouting Thai (*wicha luksua*, materia 'figli delle tigri'), di solito il giovedì, prevede un'uniforme specifica: una divisa beige per i ragazzi, verde scura per le ragazze. Entrambi indossano inoltre dei foulard gialli. L'uso di accessori è vietato. La tintura dei capelli e i tatuaggi sono altresì severamente interdetti. Anche a livello universitario sono previste uniformi standard in tutto il paese: una camicia bianca ed una gonna a pieghe per le studentesse, una camicia a maniche lunghe, pantaloni neri e cravatta per gli studenti³⁹.

Il direttore della scuola mi presentò formalmente agli studenti radunati in prossimità dell'ingresso principale dell'edificio scolastico, in corrispondenza del vessillo della bandiera nazionale dove hanno luogo abitualmente gli annunci ufficiali. Alcuni bambini del centro Saint Martin mi rivelarono successivamente come, nell'occasione, fossi divenuto oggetto dello scherno dell'intera scolaria per le mie strane posizioni: "Tenevi la mano in tasca, e avevi la borsa a tracolla tenuta così in basso da toccarti il polpaccio.. e poi hai capelli lunghi! Eri così divertente!". La prima cosa che impressionò i bambini circa la figura del loro nuovo "insegnante" *farang* (bianco, caucasico), risultò la discrepanza estetico-posturale fra il modello che proponevo ed un ordine normativo che rivelò sin da subito tutta la sua connotazione marziale.

La lettera di accompagnamento formale dell'Università Chulalongkorn, il fatto che fossi *farang*, che fossi accompagnato da un missionario, e che tutto sommato avessi un abbigliamento formale, avevano persuaso il direttore della scuola ad accogliermi. Fu una delle prime volte che indossai un completo con cravatta in vita mia, una delle prime che mi consentirono di esperire la coercizione di un processo istituzionale iper-nazionalistico finalizzato ad inscrivere nei corpi e nelle menti ethos militare (come caso esemplare di lealtà nazionale da Re Vajirawuth in avanti), appropriatezza estetico-formale ("indicatori di civiltà" sanciti a partire dalle convenzioni di Stato del duo Wichit-Phibun) e in definitiva un regime di auto-governo fondato sulla "Thainess". Rimasi presso la scuola 2 mesi (07-08/2013).

Oltre alla scuola elementare cattolica *Phra Mae Marie Upatham*, l'esplorazione etnografica delle scuole (07/2013-02/2014) ha interessato altri tre istituti frequentati dai

³⁹ Il codice di abbigliamento introdotto dal regime di Phibun, divenuto più flessibile durante i governi Thaksin, è stato ridefinito nel 2008 durante l'amministrazione del generale Surayud Chulanont, a capo del governo *ad interim* successivo al colpo di stato militare con il quale venne deposto lo stesso Thaksin. Surayud, leader delle truppe all'assalto dei manifestanti che invocavano il ripristino del regime democratico nel sanguinoso Maggio del '92, è oggi un componente del concilio dei consiglieri privati di re Bhumibol.

bambini delle baraccopoli supportati dal Centro Saint Martin: la scuola media privata cattolica *Phraharuthai*; la scuola elementare statale *Thai rat wittai*, e la scuola media statale *Nanthamunibamrung*.

Dal momento che tutte le scuole del paese – indipendentemente dal fatto che siano statali o private, ancora collocate in prossimità di un tempio buddhista o cattoliche – sono tenute a riprodurre il modello didattico standardizzato implementato dal ministero dell'educazione (e dalle altre agenzie della “Thainess” ad esso relate), numerosi elementi caratterizzano tanto le scuole cattoliche quanto quelle statali. Prima di prendere in considerazione le singole scuole, partirò pertanto dalla descrizione delle dimensioni trasversalmente caratterizzanti il sistema scolastico Thai ad ogni latitudine del paese, e delle quali sono stato testimone nei diversi istituti presso i quali ho effettuato l'etnografia. Successivamente, tornerò ad occuparmi delle singole scuole cercando di intercettare la concezione normativa d'infanzia che le diverse dimensioni del contesto scolastico (cultura spaziale, rituali collettivi, regolamenti scolastici, metodo d'insegnamento, curricula didattici) concorrono a produrre. Porrò inoltre in luce il significato che i bambini delle baraccopoli assumono all'interno delle scuole, nei discorsi degli insegnanti e in relazione agli altri studenti, evidenziando come nelle scuole statali e in quelle private la rappresentazione e la gestione (educativa e disciplinare) dei bambini delle baraccopoli da parte d'insegnanti e autorità scolastiche tende a divergere.

4.1 La gerarchia Thai nell'organizzazione burocratica e istituzionale delle scuole

Come accade anche in altri paesi del Sud-Est Asiatico, sulle pareti dell'edificio principale di tutte le scuole che visitai, grafici di grandi dimensioni riproducono l'organizzazione piramidale del personale docente e non docente.

Il grafico ad abete colloca all'apice della struttura la fotografia del direttore, l'amministratore dell'istituto scolastico; il livello sottostante è occupato da quattro caselle ciascuna corrispondente agli *hua-na* (i responsabili) delle divisioni funzionali del personale docente (la divisione scientifico-accademica, quella di controllo, quella amministrativa); a scendere, la piramide grafica delle autorità presenta i responsabili di ciascuna disciplina curriculare di base (fra tutti gli insegnanti di matematica, ad esempio, viene selezionato un responsabile scientifico, cui gli altri devono rispondere); alla base del grafico ad abete così definito si collocano gli altri insegnanti ed infine il personale non docente.

Come ho avuto modo di constatare nel corso delle mie prolungate permanenze in Thailandia, piramidi grafiche di questo tipo sono ravvisabili non solo nelle scuole ma in tutte le strutture pubbliche del paese.

Anche gli studenti vengono organizzati sulla base di medesimi schemi di gerarchia piramidale.

Fra gli studenti dell'ultimo anno vengono individuati i due responsabili dell'intera scolaresca (gli *hua-na nakrien*, i responsabili degli studenti). I due ragazzi, proposti dal corpo docente e poi votati dagli studenti, sono coloro che ogni mattina, prima dell'inizio delle lezioni, guidano i rituali nazionalistici di celebrazione della "Thainess", annunciano attività, punizioni e-o novità alla scolaresca, fungendo sostanzialmente da portavoce dell'autorità e da supporto degli insegnanti nel monitoraggio della disciplina e del comportamento morale. Allo stesso modo all'interno di ogni classe viene individuata un *hua-na hong* (responsabile di classe).

Anche la formazione delle classi risponde a criteri gerarchici. Qui, parametri di comparazione accademica di stampo neo-liberista (performance cognitiva, percentuale di successo nelle competizioni inter-studentesche, risultati accademici), si associano a criteri normativi "Thai" (età, comportamento etico-morale e grado di aderenza alla "Thainess") nella definizione di gerarchie di status che ripropongono il medesimo pattern di obbligazioni morali al centro della socialità normativa Thai.

Il "criterio Thai" (età, profilo morale, grado di aderenza alla "Thainess") stabilisce il posizionamento relativo di un soggetto come *phi* (fratello maggiore) o *nong* (fratello minore) in rapporto a un altro: gli studenti di seconda elementare, ad esempio, sono *phi* per i bambini di prima elementare, e *nong* per rapporto a quelli di terza.

La distribuzione di studenti della medesima età all'interno delle classi si accorda, invece, al livello accademico-intellettuale relativo di ciascun soggetto: gli studenti del secondo anno, ad esempio, verranno distribuiti in classi omogenee sul piano del risultato accademico medio dei suoi membri componenti. Così, a seconda del numero degli iscritti, si avranno una classe 2/1, nella quale vengono collocati gli studenti del secondo anno cui corrispondono le performance accademiche più scadenti, e una classe 2/2, 2/3, 2/4, sino al livello 2/5 corrispondente agli studenti del secondo anno più dotati sul piano intellettuale, fiore all'occhiello della scuola.

L'utilizzo pervasivo della terminologia di parentela riferibile alla famiglia agisce come "collante affettivo" e familiare in una situazione istituzionale fondata sulla strutturazione di relazioni verticali Stato/"apprendisti cittadini" tutt'altro che familiare.

La gerarchia formale caratterizzante l'organizzazione delle istituzioni pubbliche e della burocrazia statale Thai, fissata entro un apparato di regole di status che sembrano cristallizzare nel diritto amministrativo (pubblico, privato, aziendale e d'impresa) la continuità dell'ideologia *sakdina* delle origini, riproduce entro la scuola gli schemi

galattico-gerarchici della piramide sociale Thai, ora armoniosamente integrati e supportati dal modello organizzativo militare (in riferimento al quale, a partire da Vajirawudh, tutte le scuole vengono ad essere plasmate) e dalle dimensioni efficientistiche e di performance dell'impresa capitalistica.

I rituali nazionalistici cui tutti gli studenti sono chiamati prima dell'inizio dell'elezioni costituiscono un esempio ancor più convincente della portata ideologica del sistema scolastico Thai.

4.2 I rituali nazionalistici della “Thainess” prima dell'inizio delle lezioni

In tutte le scuole del paese le lezioni sono precedute da uno specifico rituale di celebrazione della Thainess, al quale io stesso ho quotidianamente partecipato in tutti gli istituti scolastici presso i quali ho condotto l'etnografia.

Alle 8 del mattino la scolaresca e il corpo docente si radunano presso la piazza, antistante l'ingresso principale, ove è collocata la bandiera nazionale.

Gli insegnanti di riferimento dispongono quindi gli studenti in file parallele (*khaw teo*): gli studenti dell'ultimo anno, i *phi* cui tutti debbono riferirsi, costituiscono la prima fila (lo studente più alto è in genere il capo-fila, il più basso della classe chiude la sequenza). Gli studenti del primo anno (i *nong*) l'ultima fila. Ogni studente controlla di essersi collocato in posizione corretta alzando lateralmente le braccia per misurare l'equidistanza che lo separa dai compagni immediatamente adiacenti. Gli insegnanti monitorano la regolarità delle operazioni ripetendosi nel mantra di un comando “ordine, ordine, figli! (*rieb roi luk*)” che suggella la caratterizzazione militare – incardinata entro una terminologia ancora una volta facente riferimento alla parentela – di pratiche di ordinamento spaziale dei corpi-studenti in “battaglioni”, in relazione gerarchica, pronti alla “marcia”. Al comando degli insegnanti, le file di “figli-studenti” così definite si avviano quindi dinnanzi alla rispettiva classe occupando una posizione prestabilita in attesa che l'altoparlante della scuola, sincronizzato sulle frequenze di tutte le istituzioni pubbliche del paese, intoni l'inno nazionale.

Prima dell'inno, dallo stesso altoparlante una voce maschile audio registrata annuncia la seguente formula esortativa: “La bandiera e l'inno Thai sono un simbolo della ‘Thainess’ (*qwham pen thai*). Noi Thai dobbiamo unire i cuori e alzarci ritti in piedi per portare rispetto alla bandiera nazionale, con orgoglio per la nostra identità e per il sacrificio dei nostri antenati Thai”.

Introdotta da Phibun, l'inno nazionale è giunto alla sua seconda revisione. Trasmesso su tutte le reti nazionali, e in radio, si accompagna ad un video che, a partire dagli anni '80, ha

incluso i “nuovi Thai” dentro un costrutto identitario di “Thainess” sempre più pluralizzato. Il video⁴⁰ si conclude con un gruppo di cittadini Thai rappresentativo delle differenze (etniche e confessionali) interne al paese, riunito in coro a rappresentare una famiglia. Accanto ai personaggi simbolo della “Thainess” (il re, i monaci buddhisti e i soldati, posti a cornice e a protezione della famiglia così definita), compaiono un sacerdote cattolico thailandese, individui con abiti tradizionali riferibili alle minoranze etniche del Nord, donne musulmane del Sud che indossano lo hijab. Nel 1939 Phibun ordinò che l’inno venisse trasmesso tutti i giorni alle 8:00 e alle 18:00. La legge, ancora in vigore, prevede che la popolazione interrompa le proprie attività, si alzi e porti rispetto al simbolo nazionale.

Mentre gli *hua-na nakrien*, disposti sotto il vessillo della bandiera nazionale, al centro dello scenario rituale ormai completamente allestito, iniziano ad issare il simbolo sacro della nazione sul quale converge lo sguardo solenne di tutti i presenti, il direttore della scuola controlla che ogni studente sia sincronizzato sulle note dell’inno. Dopo l’inno nazionale è la volta dell’inno del re e della preghiera buddhista in *pali* a chiudere la trilogia identitaria della “Thainess”.

Ho partecipato al rituale in questione in tutte le scuole dei bambini senza registrare alcuna variante significativa. L’unico elemento che differenzia le scuole statali da quelle private cattoliche è rappresentato dall’ultima componente della sequenza rituale: la preghiera.

Nelle scuole cattoliche, infatti, dopo gli inni nazionale e del re, gli studenti sono tenuti ad intonare una forma rivisitata di Padre Nostro. La preghiera cattolica, in vece di quella buddhista, rappresenta una delle poche specificità delle scuole cattoliche.

In una delle prime occasioni durante le quali presi parte al rituale nazionalistico alla *Phra Mae Marie Upatham*, ricordo nitidamente di aver pensato: “finalmente una scuola cosiddetta cattolica introduce nei rituali standardizzati Thai degli elementi ‘altri’ rispetto al nazionalismo buddhista imperante”. All’inizio della ricerca, presumevo ingenuamente che l’orientamento cattolico delle scuole potesse sfidare in maniera esplicita il paradigma monarchico-buddhista della “Thainess”. Venni presto smentito. L’invocazione al Padre si apriva con la seguente formulazione “Chiediamo che Dio ci sostenga nel proteggere, conservare e custodire la nazione Thai, la religione (buddhista) e l’istituzione monarchica [...]”. Amen. Al termine del canto corale degli inni, e del Padre Nostro, il direttore della scuola prese la parola per annunciare la mia presenza presso l’istituto: “Uno studente

⁴⁰ Il video dell’inno nazionale è visibile su: http://www.t-h-a-i-l-a-n-d.org/Anthem_present.html (accesso effettuato il 16/07/2014).

dell'Università Chulalongkorn starà con noi per alcune settimane. Sarà il vostro nuovo maestro. Fate del vostro meglio perché l'onore della scuola venga rispettato”.

Ogni giorno, la procedura rituale descritta si conclude con una sequenza gerarchizzata di *wai* (il saluto reverenziale a mani giunte con il quale i Thai esprimono rispetto nei confronti dei superiori⁴¹): il primo *wai* viene rivolto congiuntamente da tutti gli studenti al direttore della scuola (autorità suprema al vertice della piramide), accompagnato dal coro sincronico di parole: “*sawadikrab master*” (buongiorno direttore); il secondo *wai* è per gli insegnanti (“*sawadikrab khun kru*”, buongiorno signor maestro), quindi per i genitori (“*sawadikrab pho, mae*”, buongiorno mamma, buongiorno papà). Chiude la sequenza dei *wai* il saluto reciproco – e gerarchicamente simmetrico – fra gli studenti, i quali si omaggiano vicendevolmente con le parole: “*sawadikrab nakrien*” (buongiorno studente). Sono le 08:30 quando il rituale appena descritto si conclude in tutte le scuole del paese. I bambini, ancora allineati, marciano quindi nelle rispettive classi per l'inizio delle lezioni.

Nei mesi durante i quali ho condotto l'etnografia delle scuole frequentate dai bambini, Yingluck Shinawatra era ancora al governo del paese. Oggi, con l'avvento della giunta militare guidata dal generale Prayuth, ai rituali appena descritti si è aggiunta la recitazione dei dodici valori chiave della “Thainess” di cui si è parlato in precedenza.

Se i rituali nazionalistici d'ispirazione para-militare scandiscono la temporalità dello spazio scolastico, anche sul piano dei contenuti didattici la propaganda dell'ideologia nazionale trova piena estrinsecazione tanto nelle scuole statali quanto in quelle private (e cattoliche), assoggettate al medesimo curriculum stabilito entro le mura del ministero dell'educazione. La caratterizzazione conferita al sistema scolastico da re Vajiravuth prima e dai regimi militari poi, sembra tutt'ora operante nella fabbricazione di “bambini Thai”.

4.3 “Thainess”, curricula didattici e metodologie d'insegnamento

Per quanto ho potuto osservare durante la mia permanenza presso le scuole, il modello d'insegnamento ricalca il seguente schema: l'insegnante spiega, il più delle volte copiando meccanicamente il libro di testo “ministeriale” sulla lavagna, lo studente copia sul proprio quaderno ed è tenuto ad un apprendimento puramente mnemonico del materiale didattico. Il *khru* si rivolge agli studenti chiamandoli *luk* (figli) ed è un sostituto simbolico del genitore al quale gli studenti-figli devono reverenza e *khwamkathanyu*. Agli studenti non è

⁴¹ Viene realizzato congiungendo le mani, unendo i palmi con le dita rivolte verso l'alto, e tenendole all'altezza del petto, del mento o della fronte, facendo al contempo un inchino. Alcuni dettagli cambiano a seconda della persona o divinità a cui è rivolto il saluto o la riverenza. Viene usato quando le persone si incontrano, al momento dei saluti finali, nonché per ringraziare o per scusarsi (Andrews e Siengthai, 2009:77). Gestii analoghi sono riscontrabili in Cambogia, e in Laos. Somiglianze strutturali sono altresì ravvisabili fra il *wai* Thai e il *namasté* indiano, cingalese e nepalese.

concesso d'intervenire o formulare domande, atteggiamenti concepiti come una mancanza di rispetto nei confronti dell'insegnante, il quale è legittimato a sanzionare eventuali trasgressioni (specie se riferibili a comportamenti oltraggiosi nei confronti della gerarchia) ricorrendo a punizioni corporali pubbliche (in genere percosse con un bastone sulla mano o sul sedere). Le metodiche tradizionali d'insegnamento traslano il dislivello gerarchico socio-morale fra *phu-iai* e *phu-noi* sulla diade insegnante (*khru*) - studente (*nakrien*).

Mi sorprese confrontarmi con tali pratiche educative dal momento che il metodo d'insegnamento ufficialmente introdotto dal *Thai Education Act* di Thaksin – il *child-centered learning method* – prescriveva, sulla carta, orizzontalità relazionale fra insegnante e studenti, promozione della partecipazione e del pensiero critico nel bambino durante il processo di apprendimento, e bandiva come illegali le pratiche di punizione corporale. Decisi quindi d'intervistare il corpo docente sul tema.

Un insegnante d'inglese Thai, 56 anni, in servizio presso la scuola *Thairath Witthaia*, mi confidò tutta la sua disapprovazione nei confronti del sistema scolastico Thai e delle metodiche d'insegnamento tradizionali: “La scuola serve solo a propagandare il nazionalismo, non ad insegnare. Sono fascisti! Parlano di *child-centered method*, ma qui siamo ancora al *teacher-centered method*. Abbiamo iniziato a coinvolgere gli studenti nelle lezioni, a promuoverne la partecipazione. Si chiede loro di pensare criticamente e in autonomia. Ma tale attitudine critica deve essere circoscritta ai contenuti accademici politicamente neutrali. I bambini non possono certo esercitare critica nei confronti della “Thainess” (*qwham pen thai*)”.

Le novità introdotte dal governo Thaksin, oggi definitivamente affossate dalla giunta militare al potere, riguardavano anche il curriculum.

Durante l'esplorazione etnografica delle scuole ho avuto modo d'intervistare lungamente la responsabile della divisione scientifico-accademica (nonché vice-direttrice) della scuola *Nanthamunibamrung*. Grazie all'intervista ho meglio compreso l'intelaiatura dei curricula didattici adottati da tutto le scuole del paese dopo il *Thai Education Act* del 2002⁴².

Il curriculum delle scuole primarie e secondarie Thai si compone di due tipologie fondamentali d'insegnamento: le *wicha lak* (le materie di base) e le *wicha phoem* (le materie opzionali aggiuntive). Queste ultime sono state specificatamente introdotte a seguito della legge del 2002.

Le *wicha lak* sono: lingua e letteratura Thai; società, religione e cultura; storia; arte; educazione sportiva e infine *wicha luksua*. Tali materie assicurano che i cardini della

⁴² Sullo stato del sistema educativo thailandese, anche a fronte del Thai Education Act del 1999 vedi Baron-Gutty e Supat (2009) e Mounier e Tangchuang (2010).

“Thainess” vengano veicolati correttamente. Matematica, informatica, scienze naturali e inglese – insegnamenti politicamente neutrali – completano il gruppo delle *wicha lak*, assicurando accanto alla trasmissione della “Thainess” la formazione scientifico-occidentale necessaria alla costruzione di cittadini Thai “moderni”.

Come ha evidenziato l’antropologo Niels Mulder analizzando il contenuto dei testi scolastici (identici in tutte le scuole), gli insegnamenti di società, religione e cultura (*sangkhom, sadsana, watthanatham*) e storia (*prawatisat*) rappresentano, nello specifico, i vettori fondamentali dell’ideologia nazionalistica Thai (Mulder, 1997). I libri di *prawatisat* propongono una versione autorizzata della storia thailandese incentrata sulle vicissitudini gloriose dell’istituzione monarchica. Il resoconto che ne emerge riconduce l’esistenza, la sopravvivenza e l’indipendenza del paese alle qualità eroiche e allo spirito di sacrificio dei sovrani del regno, dipinti in accordo ai dettami della metafisica monarchica indo-buddhista e rappresentati come l’elemento connettivo indissolubile dell’unità e della coscienza nazionali. E’ la visione totale standard della monarchia, cui si è già fatto accenno.

A titolo di esempio, mi sembra significativo soffermarmi sull’analisi delle lezioni di *sangkhom, sadsana, watthanatham* cui assistetti nel corso della prima settimana di ricerca presso la scuola *Nanthamunibamrung*, e che avevano come oggetto l’addestramento corporeo dei bambini alle modalità prossemico-posturali corrette di approccio al *phu-iai* (le grandi persone). Adottando un concetto classico proposto da Marcel Mauss, tali lezioni sono concepibili “tecniche del corpo” (Mauss, 1936) – schemi di ripetizione corporeo-comportamentale funzionali alla produzione/riproduzione delle relazioni di potere che permeano l’ordine socio-morale Thai – cui i bambini debbono essere addestrati in tutte le scuole. Le modalità corrette di approccio relazionale, linguistico, e posturale che un bambino è chiamato a riprodurre al cospetto di autorità dotate di uno status morale, ascensionalmente superiore (nell’ordine: adulti, genitori, insegnanti, monaci, famiglia reale), vengono insegnate ai minori sin dalla scuola primaria.

Partecipai nello specifico ad alcune sedute di “buona educazione” (*maraiad*) – parte centrale dei contenuti didattici standardizzati relativi alla cosiddetta formazione morale (buddhista), *khunatham*, dell’infanzia – nell’ambito delle quali l’insegnante formava un gruppo di studenti all’esecuzione dell’atteggiamento posturale corretto per ricevere un oggetto che viene consegnato da un adulto. Le due simulazioni di ruolo alle quali i bambini furono sottoposti prevedevano due casistiche: nella prima, un adulto che consegna un oggetto ad un bambino; nella seconda, l’adulto che consegna l’oggetto è un monaco, un *kharachakan* o un membro della famiglia reale. In entrambi i casi, il bambino deve approcciarsi in ginocchio all’adulto che lo attende con la testa inclinata in avanti e porgere

la mano destra sostenuta dalla sinistra all'adulto in attesa che l'oggetto gli venga consegnato. Il "dislivello altitudinale" fra la figura dell'adulto (alto) e quella del bambino (basso), configurazione spaziale che evoca e incorpora la differenza gerarchica di status morale fra i due, dovrà essere più pronunciata nel qual caso l'adulto sia un monaco. In quest'ultimo caso il bambino, oltre ad inginocchiarsi, dovrà inchinarsi tre volte – quanti sono i "tre preziosi gioielli" del buddhismo: il Sangha, il Buddha, e il *Dharma* – prima di ricevere l'oggetto (Fig. 4). Al termine della lezione, l'insegnante mi ha spiegato che gli studenti venivano preparati sul *maraiad* in vista di una serie di competizioni interscolastiche (a livello distrettuale, provinciale e poi nazionale) che avrebbero visto gareggiare i "campioni della moralità" di ciascuna scuola. Inutile dire che fra questi campioni, non figurava nessun bambino delle baraccopoli.

La materia scolastica *wicha luksua*, sin dalla sua prima introduzione ad opera di re Vajiravudh, appare esplicitamente legata all'intento di forgiare un sentimento nazionale fondato sulla "Thainess", e ispirato al modello del sacrificio nazionale per eccellenza: l'esercito. Il decreto con il quale, nel 1911, re Vajiravudh ordinò l'istituzione dei figli delle tigri, lo scouting Thai recitava:

"I bambini debbono ricevere un addestramento fisico e mentale simile a quello caratterizzante le Tigri [il corpo adulto delle Tigri Selvagge, ndr] cosicché quando saranno divenuti adulti conosceranno i propri doveri di uomini Thai. Ognuno deve fare ciò che è utile per il paese e la nazione. La trasmissione del giusto spirito deve cominciare quando l'individuo è ancora giovane. Un albero da modellare affinché assuma la forma opportuna, può essere più facilmente plasmato quando è giovane e flessibile" (cit. in Vella, 1978:42).

Allo stesso modo, le attività sportive e i giochi di squadra, ancora una volta introdotti da Vajiravudh come elementi promuoventi coesione nazionalistica, assumono una rilevanza centrale nella quotidianità del contesto scolastico.

Le dimensioni della triade nazionalistica Thai sono comunque il referente ultimo di tutte le materie di base, anche della lingua Thai. Riporto qui i contenuti di una delle lezioni di *phassathai* (lingua thailandese) alle quali assistetti nel corso della mia permanenza presso la scuola *Thairath Witthai*. Oggetto della lezione rivolta agli studenti di una classe di prima elementare (*prathom 1*), una canzone – "Per l'amore della Thailandia" – ricavata dal libro di testo di lingua Thai. Questa la traduzione del motivo:

*"I Thai sono buoni. Noi siamo fratelli (phi) e sorelle (nong).
Un paese d'oro. La terra dei Thai.
Con energia forza ed unità.
Noi amiamo il nostro paese, la libertà e l'armonia.*

*La nostra bandiera ha tre colori.
 Queste tre cose sono da proteggere con cura e affetto:
 Il rosso della nazione (chat), il bianco della religione (sadsana)
 E' blu è la bellezza del nostro grande Re Thai (phramahakasad).
 I buoni vicini non sono aggressori
 Noi proteggiamo dal pericolo
 la nostra bellissima terra e tutti voi.
 I paesi e le città Thai hanno lunghe storie
 I costumi tradizionali, autentici e bellissimi, non possono essere dimenticati
 Il tempio Aram è il più bello di tutti
 Noi abbiamo la nostra lingua per parlare: il Tailandese
 I bambini Thai oggi devono essere bravi e capaci
 Essere indipendenti e motivati ad avanzare
 Onesti, pazienti e disciplinati
 Noi ameremo la nostra nazione fino alla fine
 E uniamo con forza i nostri cuori (ruamchai) per lei
 (Appunti di ricerca, Agosto 2013).*

L'insegnante leggeva un verso alla volta mentre gli studenti erano chiamati a ripetere in coro a seguire. Al termine della recitazione, l'insegnante iniziò a porre delle domande: "Cosa siamo noi Thai?", gli studenti in coro risposero: "Siamo fratelli e sorelle"! E ancora: "Che lingua usiamo per parlare?", "Il thailandese che è la nostra lingua!"; "Come devono essere i bambini Thai?", "Buoni, capaci e indipendenti!".

Al termine della lezione, il responsabile degli studenti (*huana hong*), alzatosi in piedi, sollecitò quindi tutti gli altri a porgere rispetto (*sadeng khwam khawrob*) all'insegnante. Gli studenti prontamente si alzarono e con un *wai* ringraziarono l'insegnante⁴³.

Le *wicha phoem*, come detto, rappresentano invece una delle novità più rilevanti, assieme al cosiddetto *child-centered learning method*, del *Thai Education Act* varato dall'amministrazione Thaksin. La normativa prescrive la possibilità che le varie scuole adottino insegnamenti addizionali capaci di integrare i soggetti di base (le *wicha lak*) sulla base delle specificità etno-linguistiche e culturali locali.

La scelta di quali *wicha phoem* adottare è assunta da una commissione locale nell'ambito della quale trovano rappresentanza la scuola (il direttore e la responsabile della divisione accademica), il ministero dell'educazione nelle sue componenti territoriali e distrettuali, il rappresentante dei genitori e un rappresentante della comunità locale. Il piano educativo, recepisce due indirizzi: uno politico ed uno puramente accademico.

Sul piano politico, la legge di Thaksin esprimeva la volontà di riformulare il costrutto identitario nazionale nella direzione di una pluralizzazione della "Thainess", e di un'assimilazione più fluida dell'alterità "non Thai". Assecondava inoltre il principio di decentralizzazione amministrativa introdotto dalla costituzione del 1997 e l'obiettivo di

⁴³ La canzone in oggetto è stata già citata da altri autori (vedi ad es. Wallace, 2003:7-8) come caso paradigmatico della caratterizzazione "ideologica" dell'insegnamento thai

valorizzare la “cultura delle comunità locali” (*watthatham chumchon*).

Sul piano puramente accademico-didattico, inoltre, il piano educativo intendeva incidere sulla scarsa qualità internazionale del sistema didattico thailandese attraverso: un allargamento dei curricula a materie puramente accademiche e non “ideologiche” (seconda lingua straniera, ASEAN, informatica avanzata, etc.); una revisione della verticalità della metodologia didattica finalizzata all’autonomizzazione intellettuale degli studenti – intesi non più soltanto come cittadini, ma altresì come risorse nell’ambito di un sistema burocratico ed economico sempre più plasmato da logiche neo-liberiste, e sempre più bisognoso di tecnocrazia matura.

D’altra parte, come racconta la vice-direttrice – e come ho avuto io stesso modo di verificare – nella scelta delle materie addizionali pesano fattori di carattere politico-finanziario nazionale piuttosto che locale.

Tali fattori mi permettono d’introdurre un’altra dimensione molto importante del sistema scolastico thailandese, sia pubblico che privato: il sistema di valutazione nazionale della qualità degli istituti scolastici ad opera di organizzazioni pubbliche legate al ministero dell’educazione. Tale sistema è a sua volta agganciato alla distribuzione di fondi governativi ad opera dello Stato. Quanto più una scuola è valutata positivamente, quanto più riceverà finanziamenti governativi.

La qualità delle scuole non si lega unicamente a fattori eminentemente didattici quali: l’appropriatezza delle infrastrutture, la qualità del materiale didattico, la performance degli studenti, ecc.. Le valutazioni ministeriali vertono principalmente sul monitoraggio delle dimensioni morali del contesto, della disciplina, dell’insegnamento e della scolaresca. Tali dimensioni convergono ancora una volta sul costrutto di “Thainess” e sul grado di aderenza della scuola all’ideologia nazionalistica Thai.

Le scuole possono ad esempio incrementare il proprio *ranking* qualitativo attraverso il conseguimento di speciali onorificenze morali di merito, la più prestigiosa delle quali corrisponde all’ambito titolo di “scuola cara al Re” (*rongrien phrarachathan*). Tali onorificenze prevedono lo svolgimento di competizioni inter-scolastiche a livello distrettuale, provinciale e infine nazionale. Ciascuna scuola selezionerà dei rappresentanti (*tuathen*), i quali saranno chiamati a competere con i *tuathen* delle scuole rivali. Le competizioni vertono sui soggetti della didattica di base (matematica, storia, società, ecc.), ma soprattutto sui soggetti della *watthanatham*: la cultura Thai (la danza, l’arte e la letteratura tradizionali thailandesi). Là dove in gioco vi siano onorificenze legate all’istituzione monarchica, le competizioni vertono pressoché esclusivamente su soggetti di natura morale. Il campione della moralità consentirà al proprio istituto di garantirsi un

capitale d'immagine considerevole, il quale a sua volta verrà dispiegato dalla scuola commercialmente per promuovere un numero d'iscrizioni maggiori, più importanti valutazioni ministeriali, considerevoli finanziamenti governativi, nonché la promozione dei dirigenti dell'istituto a livello di organi di rappresentanza scolastica locali.

Il circolo vizioso, così descritto – promozione ministeriale della moralità monarchico-buddhista della “Thainess”, necessità da parte di un sistema scolastico parzialmente privatizzato di remunerare, competizioni inter-scolastiche nazionali – fa sì che la scelta delle materie aggiuntive cada proprio su quei soggetti che più verosimilmente consentiranno alla scuola di essere valutata positivamente e quindi di accedere ai finanziamenti del ministero. Non sorprende pertanto che le materie chiamate a riflettere e valorizzare i tratti etno-linguistici e culturali locali (lingua locale, cultura e tradizioni locali, etc.) lascino spesso spazio a soggetti tradizionalmente legati alla “Thainess” quali, fra tutti, i corsi di *khunatham-charyatham* (morale buddhista) e *setachid phophieng* (economia di sufficienza – la filosofia economica formulata da re Bhumibol nel 1997)⁴⁴.

Se sino ad ora mi sono soffermato sugli elementi che caratterizzano trasversalmente tutte le scuole presso le quali ho condotto l'etnografia, nelle pagine a seguire torno ad analizzare i singoli istituti al fine di comprendere la specificità delle scuole private cattoliche in

⁴⁴ La *setachid phophieng*, l'economia di sufficienza, venne formulata da re Bhumibol in un discorso tenuto nel '97 a margine della crisi economica che aveva flagellato l'intera regione. Il Re fu con tutta probabilità ispirato dalla lettura dell'opera di Schumacher *Small is Beautiful* (1993 [1973]). Tale filosofia identifica il consumismo e l'individualismo capitalistico occidentali, prodotti dalla globalizzazione, come cause principali del deficit di moralità alla base della crisi. Ricorrendo ad ideali comunitari giustapposti a precetti buddhisti (concepiti come valori culturali autenticamente Thai) quali l'onestà, l'integrità, la moderazione (la via media), la prudenza, l'auto-sufficienza, la perseveranza e la saggezza, tale filosofia prescrive la necessità di una (ri)moralizzazione dei comportamenti economici individuali per uno sviluppo sostenibile, qualificandosi quale una “politica etica” (Rose, 1999), una “politica dei comportamenti e dello stile di vita” (Ivarsson e Isager, 2010b:228) finalizzata a produrre soggetti operosi ma modesti, capaci di accontentarsi e auto-sufficienti. Tali soggetti sono immaginati inseriti in una piccola comunità-villaggio originaria, auto-sufficiente, impregnata di valori buddhisti (solidarietà, mutuo-supporto, moderazione), dedita all'agricoltura, felice nella semplicità e profondamente devota alla leadership morale di re Bhumibol. La *setachid phophieng* sottende per tanto un doppio movimento di autonomizzazione e responsabilizzazione degli individui. La politica deve essere restituita ai cittadini nelle forme della moralità individuale e responsabilità collettiva (Ivarsson e Isager, 2010b:224). Secondo Connors (2003:132), la *setachidphopieng* è comprensibile come componente della strategia tradizionale dello Stato Thai, conservatore e capitalista, di utilizzare la monarchia per “disciplinare ideologicamente la popolazione rurale attraverso i discorsi della corruzione, dell'auto-sufficienza, della sicurezza nazionale e della moralità individuale”. Seguendo la Ong (1999:57), è inquadrabile nell'ambito delle strategie post-sviluppiste delle neo-economie liberali, dove “termini culturali essenzializzati vengono impiegati per regolare la popolazione, costruire soggetti moderni, e autenticare culturalmente politiche sociali di controllo”. La *setachid pho phieng*, costituzionalizzata nel 2007 quale modo di produzione autenticamente Thai, e inserita nel decimo piano di sviluppo economico nazionale dal regime militare guidato da Surayud Chulanont - dopo il colpo di stato con il quale venne deposto Thaksin - ebbe forse un ruolo nella legittimazione morale del golpista che dipinse Thaksin come il simbolo del capitalismo, del consumismo e della corruzione, mentre l'azione militare veniva descritta (allora come oggi) come intervento necessario alla salvaguardia dell'etica, della moralità buddhista e del re (Ivarsson e Isager, 2010b:236). A dispetto di tale retorica, la monarchia e il Crown Property Bureau (CPB) – l'istituzione monarchica che gestisce i capitali della corona - sono ad oggi le mega-corporation più importanti a livello regionale (Porphant, 2008).

rapporto a quelle statali, e la rappresentazione d'infanzia cui i bambini delle baraccopoli sono soggetti in questi due (apparentemente) diversi contesti (Fig. 5).

4.4 “Veicolo esemplare della moralità nazionale buddhista”: le scuole private cattoliche

Quando iniziai ad esplorare il contesto delle scuole private cattoliche, mi premeva comprendere in che modo queste si distinguessero da quelle statali e, nello specifico, quale impatto avesse l'orientamento ufficialmente cattolico delle scuole private sui curricula, sulle modalità d'insegnamento, sulla filosofia educativa, e in definitiva sulla gestione di studenti svantaggiati che avevano avuto accesso all'istituto solo attraverso la mediazione politica ed economica dei missionari alla guida del centro Saint Martin.

Giunto presso la *Phra Mae Marie Upatham*, rimasi immediatamente colpito dalla qualità infrastrutturale della scuola, specie in rapporto alle condizioni materiali in cui versano numerosi istituti statali, soprattutto di piccole e medie dimensioni. La scuola è costituita da due edifici principali su due piani, dove trovano ubicazione le classi, dinnanzi ai quali è collocato un ampio parcheggio, un cortile esterno, un enorme refettorio, un campo da calcio, un campo da basket e addirittura una piscina. Simboli cristiani (statue e dipinti) campeggiano un po' ovunque: una statua di Cristo, ed una della madonna col bambino, trovano ubicazione sui due lati della scalinata alla base dell'ingresso principale. Di fronte all'ingresso, il vessillo della bandiera nazionale occupa il baricentro dello spazio scolastico. Al di sopra della scalinata centrale, un poster accosta le immagini di Cristo e Buddha, entrambe sovrastate dal sigillo della monarchia, istituzione tutelante e tutelata dalla religioni. L'iconografia cristiana coesiste armonicamente con simboli nazionalistici tradizionali, ivi compreso il buddhismo.

A dispetto della presenza di simboli cristiani, è lo status socio-economico degli studenti, piuttosto che l'orientamento confessionale, a rappresentare uno degli elementi centrali di discriminazione fra scuole statali e cattoliche (private). La percentuale degli studenti cattolici è infatti estremamente esigua.

La madre di una studentessa, che intervistai nel corso della prima settimana di ricerca presso la *Phra Mae Marie Upatham*, fu molto eloquente in questo senso: “Le scuole cattoliche offrono l'educazione migliore. Noi siamo buddhisti. Ma questo non è un problema. Mia figlia studia la religione dei Thai (il buddhismo) qui. Qui non s'insegna la religione cristiana. La didattica è identica a quella delle scuole statali, ma la qualità degli insegnanti nelle scuole private è decisamente migliore!”.

Ogni mattino, mentre raggiungevo l'ingresso principale, automobili di grossa cilindrata, simboli di classe inaccessibili alla maggior parte della popolazione, sfilavano dinnanzi all'ingresso. Gli studenti arrivavano alla spicciolata, accolti dagli insegnanti Thai, rigorosamente in uniforme, e dagli incravattati docenti *farang* al servizio presso l'istituto. La presenza d'insegnanti *farang* è un altro elemento prototipico delle scuole private. Le scuole statali, infatti, affidano l'insegnamento dell'inglese ad insegnanti filippini (quando non ad insegnanti Thai), il cui costo di mercato è inferiore rispetto a quello degli inglesi madrelingua.

Venivo accolto abitualmente all'ingresso della scuola da un insegnante Thai, in uniforme simil-militare, la stessa che sono tenuti ad indossare tutti i *kharachakan* (letteralmente, gli inservienti del re: i funzionari governativi), ed accompagnato presso il refettorio che costituisce il punto di ritrovo e di raccordo dei bambini fra le lezioni. Ad attendermi, il gruppo degli insegnanti *farang* ai quali ero stato accorpato e affidato sin dal primo giorno. La presenza d'insegnanti euro-americani sembrava posta unicamente al servizio delle esigenze di marketing della scuola. A questo proposito, queste le parole di Jeff, un insegnante americano di 50 anni con il quale condividevo l'ufficio:

“Noi non veniamo mai coinvolti nei consigli di classe, né nelle decisioni concernenti la didattica o la disciplina. Noi *farang* non dobbiamo interessarci a queste cose. A noi è soprattutto richiesto di accogliere gli studenti la mattina di fronte al portone d'ingresso in modo che i genitori vedano che nella scuola ci sono occidentali ad insegnare. Noi non parliamo il Thai, e a dire il vero loro sono più contenti se non capiamo niente. Quando entriamo nelle classi parliamo solo inglese, i bambini non capiscono niente, fanno casino, non ci ascoltano, mentre nelle loro classi (quelle dove insegnanti i Thai), stanno in perfetto silenzio perché hanno paura di essere puniti. Per i bambini noi siamo *farang*, non insegnanti, quindi con noi è tutto lecito. Anche quando ci sono gli esami, le nostre valutazioni non contano ma sono solo indicazioni. Saranno poi gli insegnanti Thai a stabilire la valutazione finale, studente per studente, anche per la nostra materia. Molto spesso le valutazioni sono assolutamente inflazionate perché le scuole private hanno la necessità di mantenere il livello medio di performance molto alto per ragioni di marketing” (Jeff, luglio 2013).

I discorsi degli insegnanti che intervistai mi permisero di comprendere da subito come i bambini delle baraccopoli iscritti alla *Phra Mae Marie Upatham* costituissero un gruppo di studenti minoritario, circoscritto, identificato ed etichettato da insegnanti e studenti attraverso le categorie di *dek salam*, *dek chon* (bambini poveri), o *dek boat* (i bambini della chiesa, termine con il quale gli insegnanti facevano riferimento all'istituzionalizzazione dei bambini presso il Centro Saint Martin).

Nell'ambito delle scuole private cattoliche, in effetti, la presenza di bambini poveri all'interno di una scolaresca composta prevalentemente da soggetti di status socio-economico elevato è facilmente rilevabile, innanzitutto percettivamente: i *dek salam* arrivano a scuola non su bolidi fiammanti, ma stipati sul retro dei pick-up ammaccati del Saint Martin. Le loro divise molto spesso sono sporche, o non perfettamente stirate (i bambini ospiti presso il Saint Martin posseggono solo un cambio d'indumenti, di cui sono i diretti responsabili: ogni giorno, dopo scuola, debbono lavare la divisa del giorno e stirare quella del giorno precedente). Allo stesso modo, il materiale scolastico di cui dispongono è di seconda scelta, talvolta danneggiato, comunque di livello economico inferiore.

Queste le parole usate da un insegnante di storia Thai per descrivere la specificità dei *dek salam*:

“I *dek salam* sono diversi dagli altri. Molto spesso non rispettano i *phu-iai*, non sono ordinati (*mai mi qwham riaproï*), hanno un comportamento non buono e sono meno dotati intellettualmente degli studenti normali. Il loro problema è che arrivano dalle baraccopoli, un ambiente sporco, brutto, disordinato. Poi hanno problemi in famiglia, i genitori non si occupano di loro, molti vendono droga, altri sono separati. Noi cerchiamo di spiegare loro che questo è un ambiente diverso nel quale sono necessari comportamenti diversi” (Insegnante *Phra Mae Marie Upatham*, luglio 2013).

L'ordine e la disciplina (*riaproï*), il codice etico di condotta caratterizzante il regime iper-nazionalistico e militarizzato di Phibun, sembra ancora oggi informare le preoccupazioni educative degli insegnanti nei contesti scolastici. Tale codice sembra al centro di una classificazione dicotomica della moralità che vede i bambini delle baraccopoli incorporare la polarità negativa di un sistema di opposizioni dove il “Thai” (morale, ordinato, disciplinato, intelligente, pulito, bello, ben vestito, rispettoso, ecc.) si contrappone al “non-Thai” (immorale, non ordinato, indisciplinato, intellettualmente immaturo, sporco, irrispettoso, ecc.). Osserviamo qui un ordine di discorso che caratterizza la rappresentazione pubblica della sociologia etnica e di classe del paese e nell'ambito del quale i Thai educati e borghesi di Bangkok (*khon muang*, persone di città) sarebbero i rappresentanti della moralità Thai per rapporto agli incivili, ignoranti, neri e sporchi popoli “non Thai” (*khon ban nok*, villani o *khon pa*, persone della foresta) del Nord (i gruppi etnici montani) dell'Est (i contadini delle province rurali), e del Sud (i musulmani Thai-malesi) (Thongchai, 2000).

Nel contesto di una scuola cattolica privata della capitale il prototipo della “Thainess” ha come significante lo studente ricco di buona famiglia. Diversamente, l'alterità “non-Thai” ha come significante i bambini poveri, molto spesso provenienti dalle baraccopoli della

capitale, popolate di migranti *T'ai-Lao* provenienti dal Nord-Est o da *chao khaw* “persone delle montagne”⁴⁵ provenienti dal Nord.

La stessa insegnante prosegue evidenziando quanto la *Phra Mae Marie Upatham* sia particolarmente generosa nei confronti dei *dek salam*:

“Alcune scuole cattoliche rifiutano questi bambini perché la maggior parte degli studenti sono ricchi e non vogliono i bambini poveri.. ma fortunatamente non qui. La Suora (la direttrice della scuola) ha detto a noi insegnanti che anche loro sono bambini di Dio, anche se in loro la presenza del peccato è più evidente. Ci ha spiegato che il peccato originale (*bap*) ha colpito i *dek salam* più degli altri. Non per questo non dobbiamo aiutarli” (Insegnante *Phra Mae Marie Upatham*, luglio 2013).

Mentre nelle scuole statali la condizione dei *dek salam* viene spesso spiegata dagli insegnanti come esito di un *karma* negativo, nelle scuole cattoliche questi soggetti evidenzerebbero con particolare salienza la presenza del peccato. In entrambi i casi la condizione di questi bambini come *dek salam* è interpretata come conseguenza dell'impurezza spirituale congenita di cui sono portatori. Per quanto ho potuto appurare nel dialogo con le insegnanti delle scuole cattoliche, infatti, la concezione cristiana di peccato è concepita come assimilabile al concetto buddhista di demerito (*bap*) – termine che in effetti viene utilizzato per riferirsi ad entrambi i termini.

La seconda scuola cattolica presso la quale ho condotto l'etnografia è la *Phraharuthai* (Sacro Cuore)⁴⁶ di Nonthabury, scuola privata *prathom* e *mathayom* presso la quale rimasi un mese (10/2013). L'istituto, uno dei più prestigiosi della provincia, è frequentato da 15 ospiti del centro Saint Martin.

All'ingresso della scuola è visibile un poster gigantesco che accosta le immagini di Cristo e di re Bhumibol. Anche presso la *Phraharuthai*, rituali nazionalistici, regolamento didattico ed extra-didattico, libri di testo, ecc., erano sostanzialmente identici a quelli che avevo osservato presso la *Phra Mae Marie Upatham* e nelle scuole statali.

La connotazione cattolica della scuola era riconducibile esclusivamente alla presenza di simboli cristiani, sempre incardinati nella triade iconografica della “Thainess”. In tutte le scuole statali, ad esempio, nelle classi, sopra la lavagna, campeggiano una foto del re, la bandiera thailandese, e un'immagine del Buddha. Nelle scuole cattoliche l'unica variante era rappresentata dalla presenza di un crocefisso in vece del Buddha.

⁴⁵ Termine dispregiativo con il quale vengono designati i gruppi etnici del Nord montuoso.

⁴⁶ *Phraharuthai* è anche il nome di una congregazione di suore cattoliche Thai fondata all'inizio del 20° secolo, il cui particolare carisma si rivolge al catechismo, all'educazione e al servizio presso la diocesi di appartenenza.

Un'altra specificità delle *Phraharuthai* in rapporto alle scuole statali – certamente meno intuitiva rispetto a quella rappresentata dalla presenza di simboli cristiani – consisteva nella particolare cura scenografica dei rituali nazionalistici della Thainess, delle dimensioni della disciplina e dell'ordine, e dei codici di abbigliamento e di condotta morale degli studenti.

Qui, rispetto a quanto ebbi successivamente modo di osservare nelle scuole statali, gli studenti ricchi – già avvezzi alla formalità di un codice di condotta pubblica proprio degli ambienti di élite – dovevano aderire con particolare zelo al posizionamento normativo che era loro assegnato nella relazione con i *phu-iai*. Quanto più gli studenti si mostravano capaci di sottomissione, reverenza e gratitudine nei confronti dell'autorità, quanto più venivano giudicati positivamente, premiati e lodati dagli insegnanti quali modello da emulare. Alla *Phraharuthai*, i bambini si esibiscono nei rituali collettivi celebranti la nazione, o l'autorità morale degli insegnanti e dei genitori, senza sbavature.

L'appropriatezza estetico-formale dei rituali (l'equidistanza fra gli studenti durante la marcia, la grazia e la sollecitudine con la quale si inchinano al cospetto di un *phu-iai*, ecc.) è infatti ossessivamente monitorata soprattutto nelle scuole private, le quali capitalizzeranno la propria immagine sul mercato dell'educazione proprio in funzione della capacità degli studenti di agire in accordo a criteri estetico-morali, e gerarchici, normativi. Quando giunsi presso la *Phraharuthai*, tutto mi aspettavo meno che delle scuole cattoliche eccellessero proprio nella capacità di veicolare correttamente i principi morali e disciplinari della "Thainess", ivi compresi ethos militare e metafisica monarchico buddhista.

Il particolare rigore rituale che caratterizza lo scenario delle scuole cattoliche sembrava infatti rappresentare uno dei principali criteri nell'orientare le scelte della borghesia urbana nel mercato dell'educazione scolastica privata. Nel corso della mia permanenza presso la *Phraharuthai* ho avuto modo di intervistare la facoltosa rappresentante dei genitori degli studenti, un ingegnere di 50 anni al servizio della provincia di Nonthabury. La donna scelse queste parole nella descrizione della scuola cattolica: "Qui gli studenti diventano *dek dee* (bravi bambini), sono sempre in ordine, ben vestiti, e ascoltano e rispettano i *phu-iai*".

Se gli studenti ricchi delle scuole cattoliche sono i *dek dee*, i bambini delle baraccopoli provenienti dal Saint Martin Centre vengono descritti dagli insegnanti come *kere* (indisciplinati), *sokaprob* (sporchi), *mai riabroi* (non in ordine), *du* (inclinati a trasgredire il comando adulto). Come tali, i *dek salam* rischiano di danneggiare l'immagine commerciale dell'istituto. Se da un lato la scuola li ha accolti su invito dei missionari a capo del centro

Saint Martin, dall'altro, in occasione di manifestazioni o eventi aperti al pubblico, o durante le ispezioni ministeriali finalizzate alla valutazione degli istituti scolastici, i bambini delle baraccopoli vengono rimossi dalla messa in scena promozionale della scuola.

Mentre soggiornavo al centro Saint Martin, Prasit (l'educatore responsabile dei bambini maschi della casa St. John) mi raccontò un episodio che vide protagonista il piccolo Bus, un bambino di 7 anni ospite presso la fondazione cattolica e iscritto alla *Phraharuthai*: “Gli insegnanti lo descrivono come particolarmente ribelle. La scuola si vergogna di mostrare i nostri bambini, perché sono neri⁴⁷, poveri e maleducati. L'anno scorso, quando i funzionari governativi sono andati alla *Phraharuthai* per la valutazione dell'istituto, l'insegnante ha chiesto a Bus di rimanere a casa. Gli studenti dovevano esibirsi in una performance artistica di cultura Thai, e le maestre avevano paura che la presenza dei nostri bambini avrebbe danneggiato l'immagine della scuola”.

L'orientamento ufficialmente cattolico delle scuole, piuttosto che essere il segno distintivo di una divergente impostazione didattica o confessionale rispetto al buddhismo monarchico della “Thainess”, appare piuttosto garanzia della qualità morale (nazionalistica) dell'insegnamento, del prestigio dell'istituto, e pertanto di più rilevanti opportunità di mobilità sociale, a fronte di contenuti e modalità didattiche sostanzialmente identiche a quelle caratterizzanti gli istituti statali. Nelle scuole private cattoliche, non solo il cattolicesimo non trova spazio sostanziale, non solo le dimensioni neo-liberiste del sistema scolastico trovano primaria espressione, ma il prestigio degli istituti trova piena giustificazione nella capacità da parte degli stessi di dare particolare rilievo alle dimensioni dell'ordine, della disciplina e della moralità militar-buddhista della “Thainess”.

Non sorprende che proprio una scuola come la *Phraharuthai* sia stata insignita nel 2013 di una delle onorificenze nazionali celebrante moralità (*khunatham*) e rettitudine (*charyatham*) – concetti afferenti alla retorica buddhista – fra le più importanti: il premio

⁴⁷ Il modello estetico di riferimento fra le classi urbanizzate della borghesia Thai, tarato sui caucasici *farang* (la pelle di colore chiaro e il naso aquilino, sono fra i parametri fisiognomici più relati al bello e al bene: le celebrità dello *star system* thailandese sono in larga misura *lukrung*, figli a metà, nati da matrimoni misti Thai-*farang*; i prodotti di cosmesi sono quasi tutti sbiancanti; la percentuale di interventi chirurgici di “occidentalizzazione” del naso è in costante aumento fra la popolazione giovanile, ecc.), ha recentemente fagocitato i “bianchi” d'oriente: i giapponesi, i cinesi e soprattutto i sud-coreani (soap opera e band musicali sud-coreane popolano fra i giovanissimi). Se da un lato tali modelli estetici sono riconducibili alla “cultura economica sessista e razzista del desiderio, connessa alla globalizzazione moderna” (Persaud, 2005), dall'altro non è un caso che i tratti del brutto, costruiti contrastivamente rispetto al bello, procedano assecondando le divisioni etniche e di classe del paese. Il colore scuro della pelle, tipico delle popolazioni del Sud e del Nord-Est impegnate, sotto il sole, nel lavoro agricolo, non solo è indice del brutto ma anche del cattivo come dimostra la rappresentazione mediatica e cinematografica dei soggetti immorali, quasi sempre individui dalla carnagione molto scura, malvestiti, pieni di tatuaggi, molto spesso ex contadini migranti a Bangkok. Termini tipici per designare un individuo brutto e/o pericoloso sono: *dam* (nero), e *thuan* (selvaggio).

della moralità nazionale (daily news, 2013). Il premio è stato erogato dal Centro per la Promozione della Moralità Nazionale (*sun khunatham*), un'organizzazione pubblica istituita con decreto regio nel 2004, operante in sinergia con il ministero della cultura, e avente come obiettivo quello di promuovere la moralità e la rettitudine della nazione e lo sviluppo di “buone persone” (*khon dee*)⁴⁸. Le scuole private cattoliche, come quelle statali, sono espressione della “Thainess”, piuttosto che del cristianesimo. Prefigurandosi quali vettori dell'eccellenza morale nazional-buddhista, le scuole cattoliche sembrano inoltre prestarsi, ancor più di quelle statali, a ri-moralizzare entro i parametri della “Thainess” i soggetti “non Thai”.

4.5 “Scuole del tempio, scuole del re, scuole della nazione”: le scuole statali

“Gli insegnanti fanno la cosa giusta. Sono diligenti, persistenti, ospitali, idealisti, forti e pazienti. Sono disciplinati ed evitano attività illecite come bere alcolici e fumare. Sono onesti, sinceri e gentili con gli altri. Scelgono la via di mezzo (buddhista). Sono saggi, ragionevoli e ben informati” (Re Bhumibol Adulyadej, 1980, cit. in Wallace, 2003).

In un articolo del 2003, Merle Wallace evidenzia il ruolo tradizionale attribuito agli insegnanti in Thailandia: quello di “pilastri della moralità” e di “genitori morali” (Wallace, 2003). Così come il genitore, l'insegnante ideale deve mobilitare tutti i mezzi di cui dispone (lezioni, tutoring, ecc.) affinché i bambini possano diventare “buone persone” (*khon dee*). In quanto pilastri della moralità nazionale, gli insegnanti hanno come riferimento il simbolo supremo della morale buddhista: il re.

La prima scuola pubblica (elementare e media, *prathom e matthayom*) presso la quale mi recai, nel Novembre 2013, l'istituto *Thai rat witthaya*, di Nonthabury, metteva in scena esplicitamente la cornice morale descritta da Wallace. La scuola, classificata di piccole dimensioni (circa 150 studenti), riproduce il modello tradizionale delle scuole del tempio. Nota a tutti gli abitanti della zona come scuola *wat pho thonbon* (tempio d'oro), prende il nome dal tempio buddhista accanto al quale venne edificata, all'inizio degli anni '50, in ossequio all'intenzione di stabilire una continuità simbolica fra l'educazione monastica

⁴⁸ Fra le varie campagne pubbliche di cui si è reso protagonista, il centro di promozione della moralità nazionale ha inaugurato nel 2006 il centro di meditazione nazionale finalizzato a forgiare la moralità dei bambini attraverso l'apertura di aule deputate alla meditazione in tutte le scuole del paese. Nell'anno che vede la caduta, mediante golpe militare, del governo Thaksin, l'ispettore Generale Seripisut Temiyavej, la guida ad interim del *sun khuntham* ha dichiarato che la società thai sta decadendo a causa di un crescente materialismo e che le persone non sviluppano la propria mente come dovrebbero. Come risultato la società sperimenta disorientamento e confusione. Il Generale ha ricordato come il centro di meditazione sia stato fondato per aiutare le persone a controllare le proprie menti, a partire dai bambini e dai giovani (fonte: Thai National News Bureau Public Relations Department - 4 Dicembre, 2006).

tradizionale e quella secolare-statale. Numerosi bambini delle baraccopoli, supportati dal centro Saint Martin, e giudicati dallo staff della struttura cattolica inadeguati alle più alte esigenze di performance accademica, e di disciplina, che i missionari ritengono caratterizzino le scuole private, frequentano questo istituto. L'ingresso della scuola è raggiungibile varcando l'architettura dorata ad arco che regola ugualmente l'accesso all'adiacente tempio buddhista. Sull'entrata principale campeggia un poster di re Bhumibol, sul quale risalta l'intestazione *khru pen din* (l'insegnante della terra dei Thai).

Varcato l'ingresso compare una statua del Buddha, lateralmente rispetto a quest'ultima lo spiazzo al cui centro è visibile il vessillo della bandiera nazionale, e sul quale verranno radunati tutti gli studenti la mattina. I bambini vengono accolti all'ingresso dell'istituto da un insegnante, a cui si deve il primo *wai*. Varcata la soglia, lo studente si inchinerà una seconda volta per prestare omaggio alla statua del Buddha, simbolo della religione, per poi voltarsi al cospetto della bandiera thailandese, simbolo della nazione. Quindi raggiungerà i compagni prima di disporsi nella linea di competenza quando alle 8:00 avranno inizio i rituali collettivi di celebrazione della "Thainess".

Rispetto alle scuole private che avevo visitato, notai immediatamente la povertà delle infrastrutture, il sovraffollamento delle aule, la scarsità degli insegnanti per rapporto al numero di studenti iscritti, la bassa condizione socio-economica generale della scolaresca, lo scadente livello dei docenti. Le scuole dell'area metropolitana di Bangkok, come la *Thai rat wittaya*, sono comunque meglio equipaggiate e finanziate delle scuole statali nelle provincie rurali esterne alla capitale. In effetti, è registrabile un'ampia variabilità in termini di infrastrutture, attrezzature didattiche, numero e livello qualitativo degli insegnati, nelle scuole governative Thai. Mentre molte scuole elementari rurali difettano di servizi di base quali bagni e elettricità, nelle grandi città alcune scuole statali, soprattutto se classificate di grandi dimensioni e pertanto lautamente finanziate dal governo, dispongono di laboratori informatici, aria condizionata ed enormi campi sportivi. Alcune scuole hanno un insegnante per ciascuna classe, in altre gli insegnanti debbono contemporaneamente gestire più classi. In alcuni casi, l'accorpamento produce classi con 50 studenti (Wallace, 2003:4-5). L'accentramento dei fondi governativi rivolti al sistema scolastico a Bangkok e nei maggiori contesti urbani, riflette da un lato le divisioni di classi (capitale-provincie) del paese. Anche la retribuzione degli insegnanti riflette tale dicotomia centro-periferia. Nelle scuole statali come la *Thai rat wittaya*, il salario degli insegnanti è misero, la qualità del corpo docente è pertanto piuttosto scarsa. Non è infrequente che un insegnante abbia una seconda o una terza occupazione, che sia demotivato, che non si presenti a scuola, o che sul posto di lavoro si abbandoni a pratiche "immorali".

Per fare un esempio, il primo giorno di ricerca presso la scuola venni invitato da un insegnante visibilmente alterato a bere whisky in un laboratorio dell'istituto, dove un gruppo di insegnanti maschi si era riunito per giocare d'azzardo e consumare alcolici. Mi spiegò con franchezza: “Ci pagano una miseria, dobbiamo controllare troppi studenti, molti dei quali sono figli di lavoratori stagionali che cambieranno istituto fra un mese. Noi non abbiamo i finanziamenti che arrivano nelle grandi scuole e in quelle private. Dobbiamo almeno divertirci un po'! Altrimenti il tempo non passa! Soltanto in occasione di manifestazioni pubbliche e ispezioni ministeriali dobbiamo fare in modo che la faccia della scuola appaia bella (*thamhai na rongien du dee*)”.

La *Thai rat wittaya*, come la maggior parte delle scuole statali di piccole e medie dimensioni non ha esami di accesso. Come mi spiegò il direttore: “Noi non abbiamo finanziamenti dal governo perché siamo una piccola scuola. I finanziamenti arrivano se cresce il numero delle iscrizioni, quindi non abbiamo esami d'ingresso (*sobkhaw*). Il risultato è che da noi arrivano gli studenti che non vuole nessuno: i bambini delle famiglie povere, migranti, con un sacco di problemi. Molti bambini sono *tang dao* (senza cittadinanza, figli di migranti laotiani, birmani o cambogiani)”. Diversamente, le scuole statali migliori, di grandi dimensioni, regolano le iscrizioni con esami di accesso.

Le famiglie della “Bangkok bene” hanno molte strategie per garantire ai propri figli un posto nelle scuole che contano. Tangenti, esami falsati e le pressioni esercitate da *phu-iai*/genitori influenti sull'amministrazione scolastica sono fatti ampiamente documentati (Bangkok Post, 2003). Anche qualora gli esami d'ingresso siano trasparenti, il livello socio economico della famiglia, che assicurerà alle aspiranti matricole costosi corsi privati di preparazione all'esame, diviene un fattore decisivo e discriminante. Il diploma conseguito presso una scuola privata cattolica o presso una scuola statale di prestigio divengono poi importanti carte da giocare per l'accesso alle migliori istituzioni accademiche superiori, e da lì, il viatico d'ingresso nella società urbanizzata dell'élite di Bangkok⁴⁹.

⁴⁹ A margine della riforma del sistema educativo introdotta dal *Thai Education Act* del 1999, al fine di democratizzare l'accesso agli istituti di formazione superiore sulla base di criteri oggettivi, standardizzati e meritocratici, nel 2006, il ministero dell'educazione ha riformulato e introdotto l'*Ordinary National Educational Test* (O-Net): un test a scelta multipla standardizzato sul piano nazionale chiamato a valutare al contempo la qualità degli studenti, degli insegnanti e delle rispettive scuole. Dal febbraio del 2013, i punteggi conseguiti all'O-Net valgono quale componente dei requisiti di accesso alle varie scuole del paese. Sebbene il ministero presenti l'O-Net come una strumentazione oggettiva e standardizzata capace di produrre giudizi scientifici e pertanto scevri da pregiudizi relativi al background etnico, di classe, o di genere dello studente candidato, Jennifer Goodman (2013) ha evidenziato quanto il test sia divenuto “il produttore e il prodotto di ciò che gli autori dello strumento considerano conoscenza ordinaria in Thailandia – la conoscenza della classe dominante”. La classe media e le élite bangkokiane, alla cui visione del mondo si riferiscono i contenuti del test, conseguono sistematicamente i posizionamenti migliori su scala nazionale. Attraverso il rituale di condurre l'esame nazionale lo stesso giorno e la stessa ora in tutte le scuole del paese, sostiene Goodman, gli studenti lontani dal centro sono indottrinati entro “una comunità immaginata” (Anderson, 1983) e convinti dell'equanimità del test. Così “attraverso l'illusione dell'oggettività, il test è efficace nel depoliticizzare

Anche per queste ragioni, in scuole statali come la *Thai rat witthaya*, per quanto contenuti didattici ed extra-didattici siano formalmente identici a quelli delle altre scuole, la qualità dell'insegnamento e il tipo di controllo disciplinare esercitato sugli studenti è marcatamente inferiore. Se da un lato, tale caratterizzazione delle scuole statali si correla a ridotte opportunità di mobilità sociale per gli studenti, dall'altro, la "libertà" che i bambini guadagnano entro un contesto povero di risorse e privo di personale motivato non dispiace affatto alla scolaresca. Qualora gli insegnanti disertino le lezioni, ai bambini è concesso di giocare in cortile, suonare, o disegnare. Molto più spesso gli studenti debbono dedicarsi alla manutenzione delle infrastrutture (imbiancare le mura, potare le piante, raccogliere frutta) o alla pulizia delle aule. L'impiego degli studenti in mansioni extra-didattiche viene legittimato da un discorso morale che verte sull'importanza che i bambini percepiscano la scuola come la casa in cui abitano, e sull'importanza che partecipino collettivamente alla cura dello spazio comune. Precetti morali buddhisti quali *samakhi* (coesione sociale), *qwhamruammu* (aiuto reciproco), *thamdee daidee* (fai il bene, ottieni il bene), compaiono su cartelli e poster disseminati entro lo spazio scolastico. Gli insegnanti sono molto più permissivi rispetto a quanto non accada nelle scuole private, e molto spesso trascurano l'insegnamento di soggetti tradizionalmente ostici per i giovani studenti thai, primo fra tutti l'inglese. L'insegnante d'inglese presso la scuola, un uomo Thai di 55 anni, con un livello d'inglese elementare, mi disse: "Non ci dobbiamo dannare ad insegnare l'inglese a questi bambini. Tanto a loro non servirà. Non sono bambini ricchi, bianchi, belli. Molti sono *dek lao* dell'*Isarn* (termine dispregiativo con il quale vengono designati bambini di origine etno-linguistica *T'ai-Lao* provenienti dal Nord-Est). Devono imparare a coltivare la terra.. cosa se ne fanno dell'inglese?".

All'interno degli istituti statali di piccole e medie dimensioni, i bambini provenienti dalle baraccopoli della capitale rappresentano la regola, non l'eccezione. I ragazzi assistiti dal centro Saint Martin qui non sembrano subire alcun tipo di stigmatizzazione. Molti altri studenti vivono nella baraccopoli, sono figli di lavoratori stagionali provenienti dalle province rurali del paese, e in generale presentano un background socio-economico omogeneo. Talvolta, proprio per il fatto di essere supportati da una struttura caritatevole cattolica, i bambini del centro Saint Martin vengono persino individuati come soggetti privilegiati, ricavandone una certa popolarità.

Quando iniziò ad avviare i bambini presso la scuola, padre Adriano, il fondatore del centro Saint Martin, si rese disponibile a supportare finanziariamente l'istituto perché garantisse

l'accesso preferenziale all'istruzione superiore garantito ai rampolli della classe media di Bangkok" (Goodman, 2013:101).

un'educazione migliore agli studenti. Il centro stipendiava 5 insegnanti in servizio presso la scuola, perché prestassero particolare attenzione ai bambini del centro cattolico, e perché li aiutassero nell'esecuzione dei compiti. Quando il missionario è stato assegnato ad una nuova mansione dal vescovo di Bangkok, ed è stato sostituito alla guida del centro da un nuovo sacerdote, il Saint Martin ha chiuso i rubinetti.

La condizione finanziaria della *Thai rat wittthaya* è comunque sensibilmente migliorata negli ultimi 5 anni, quando il nuovo direttore ha scelto di plasmare la rappresentazione pubblico-commerciale della scuola sulla moralità buddhista. La scuola è infatti uno degli istituti a fondare formalmente l'insegnamento didattico sui principi della meditazione buddhista, come prescritto dal centro di promozione della moralità nazionale. Da allora, la scuola ha beneficiato di diversi finanziamenti pubblici e privati riconducibili ad organizzazioni di stampo politico ultra-conservativo (fra le quali il quotidiano thailandese *Thai rat*, leader del mercato nazionale per vendite, da cui la scuola ha preso il nome), assunto nuovi insegnanti e ristrutturato l'infrastruttura.

Quando chiesi quali fossero le caratteristiche di tale metodo, il direttore mi spiegò superficialmente: “Questa scuola usa il buddhismo come metodo d'insegnamento principale. Prima delle lezioni, i bambini devono meditare 10 minuti (sedersi in silenzio nella tradizionale posizione a gambe incrociate, chiudere gli occhi e concentrarsi sulla respirazione). Organizziamo campi estivi di ri-moralizzazione con i monaci del tempio. I valori fondanti sono la moralità e la rettitudine (*khunatham, chariatham*). I bambini devono imparare a raffreddare il cuore ed accettare il proprio *karma*⁵⁰ (*chai ien*)”.

Come spesso accade nelle istituzioni Thai, le dichiarazioni di facciata non trovano reale corrispondenza nella sostanza. Per quanto il nuovo metodo d'insegnamento, fondato sulla

⁵⁰ *jai yen* (cuore freddo) è una delle attitudini normative che debbono caratterizzare i Thai. Tali attitudini morali e valoriali si inseriscono entro un *mainstream* culturale volto alla conservazione dell'ordine socio-morale gerarchico: se un individuo conosce il proprio posizionamento gerarchico in famiglia e in società, e si comporta conformemente al proprio *karma* – e quindi al proprio rango o status –, garantirà equilibrio e benessere sociale. Per questo, l'evitamento del conflitto è prescritto come parte di un più ampio set valoriale deputato a conservare l'ordine e l'armonia sociale. È necessario essere gradevoli, assecondare il flusso, evitare conflitti, mantenere un atteggiamento neutrale nei confronti della vita. Tale profilo si associa ad espressioni quali: cuore freddo (*jai yen*) o *mai pen rai* (non importa, prendila alla leggera), espressione ricorrente funzionale alla sdrammatizzazione degli eventi. Sul versante cognitivo, è consigliabile non pensare troppo (*mai thong kid maak*) o spendere quantità eccessive di energia. Preferibile una vita semplice e confortevole (*sabay, sabay*), priva di preoccupazioni (Wallace, 2003:3). Tale assetto valoriale, legittimato dal ricorso strumentale dei precetti buddhisti, è inteso dai regimi autoritari che si sono susseguiti al governo del paese, quale profilo di cittadinanza ideale. E' significativo ricordare il titolo con il quale Prayuth Chan-ocha, il generale alla guida della giunta militare attualmente al governo, ha battezzato la campagna di “riconciliazione nazionale” promossa dai militari: “*resurgent happiness*”. I cittadini non devono occuparsi di politica, pensare troppo. Devono rasserenarsi e non stressarsi, saranno i militari ad occuparsi di risolvere lo stallo politico del paese. In questo modo, “la felicità farà ritorno nella terra dei sorrisi” (Prachathai, 2014d). Qui il controllo militare si associa a una strategia nazionalistica d'intrattenimento, nell'ambito della quale la società Thai delle immagini (mass media, fotografia, internet, ecc.), ormai al centro del contemporaneo, garantisce l'appagamento di piaceri immediati, con l'obiettivo di sedare gli istinti insurrezionali delle masse.

meditazione buddhista, venga propagandato come carattere saliente dall'istituto (con tanto di poster, targhe, ecc.), di fatto ciò che accadeva nelle aule non sembrava discostarsi dal modello d'insegnamento generale già osservato in altre scuole statali.

Il quadro descritto dal direttore veniva messo in scena soltanto in occasione di manifestazioni pubbliche o valutazioni ministeriali, quando il dispiegamento teatrale della moralità nazional-buddhista (pulizia delle aule, ordine, correttezza scenica delle performance rituali, comportamento docile e sottomesso degli studenti in rapporto all'autorità) diventava la principale tecnica di *marketing* e di *fund-raising* della scuola. Era in queste occasioni, che il controllo disciplinare e l'addestramento degli studenti si irrigidiva, gli insegnanti arrivavano puntuali, le procedure diventavano efficienti, e il metodo della meditazione buddhista veniva messo in scena come fosse al centro dell'usuale routine didattica.

La seconda e ultima scuola statale che visitai (Gennaio-Febbraio 2014) fu la *Nathamunibamrung*, scuola statale *matthayom* classificata come di dimensioni intermedie (circa 700 studenti) in provincia di Pathum-Thani, sul confine nord di Bangkok. L'istituto, fondato nel 1933 grazie alle donazioni dell'abate del vicino tempio buddhista Bangluang, è frequentato da 10 ragazzi e 7 ragazze del Saint Martin Centre.

La scuola è nota per essere stata premiata, nel 1992, con l'onorificenza "scuola di medie dimensioni cara al Re" (*rongrien phrarachathan*). Enormi poster all'ingresso dell'edificio principale evidenziano altresì come due studenti della scuola siano riusciti ad aggiudicarsi (nel 1993 la prima, nel 2000 il secondo) per meriti d'eccellenza, una borsa di studio erogata dall'istituzione monarchica. Il premio venne consegnato ai vincitori dalle principesse Dhabaratanrachasuda e Maha Chakri Sirindhorn. Compresi immediatamente quanto le onorificenze monarchiche fossero il puntello commerciale sul quale si fondano le tecniche di marketing della scuola, la quale, nonostante la concorrenza di altri istituti scolastici presenti nell'area, beneficiava di una buona reputazione, cui corrispondeva un buon numero d'iscrizioni e importanti finanziamenti pubblici e privati. L'istituto consta di 4 edifici, laboratori informatici, linguistici, attrezzatura tecnologica d'avanguardia, un campo sportivo, aule e infrastrutture di livello.

Questa la missione ufficiale della *Nathamunibamrung*: "Noi vogliamo operare perché i nostri studenti sviluppino le seguenti desiderabili caratteristiche: onorare la nostra nazione, la nostra religione e il nostro re. Considerare sempre di prioritaria importanza la disciplina. Fondare la propria esistenza su un atteggiamento moderato e di sufficienza, e su desideri di apprendimento, esplorazione e scoperta [...]" (scuola *Nathamunibamrung*, 2014).

Anche presso questo istituto, i bambini delle baraccopoli supportati dal centro Saint Martin

non vengono identificati come sotto-gruppo specifico. Soltanto gli insegnanti che gestiscono la comunicazione con gli educatori della struttura cattolica (responsabili dei bambini in vece dei genitori) parlano di loro come *dek sun* (bambini del centro). Per quanto il livello socio-economico medio della scolaresca sia lievemente più alto di quanto osservabile presso la *Thai rat witthaya*, scuola statale di piccole dimensioni, anche qui numerosi studenti sono accomunati da un background socio-familiare estremamente povero. Molti sono figli di migranti alla ricerca di un'occupazione nelle industrie sempre più numerose della provincia, altri appartengono alla bassa borghesia nascente di un contesto che va sempre più urbanizzandosi assecondando pattern socio-economici simili a quelli che caratterizzarono la capitale negli anni '60.

Durante la mia permanenza presso la *Nanthamunibamrung*, insegnanti e studenti erano impegnati nell'allestimento dell'istituto quale sede di un *talad pho phieng* (mercato della sufficienza), in onore della filosofia dell'economia di sufficienza elaborata da re Bhumibol⁵¹. Per l'occasione la scuola si sarebbe trasformata in un mercato aperto alla cittadinanza, e gli studenti in commercianti. La merce doveva essere realizzata in accordo ai principi dell'economia di sufficienza: accanto alla scuola degli appezzamenti di terreno erano stati utilizzati per coltivare alberi da frutto, riso e ortaggi, gli studenti dovevano realizzare pietanze tradizionali utilizzando il raccolto così ottenuto. Altri ragazzi avevano il compito di riciclare i rifiuti in modo da ricavare oggetti che potessero essere venduti a prezzi contenuti per l'occasione. Il mercato doveva illustrare la validità del principio monarchico dell'auto-sufficienza, vale a dire della capacità da parte della comunità (in questo caso scolastica) di sviluppare coesione, moralità e auto-sufficienza economica, attraverso un'agricoltura naturale e razionale⁵². Il *talad phophieng* sarebbe stato di lì a

⁵¹ Il colpo di stato con il quale nel 2006 venne deposto il governo Thaksin fu ampiamente legittimato dal ricorso ad opera dei militari della simbologia monarchica e del mantra dell'economia di sufficienza. La propaganda filo-monarchica del regime militare al governo del paese, descritta come "democrazia di sufficienza" (Walker, 2010:61-2), fece ampio utilizzo della filosofia economica formulata dal re. Il ministero dell'educazione e il Crown Property Bureau (CPB), l'agenzia deputata alla gestione degli capitali della monarchia, iniziarono a collaborare per integrare la *setachid phophieng* nei curricula scolastici: cartoni animati e vignette, realizzate dal National Identity Board per l'insegnamento della morale nelle scuole, rappresentavano, ad esempio, famiglie impegnate nel lavoro agricolo, contestualizzate entro un ambiente rurale romantizzato, a produrre un'immagine ideale della vita perfetta come fondata sulla semplicità e sui precetti e le idee di re Bhumibol. Da allora, la *setachid phophieng* s'inserisce in tutti gli insegnamenti di base, e a tutti i livelli dell'educazione primaria (Isager e Ivarsson, 2010b:232). Kasian Tejapira (1996a:247, cit. in Isager e Ivarsson, 2010b:231), ha connesso tali sviluppi ad una "ideologia etnica della Thainess" che rappresenta la nazione Thai come "una comunità di villaggio calma e felice [...] caratterizzata da flussi di relazioni socio-economiche clientelari, familiari, reciproche, cooperative e intime".

⁵² Già negli anni '60, nella sua esplorazione di una scuola statale in un villaggio *T'ai-Lao* del Nord-Est, Charles Keyes (1991b) aveva evidenziato come la scuola fungesse da modello affinché le popolazioni rurali ai margini dello Stato acquisissero una coscienza nazionale, ed una visione del mondo agganciata ai principi dello sviluppo economico: la scansione quantitativa del tempo, la lingua scritta, e il ragionamento aritmetico, garantivano l'accesso dei cittadini al sistema burocratico statale, e alle transazioni di mercato. Allo stesso modo il giardino della scuola, divenne modello di nuove tecniche agricole da reddito promosse dallo Stato e

poco (02/2014) valutato da una commissione d'ispettori ministeriali nell'ambito del concorso annuale per il conseguimento dell'ambito titolo di "istituzione cara al re" (*phrarachathan*). La *Nathamunibamrung* avrebbe concorso nuovamente per l'onorificenza, nobile tanto sul piano morale quanto su quello economico (Fig. 5).

Così come quelle cattoliche, anche le scuole statali frequentate dai bambini del centro Saint Martin – risulterà ormai evidente – sono poste al servizio della "Thainess". A partire dal *Primary Education Act* del 1921 le politiche di assimilazione etno-nazionalistica dello Stato Thai passano innanzitutto dall'addomesticamento morale delle nuove generazioni attraverso la scuola. I bambini, intesi non più soltanto come *phu-noi* ma soprattutto come aspiranti cittadini Thai, si relazionano in questi contesti a nuovi "padri e madri": gli insegnanti (i *phu-iai* dello Stato).

In presenza di discrasie fra l'ambiente socio-culturale locale cui il bambino è esposto in famiglia e quello normativo nazionale riprodotto dalla scuola – come avviene nel caso dei bambini "tribali del Nord" o musulmani del Sud – l'azione "thaificante" e assimilatrice della scuola assume particolare salienza e violenza politica (vedi ad es. Uthai, 1991; Chayan, 1991; Gillogly, 2005; Liow, 2009). I bambini delle baraccopoli di Bangkok, rappresentanti di un margine etno-linguistico "non Thai" interno alla capitale, incontrano nelle scuole tutti i dispositivi messi in campo dallo Stato nel tentativo di ri-allineare le deviazioni alla norma della "Thainess".

5. Buddismo: le fondazioni caritatevoli per i bambini delle baraccopoli

Nei paragrafi precedenti ho analizzato come le prime due componenti della "Thainess" (monarchia e nazione) concorrono a definire una concezione normativa dell'infanzia rispetto alla quale i bambini delle baraccopoli vengono valutati per difetto.

L'analisi storica del sistema scolastico e l'esplorazione etnografica delle scuole frequentate dai bambini hanno dimostrato quanto le tre dimensioni costitutive dell'identità nazionale Thai si compenetrino, definiscano e sostengano vicendevolmente. I precetti e la dottrina buddista (la terza dimensione della "Thainess"), in particolare, sono emersi come componente centrale nella legittimazione morale dei discorsi e delle pratiche prodotte dell'etno-nazionalismo monarchico Thai negli spazi pubblici e nelle istituzioni dello Stato. D'altra parte, il buddismo della "Thainess" – istituzionalmente rappresentato dal Sangha

finalizzate a rimpiazzare i giardini domestici destinati alla sussistenza, ancora ravvisabili presso numerosi gruppi domestici.

filo-monarchico con sede a Bangkok⁵³ e del quale ho già presentato i tratti fondamentali – non rappresenta l’unico discorso buddhista cui i *dek salam* sono esposti.

La maggior parte dei bambini che conobbi al centro Saint Martin si dichiarano buddhisti. In quanto soggetti svantaggiati, beneficiano non solo del supporto caritatevole cristiano, ma anche di quello buddhista. Alcuni di loro, prima di giungere presso il centro cattolico, hanno trascorso degli anni presso fondazioni caritatevoli buddhiste. Anche queste pertanto sono divenute oggetto di esplorazione etnografica. Ero infatti motivato a comprendere in che modo il discorso buddhista espresso da queste istituzioni, si distinguesse, o sovrapponesse, al discorso normativo del Sangha e della “Thainess”.

Come documentano Tambiah (1976:288) e Wyatt (1994:207), i templi buddhisti hanno sempre rappresentato un rifugio e un canale di mobilità sociale per orfani o bambini poveri. Numerose famiglie incapaci di provvedere alla prole individuavano nel tempio un luogo presso il quale i figli maschi avrebbero potuto acquisire merito, ricevere vitto, alloggio e istruzione di base in qualità di novizi (*nen*) o bambini del tempio (*dek wat*) al servizio della comunità monastica. Il tipo di supporto fornito dal tempio era tuttavia passivo e non organizzato istituzionalmente in strutture formalmente finalizzate alla progettazione, allo sviluppo o al soccorso sociale. Un cambiamento significativo si è registrato nelle ultime decadi. Numerosi monaci buddhisti hanno infatti iniziato a declinare il proprio credo nell’impegno sociale attivo in numerose aree: sviluppo comunitario, cura di individui affetti da HIV, trattamento di tossicodipendenti, promozione di politiche volte alla conservazione e alla protezione delle aree forestali e, appunto, fondazioni caritatevoli rivolte all’infanzia. Soprattutto a partire dagli anni ‘60-‘70, in risposta alla crescente presenza in Thailandia di organizzazioni umanitarie nazionali e transnazionali dedite al supporto dei poveri (ONG, missionari cristiani, agenzie di sviluppo internazionali quali

⁵³ Nel 1902, con l’intenzione di centralizzare il buddhismo e di porlo sotto l’egida e il controllo monarchico, Re Chulalongkorn e il principe Wachirayan elaborarono la nuova Legge sull’amministrazione del Sangha (“Atti dell’Amministrazione dell’Ordine Buddista del Sangha della Thailandia: 2445 [1902]”). Prima di questa riforma, l’educazione monastica thailandese non era né formale né centralizzata ma si legava agli obiettivi dei monaci di ogni monastero. Con il *Sangha Act* del 1902, coloro che risiedevano in un monastero furono posti al “servizio alla nazione”. I dettagli della legge constano in gran parte di norme amministrative che dividono il clero buddista in ranghi formali, a riprodurre la struttura burocratico-amministrativa del nascente stato-nazione, con la definizione di autorità ecclesiastiche nazionali, provinciali e distrettuali sottoposte all’autorità del “Consiglio degli Anziani” e del supremo Patriarca nominato dal re. Con la definizione di nuovi ranghi ecclesiastici, di libri di testo stampati in caratteri Thai (*T’ai* siamesi) e di un sistema formale di esami monastici, Bangkok consolidò il controllo sul discorso religioso normativo. I culti locali vennero bollati quali credenze superstiziose minanti la purezza originaria del buddhismo. I monaci del Nord, del Nord-Est e del Sud furono trasferiti a Bangkok per studiare nelle due università monastiche di fondazione monarchica (Mahachulalongkon e Mahamakut). Tali norme, per buona parte, sono in vigore ancora oggi (Jackson, 1989:66-69). Non sorprende pertanto che la Thailandia non abbia mai conosciuto forme esplicite d’insubordinazione politica ad opera del Sangha. Non solo, come ha evidenziato Keyes (1971, 1989), il buddhismo è stato fondamentale nel portare a compimento il processo d’integrazione nazionale avviato da re Chulalongkorn.

l'UNICEF, ecc.), il buddhismo si è mimeticamente riorganizzato, istituzionalizzato e burocratizzato in fondazioni, associazioni e progetti diretti all'assistenza dei "gruppi minoritari" del paese, con l'obiettivo di rivitalizzare il tradizionale ruolo del tempio quale principale agenzia di mediazione sociale (Seri, 1988:18).

Le fondazioni caritatevoli rivolte all'infanzia disagiata rappresentano un'articolazione recente del buddhismo alla quale diversi autori si sono riferiti attraverso il concetto di "buddhismo socialmente impegnato"⁵⁴. In un volume dal titolo *Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*, ad esempio, Christopher Queen e Sally King (1996) hanno utilizzato questo termine per riferirsi alla diffusione contemporanea nella regione di "movimenti buddhisti di liberazione"⁵⁵ e alla crescente tendenza da parte di alcuni monaci buddhisti a declinare discorsi e pratiche religiose in termini di attivismo socio-politico.

Nell'introduzione del testo, Queen e King evidenziano le principali innovazioni del buddhismo socialmente impegnato. Nella sua rappresentazione classica il buddhismo è concepito come una filosofia ed una pratica ascetica e meditativa individuale di liberazione dal dolore connesso al *karma* e al *samsmara*, dove il *nirvana*, in quanto obiettivo "ultra-terreno", è conseguibile attraverso il distacco dal mondo e dal desiderio fenomenico⁵⁶ (Gombrich, 1988:72). Diversamente, nel buddhismo socialmente impegnato il focus della liberazione si sposta dall'ultra-terreno al qui e ora del mondano: il *nirvana* va perseguito nel *samsmara*. I movimenti che afferiscono al buddhismo socialmente impegnato condividono pertanto un'impostazione "profondamente riformata della soteriologia buddhista classica: da una liberazione intesa come impresa fortemente individuale e orientata all'altro mondo, ad una liberazione sociale ed economica in questo mondo" (Queen e King, 1996:9-10). E' qui possibile individuare una duplice fenomenologia della sofferenza: il dolore connesso al *samsmara* (cui tutti i viventi, in quanto soggetti desideranti sono sottoposti), e quello dei poveri, intesi come vittime di un sistema economico e socio-politico ingiusto. Il "risveglio mondano" (*laukodaya*) (ibidem) del

⁵⁴ Il termine *Engaged Buddhism* (buddhismo socialmente impegnato), altresì ricondotto da alcuni autori al cosiddetto "buddhismo protestante" (Obeyesekere, 1972), è stato coniato dal monaco vietnamita Tich Nhat Hanh in relazione al fenomeno dei monaci che si immolarono dandosi fuoco come gesto estremo di protesta durante la guerra del Vietnam.

⁵⁵ I "movimenti buddhisti di liberazione" individuati da Queen e King (1996) includono: il "buddhismo socialmente impegnato" di Thich Nhat Hanh in Vietnam; il movimento di massa degli "intoccabili" che, sotto la guida dell'indiano Ambedkar, si convertirono in massa al Buddhismo a partire dal 1956; il movimento Sarvodaya Shramadana in Sri Lanka e il suo programma di sviluppo rurale d'ispirazione buddhista; il movimento di liberazione tibetana e la figura del Dalai Lama; il movimento delle donne asiatiche impegnate nel tentativo di rifondare l'Ordine delle monache buddhiste (*bhikkhuni sangha*).

⁵⁶ Il cuore dell'insegnamento buddhista corrisponde alle cosiddette "Quattro Nobili Verità": la vita è sofferenza, l'origine della sofferenza è il desiderio, il desiderio può essere sradicato, la via per eliminare il desiderio corrisponde al "Nobile Ottuplice Sentiero" (Gombrich, 1988:62).

buddhismo socialmente impegnato si caratterizza per una nuova consapevolezza delle dimensioni sociali, economiche, politiche e istituzionali della sofferenza (*dhukka*). Tale consapevolezza si traduce quindi nell'implementazione – da parte di monaci e laici buddhisti – di nuove strategie collettive e istituzionali di approccio, e supporto, alle cause della povertà, dell'ingiustizia e dell'intolleranza. Le fondazioni per i bambini poveri costituiscono un esempio di tali strategie.

In Thailandia il buddhismo socialmente impegnato è un fenomeno relativamente recente, da intendersi quale risultato delle frammentazioni dottrinali cui è andato incontro il discorso religioso. A partire dalla caduta della monarchia assoluta, infatti, fattori quali la competizione fra istituzioni secolari sempre più diversificate, le drammatiche mutazioni socio-culturali prodotte dall'industrializzazione e da un'economia di mercato in forte espansione, la progressiva erosione degli stili di vita legati al “villaggio” e alla sussistenza, hanno profondamente destabilizzato l'integrità del buddhismo Thai. Questi cambiamenti hanno prodotto una critica del buddhismo egemonico centrale, reo di aver contaminato la propria natura originaria sulla spinta di processi di occidentalizzazione, modernizzazione e secolarizzazione inarrestabili.

Nelle ultime decadi tale critica ha dato luogo (soprattutto nel contesto urbano della capitale) ad una scissione dottrinale del buddhismo Thai in differenti movimenti socio-religiosi⁵⁷. Per quanto l'autorità del Sangha centrale rimanga formalmente indiscussa, tali frange del movimentismo buddista contemporaneo sottendono molto spesso visioni alternative, e concorrenti, dell'ordine socio-morale e politico egemone.

In un paese dove politica e religione sono componenti indistinguibili del medesimo fenomeno, questi movimenti sono stati localizzati da numerosi autori (Seri, 1988; Keyes, 1989; Jackson, 1989; Swearer, 1996) ai due estremi opposti dello scenario politico contemporaneo. Peter Jackson, uno studioso che si è occupato estensivamente di buddhismo *theravada* thailandese, ad esempio, ha evidenziato come le divergenze interpretative e dottrinali che caratterizzano il panorama del movimentismo buddista in questione rappresentino il materiale simbolico a fondamento delle contrapposte presupposizioni morali che informano il conflitto politico (Jackson, 1989:3). Tutti questi autori hanno proposto una distinzione fra movimenti buddhisti conservatori, neo-tradizionalisti e-o di destra da un lato, e movimenti progressisti e liberali dall'altro.

⁵⁷ Fra i più noti: il movimento progressista *Suan Mokkh*; il movimento del tempio *Dhammakaya*, che Satha-Anand (1990:400) ha descritto come “buddhismo consumista” e neo-liberista; e il movimento ultra-tradizionalista *Santi Asoke* i cui membri, nel 1975, proclamarono la propria indipendenza dal Sangha e dal “Consiglio degli Anziani”. Sul movimentismo buddista contemporaneo in Thailandia, vedi ad es. Satha-Anand (1990).

Fra gli esponenti più noti del buddhismo di estrema destra, allineato al Sangha centrale e ai regimi militari degli anni '60-'80 in chiave anti-comunista, è certamente significativo menzionare Kittivuddho Bhikkhu, il monaco rimasto negli annali degli anni '70 per aver dichiarato che uccidere i comunisti non è peccato (Jackson, 1989:147-58). Sul versante buddhista progressista spicca invece la figura di Buddhadasa Bhikku⁵⁸ (1906-1993), probabilmente il più prolifico monaco-studioso nella storia del buddhismo *theravada*. Ripetutamente accusato dalle autorità di simpatizzare per il comunismo durante i regimi militari degli anni '60, Buddhadasa è noto per aver criticato la decadenza del Sangha Thai, della società e dell'industrializzazione selvaggia, per aver razionalizzato e demistificato il buddhismo thailandese, promosso l'accesso dei laici alla formazione spirituale, aver contribuito allo sviluppo dell'educazione monastica ed aver rappresentato una fonte d'ispirazione per numerosi attivisti sociali.

Il buddhismo socialmente impegnato thailandese viene descritto come caso esemplare del riformismo progressista buddhista inaugurato da Buddhadasa. Lo studioso e attivista thailandese Sulak Sivaraksa⁵⁹, profondamente influenzato dal pensiero Buddhadasa, ad esempio, ha fondato numerose ONG finalizzate alla tutela dei diritti civili e alla coscientizzazione politica dei gruppi marginali e promosso il INEB (*International network of engaged Buddhists*): un network regionale transnazionale che connette varie forme di buddhismo socialmente impegnato del Sud-Est Asiatico (Swearer, 1996).

Le fondazioni caritatevoli buddhiste ove trovano rifugio i bambini delle baraccopoli di Bangkok sono una componente di rilievo del buddhismo socialmente impegnato thailandese contemporaneo. Se il buddhismo centralizzato della "Thainess" permea i contesti istituzionali dello Stato, a cominciare dalla scuola, nelle fondazioni caritatevoli buddhiste incontriamo un discorso buddhista (ed un'interpretazione religiosa del fenomeno "bambini delle baraccopoli") talvolta in contrasto rispetto a quello centrale.

Nel corso della ricerca ho soggiornato per tre mesi (07/2012-09/2012) presso due strutture buddhiste che assistono i *dek salam* nel contesto della capitale thailandese: la fondazione *Suankeo* (giardino di vetro) gestita dal monaco (*phra*) Payom Kanlayano, uno dei più

⁵⁸ Sul ruolo storico-politico e dottrinale di Buddhadasa in Thailandia si vedano ad es. Jackson (1987) e Gabaud (1988).

⁵⁹ Sulak è stato incriminato per lesa maestà nel 1984, imprigionato per 4 mesi, e successivamente costretto all'esilio per aver criticato dapprima la monarchia e poi il generale Suchinda Kraprayoon, comandante dell'esercito Thai che nel 1992, dopo essersi auto-proclamato primo ministro, ordinò il massacro dei manifestanti che si erano riversati nelle strade di Bangkok a protestare. Sulak ha denunciato la manipolazione politica del buddhismo in Thailandia, una religione a suo dire: "civica e sciovinistica di cui fanno le spese i non-Thai" (Sulak, 1989 cit. in Swearer, 1996). Nel 1994, fu nominato candidato per il premio Nobel alla pace. Nel 1995 le accuse di lesa maestà furono revocate dalla Corte Criminale. Alla lettura della sentenza presero parte numerosi sostenitori dello studioso buddhista, fra i quali rappresentanti dell'"Assemblea dei piccoli agricoltori del Nord-Est" (Swearer, 1996:196-8).

popolari discepoli di Buddhadasa; e il tempio (*wat*) Saphansung (Bangkok) presso il quale *phra* Manid Tewcharean conduce attività di “addestramento e riabilitazione sociale” rivolte ai bambini della baraccopoli Khlong Toei, la più grande della capitale.

Phra Payom e *phra* Manid sono alla guida di strutture religiose impegnate in attività finalizzate al supporto sociale di giovani e bambini svantaggiati. Come la maggior parte dei monaci socialmente impegnati, entrambi sono accomunati da un back-ground sociale che ha drammaticamente risentito dei processi di sviluppo fondati sull’industrializzazione e sulle politiche economiche neo-liberiste (*phra* Payom è figlio di contadini poveri di Nonthabury, un sobborgo metropolitano di Bangkok industrializzatosi negli ultimi 30 anni; *phra* Manid è un ex-tossicodipendente nato e cresciuto presso la baraccopoli Khlong Toei). Attraverso l’esplorazione etnografica dell’educazione impartita ai bambini in questi due contesti, nelle prossime pagine, analizzo quale è il contributo portato dal buddhismo “socialmente impegnato” – inteso come contro-discorso, e come voce, in potenza, fuori dal monologo della “Thainess” – alla costruzione normativa dell’infanzia e di *dek salam* emersa nei paragrafi precedenti e alla quale il discorso buddhista normativo centrale contribuisce ampiamente.

Presterò particolare attenzione alle innovazioni dottrinali proposte dai due monaci, alle contraddizioni e ai punti di tensione fra le differenti interpretazioni che interessano la figura dei bambini e che, in definitiva, concorrono a definire le obbligazioni morali reciproche che debbono regolare le relazioni fra *phu-noi* e *phu-iai* – e (per estensione metaforica) fra il soggetto e l’autorità. Cercherò quindi di sottolineare le implicazioni politiche di tali interpretazioni religiose. La natura morale delle relazioni bambini-adulti rappresenta infatti l’oggetto di discorsi politici, religiosi e socio-culturali concorrenti e conflittuali. Questo dibattito, secondo la mia prospettiva, sottende la riflessione conflittuale che la società thailandese tutta sta operando sulla sua propria struttura.

5.1 La fondazione *Suan Keao*: il buddhismo socialmente impegnato di *phra* Payom

Phra Payom è l’abate del *wat* Suan Keao in provincia di Nonthabury. Il monaco è anche guida della fondazione *Suan Keao*, una struttura caritatevole la cui sede principale si trova nel tempio omonimo e che coordina numerosi programmi di sviluppo sociale, quali: “Il centro per l’addestramento occupazionale e lavorativo”, “L’asilo per le persone in difficoltà”, “La campagna per l’educazione degli analfabeti”, “La promozione occupazionale degli studenti poveri intelligenti”. Lo scopo ufficiale della fondazione è quello di alleviare la sofferenza della popolazione danneggiata e marginalizzata dai processi di industrializzazione.

Quando in una fase iniziale della ricerca decisi di mappare i contesti buddhisti all'interno dei quali circolano i bambini delle baraccopoli selezionai la fondazione Suan Kaeo come caso etnografico di buddhismo socialmente impegnato per diverse ragioni: innanzitutto molti dei bambini supportati dalla struttura cattolica erano transitati presso il *wat suan keao*; in secondo luogo il monaco, estremamente popolare a livello nazionale, è un discepolo dichiarato di Buddhadasa Bhikku; infine, il mio supervisore locale presso l'Università Chulalongkorn di Bangkok, il Prof. Pitch Phongsawat, aveva già condotto uno studio sul caso di *phra Payom* (Pitch, 1994) e poteva garantirmi un accesso agevole presso la struttura.

Il giorno che arrivai alla fondazione *phra Payom* volle da subito sottolineare la specificità del tempio da lui presieduto. Il monaco disse di aver edificato il *wat Suan Keao* con l'intenzione di riprodurre nel contesto urbano il modello del *wat Suan Mokkh* (tempio del giardino della liberazione), il tempio di Buddhadasa Bhikku in provincia di Surrathani, nel sud della Thailandia, dove lui stesso aveva trascorso diversi anni della propria formazione spirituale. Come il *wat Suan Mokkh*, il *wat Suan Kaeo* si ispira apertamente alla tradizione dei “templi della foresta” (*wat pa*), particolarmente diffusi in epoca pre-moderna prima dell'istituzionalizzazione e centralizzazione del Sangha operata da re Chulalongkorn all'inizio del '900. In ossequio a tale tradizione, il *wat Suan Kaeo* si contraddistingue per privilegiare il principio della “natura” e dell'eco-architettura rispetto a quello del “mattoncino”: la sala principale di culto è di fatto costituita dal verde di una rigogliosa vegetazione dove trovano spazio statue del Buddha e magnifici alberi secolari sui cui tronchi sono affisse targhe di legno riportanti precetti dharmici. Le piccole abitazioni in legno dei monaci si distribuiscono armoniosamente entro la foresta-tempio. Attorno al nucleo centrale del complesso templare così definito sorge un vastissimo frutteto (banane, mango, papaya, ananas, fra le principali specie coltivate), una risaia, e altre colture, ove trovano occupazione gli abitanti della comunità – soggetti poveri e marginali, molto spesso contadini caduti in disgrazia o migranti laotiani e birmani senza occupazione, che trovano ospitalità e lavoro presso la fondazione buddhista.

Sono presenti anche aree dedite all'allevamento di animali da cortile, e un “asilo per i cani”, un edificio nel quale trovano rifugio i randagi abbandonati in città. Accanto all'ingresso principale, trova spazio il centro di raccolta, riciclo, riparazione e ri-assemblaggio della spazzatura e di oggetti danneggiati (ivi inclusi computer, televisioni e simili) poi convertiti in materiali ri-utilizzabili e merci vendute a basso costo presso il *talad suan keao*, il mercato del tempio, ubicato all'interno del complesso templare. Il *wat*

Suan Keao è idealmente una comunità auto-sufficiente a riproporre l'ideale della *setachid pho phieng* (l'economia di sufficienza) di re Bhumibol.

Phra Payom è famoso per i suoi sermoni, tenuti in contesti pubblici e istituzionali di vario tipo (scuole, università, aziende commerciali, concerti pop, ecc.). La fondazione Suan Kaeo dispone anche dei propri canali radio e di una televisione privata. La vita del monaco è stata addirittura oggetto di una fiction televisiva. Il suo peculiare stile di preghiera è noto come “*Dharma* per la vita di tutti i giorni”. Il monaco ricorre ampiamente all'umorismo, fonda i suoi sermoni sul linguaggio popolare piuttosto che sul *pali* e si affida ad esempi ricavati dalla situazione socio-economica e politica contemporanea (Pitch, 1994). Per queste ragioni, studiosi di buddhismo thailandese come Seri (1988:9) e Santikaro (1996:179) hanno attribuito al monaco la capacità di rendere fruibili le dottrine intellettualistiche di Bhuddhadasa, popolari soprattutto fra agli acculturati ceti medi della capitale, e di averne garantito la diffusione soprattutto fra i poveri urbani, in particolar modo giovani e bambini (Fig. 6).

Le attività e i progetti della fondazione hanno beneficiato nel tempo di cospicui finanziamenti sia pubblici che privati. Le donazioni alla struttura sono sensibilmente aumentate grazie alla riformulazione, promossa dal monaco, della tradizionale nozione di merito karmico. *Phra Payom* ha infatti stabilito una connessione fra le procedure tradizionali attraverso le quali il fedele accumula meriti (*tham bun*) – l'offerta di cibo ai monaci questuanti e, idealmente, il sostentamento del Sangha – e l'idea economica di transazione commerciale: il supporto finanziario garantito al tempio, e pertanto ai numerosi progetti di sostegno sociale coordinati dalla fondazione ad esso relata, assicurano al contempo accumulo di meriti karmici e “felicità secolare” (Pitch, 1994).

La leadership del monaco – nella quale si articolano guida spirituale, responsabilità amministrative, vasto uso delle tecnologie mediatiche, *fund-raising* e affari finanziari – esprime l'interrelazione fra dimensioni religiose e secolari prototipiche delle fondazioni di matrice religiosa.

I *dek wat* che trovano ospitalità presso la fondazione del monaco dormono all'interno di un edificio su tre piani ubicato al centro del vastissimo frutteto. Durante la mia permanenza al tempio ho soggiornato con i bambini presso lo stesso edificio, accompagnandoli nella routine delle attività quotidiane e nello svolgimento delle principali mansioni a loro assegnate. Sugli scaffali nella stanza riservata ai *dek wat* ho avuto modo di visionare diverse serie di fumetti e *cartoon* religiosi sulla vita del Buddha ideati e pubblicati da *phra Payom*. I bambini dovevano la loro conoscenza della vita del Buddha ai fumetti di *phra*

Payom, ritenuti molto più interessanti delle tradizionali lezioni dharmiche tenute dai monaci presso il tempio, o dagli insegnanti a scuola.

I bambini accolti presso la fondazione sono soggetti provenienti dalle baraccopoli, orfani, e-o immigrati senza permesso di soggiorno. Una volta giunti presso il *wat* Suan Kaeo, possono contare su vitto e alloggio gratuiti. Inoltre, viene loro assicurata l'educazione primaria presso le scuole statali adiacenti al tempio.

I bambini sono sottoposti alla rigida disciplina della struttura: si alzano tutte le mattine alle 5 e, prima della scuola, accompagnano il monaco assistendolo nella questua (*bintabat*). Tornati da scuola, sostengono la comunità adulta del tempio in vari modi: tagliando l'erba, lavorando nei campi, alimentando gli animali, pulendo le stanze, e in generale prestando assistenza a tutti gli adulti che la richiedono.

Dopo una sola settimana presso la struttura ero sfinito. Al mattino, erano i bambini a svegliarmi alle 4.30; nel pomeriggio mi insegnavano i rudimenti del lavoro nei campi. Consumavamo un solo pasto al giorno, e la sera riuscivo a stento a reggermi in piedi, nonostante i bambini, per ilare compassione, mi riservassero i lavori meno faticosi. La maggior parte del lavoro che è richiesto ai *dek wat* si svolge nel frutteto. L'agricoltura è infatti pensata dal monaco come il cuore ideale della fatica umana. Nel corso di una delle diverse conversazioni che ho avuto col religioso durante il mio soggiorno presso la fondazione, *phra* Payom ha enfatizzato il valore dell'agricoltura con queste parole: “Se non sei capace di piantare un albero, non puoi vivere in Thailandia!”, un commento che rivela il suo tentativo di rivitalizzare l'immagine essenzializzata di una comunità buddhista originaria, di piccole dimensioni, fondata sulla cooperazione reciproca e solidale fra soggetti operosi, basata su un'agricoltura di sussistenza e sui principi dell'economia di sufficienza. Una comunità ideale che, a detta del monaco, sarebbe decaduta a causa della modernizzazione.

I *dek wat* sono inoltre addestrati ai precetti del *dharma* e alle tecniche della meditazione buddhista. Assecondando gli insegnamenti di Buddhadasa, *phra* Payom ha garantito ai laici, e soprattutto ai bambini poveri, accesso alla formazione culturale e spirituale. “La religione non deve essere riservata solo agli anziani, ormai incapaci di impattare sul presente e sul futuro, ma è soprattutto per i bambini che diverranno gli adulti di domani, e ai quali il buddhismo deve essere insegnato in termini semplici”, le parole del monaco a questo proposito. La filosofia che ispira l'educazione dei bambini prevede due vertici complementari: il “*dharma* per la vita di tutti i giorni” (la salvezza nel mondo presente) formulato dal monaco stesso, e l'insegnamento classico del *dharma* orientato al *nirvana* (la

salvezza da conseguire nell'ultra-terreno). I bambini sono addestrati al *dharma*, così inteso, attraverso la pragmatica del lavoro quotidiano, e attraverso la meditazione.

Nel supportare, tanto spiritualmente quanto materialmente i bambini poveri, l'idea che *phra* Payom persegue è quella di promuovere una "democratizzazione" del *dharma*. Secondo il monaco "i bambini poveri delle baraccopoli debbono essere concepiti come il risultato nefasto dei processi di sviluppo fondati sul capitalismo selvaggio, l'occidentalizzazione e l'individualismo dei costumi, piuttosto che come esito karmiko di comportamenti immorali nelle vite precedenti". Per il monaco, l'accesso al *dharma* e al buddhismo deve essere garantito a tutti.

I programmi di propagazione sociale del *dharma* elaborati nell'ambito della fondazione, e rivolti ai poveri, hanno il primario obiettivo di garantire cibo, alloggio e occupazione lavorativa come condizioni necessarie ad una maturazione di tipo spirituale. Le attività sociali promosse da *phra* Payom, sulla scia di Buddhadasa, incorporano il principio del "nirvana nel *samsara*": la salvezza deve essere conseguita nel mondo piuttosto che attraverso il rifiuto e l'abbandono del mondano. Una concezione quest'ultima nella quale risuonano le aperture di Buddhadasa alla tradizione del buddhismo sino-tibetano di tradizione *mahayana* (Jackson, 1987:228-29).

Se tutti questi aspetti sembrano evidenziare la natura progressista dell'impegno sociale e dottrinale del monaco, la sua apparente collusione con le posizioni tradizionaliste del Sangha, la centralità che la gerarchia morale assume nel suo pensiero e le metodologie educative impiegate per addestrare al *dharma* i bambini del tempio, rivelano non di meno il persistere di posizioni conservative tradizionali.

Il suo "*dharma* per la vita di tutti i giorni" consiste di tre aree tematiche principali d'insegnamento: la famiglia, i giovani e i bambini, e il lavoro (Pitch, 1994). Rispetto alle prime due aree, per quanto il monaco enfatizzi l'importanza della compassione benevolente dei genitori nei confronti dei figli quale pietra angolare della moralità buddhista, allo stesso modo grandissima importanza assumono nell'educazione dei bambini le nozioni di diligenza, auto-disciplina e, soprattutto, *khwamkathanyu* nei confronti dei *phu-iai*.

Presso il tempio vige il divieto assoluto di fumare, consumare alcolici o giocare d'azzardo. Qualora tali regole vengano trasgredite scatta l'espulsione immediata. I bambini devono relazionarsi al monaco e agli adulti della comunità con assoluta reverenza. Non devono parlare se non interpellati ed eseguire tempestivamente le richieste adulte. Sono spesso addestrati da soldati Thai volontari, a riprodurre, attraverso una pedagogia militarizzata, l'importanza morale della disciplina, della gerarchia, e del rispetto dovuto ai superiori. In

linea con il Sangha, *phra* Payom sembra pertanto dare continuità alla metafisica monarchica tradizionale del buddhismo di Stato, sebbene demitologizzata e ancorata alla situazione presente.

La sua ambiguità teologica e politica è efficacemente illustrata dal suo posizionamento durante i violenti avvenimenti politici del recente passato: nel corso della protesta popolare del Maggio 1992, con la quale i manifestanti chiedevano elezioni democratiche in antitesi al regime militare alla guida del paese, il monaco diede forza alle disposizioni dell'esercito, suggerendo ai cittadini buddhisti di non aderire alla protesta per garantire la stabilità dell'economia e della nazione (Payom 1992:11-14). Diversamente, nel Novembre 2008, il movimento pro-Thaksin delle “camicie rosse”, ostile all'esercito e alle élite filo-monarchiche di Bangkok, scelse proprio il *wat* Suan Kaeo come sito morale ideale di una manifestazione pubblica intitolata “la verità” (*khwamcing*) (Matichon, 2008). Un evento esplicitamente critico nei confronti del governo militare, delle “camicie gialle” e dell'establishment monarchico tradizionale, a seguito del quale *phra* Payom è stato accostato dai media alle forze anti-regime di Thaksin.

5.2 *Phra* Manid: il training buddhista dei bambini poveri al tempio Saphansung

Nel centro di Bangkok, al *wat* Saphansung, *phra* Manid coordina servizi di “riabilitazione sociale” e training spirituale rivolti ai bambini delle baraccopoli del vicino Khlong Toei, la più grande *slum* della capitale, dove il monaco stesso è cresciuto.

Conobbi *phra* Manid grazie ad un'amica e collega, Rungsiri Nuchsuwan, dottoranda in scienze dell'educazione presso l'università Chulalongkron di Bangkok. Rungsiri si era laureata in scienze religiose ed aveva frequentato un corso di studi dharmici con il monaco. Fu lei a raccomandarmi lo studio delle attività di addestramento spirituale condotte da *phra* Manid e destinate a formare spiritualmente i bambini delle baraccopoli, come caso paradigmatico della carità buddhista istituzionalizzata nel contesto della marginalità urbana bangkokiana. Ebbi successivamente modo di riscontrare la sostanziale sovrapposizione fra le attività di supporto all'infanzia coordinate da *phra* Manid e il training buddhista cui i bambini del Tuek Deang – la baraccopoli dalla quale provengono la maggior parte dei minori che conobbi al centro Saint Martin (vedi cap. 4) – sono soggetti nell'ambito delle numerose fondazioni buddhiste operanti in loco.

Come *phra* Payom, oltre ad insegnare il *dharma*, *phra* Manid è un monaco “assistente sociale” che illustra in modo significativo la commistione fra mondano e ultra-terreno del buddhismo thai contemporaneo, non più relegato entro le pratiche ascetiche individuali del

tempio, ma in cerca di un contatto rinnovato con la società più ampia, grazie all'influsso "progressista" del "buddhismo socialmente impegnato".

Phra Manid collabora con il sistema di welfare governativo locale attraverso il ministero delle politiche sociali. Il monaco, inoltre, insegna presso il dipartimento di studi buddhisti dell'università monastica Mahachulalongkorn.

Nell'ambito dei programmi sociali coordinati dal monaco, ho scelto di privilegiare l'etnografia delle sedute di meditazione collettiva (*nang samathi*), alle quali ho preso parte nell'agosto del 2012 presso il *wat* Saphansung, dal titolo: "Insegnamenti dharmici rivolti ai tossicodipendenti, agli studenti e ai bambini poveri". Il titolo premette già di evidenziare, osservando l'accorpamento categoriale di soggetti disagiati e vulnerabili (i tossicodipendenti), assieme a bambini e studenti poveri, la riproduzione di una concezione peculiare dell'infanzia marginale come costituita da individui vulnerabili e spiritualmente immaturi al pari di soggetti adulti devianti.

Le sedute di addestramento hanno luogo presso la sala di culto principale del *wat* Saphansung, e prevedono sedute di meditazione (*nang samathi*) finalizzate a "raffreddare il cuore" (*chaiien*), ed incrementare la consapevolezza (*sati*) e la concentrazione. La tecnica di meditazione impiegata è l'*anapanasati* o meditazione sulla consapevolezza del ritmo respiratorio. I bambini coinvolti erano circa 40 fra maschi e femmine, tra i 9 e i 14 anni, tutti provenienti dalla baraccopoli Khlong Toei. Durante le sedute mi sistemavo abitualmente accanto alla sala di culto in modo da guadagnare una visuale panoramica di tutti gli attori coinvolti. Riporto qui gli stralci di alcuni appunti di ricerca che annotai nel corso delle attività di meditazione:

"Vestiti di bianco, il colore della purezza e della religione che i laici sono tenuti ad indossare durante la pratica del *dharma*, i bambini camminano ad occhi chiusi, perfettamente allineati, assecondando le indicazioni di un monaco, posto su di un palco rialzato, che si rivolge loro chiamandoli *luk* (figli). I bambini mi sembrano profondamente assorti e concentrati. Osservando con più attenzione, mi accorgo di come molti hanno furtivamente notato la mia presenza: scambiandosi sguardi complici, al riparo dall'austera sorveglianza del religioso, si scambiano sorrisi divertiti. Il monaco improvvisamente tuona: 'Chi non chiude gli occhi salta il pasto!'. Un bambino di circa 10 anni, colto sul fatto, socchiude immediatamente le palpebre, affermando reverenzialmente: 'chiedo scusa *luang* (titolo di rispetto utilizzato dal parlante con i monaci) *pho* (papà)'. Il religioso fa una smorfia risentita e procede nel guidare la meditazione" (Appunti di ricerca, Agosto 2012).

Come accade nelle scuole, anche presso il *wat Saphansung* le interazioni fra monaci e bambini vengono terminologicamente mediate dalla terminologia afferente al vocabolario della parentela.

Nel corso di una lunga intervista concessami dal monaco al termine delle sedute, *phra Manid* mi ha spiegato che i bambini venivano addestrati alla consapevolezza e alla disciplina come veicolo, una volta introiettato, di consapevolezza. I bambini dovevano camminare, sedersi, mangiare, parlare, e pensare, prestando attenzione al ritmo respiratorio, con concentrazione e consapevolezza, in accordo alle Quattro Nobili Verità e all'Ottuplice Sentiero indicato dal Buddha: retta visione, retta intenzione, retta parola, retta azione, retta sussistenza, retto sforzo, retta presenza mentale, retta concentrazione. Per *phra Manid* in particolare: “La disciplina è il prerequisito della responsabilità, ed è di primaria importanza nell'educazione dei bambini. [...] Se i soldati non fossero capaci di condividere un regolamento comune, non potrebbero adempiere ai propri doveri con efficienza!”.

Come nelle scuole anche presso il *wat Saphansung*, nell'educazione dei bambini un ruolo centrale è assunto dalla nozione di *khwamkathanyu*. *Phra Manid* ha argomentato il concetto come segue: “ la gratitudine nei confronti di chi ci ha donato la vita, i nostri genitori, è l'attributo che contraddistingue le persone buone (*khon dee*). Chi conosce la gratitudine, ed è capace di essere grato, è altresì capace di vivere in società”.

Quando, sempre nel corso della medesima intervista, non potei fare a meno di obiettare che la nozione di gratitudine, così intesa, poteva supportare e legittimare la subalternità di soggetti imbrigliati in relazioni di potere asimmetriche, il monaco riflettendo rispose: “La gratitudine è il dovere morale che ciascuno deve all'altro nell'ambito di una relazione fondata sulla reciprocità. Non è un concetto unilaterale. La nozione di gratitudine richiede la presenza di genitori che, attraverso un'attitudine compassionevole, donano ai propri figli amore gratuito. La concezione corretta di famiglia si basa sulla compassione. Non è una questione di esercizio del potere! Essendo consapevoli di aver ricevuto amore gratuito, i figli saranno grati. Interpretazioni diverse rappresentazioni deviazioni prodotte dalla politica”. Per la prima volta da quando avevo iniziato la mia ricerca in Thailandia, ebbi modo di confrontarmi con una nozione di gratitudine differente rispetto a quella normativa, storicamente al centro della retorica paternalista dello Stato Thai a partire da Sarit.

I programmi di supporto sociale di *phra Manid* assegnano inoltre grande importanza all'educazione scolastica. Queste le parole del monaco: “studiare è conseguire la capacità di pensare, di trovare un lavoro, e di evitare stili di vita immorali. Studiare è l'unica strada per svilupparsi”. Qui, sviluppo (*patthana*), lungi dall'essere concettualizzato entro una

cornice economica, quale progresso materiale, si riferisce ad un percorso di evoluzione spirituale⁶⁰. Secondo il monaco, i bambini delle baraccopoli, se comparati ai soggetti urbani delle classi medio-alte, hanno molto più potenziale a livello di sviluppo morale. Infatti, a causa della deprivazione materiale, sarebbero più avvezzi a tollerare i desideri. I bambini ricchi, al contrario, avrebbero perso la capacità di controllare le pulsioni a causa di genitori tempestivi nel soddisfarne i capricci. In entrambi i casi, i minori sono comunque concepiti come soggetti spiritualmente incompleti, da addestrare affinché possano accedere, al pari degli adulti, al profilo etico-morale dettato dal *dharma*.

Quando chiedi al monaco quale fosse la sua posizione circa le enormi disparità socio-economiche che caratterizzano la società Thai, *phra* Manid rispose: “se agisci in modo buono (morale), ottieni buone cose. Il *karma* è azione. Se sei nato in povertà, sei ancora in tempo ad agire in modo corretto al fine di emergere dalla tua marginalità. Puoi studiare, lavorare, impegnarti e perseverare nel raggiungimento del tuo obiettivo. Questa buona condotta, incrementerà immediatamente la tua condizione karmica di partenza. Non devi aspettare la prossima vita per raccogliere il frutto!”.

Anche se lo status karmico del soggetto, quale può essere una condizione di povertà materiale assegnata alla nascita, non è, nelle parole del monaco, una gabbia statica ma qualcosa che può essere modificato attraverso l’impegno morale, il monaco non si riferisce in alcun modo alle dimensioni economiche e politiche della sofferenza dei poveri come parte centrale del problema sulla quale intervenire. La soluzione spetta all’impegno del singolo.

5.3 Il buddhismo socialmente impegnato thailandese: contro-narrative buddiste o neo-tradizionalismo?

Tanto la pedagogia buddhista di *phra* Payom quanto quella di *phra* Manid rivelano l’ambiguità politica del “buddhismo socialmente impegnato” thailandese.

⁶⁰ Come suggerisce la studiosa femminista di buddhismo Rita Gross, la concettualizzazione dei bambini come soggetti spiritualmente immaturi sembra essere legata ad un’idea di crescita e di formazione come “pre-requisito dell’illuminazione” (Gross, 2006:411). Le biografie indiane del Buddha, fra le più note il *Buddhacarita* di *Aśvaghosa*, evidenziano come i suoi attributi divini e sovranaturali si manifestino sin da subito, addirittura prima del parto. Il Buddha è un “bambino divino”, che non appena partorito, si dice abbia compiuto sette passi e proclamato sé stesso il più grande maestro del mondo (Cole, 2011:280). Sin da subito padroneggia senza sforzo le più complesse tecniche meditative, culturali e intellettuali, sconfigge rivali, demoni e doma elefanti. Tutti gli aspetti dell’infanzia del Buddha (la purezza con la quale viene concepito e partorito, e le straordinarie abilità in suo possesso quando è ancora un bambino), ne illustrano la caratterizzazione unica, divina e sovranaturale, una caratterizzazione necessaria a giustificare preventivamente la legittimità della sua identità adulta quale autorità assoluta e “maestro del cosmo”. Accanto a tale assoluta unicità del Buddha, altri testi stabiliscono d’altra parte la gradualità della sua maturazione spirituale, stabilendo la necessità di un pattern stadiale di sviluppo spirituale (dall’oscurità iniziale all’illuminazione) che viene presentato come universale e caratterizzante l’itinerario di tutti i Buddha (e quindi, per estensione, dei praticanti).

Nel rivolgere il proprio impegno sociale primariamente ai gruppi urbani minoritari, i due monaci evidenziano implicitamente la natura immorale dell'ordine socio-politico ed economico contemporaneo. Lavorando innanzitutto con i bambini, entrambi stanno operando una correzione morale delle assunzioni buddhiste tradizionali relative ai bambini e alla famiglia. "Usando" i bambini svantaggiati al fine di attualizzare i concetti progressisti di "nirvana nel *samsara*", "*dharma* per la vita quotidiana", "merito" e "*karma*", entrambi i monaci esprimono il tentativo di riposizionare il simbolismo politico connesso ai bambini e alla famiglia entro una cornice ideale di "vero buddhismo". Entrambi sembrano mossi dall'obiettivo di ricondurre il buddhismo al dominio dei religiosi e di sottrarlo alla manipolazione politica ad opera delle élite. In controtendenza rispetto a tali innovazioni, il metodo educativo adottato dai due monaci, con la conferma del ruolo gerarchico subordinato dei bambini, riproduce il tradizionale posizionamento politico dell'infanzia nel cosmo sociale Thai.

Nel pensiero di Buddhadasa, mentore di *phra* Payom, il concetto di *dharma* corrisponde a quello di natura (*thammachat*), intesa come sistema di relazioni di mutua ed equa interdipendenza fra gli esseri. Coerentemente, il "socialismo dharmico" di Buddhadasa (1986) sembra prescrivere l'uguaglianza universale fra gli esseri come elemento intrinseco alla realtà naturale. Anche in Buddhadasa, tuttavia, questa visione utopica, di cui l'assetto politico democratico è stato indicato come il più probabile corrispondente, confligge con il differente status etico-morale dei soggetti. Assicurare identico diritto di parola al soggetto illuminato e a quello immorale condurrebbe alla catastrofe sociale. Preferibile appare pertanto una struttura sociale piramidale, guidata dal rappresentante del *dharma*: il Buddha nella comunità (Sangha) delle origini, il re virtuoso (*dhammaraja*) nella società contemporanea.

La famiglia è l'unità sociale che si presta ad essere utilizzata quale metafora dell'ordine morale della società tutta: i genitori – i *phra* (Buddha) della famiglia, come recitava l'opuscolo sulla gratitudine che ho analizzato all'inizio del capitolo – sono considerati come auspicabilmente più vicini e pratici del *dharma*. Pertanto, attraverso la loro guida morale, hanno il dovere di garantire ai figli le medesime opportunità di accesso agli insegnamenti del Buddha. I bambini, sono tenuti, per contro, al rispetto, all'obbedienza e alla gratitudine (*kwamkathaniu*). Se questa prospettiva sembra da un lato sostenere la retorica buddhista egemone della "Thainess", dall'altro la differenza sulla quale entrambi i monaci sembrano insistere è che il sovrano (così come lo Stato e il genitore) non deve essere tirannico, dispotico o autoritario, ma compassionevole e giusto.

Ancora, come avviene nell'ambito del buddhismo Thai di Stato, i programmi sociali di *phra* Payom e *phra* Manid incorporano una visione essenzializzata, storica e reificata del buddhismo come risposta politica coesiva all'ordine socio-politico presente. Come i conservatori del buddhismo filo-monarchico, i due monaci attribuiscono la degenerazione del buddhismo alle influenze del capitalismo occidentale, al consumismo e all'individualismo. Facendo propria la retorica dell'economia di sufficienza del re (*setachidphophieng*), entrambi propongono il ritorno ad una comunità auto-sufficiente originaria fondata su un'agricoltura di sussistenza e sulla moralità buddhista. Argomentazioni, a partire dalla *setachidphophieng*, che come abbiamo visto sono state ampiamente utilizzate dai gruppi politici conservatori e pro-monarchici dopo la crisi economica del '97, nell'ambito di un riposizionamento discorsivo strategico che ha visto le élite tradizionali associare le influenze venefiche del capitalismo occidentale al "sistema Thaksin", nonostante i promotori della svolta neo-liberista Thai siano stati storicamente proprio i regimi militari sostenuti dagli americani.

Si può concludere che anche se le attività dei monaci socialmente impegnati esprimono una critica severa nei confronti delle disparità economiche e di classe caratterizzanti l'ordine sociale contemporaneo, in entrambi i casi qui analizzati è osservabile la necessità di una strenua difesa della natura gerarchica, e monarchica, dell'universo Thai.

Il buddhismo socialmente impegnato è stato descritto come una dimensione importante del movimentismo sociale anti-casta. Tuttavia, il caso thailandese presenta al contempo numerosi elementi di congiunzione con il buddhismo egemonico della "Thainess". In effetti, i termini politici occidentali "progressismo" e "conservatorismo", quando applicati all'arena politica thailandese, sono spesso interconnessi e simultaneamente presenti. Io credo che questa ambiguità sia relata al ruolo nucleare e trasversale del simbolismo monarchico, e pertanto della gerarchia, come tratto prototipico del buddhismo Thai.

Il buddhismo Thai, di Stato o "socialmente impegnato", individua ancora una volta nei bambini dei soggetti gerarchicamente subalterni in quanto moralmente e spiritualmente incompiuti e *phu-iai*, a partire dai genitori, il faro morale chiamato ad illuminarne il cammino.

6. Riflessioni conclusive

In questo primo capitolo ho analizzato le tre dimensioni della "Thainess" (monarchia, nazione, buddhismo): l'identità nazionale thailandese. In quanto regime discorsivo egemonico, la "Thainess" informa la definizione normativa dell'infanzia (moralmente attesa e deviante-marginale) e la caratterizzazione "ideale" delle relazioni morali fra

bambini e adulti in tutti i contesti istituzionali entro i quali si dispiega la quotidianità dei *dek salam*, soprattutto le scuole.

Ho innanzitutto analizzato le caratteristiche simboliche assunte dall'infanzia nell'ambito della metafisica monarchica indo-buddhista – matrice cosmologica storicamente alla base dei regni Thai, e ancora oggi al centro della produzione culturale dello Stato. Successivamente, ho ricostruito la storia del sistema scolastico: primo veicolo istituzionale di propagazione del nazionalismo etnico siamese. Ho quindi presentato le scuole frequentate dai bambini delle baraccopoli per dedicare, infine, la parte conclusiva del capitolo alla presentazione del movimentismo buddhista “socialmente impegnato” contemporaneo, attraverso i casi di due fondazioni caritatevoli buddhiste ove trovano supporto soggetti urbani marginali (ivi inclusi i *dek salam*).

Ho evidenziato quanto i bambini, e la relazione fra bambini e adulti, fungano nel contesto Thai quali metafore politiche, rappresentazioni prime del macro-cosmo nazionale. Il locus simbolico sul quale le politiche culturali del potere Thai hanno storicamente investito risulta in particolare delinearsi nella costellazione delle obbligazioni morali che il bambino, caso esemplare di *phu-noi* e aspirante cittadino, ha per rapporto al genitore, in quanto primo significante del *phu-iai* e dello Stato con a capo il padre sovranaturale della nazione: il re. Come in numerosi altri contesti nazionali, la famiglia diviene quindi il laboratorio politico di formazione del suddito e della cittadinanza.

La “Thainess” sembra nello specifico prescrivere un “modello d'infanzia” (Bonnet, Rollet, De Suremain, 2012), un “bambino ideale” (Green, 1979) che è definito per rapporto ad un'autorità adulta, sacralizzata ed incontestabile. Il “bambino Thai modello” è un soggetto conscio del suo stato gerarchico subalterno, e della sua immaturità spirituale, per rapporto alla grande persona: il genitore, l'insegnante, l'ufficiale governativo, il soldato, il monaco e il re. Come tale, dovrà assumere un atteggiamento di rispetto ogni qual volta interagirà con un adulto: dovrà esibire la propria gratitudine nei confronti dell'adulto (figura che è generosamente disposta a nutrirlo, formarlo, proteggerlo, moralizzarlo) attraverso schemi comportamentali di reverenza rituale che ribadiscono costantemente la differenza di status che sussiste fra i due; dovrà essere solerte nell'ubbidire; parlare solo quando interpellato; evitare di formulare domande, contestare l'autorità adulta o abbandonarsi ad espressioni emotive sconvenienti (pianto, lamentele, capricci) suscettibili di turbare la serenità della “grande persona”.

L'esplorazione etnografica delle scuole frequentate dai *dek salam*, in particolare, ha evidenziato come il “bambino Thai” debba sviluppare un'autentica “Thainess”: a prescindere dal proprio background etnico-culturale, dovrà parlare il Thai del centro,

conoscere e coltivare le tradizioni culturali Thai codificate dallo Stato (musica e danza tradizionali Thai, letteratura e cucina Thai, sport Thai), studiare con impegno assecondando le istruzioni degli adulti senza licenze interpretative, onorare la nazione, amare senza riserve il monarca (padre della nazione), praticare il buddhismo, rinunciare alla propria individualità per il bene della famiglia nazionale, essere pronto con coraggio al sacrificio come un soldato, praticare la “via media” della sufficienza, rispettare la natura, accettare con consapevolezza la propria condizione karmica e affidarsi alla generosità e alla saggezza di soggetti morali superiori chiamati a decidere in sua vece. Quanto più il bambino eccellerà nelle dimensioni della “Thainess”, ad esempio divenendo il “campione della moralità” di un istituto scolastico, quanto più sarà popolare.

Il “bambino Thai”, inoltre, dovrà curare la propria immagine (*na*): il soggetto “degnò di essere amato” (*narak*) è ben vestito, pulito, disciplinato, ha i capelli in ordine, e indossa con orgoglio l’uniforme scolastica. E’ bello quando ha la carnagione chiara, i tratti somatici dei Thai del centro, ed esegue con apprezzabile estetica stilistica il *wai* (il saluto reverenziale a mani giunte dovuto ai *phu-iai*). I tratti del bambino ideale così descritto sono più facilmente riscontrabili fra i soggetti di origine etno-linguistica *T’ai* siamese, urbanizzati, di classe medio-alta e di orientamento politico conservatore.

Come evidenziano Ennew e Swart-Kruger analizzando l’origine interpretativa della categoria di “bambini di strada” nei contesti del sud del mondo, “le costruzioni morali normative di famiglia, casa, domesticità, e infanzia, non possono esistere in assenza di costruzioni contrastive dell’“altro”” (Ennew e Swart-Kruger, 2003:3). Nel contesto iper-nazionalistico e militarizzato Thai, l’“altro categoriale” diviene l’“altro non-Thai”, categoria entro la quale sembrano ricadere, assieme ai contadini del Nord e del Nord-Est e ai “tribali delle montagne”, anche i bambini delle baraccopoli di Bangkok.

Nelle scuole, nei templi, o nelle fondazioni buddhiste rivolte all’infanzia marginale, i *dek salam* vengono descritti come pericolose deviazioni rispetto alla purezza del modello ideale. Attraverso discorsi che ricalcano quel tipo di classificazioni per opposizione che Claude Levi-Strauss (1949) ha identificato come base dei significati sociali, i *dek salam* vengono dipinti dal discorso pubblico come prototipo della “non-Thainess”: parlano male il Thai del centro, sono soggetti pericolosi, immorali, spiritualmente incompleti, scandalosamente irrispettosi nei confronti dei *phu-iai*, scarsamente dotati sul piano intellettuale, sporchi, neri e indisciplinati. Caratterizzazioni che si sviluppano discorsivamente a partire dalla macro-opposizione Thai/non-Thai.

CAPITOLO 3

Il centro Saint Martin: il discorso cattolico sui bambini delle baraccopoli

La chiesa cattolica, nelle sue componenti congregazionali, missionarie e diocesane, rappresenta oggi uno degli attori istituzionali (economici, politici e culturali) più importanti, se non il principale, attivo nei contesti marginali del sud del mondo. Molte delle attività caritatevoli di matrice cristiana si rivolgono, in numerosi contesti geografico-culturali del pianeta, anche non cristiani, a minori in condizioni di svantaggio⁶¹.

In questo capitolo, attraverso l'analisi del Saint Martin Centre, la fondazione cattolica dove per la prima volta conobbi i bambini, presso la quale vengono accolti in quanto *dek salam*, e che informa parte della loro esistenza, analizzerò la specificità del discorso cattolico sui bambini delle baraccopoli di Bangkok. Accanto alle scuole e ai templi buddhisti, le strutture caritatevoli afferenti all'attività dei missionari cristiani rappresentano infatti una componente emergente della quotidianità di questi soggetti e, più in generale, del panorama umanitario rivolto alla marginalità urbana in Thailandia.

L'antropologa Flavia Cuturi ha curato il testo *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità* (2004), una raccolta di saggi dedicata all'esplorazione del ruolo dei missionari nelle politiche di evangelizzazione post-coloniali. Nell'argomentare l'importanza di una metodologia fondata su un'analisi "ravvicinata" dei singoli missionari, Cuturi scrive:

"Ciascun missionario è una personalità che potenzialmente lascia tracce nel processo di evangelizzazione di un villaggio o di un'intera popolazione. Il suo operato, [...] è destinato a dare un determinato imprinting alla 'conversione', all'evangelizzazione che ha, in tutti i sensi, effetti duraturi sui destini di una comunità, che non riguardano solo gli esiti della conversione, ma la ricostruzione dell'identità e dell'intero assetto socio-politico. [...] Ogni missionario ha un grande potere nelle mani proprio come soggetto mediatore che agisce negli interstizi della comunicazione interculturale, e in quanto tale è ibridatore e ibridato" (Cuturi, 2004:31-32).

Seguendo Cuturi, analizzerò i discorsi e le pratiche dei missionari occidentali a capo della Saint Martin, il loro modo di intendere il problema sociale rappresentato dai *dek salam* in Thailandia, le modalità con le quali si rapportano ai bambini, le strategie di adattamento e "mimetismo" (ibidem) con le quali tendono a conformarsi, o discostarsi, all'alterità Thai e alle caratteristiche normative della "Thainess".

Accanto alla dimensione umanitaria e socio-economica dell'intervento caritatevole

⁶¹ Con l'enciclica del 24 novembre 1919 *Paterno iam diu*, papa Benedetto XV invita tutte le chiese e i cristiani del mondo alla raccolta di fondi da destinare alla beneficenza verso l'infanzia disagiata.

realizzato dal centro Saint Martin in quanto istituzione, cercherò inoltre di documentare la caratterizzazione teologica, molto spesso trascurata dall'analisi antropologica, che informa le relazioni fra i missionari e i bambini. Metterò nello specifico a fuoco alcune dimensioni chiave: la costruzione teologica e lo "status" che i bambini delle baraccopoli assumono nelle visioni escatologiche e soteriologiche dei missionari, la tipologia di relazione adulto(missionario)-bambino e le visioni di ordine morale e socio-politico che discendono da tali costruzioni.

Nel fare questo, evidenzierò soprattutto gli elementi di attrito e di dissonanza (e-o di collusione e rinforzo) che tali concettualizzazioni cattoliche dell'infanzia marginale introducono entro un contesto di significati normativo, quello indo-buddhista e monarchico Thai, che ha condensato nella metafora delle relazioni adulto-bambino, e ancor più genitore-bambino, le basi simboliche tradizionali dell'ordine sociale, politico e cosmologico dominante.

Prima di procedere con la presentazione del centro Saint Martin e dei suoi attori, mi sembra tuttavia opportuno contestualizzare l'attività dei missionari a cui i bambini si rapportano a due livelli: innanzitutto il panorama storico, teologico e politico della comprensione cristiana e cattolica dell'infanzia, e in secondo luogo la specifica traiettoria storica (ideologica e istituzionale) assunta dal cristianesimo in Thailandia in rapporto alla "Thainess".

1. Le costruzioni cristiane dell'infanzia

Come evidenzia Judith M. Gundry-Volf (2001), una teologa che si è occupata a fondo del ruolo dei bambini nel cristianesimo, nelle parole e nelle opere di Gesù è possibile individuare cinque significati fondamentali, fra di loro in relazione, associati all'infanzia: i bambini come coloro ai quali appartiene in prima istanza il Regno di Dio (Mc, 10:13-16, Mt, 19:13-15, Lc, 18:15-17), i bambini come modello per accedere al Regno di Dio (Mc, 10:15), i bambini come prototipo di grandezza nel Regno dei cieli (Mt, 18:1-5), il servizio e l'accoglienza dei bambini come strumento per relazionarsi a Gesù e assicurarsi la grandezza nel Regno dei Cieli (Mc, 9:33-37, Mt:18-1-2,4-5, Lc, 9:46-48), e, infine, i bambini come coloro in cui risiede la capacità di riconoscere intuitivamente la verità personificata da Gesù (per contrasto agli scribi e ai dottori della legge incapaci di riconoscerlo come figlio di Dio) (Mt, 21: 14-16). Voglio soffermarmi, nello specifico, su alcuni passi evangelici. In Matteo si legge:

¹ In quel momento i discepoli si avvicinarono a Gesù dicendo: «Chi dunque è il più grande nel

regno dei cieli?». 2 Allora Gesù chiamò a sé un bambino, lo pose in mezzo a loro e disse: 3 «In verità vi dico: se non vi convertirate e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. 4 Perciò chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli. 5 E chi accoglie anche uno solo di questi bambini in nome mio, accoglie me. 6 Chi invece scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina girata da asino, e fosse gettato negli abissi del mare. 10 Guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli. [11 È venuto infatti il Figlio dell'uomo a salvare ciò che era perduto]» (Mt, 18:1-6, 10-11).

Nel corso della storia, esegesi, pratiche, e pedagogie di stampo cristiano si sono confrontate e scontrate sulla corretta interpretazione da conferire a questi versetti e sulla corretta gestione, in chiave biblica, dell'educazione dei bambini come soggetti morali. Recentemente alcune pubblicazioni teologiche hanno affrontato la questione. La teologa Marcia Bunge, in particolare, ha curato due testi dedicati specificatamente all'argomento: *The Child in Christian Thought* (2001) e *Children and Childhood in World Religions. Primary Sources and Texts* (2011). Questi testi evidenziano la presenza di due correnti esegetiche fondamentali nell'interpretazione cristiana dell'infanzia: la prima individua nei bambini la presenza del peccato originale, la seconda si relaziona metaforicamente ai bambini come al caso esemplare degli "ultimi". Entrambe tali costruzioni, presenti nel panorama cattolico thailandese, sottendono dimensioni politiche sulle questioni dell'educazione, del rapporto con l'autorità laica e clericale, della morale intra-familiare e socio-politica, che possono, o meno, concorrere nel sostenere o sovvertire la simbologia politico-morale dominante che caratterizza i bambini e la famiglia nel contesto politico dell'etno-nazionalismo monarchico indo-buddhista Thai.

1.1 I bambini come portatori elettivi del peccato originale

Un'interpretazione cristiana dell'infanzia che ha plasmato per buona parte della storia europea (V-XV sec.) l'attitudine adulta nei confronti dei bambini – e che è ancora largamente diffusa in numerosi contesti del mondo – viene messa in relazione alle argomentazioni di Sant'Agostino sulla particolare salienza del peccato durante l'infanzia (Bunge e Wall, 2011:89). Nelle sue *Confessioni*, Agostino scrive:

“7. 11. Ascolta, Dio: maledetti i peccati degli uomini! 47. [...] Chi mi rammenta i peccati della mia infanzia [...]? 48 [...] Qual era dunque il mio peccato di allora? Forse l'avidità con cui cercavo piangendo le poppe? Se oggi facessi altrettanto, cercando avidamente non più le poppe, s'intende, ma il nutrimento conveniente alla mia età, mi farei deridere e riprendere a buon diritto. Ossia, a quell'età commettevo atti riprovevoli, ma, poiché non avrei potuto comprendere i

rimproveri, si evitava, come fanno tutti ragionevolmente, di rimproverarmi. Tanto è vero, che noi estirpiamo ed eliminiamo quei difetti durante la crescita, e non ho mai visto nessuno gettar via deliberatamente il buono mentre vuole estirpare il cattivo. O forse erano anche quelle azioni buone, in rapporto all'età: le implorazioni, cioè, con cui chiedevo piangendo persino doni nocivi, le aspre bizzze contro persone di libera condizione e di età più grave della mia, che non si assoggettavano alla mia volontà; gli sforzi per colpire con tutte le mie forze chi mi aveva dato la vita e molte altre persone più prudenti di me, che non ubbidivano ai miei cenni, percuotendole perché non eseguissero certi ordini che si sarebbero eseguiti con mio danno? [...] Io ho visto e considerato a lungo un piccino in preda alla gelosia: non parlava ancora e già guardava livido, torvo, il suo compagno di latte. È cosa nota [...]; ma non si può ritenere innocente chi innanzi al fluire ubertoso e abbondante del latte dal fonte materno non tollera di dividerlo con altri, che pure ha tanto bisogno di soccorso e che solo con quell'alimento si mantiene in vita. [...] Lo prova il fatto che gli stessi atti, sorpresi in una persona più attempata, non si possono più tollerare con indifferenza. [...] Ebbene, Signore, questa età [...] l'annovero con riluttanza fra le età della vita che vivo in questo mondo” (Agostino, Libro 1, cap.7).

Come evidenziano Bunge e Wall (2011:89): “Agostino associa all’idea della peccaminosità umana [...] le concezioni dell’infanzia articolate da Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi*, dove i bambini venivano primariamente concepiti come animali ingovernabili e irrazionali da civilizzare. Agostino definisce quindi l’infanzia [...] quale prima oggettivazione del peccato originale dell’uomo”.

Da tale concezione peccaminosa e pulsionale del bambino, dominante in Europa sino all’emergere in epoca romantica del “bambino innocente”, discendono tutte le pratiche tristemente note come “pedagogia nera” (Miller, 1987 [1980]). Come sottolinea lo storico dell’infanzia Colin Heywood (2001), tale pedagogia evidenzia, assieme alla caratterizzazione “depravata” dell’infanzia, l’imperativo dell’obbedienza assoluta dei figli nei confronti dei genitori.

L’idea che Dio punisca i suoi figli in quanto portatori del peccato, ha veicolato poi l’idea equivalente che i genitori debbano punire i figli e che l’obbedienza a Dio comporti una totale sottomissione dei bambini all’autorità genitoriale (Bunge, 2001:5)⁶².

La raffigurazione demoniaca e pulsionale della natura dell’infanzia promossa dalla teologia del peccato medioevale implicava la legittimità, quando non addirittura il dovere morale da parte del genitore (specie il padre), al ricorso di metodi disciplinari ritenuti oggi criminali. A sua volta la necessità da parte del figlio di rapportarsi ai genitori come a figure sacralizzate, rappresentanti di Dio nell’ambito della famiglia, veniva giustificata

⁶² Ancora all’inizio del ‘900, era prassi comune osservare in molte scuole occidentali bambini mancini ai quali veniva legata la mano sinistra, simbolo del male, dietro la schiena, nella convinzione che fosse necessario educarli all’utilizzo della destra, significante, per opposizione, rettitudine morale e destrezza intellettuale (Hertz, 1978 [1908]).

dall'utilizzo arbitrario delle scritture bibliche.

Come nel caso Thai, anche in ambito cristiano, le obbligazioni morali del figlio in rapporto all'autorità genitoriale, e la caratterizzazione della famiglia quale unità simbolica elementare e "terrestre" della grande famiglia ultra-terrena della madre chiesa, si prestano ad essere metafore politiche del rapporto non solo fra dominio secolare e religioso ma anche, in epoca medioevale, fra il suddito-credente e un sovrano legittimato dall'investitura sacra dei papa-Dio.

A partire dal Concilio di Nicea (325 d.c.), e dall'adozione da parte della chiesa del diritto romano, il cristianesimo del centro vaticano, così come il buddhismo monarchico in Thailandia, rappresentò per lunga parte della storia europea la fonte di legittimazione simbolica principale del potere politico monarchico e imperiale nell'ambito di una società feudale fortemente patriarcale: il cosiddetto fenomeno del *cesaropapismo*, con la "cristianizzazione" integrale dello stato e la politicizzazione della chiesa (Galavotti e Esposito, 2011).

Se nelle cosmologie indo-buddhiste siamesi furono le interpretazioni strumentali del *karma*, le concezioni del *dhammaraja*, e della gratitudine dei *phu-noi* per rapporto ai *phu-iai*, a legittimare un ordine socio-politico piramidale segnato da profonde disuguaglianze di status; in ambito cristiano furono le interpretazioni esegetiche della dottrina del peccato originale, dell'economia della salvezza fondata sulla grazia, la redenzione e l'ultra-terreno, del potere divino del vescovo di Roma, e della natura trascendente, maschile e normativa di Dio, a saldare simbolicamente il potere delle monarchie assolute europee con una regolazione della vita familiare fondata sul primato del padre e l'assoggettamento morale dei figli.

Il peccato realizzava un doppio movimento sul soggetto: da un lato lo condizionava ad un'assunzione passiva di specifici modelli morali di soggettività, predisponendolo all'ubbidienza e alla disciplina nei confronti dell'autorità morale, portavoce del divino; dall'altro, soprattutto a partire dalla riforma protestante, spiegava retroattivamente, legittimandola come fatto ontologicamente inevitabile, l'ingiustizia e le disuguaglianze socio-economiche (Weber, 1994[1905]).

La concezione ultra-mondana della salvezza promossa dalla soteriologia medioevale identificava il regno di Dio nell'aspettativa consolatoria della vita dopo la morte, e nella buona condotta morale (non peccaminosa) – così come stabilita dalle gerarchie ecclesiastiche e dal papa-monarca – il viatico della salvezza individuale concessa per intercessione dalla grazia di Dio.

L'economia della salvezza fondata sull'ultraterreno presupponeva, a partire da San

Tommaso, l'esistenza di una natura pura, elevata e perfetta nell'ordine sovranaturale concessa per intercessione divina dalla grazia santificante. La natura umana, intrinsecamente concepita come peccaminosa e imperfetta, può elevarsi solo nell'ultra-terreno (per contrasto al mondano) attraverso la grazia. Dio sta in cielo e non in terra, nello spirito e non nel corpo. Il suo corrispettivo terrestre è la chiesa: una costruzione monarchico-gerarchica e legalistica di stampo patriarcale.

Fennella Cannell, autorevole esponente di un'emergente antropologia del cristianesimo, ha sottolineato come nell'ambito della teologia del peccato, concepita come una religione del trascendente e dell'ultra-mondano, "l'uomo decaduto dalla grazia di Dio a causa del peccato è lasciato in uno stato d'incompletezza che potrà essere risolto soltanto dopo la morte, con la possibilità dell'accesso all'altro mondo" (Cannell, 2006:39). Durante il medioevo, e successivamente in epoca coloniale, fu questa impalcatura teologica a trasformare il cristianesimo in uno strumento di governo e di conquista per i sovrani.

Le pratiche educative e i discorsi cui i bambini delle baraccopoli sono soggetti nell'ambito delle scuole cattoliche Thai – come abbiamo osservato nel capitolo precedente – sembrano suggerire la predominanza della teologia del peccato e della correlata costruzione peccaminosa dei bambini come principali filtri interpretativi cattolici della condizione dei *dek salam*. La mia tesi è che tale impostazione teologica sull'infanzia, largamente diffusa nell'ambito del panorama cattolico Thai (specie nelle sue componenti clericali di Bangkok), si sia storicamente affermata come dominante per effetto della "thaificazione" del cristianesimo. Le dottrine del peccato e quelle del *karma* – così come vengono formulate dai Thai – convergono infatti a depoliticizzare la condizione marginale dei soggetti "non Thai" e al contempo a legittimarla.

1.2 Le teologie della liberazione e i bambini come simbolo degli "ultimi"

Il "seme cristiano" giunto attraverso la stagione delle missioni e del colonialismo nei paesi del sud del mondo ha prodotto frutti ibridati dall'incontro con le culture indigene: reinvenzioni contestualizzate del cristianesimo spesso in conflitto con la purezza dogmatica stabilita dal centro romano, a sostegno degli oppressi locali e, come accadde nell'ambito di numerosi movimenti a carattere messianico-millennaristico, in contrasto ai regimi coloniali dittatoriali prima e post-coloniali poi (vedi ad es. Lanternari, 2003[1960]). E' attorno a questi movimenti che prendono forma diverse teologie contestuali extra-europee orientate alla liberazione. In questo lavoro chiamo queste correnti teologiche "teologie della liberazione" (TdL).

Un punto di svolta nel riconoscimento dottrinale di tali teologie quali valide

esemplificazioni locali del divino, concepito ora al contempo come universale, terrestre (e non solo ultra-mondano), e modellato dalle pregresse esperienze etno-culturali indigene, si ha con il Concilio Vaticano II (1962-1965)⁶³. Il Concilio segna il passaggio dal controllo egemonico e dall'aggressiva disseminazione del Verbo che aveva caratterizzato la stagione della Santa Inquisizione e delle eresie, alle politiche missionarie e evangelizzatrici contemporanee fondate sulla necessità di riconoscere Dio nell'alterità. La pluralità degli orientamenti esegetici che si consolidano a partire dal Concilio nei paesi del sud del mondo vede l'affermarsi di una interpretazione teologico-politica dei bambini come simbolo degli "ultimi", soggetti primariamente cari a Dio da liberare.

E' alla luce di questo filone teologico, per molti analisti rappresentato oggi dalla figura del papa argentino Francesco Bergoglio, che prende corpo l'interpretazione teologico-politica dei bambini come caso esemplare degli oppressi. Un'interpretazione che informa il lavoro di alcuni fra i missionari del centro Saint Martin di Bangkok e che appare affermarsi come dominante anche nei testi di teologi e teologhe dell'infanzia come Judith M. Gundry-Volf (2001). Come osserva la studiosa, il contesto che fa da sfondo storico-culturale alle parole dei vangeli sui bambini è quello dell'antichità greco-romana, ivi incluso il contesto ebraico dell'Antico Testamento. Nel contesto ellenico i bambini, per quanto considerati indispensabili in termini economici, culturali e militari, erano concepiti come soggetti non ancora pienamente umani, vulnerabili, auto-centrati, deficitari di quella che è la virtù cardine dell'universo romano: la ragione (Wiedemann, 1989). Non sorprende pertanto che i bambini fossero gli "ultimi" della scala sociale. Lo status dei bambini è stato equiparato a quello degli schiavi (Stagemann, 1992, cit. in Gundry-Volf, J., 2001:32). In accordo alla legge romana, i bambini non disponevano di diritti, ma erano giuridicamente soggetti al potere assoluto del padre, al quale veniva assegnata la facoltà, qualora lo ritenesse opportuno, di imprigionare, incatenare od uccidere il figlio. Le pratiche dell'infanticidio e dell'"esposizione" (abbandono) di bambini ripudiati dal padre erano altresì estremamente frequenti (Crocetti, 1998). Diversamente, nel contesto dell'antico testamento ebreo ai bambini si associa una significazione positiva: in quanto doni di Dio i bambini sono addirittura soggetti sacri (Baumgarten, 2011). Tuttavia, a dispetto di tale costruzione giudaica dell'infanzia, e per quanto la legge ebraica non fosse mai arrivata a legittimare il ricorso all'infanticidio da parte del padre, l'autorità paterna sul figlio e il ricorso reale a

⁶³ Ventunesimo concilio ecumenico convocato da Giovanni XXIII il 25 dicembre 1961 con la costituzione *Humanae salutis*. Il concilio si svolse dall'autunno del 1962 all'inverno del 1965 e si articolò in quattro sessioni. La prima dall'11 Ottobre al 12 Dicembre 1962; nel giugno 1963, la morte del papa interruppe i lavori. Il concilio fu nuovamente convocato dal nuovo pontefice Paolo VI. La seconda sessione ebbe luogo dal 29 Settembre al 4 Dicembre 1963, la terza tra il 14 Settembre e il 21 Novembre 1964. La quarta e ultima sessione si svolse dal 1 Settembre al Dicembre 1965. Il Concilio ambiva a rinnovare la Chiesa universale e la vita cristiana (vedi ad es. Alberigo, 2005).

pratiche brutali di disciplinazione restavano attitudini comuni. E' contro queste pratiche che l'ebreo Gesù si scaglia, differenziandosi da molti dei suoi contemporanei (Gundry-Volf, J., 2001:33).

L'accostamento tropico fra i bambini e gli "ultimi", e le sue implicazioni esegetiche di carattere politico, risultano avvalorate da una contestualizzazione storica dei vangeli simile a quella appena proposta. I bambini sono un simbolo, una metafora (politica) riferibile a quelle categorie di esseri umani escluse dalla società. Gli "ultimi", in quanto referenti degli oppressi, sono divenuti in effetti il focus teologico delle TdL. I versetti evangelici sull'infanzia, secondo questa prospettiva, fanno dei bambini il simbolo archetipico della marginalità, un simbolo molto potente ed inclusivo delle altre marginalità umane alle quali l'opera di Gesù si rivolge in termini preferenziali (prostitute, poveri, disabili, ecc.). I bambini, gli ultimi della società, non sono solo persone dotate di dignità, amate da Dio, ma rappresentano addirittura quello strato di umanità nel quale più viva e brillante splende la presenza di Dio.

Così intesa, la radicalità del messaggio di Gesù, la figura dei bambini, e le politiche evangeliche, missionarie, pastorali e caritatevoli che li riguardano, hanno certamente un impatto anche inevitabilmente politico. Un impatto che si è ad esempio reso concreto nella costituzione delle comunità ecclesiali di base in Africa e in America Latina, e nella formulazione della teologia della liberazione latino-americana durante gli anni delle feroci dittature militari (Ferm, 1992).

Nell'analizzare le TdL faccio riferimento soprattutto al testo del 1992 *Third World Liberation Theologies: An Introductory Survey* di Deane Ferm. Ferm, in particolare, offre una panoramica delle dimensioni trasversali delle TdL extra-europee.

All'interno di questa corrente esegetica ricorrono temi quali: la disuguaglianza economica come contraddizione del disegno divino, la liberazione come pratica di "coscientizzazione politica degli oppressi" (Freire, 2011[1968]), la salvezza cristiana come includente la liberazione integrale (politica, economica, sociale e ideologica) e terrena degli uomini, la condanna del capitalismo neoliberista, la promozione del pluralismo e del decentramento del potere ecclesiale, il sostegno della democrazia⁶⁴. Gli esponenti delle TdL condannano la sontuosa ricchezza del clero come antitetica al primato divino dei poveri stabilito dai Vangeli e difeso strenuamente dalle prime comunità di martiri cristiani⁶⁵. Affermano la necessità di riaffermare concezioni di famiglia e comunità più vicine a quelle che

⁶⁴ Per un approfondimento sulla teologia della liberazione latino americana si vedano ad esempio i testi di Gutiérrez (1981, 1992) e Boff (1977).

⁶⁵ Sulla relazione fra povertà, ricchezza e cristianesimo, e sul progressivo arricchimento materiale dell'istituzione chiesa dopo la conversione di Costantino nel 312 d.C., negli ultimi secoli dell'impero romano, e nel primo secolo dell'età post imperiale, vedi Brown (2014).

caratterizzarono il cristianesimo primitivo, ivi incluse la comunione dei beni, il requisito della povertà, la democrazia assembleare, l'uguaglianza sociale e di genere. La struttura verticale e monarchica della chiesa, infatti, mal si concilierebbe alla critica ardita e rivoluzionaria che Gesù mosse nei confronti del formalismo, delle regole rituali, delle gerarchie e delle autorità religiose del tempo (scribi e dottori della legge) (Andrain, 2008:35).

Al cuore di queste espressioni teologiche si colloca una versione profondamente riformata della soteriologia cristiana classica: il centro della salvezza, il Regno di Dio, non è più localizzato esclusivamente nella trascendenza di un paradiso metafisico, ma nel qui e ora di un'esperienza storica mondana che viene riconosciuta nelle sue molteplici forme linguistiche, culturali e religiose. Il medium del potere divino, pertanto, non può più essere rappresentato elettivamente dall'istituzione gerarchico-monarchica del clero vaticano.

Il disegno di Dio sulla terra comporta libertà, uguaglianza e giustizia sociale – condizioni della comune filiazione divina di tutti gli esseri. Il volere divino è pertanto contraddetto dove dilagano povertà, violenza, e dove si osservi l'assoggettamento economico e politico degli ultimi (primariamente cari all'attenzione di Dio). I poveri sono qui intesi come vittime non più del peccato originale, ma del "peccato sociale" prodotto da condizioni economico-materiali e socio-politiche inique. Il cristiano ha quindi il dovere di contrastare le strutture alla base di tali iniquità sull'esempio paradigmatico del rivoluzionario Gesù (Ferm, 1992).

La caratterizzazione politica delle TdL, e in particolare della teologia della liberazione latino-americana, ha da subito scatenato tentativi di disciplinazione e censura da parte della Santa Sede, all'ora allineata, in piena guerra fredda, all'asse geo-politico occidentale anti-comunista e filo-americano⁶⁶.

Più recentemente, con il papa argentino Francesco Bergoglio a capo della Santa Sede, i temi delle TdL sembrano aver penetrato le mura vaticane. Le ripetute invettive da parte del presente papa a condanna, per citare le più importanti, del nuovo ordine economico globale

⁶⁶ In uno dei suoi primi viaggi apostolici in Messico, nel gennaio del 1979, papa Giovanni Paolo II dichiarò che la "concezione di Cristo come politico, rivoluzionario, come il sovversivo di Nazaret, non si compagina con la catechesi della Chiesa" (Giovanni Paolo II, 1979). Nel 1981 la Congregazione per la dottrina della fede, presieduta dal neo prefetto cardinale Joseph Ratzinger, effettuò due studi sulla Teologia della Liberazione: *Libertatis Nuntius* (1984) e *Libertatis Conscientia* (1986). In entrambi, veniva criticata la tendenza della Teologia della Liberazione ad accostarsi a postulati marxisti come incompatibile con la dottrina sociale della Chiesa cattolica. Veniva nello specifico rigettato l'assunto che la redenzione proclamata dal figlio di Dio, Gesù Cristo, si esaurisse nella promozione di una rivolta politica, nonché violenta, da parte dei poveri. Nel libro "Accanto a Giovanni Paolo II. Gli amici e i collaboratori raccontano" curato dal vaticanista Włodzimierz Redzioch (2014), il papa emerito Benedetto XVI alla domanda su quali siano state "le sfide dottrinali" affrontate insieme a Karol Wojtyła durante il mandato alla guida della congregazione per la Dottrina della Fede, identifica propria nella teologia della liberazione latino-americana la sua principale preoccupazione.

neo-liberista e finanziario, a favore di una chiesa povera per i poveri del pianeta, e le aperture “progressiste” in tema di famiglia, genere, bioetica, e dialogo inter-religioso, richiamano infatti concetti chiave delle TdL⁶⁷. E’ significativo che in uno dei suoi primi viaggi apostolici, durante la giornata mondiale della gioventù, papa Bergoglio abbia deciso di visitare proprio i bambini delle *favelas* brasiliane come destinatari esemplari della sua azione di pontificato (Corriere, 2014). I bambini, come simbolo degli ultimi e come centro dell’azione “liberatrice” del cristianesimo, sembrano aver assunto quella salienza metaforica e politica che ha caratterizzato le numerose reinterpretazioni contestuali del cristianesimo, sia cattolico che protestante, proprie delle TdL⁶⁸.

Le azioni di alcuni fra i missionari del centro Saint Martin, posta la specificità del pensiero di ciascuno, sembrano fondarsi su una costruzione religiosa dell’infanzia che discende da tale filone teologico. Tale costruzione porta i missionari cattolici a relazionarsi ai *dek salam* secondo modalità radicalmente difformi rispetto a quelle cui i bambini sono esposti nell’interazione con i *phu-iai* (buddhisti e cristiani) Thai.

L’esperienza del messaggio cristiano nella sua veste liberatrice, veicolata dalle parole, dagli atteggiamenti affettivi e dalle prassi dei missionari del centro Saint Martin nella relazione con i bambini delle baraccopoli assistiti, infatti, hanno innanzitutto un impatto sulla struttura normativa delle relazioni adulto-bambino.

I bambini delle baraccopoli, gli “ultimi locali” portatori di *karma* ineluttabile, si trovano qui ad esser riformulati quali rappresentanti elettivi dell’elemento divino.

Nel sottolineare la radicalità del messaggio di Gesù alla luce della presenza dei bambini nel Nuovo Testamento, Gundry-Volf evidenzia il carattere sacro dell’infanzia con queste considerazioni: “I bambini non sono solo soggetti subordinati ma condividono con gli adulti la vita di fede; non sono solo soggetti da formare ma da imitare; non sono solo ignoranti ma capaci di intuizioni spirituali eccezionali; non sono solo ‘bambini’ ma

⁶⁷ Si veda, ad esempio, la recente esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* (2013) sull’annuncio del vangelo nel mondo attuale, in cui papa Francesco affronta esplicitamente temi già cari alla Teologia della Liberazione quali: “l’economia dell’esclusione” (pp. 45-49), o «il posto privilegiato dei poveri nel popolo di Dio» (pp. 155-159). Sulla caratterizzazione politica della nuova impostazione teologica del Vaticano, si vedano le parole del papa sull’attenzione privilegiata della chiesa ai poveri nell’ambito dell’intervista esclusiva rilasciata al *Il Messaggero* (29/06/2014): “Marx non ha inventato nulla. I comunisti ci hanno rubato la bandiera”.

⁶⁸ Accanto alla Teologia della Liberazione latino-americana, è possibile individuare numerose altre correnti teologiche, regionali e non, che, in aperta contrapposizione alla Santa Sede, hanno proposto la medesima valenza liberatrice. Una valenza liberatrice molto spesso incentrata anche sulla simbologia dei bambini come ultimi. In tutti i casi bollate come deviazioni marxiste dalla purezza dottrinale prescritta da Roma, questi movimenti religiosi si sono di volta in volta politicamente impegnati a difesa dei diritti delle classi e dei gruppi subalterni. Si vedano, fra gli altri, il movimento dei preti operai che coinvolse numerosi paesi dell’Europa occidentale negli anni ‘60 (Margotti, 2001), la lotta per i diritti civili dei neri facente capo al pastore battista Martin Luther King e la *black theology* (Gibellini, 1978), la teologia contadina del filippino Charlie Avila (Avila, 1976), il *Black Women’s Club Movement* (Riggs, 2001:365-385) e la teologia femminista (Russell, 1992 [1974]; Miller-McLemore, 2001:446-473) nordamericani.

rappresentanti di Cristo” (Gundry-Volf, 2001:60).

1.3 Le teologie cristiane della liberazione e il buddhismo socialmente impegnato thailandese

Il taglio politico di un approccio evangelico orientato alla liberazione dei bambini in quanto simbolo degli “ultimi”, attraverso la trasformazione delle strutture simboliche, economiche e politiche alla base delle disuguaglianze sociali, sembra poter strutturare un dialogo inter-religioso proficuo con il “buddhismo socialmente impegnato” di cui le fondazioni caritatevoli buddhiste alle quali i *dek salam* si rivolgono sono un’espressione (vedi Cap.2).

Come sottolineano Christopher Queen e Sallie King, le TdL condividono con il buddhismo socialmente impegnato un’impostazione soteriologica mondana finalizzata alla liberazione da ogni forma di oppressione umana: economica, politica, sociale, religiosa, etnica, sessuale e ambientale (Queen e King, 1996:5). E’ nota ad esempio la corrispondenza fra il Rev. Martin Luther King e il monaco vietnamita che coniò l’espressione *engaged buddhism* e contribuì alla caduta del regime repressivo di Diem in Vietnam: Thich Nhat Hanh (ibidem). Così come noti sono gli esempi di scritti teologici sul cristianesimo da parte buddhista o sul buddhismo da parte cristiana⁶⁹.

In Thailandia, il monaco riformista Buddhadasa Bhikkhu ha scritto di cristianesimo in diversi testi (vedi ad es. Buddhadasa, 1984). Sulak Sivaraksa, esponente del buddhismo socialmente impegnato thailandese e grande ammiratore del monaco trappista Thomas Merton, è nel comitato editoriale della rivista *Buddhist-Christian Studies* (Swearer, 1996:221-2). Sulak, nell’evidenziare la necessità di un bilanciamento fra contemplazione e attivismo socio-politico, ha esplicitamente individuato un nesso fra il buddhismo socialmente impegnato e la teologia della liberazione latino-americana di Leonardo Boff (ibidem). Quest’ultima è rappresentata al Centro Saint Martin da Caterina, una missionaria brasiliana di 44 anni, figlia delle comunità ecclesiali di base latino-americane, in Thailandia dal 2001. L’attività missionaria della religiosa si declina principalmente nelle baraccopoli di Bangkok, dove la conobbi nell’estate del 2008 quando per la prima volta giunsi in Thailandia come psicologo volontario di PSF. La vocazione di Caterina è nata all’epoca della dittatura militare brasiliana, e si inseriva nell’attivismo in favore delle comunità indigene, componente importante delle forze sociali anti-regime. Fu attraverso la missionaria che conobbi *pho* (padre) Niphot Thienvihan, 68 anni, incardinato nella diocesi

⁶⁹ Thich Nhat Hanh stesso ha scritto della relazione sulle due religioni (vedi ad es. Thich Nhat Hanh, 1996[1995]). Più recentemente, il Dalai Lama Tenzin Gyatso ha parlato di Gesù Cristo come di un *Bodhisattva* (Christianity Today, 2011).

di Chiang Mai, nel nord della Thailandia: uno degli esempi contemporanei più noti della relazione fra il cristianesimo come prassi di liberazione e il buddhismo socialmente impegnato thailandese. Niphot è fondatore e direttore di un centro per gli affari inter-religiosi e culturali.

Andai ad intervistare il religioso nel luglio 2011 all'inizio della mia ricerca sul campo, quando ero ancora interessato a mappare l'eterogeneità teologico-politica, e geografica, del clero Thai. Caterina mi aveva segnalato Niphot come esponente di un "cristianesimo vero", non allineato all'apparato clericale locale. Il prete opera da anni nell'evangelizzazione dei gruppi etnici "non Thai" del Nord montuoso usando un approccio fondato sui metodi della "pedagogia degli oppressi" di Paulo Freire (Freire, 2011 [1968]), con la finalità di promuovere nelle comunità locali marginalizzate coscienza politica a difesa dei diritti, delle pratiche e dei saperi indigeni.

Padre Niphot e il Venerabile Baideegachadil Amorn-Panyo, un monaco buddista di Nakhon Ratchasima nel Nord-Est della Thailandia, hanno pubblicamente e congiuntamente sostenuto che i leader religiosi possono imparare molto dai gruppi locali ascoltandoli piuttosto che assoggettandoli (Niphot, 2004).

Fedele all'impostazione post-conciliare, il prete concepisce le religioni non-cristiane come una delle possibili espressioni storico-culturali nelle quali Dio può manifestarsi all'uomo, non meno valida della dottrina cristiana canonica stabilita dal Vaticano (rappresentato in Thailandia dall'arci-diocesi di Bangkok). Lo scopo di Niphot sta nello scambio. La sua evangelizzazione prevede l'insegnamento della dottrina cristiana assieme all'ascolto e all'apprendimento dei culti locali, entro una relazione inter-culturale simmetrica. Niphot e la sua squadra supportano altresì politicamente i gruppi etichettati dal governo come "tribali", accompagnandoli nei percorsi burocratico-legali di accesso alla cittadinanza Thai, ai diritti civili di base, e promuovendo iniziative pubbliche volte alla tutela e alla conservazione delle culture locali.

In un'intervista il prete mi spiegò alcuni tratti del suo approccio teologico. Niphot ha "de-patriarcalizzato" il concetto classico di Trinità cristiana stabilendo che il significato fondamentale della stessa si colloca nella relazionalità che lega i tre elementi Padre, Figlio e Spirito Santo. "Nella relazione in sé stessa, piuttosto che nei tre suoi elementi costituenti, sta il significato fondamentale del cristianesimo: la natura relazionale interdipendente fra gli esseri del creato, fondata sull'amore del prossimo come a sé stessi. Così riformulata la Trinità appare compatibile col concetto buddhista di *dharma* che radica l'individuo nel tessuto di relazioni in cui sono inseriti tutti gli enti del cosmo", argomenta il religioso. Stabilendo una relazione metaforica fra le minoranze etniche del Nord oppresse dalla

violenza della “Thainess” e la posizione tradizionale dei bambini come *phu-noi* nella relazione con i *phu-iai* Thai, Niphot ha aggiunto: “I bambini che lo stato Thai considera *phu-noi* sono i soggetti più vicini alla verità di Dio. Nei bambini delle baraccopoli e in quelli delle montagne, in particolare, la povertà e l’infanzia – elementi sacri a Dio – coincidono. I missionari, i preti cristiani e lo Stato Thai dovrebbero accostarsi con umiltà alla bellezza dei saperi locali. Lo stesso dovrebbero fare i *phu-iai* Thai con i bambini”.

L’attività inter-religiosa di padre Niphot a favore delle minoranze etniche del Nord thailandese, sensibile all’impostazione delle TdL, si inserisce sullo sfondo della comparsa di “movimenti buddhisti e cristiani di liberazione” anche nel Sud-Est Asiatico (Bobilin, 1988). Nel contesto thailandese, la lettura liberatrice dei passi evangelici, è spesso incorporata dall’azione di missionari occidentali come i religiosi alla guida del Saint Martin, e da preti “non-Thai” del Nord e del Nord-Est (le regioni più povere del paese) come padre Niphot.

Se il buddhismo “socialmente impegnato” si profila quale contro-discorso rispetto al buddhismo normativo della “Thainess” espresso dal Sangha di Bangkok, l’approccio evangelico fondato sulla liberazione degli “ultimi” sembra rappresentare un contro-discorso rispetto a quello delle scuole cattoliche private e della chiesa Thai di Bangkok, allineata a posizioni teologiche impregnate di teologia del peccato e conformi alle esigenze di “thaificazione” del cristianesimo. Per fare luce su quest’ultimo aspetto, e collocare l’attività dei missionari del Saint Martin entro il contesto clericale locale, appare opportuno dedicare spazio all’evoluzione storica e istituzionale del cristianesimo in Thailandia.

2. La chiesa cattolica Thai e la “thaificazione” del cristianesimo

La chiesa cattolica rappresenta in Thailandia un gruppo religioso minoritario. Conta circa 300.000 cittadini thailandesi cattolici (lo 0,5% della popolazione), 400 preti thailandesi, circa 250 missionari “non Thai”, per lo più occidentali, circa 1500 suore e 120 laici consacrati. La struttura della chiesa cattolica Thai si articola in 10 diocesi, ciascuna delle quali presiede le circa 500 parrocchie distribuite su tutto il suolo nazionale (Bressan e Smithies, 2006:1). La chiesa locale è governata dalla “Catholic Bishops’ Conference of Thailand” (CBCT)⁷⁰, presieduta dal Cardinale e Arcivescovo di Bangkok Kriengsak Kovithavanij.

Se dal punto di vista confessionale la comunità cattolica thailandese resta una minoranza (la percentuale dei credenti non sembra aver registrato, con l’eccezione dei gruppi etnici “non-Thai” del nord della Thailandia, della significative espansioni nel corso dei secoli), la chiesa

⁷⁰ La conferenza dei Vescovi Cattolici di Thailandia (CBCT) nasce dopo il Concilio Vaticano II come espressione clericale locale autorizzata a rappresentare la Chiesa di Roma in Thailandia, e a cui la Santa Sede delega il governo della chiesa locale. La CBCT è oggi costituita da vescovi esclusivamente thailandesi.

cattolica locale ha negli anni consolidato la propria presenza politico-istituzionale nel paese fornendo un contributo decisivo al processo di modernizzazione e occidentalizzazione dello stato nazione Thai avviato da re Mongkut (Rama IV) alla fine dell'800, e poi consolidato da re Chulalongkorn (Rama V), attraverso l'apertura di numerose scuole, università cattoliche e di strutture ospedaliere all'avanguardia.

L'evoluzione storica del cattolicesimo thailandese non è comprensibile se non in rapporto alle relazioni che ha intrattenuto con le monarchie siamesi e con la "Thainess". La chiesa ha avuto accesso a terre e sviluppo istituzionale nell'allora regno del Siam grazie alla monarchia ed ha rappresentato uno dei principali riferimenti dello Stato Thai nell'edificazione del sistema scolastico moderno.

Padre Enrico, un missionario italiano con il quale frequentavo un corso di lingua Thai durante i miei primi mesi di ricerca sul campo, si è espresso sulle relazioni fra Chiesa e monarchia in questi termini: "Per entrare in questo paese abbiamo dovuto stabilire una sorta di compromesso storico... In buona sostanza abbiamo dovuto assumere un atteggiamento di totale condiscendenza, lealtà, quando non addirittura di perversa collusione con il re".

In questo paragrafo dimostrerò come la chiesa cattolica Thai sia divenuta un ulteriore agente di riproduzione della cosmologia monarchica siamese. La "thaificazione" del messaggio cristiano alla luce della cultura (*watthanatham*) prescritta dalla "Thainess" – è questa la mia tesi – è avvenuta a spese dei soggetti "non-Thai", e come tale ha operato sinergicamente all'etno-nazionalismo monarchico indo-buddhista nell'assimilazione delle numerose minoranze presenti in Thailandia. Le dinamiche e i processi fondamentali fondanti l'assoggettamento dell'istituzione clericale cattolica entro il modello monarchico dei Thai sono innanzitutto rintracciabili nella traiettoria storica della relazioni fra Chiesa e monarchia siamese.

2.1 Le relazioni storiche fra cattolicesimo e corona siamese: modernizzazione e "Thainess"

La presenza dei cristiani in Thailandia è documentata a partire dal XVI sec. con l'arrivo dei missionari domenicani portoghesi delle "caravelle di Cristo" nell'allora regno siamese avente capitale in Ayutthaya. Un grosso contributo allo sviluppo della Chiesa venne soprattutto assicurato dall'attività dei Gesuiti e dei missionari francesi appartenenti alle *Missions étrangères de Paris* (MEP) giunti nel Siam nel 1662 (Van Der Cruysse, 149-192).

Come in numerosi altri territori extra-europei le strategie di evangelizzazione identificarono nell'istruzione uno dei principali veicoli del proselitismo cristiano. Ed è proprio attraverso le scuole dei missionari che il cristianesimo ha contribuito indirettamente alla trasformazione del Siam in uno stato nazione moderno fondato sulla "Thainess".

Mi sembra significativo presentare i passaggi più importanti di questo processo storico attraverso la descrizione ufficiale che la chiesa cattolica stessa ha proposto delle relazioni fra Tailandia e cristianesimo, attraverso uno dei suoi più autorevoli rappresentanti locali: l'arcivescovo di Trento Luigi Bressan, nunzio apostolico in Tailandia dal 1993 al 1999. Mi riferisco in particolare a due pubblicazioni recenti di Bressan: *A meeting of Worlds: The interaction of Christian Missionaries and Thai Culture* (2005), e *Thai-Vatican Relations in the Twentieth Century* (2006).

Stando a quanto scrive l'arcivescovo, furono i Gesuiti a dare avvio allo sviluppo di scuole cattoliche e a promuovere i primi contatti formali fra corona siamese e Vaticano. L'educazione venne individuata quale strumento evangelico d'ingresso in numerosi territori non cristiani dell'area.

Nel 1658, con il documento *in excelsa*, papa Clemente IX invitò formalmente i missionari ad affiancare all'insegnamento della dottrina cristiana quello delle altre scienze umane. Nel 1659, la Congregazione per la Dottrina della Fede, il dicastero vaticano che coordina le attività evangeliche a partire dal 1622, istruisce formalmente i vicariati apostolici operativi in Cina e nel Sud-Est Asiatico stabilendo: "Dovete erigere scuole ovunque con grande cura e diligenza, per i figli dei cristiani ma anche aperte ai non cristiani" (Bressan, 2005:10-11). I Gesuiti francesi ad Ayutthaya recepirono le indicazioni vaticane sviluppando un istituto per l'istruzione dei "bambini cari all'attenzione di sua altezza il Re" (ibidem). A sua volta il re decise di affidare ai Gesuiti 10 bambini di sangue reale. E' l'inizio di una collaborazione che si consoliderà ed intensificherà nei secoli successivi.

Secondo Van Der Cruysse (1991:146), i missionari apprezzarono immediatamente la tolleranza siamese nei confronti delle religioni non buddhiste. D'altra parte era chiaro ai religiosi quanto la buona disposizione monarchica fosse riconducibile non solo alla tradizionale visione buddhista – documentata fra gli altri dal vescovo francese del MEP Jacques De Bourges (1666) – di una fondamentale "bontà di tutte le religioni", ma soprattutto ai grandi vantaggi economici, scientifici, artistici e culturali che la monarchia ricavava dalla presenza di artigiani, commercianti e missionari occidentali nel regno.

Il contributo scientifico-intellettuale offerto dai missionari occidentali (nei campi dell'educazione, della scienza, dell'arte, dell'architettura, della medicina e delle tecniche di

stampa) ai sovrani siamesi è, nello specifico, ampiamente documentato (Wyatt, 1969; Watson, 1980; Bressan 2005; Bressan e Smithies 2006). Il primo Gesuita insediatosi in Siam, Thomas Valguarnera, mise a disposizione della corona le sue competenze architettoniche partecipando alla realizzazione delle fortezze di Ayutthaya, Lopburi e Bangkok. I primi missionari francesi giunti ad Ayutthaya introdussero nel regno la medicina occidentale (Bressan, 2005:45). Un gruppo di 6 Gesuiti inviati nel Siam da re Luigi XVI fondò alle fine del '700 un centro di scienze astronomiche moderne al fine "di arricchire la biblioteca del re (del Siam) per lo sviluppo delle arti" (ibidem:46).

Nel 1682, grazie alla mediazione del vicario apostolico francese Pallau, una lettera di papa Innocenzo XI venne recapitata a re Narai il Grande. Fu questo l'inizio di una serie di scambi diplomatici fra Santa Sede e monarchia Thai che portò la prima delegazione siamese, guidata dal gesuita francese Guy Tachard, in visita dal papa a Roma nel 1688 (Bressan e Smithies, 2006:1-3).

La collaborazione fra missionari e monarchie Thai, ad ogni modo, s'intensificò soprattutto in epoca coloniale, sotto i regni di re Mongkut, Chulalongkorn e Vajiravudh, impegnati nel tentativo di modernizzare il Siam sul modello degli stati nazione europei e di dotarlo di un sistema scolastico statale.

E' noto, ad esempio, il legame di profonda amicizia e collaborazione fra re Mongkut (Rama IV), firmatario in epoca coloniale del trattato di Bowring (1855) con l'impero britannico⁷¹, e il vicario apostolico in Siam Jean-Baptiste Pellagoix. Re Mongkut inviò nel 1861 una delegazione speciale composta da tre ambasciatori in Francia e a Roma da papa Pio IX. Il papa, in una lettera, replicò al re confermando la sua gratitudine ed incoraggiando il sovrano a "continuare, giorno dopo giorno, a concedere il Suo favore e la Sua protezione al Nostro Venerabile Fratello (il Vescovo Pellagoix), ai suoi missionari e a tutti i cattolici". Il papa espresse tutta la sua stima per Rama IV, aggiungendo: "così grande è la Sua benevolenza, il Suo senso di giustizia, e la Sua magnanimità" (cit. in Bressan e Smithies, 2006:3).

Re Chulalongkorn si recò personalmente in visita presso la Santa Sede nel 1887, intrattenendosi venti minuti a colloquio con papa Leone XIII. Rama IV, e soprattutto il suo successore Vajiravudh, ideologo della "Thainess" e ingegnere del sistema scolastico moderno Thai, erano soprattutto interessati all'esperienza dei missionari cristiani in ambito educativo. Con l'obiettivo di avviare un sistema scolastico statale obbligatorio, i due

⁷¹ Con il trattato di Bowring, firmato dopo la vittoria degli inglesi nella prima guerra dell'oppio con la Cina, il Siam si apriva al mercato globale liberalizzando il commercio straniero, precedentemente soggetto ad imposte reali, e concedendo diritti extra-territoriali prima ai sudditi britannici e poi a quelli delle altre potenze occidentali (Baker e Pasuk, 2005:44-45).

sovrani si riferirono proprio alle scuole dei missionari come modello di un'auspicata moderna educazione scientifica.

Tuttavia, nel tempo, le scuole cattoliche si rivelarono concorrenti scomode delle scuole statali in via di costituzione. Per altro, la specificità dell'insegnamento religioso cristiano veniva individuata come un elemento conflittuale rispetto alla propaganda ideologica fondata sulla "Thainess" e sullo stato nazione "Thai", di cui le scuole dovevano essere vettori. Con l'Educational Act del 1902, che stabiliva l'obbligo per tutte le scuole operanti nel paese, fossero queste statali o private cattoliche, di uniformarsi ad un curriculum standardizzato di matrice nazionale, re Chulalongkorn risolse il problema. Da allora le scuole cattoliche insegnano buddhismo, storia della monarchia siamese e linguaggio Thai centrale esattamente come le scuole statali. Non è possibile ravvisare alcun tipo di differenza curriculare fra le due istituzioni scolastiche.

La principale discrepanza è rappresentata dal prestigio storico che le scuole cattoliche si sono guadagnate, e da una cornice materiale e d'immagine (edifici, strutture, e aule imponenti e ben curate, si associano alla presenza di personale docente occidentale accanto a quello Thai) che ha assicurato a queste istituzioni di divenire la testa di serie del mercato dell'educazione privata e il ricettacolo delle classi aristocratiche prima, medio-alte e urbanizzate oggi, dell'élite buddista Thai. Così, come ho dimostrato nel capitolo precedente, le scuole cattoliche hanno nel tempo garantito la trasmissione del modello identitario nazionalistico della "Thainess" in modo addirittura più efficiente delle scuole statali⁷² (vedi Cap.2).

E' solo con la caduta della monarchia assoluta che la Thailandia diventa un territorio ostile per i missionari cristiani. Lo spiega bene Strate in un articolo del 2011: *An uncivil state of affairs: Fascism and anti-Catholicism in Thailand, 1940-1944*. Durante gli anni '40, il generale Phibun Songkhram, simpatizzante dei regimi nazi-fascisti europei e impegnato a militarizzare la retorica iper-nazionalistica della "Thainess", colse l'opportunità

⁷² Forse proprio a questo si deve la storica tolleranza dello Stato Thai nei confronti delle missioni cristiane del nord della Thailandia. I gruppi etnici del Nord, presso i quali la Chiesa ha registrato i tassi di conversione più rilevanti, sono stati ricondotti entro i binari della "Thainess" anche attraverso le scuole cattoliche. I bambini dei gruppi etnici montani del Nord (*Akha, Lahu, Karen*, ecc.) incorporati, in chiave "compassionevole solidaristica", dal proprio gruppo sociale per risiedere negli ostelli delle missioni cattoliche ubicati a valle, vengono successivamente inseriti nella società Thai attraverso l'"accompagnato cattolico". La "violenza simbolica" (Bourdieu e Passeron, 1977:13-5) e assimilazionista dello Stato Thai rispetto a questi gruppi, documentata da numerosi autori (vedi ad es. Scott, 2009; Rossi, 2011, 2012), ha altresì beneficiato dell'interruzione della trasmissione culturale trans-generazionale resa possibile grazie alle missioni cristiane del Nord, che, molto spesso non avvedendosi della manipolazione strumentale cui sono soggette da parte dello Stato, inseriscono i bambini "tribali" in quello che storicamente si profila quale il vettore istituzionale principale della "Thainess": le scuole. Non sorprende che molti di tali bambini, persuasi ad abbandonare lingue e tradizioni vernacolari per abbracciare il mantra nazionale "lingua Thai, nazione Thai, religione Thai, monarchia Thai", facciano raramente ritorno presso i villaggi, per cercare fortuna nelle grandi città, affascinati dagli abbagli di un regime neo-liberista ben rappresentato dal sistema scolastico privato cattolico.

dell'occupazione tedesca della Francia per attaccare la chiesa cattolica, giudicata colpevole di aver rappresentato gli interessi coloniali francesi che avevano ridimensionato il potere della grande nazione Thai.

Il conflitto franco-tailandese del 1940, con il quale il governo Phibun si proponeva di riconquistare i territori laotiani perduti, coincise con una campagna anti-cattolica di 4 anni: agli occhi del generale, ridurre il potere interno della Chiesa era necessario per rimuovere l'influenza imperialista francese e restaurare l'orgoglio nazionale (Strate, 2011:67). Numerose chiese vennero bruciate, componenti del clero imprigionati, numerosi cristiani costretti a riconvertirsi al buddhismo, la religione nazionale dei Thai.

Soltanto con il riposizionamento geo-politico della Thailandia in chiave occidentale e il ritorno della monarchia al centro dello scenario politico Thai si assiste, nel secondo dopoguerra, ad un ristabilirsi armonico delle relazioni bilaterali con la Santa Sede. Il 1 giugno del 1960, re Bhumibol e la regina Sirikit, attuali sovrani del regno di Thailandia giungono a Roma a colloquio con papa Giovanni XXIII. Nel 1984, la visita di papa Giovanni Paolo II in Thailandia segna la prima visita di un papa romano in Thailandia.

E' evidente come la storia delle relazioni fra chiesa cattolica e corona siamese si sia sviluppata nei secoli come una vicenda di sostanziale collaborazione, nella quale i missionari hanno recitato il ruolo di strumenti della modernizzazione del paese in senso sia occidentale che Thai.

L'identificazione storiografica classica della cristianità quale principale agenzia del colonialismo e-o dell'imposizione coercitiva della modernità (Comaroff e Comaroff, 1986), fenomeno connesso "al processo di espansione, esplorazione, conoscenza e trasformazione, che l'Occidente ha nel tempo messo in atto all'interno e all'esterno del proprio 'mondo'" (Mattalucci-Yilmaz, 2002:3, cit. in Cuturi, 2004:9) sembra globalmente compatibile con le vicissitudini storiche del cristianesimo in Thailandia.

Il testo del 2006 di Bressan, menzionato in precedenza, è stato pubblicato dalla nunziatura apostolica di Bangkok per celebrare il 60° anniversario dell'incoronazione di sua maestà Bhumibol Adulyadej, re di Thailandia, "e intende esprimere la piena lealtà della Chiesa cattolica thailandese", sottolinea Michai Kitbunchu, Cardinale Emerito di Bangkok, nel messaggio pubblicato in apertura (Bressan e Smithies, 2006).

2.2 Chiesa cattolica Thai, "inculturazione" e "Thainess" dopo il Concilio Vaticano II

La storia, i discorsi, le prassi, ma soprattutto l'organizzazione istituzionale del cristianesimo e della chiesa cattolica Thai (e di quella romana per buona parte della sua storia) appaiono spesso in antitesi con un'impostazione teologica come quella

rappresentata dalle TdL e da alcuni fra i missionari del centro Saint Martin.

La struttura pre-conciliare della chiesa romana ha per lungo tempo riprodotto la natura gerarchica della società feudale e delle monarchie dell'*ancien regime*, con le quali veniva condiviso il principio delle legittimazione e dell'origine divina del potere. Come spiega lo storico della Chiesa Giuseppe Alberigo (1992:15-16), la struttura ecclesiale della Chiesa appare organizzata secondo uno schema piramidale con a capo il papa, che è l'apice e la fonte di legittimazione della struttura medesima. A seguire, i vescovi, rappresentanti dell'autorità papale nelle varie province della chiesa (diocesi). Più in basso, troviamo il clero (secolare e costituito dagli ordini religiosi), per arrivare alla massa dei fedeli che costituiscono la base della piramide, recipiente passivo delle attività, delle decisioni e dell'insegnamento delle autorità (sacramenti, liturgia, disciplina interna, etica). Il papa è concettualizzato come il "vicario di Cristo", provvisto di poteri e facoltà unici e non condivisibili (*plenitudo potestatis*). il governo della chiesa cattolica come struttura clericale (e stato politico) rappresenta *de facto* una monarchia assoluta⁷³.

Con la fine del potere temporale della chiesa, e il Concilio Vaticano II, si registrano tuttavia importanti novità, la più rilevante delle quali rappresentata da un tentativo di generalizzata orizzontalizzazione e democratizzazione dell'apparato istituzionale (maggiore sinodalità e collegialità decisionale), delle concezioni teologiche, delle attività pastorali, apostolari e liturgiche, e della concezione e relazione con l'alterità (religioni, culture e manifestazioni del divino altre). La costituzione dogmatica *Lumen Gentium* (1964), stabilendo la "regalità" dei laici in quanto primi portatori apostolici della Parola nel mondo e al di fuori dei circoli ecclesiastici, ha segnato l'incipit della decentralizzazione del clero, e la fine di una concezione passiva e ricevente del laicato come "popolo di Dio guidato dai pastori". La diffusione del potere religioso – prima recluso nelle stanze vaticane – al laicato, ha inoltre comportato una coerente riforma della liturgia tradizionale, con l'abbandono della messa in latino, la lingua ufficiale della chiesa, la co-partecipazione dei fedeli, e il riconoscimento delle lingue volgari e vernacolari come veicolo del messaggio biblico.

Sul versante delle politiche evangelico-missionarie, e del rapporto con le religioni e culture altre, terreno che assume primaria rilevanza in questa sede, i nuovi orientamenti cattolici vengono definiti da tre documenti fondamentali. La costituzione *Gaudium e Spes* (1965) stabilisce la necessità di interloquire simmetricamente con l'alterità, sede, al pari della

⁷³ La contraddizione fra la struttura monarchica dell'apparato clericale cattolico e il sostegno contemporaneo della Chiesa al regime democratico è altresì ampiamente dibattuta a livello teologico. Negli anni '90, ad esempio, la rivista teologica *concilium* pubblicò una raccolta edita di saggi dal titolo: "Il tabù della democrazia nella chiesa" (Provost e Walf, 1992).

cristianità, della presenza di un Dio non più esclusivamente concepito come entità trascendente ma come elemento “vivo”, presentificato dal “creato” e da tutti i popoli, e “inculturato” secondo logiche storico-culturali diversificate e da rispettare. La dichiarazione *Nostra Aetate* (1965) stabilisce la presenza di “semi di verità” divina nelle religioni non cristiane, e riconosce il contributo di queste ultime all’elevazione morale dell’umanità nell’impegno comune per la pace, la giustizia e la libertà. Coerente a questa impostazione, e centrale nel regolare i nuovi cardini dell’attività missionaria cattolica in contesti extra-europei, è infine il decreto *Ad Gentes* (1965), con la prescrizione all’“inculturazione”⁷⁴ del messaggio cristiano: a partire dalla constatazione dell’universalità della presenza di Dio nel mondo, e della specificità culturale e contestuale di tale presenza, viene stabilita la necessità di “tradurre” il messaggio cristiano secondo i codici simbolici della cultura locale, in modo che lo stesso possa essere accessibile e intellegibile in tutti i punti del pianeta. I missionari vengono pertanto invitati a vivere e riconoscere l’alterità culturale dei popoli altri, a plasmare la disseminazione della Parola sulla base dei modelli linguistici ed etno-culturali locali, e a concorrere assieme agli indigeni alla produzione di forme inedite ma non meno valide di cristianesimo.

Le prescrizioni del Concilio Vaticano II, e in particolar modo quelle relative ad *Ad Gentes*, sembrano emergere dalla consapevolezza critica della Chiesa rispetto al ruolo storico sostenuto dal Vaticano nell’assoggettamento deculturalizzante e imperialista dei popoli extra-europei. Come osserva Cuturi (2004), tuttavia, rimane il problema di stabilire cosa sia cultura e cosa sia religione nei vari contesti ai quali l’evangelizzazione contemporanea si rivolge, nonché i problemi dell’“adattamento” dei missionari (accomodamento liturgico, strategie comunicative, vita quotidiana, teorie della predicazione) alla cultura locale, e quello dell’appropriazione, ri-significazione e rielaborazione del messaggio cristiano ad opera degli evangelizzandi, intesi non più come oggetti passivi ma come soggetti attivi capaci essi stessi di esercitare un impatto trasformativo sui missionari. Negli interstizi che si aprono a partire da queste difficoltà di codificazione del concetto d’inculturazione, si attivano così possibilità infinite di ibridazione, nell’ambito delle quali missionari e locali divengono i co-autori di processi di mediazione e traduzione di differenti universi di significato (Fig. 8).

⁷⁴ Termine introdotto nel linguaggio ecclesiale ufficiale dai Gesuiti dopo il 1975 come aggiustamento del concetto di “adattamento” emerso dalle dichiarazioni del Concilio Vaticano II (Buono, 2000:151, cit. in Cuturi, 2004:22), il concetto di inculturazione è stato poi ulteriormente spiegato da papa Giovanni Paolo II nell’enciclica *Redemptoris missio* (1990). La letteratura teologica sull’argomento è immensa. Si vedano, ad es., oltre all’enciclica appena menzionata, i testi di Buono (2000), missionario PIME, e Dotolo (2011), Docente di Teologia delle Religioni presso la Pontificia Università Urbaniana e presidente della Società Italiana per la Ricerca Teologica.

In numerosi contesti del pianeta, d'altra parte, l'inculturazione del messaggio evangelico è divenuta veicolo delle culture dominanti. Come rileva il Gesuita *tamil* Michael Amaladoss (2000:23-30, cit. in Cuturi, 2004:44-45): "L'inculturazione appare come un costrutto astratto basato su una rappresentazione delle 'culture', secondo visioni tradizionaliste, colonialiste ed elaborate 'dall'alto' [...]. E' un'immagine di dominazione e di conquista".

La denuncia di Amaladoss sembra ben rappresentare la vicenda post-conciliare del cristianesimo Thai. La mia tesi è che in Thailandia l'operazione d'inculturazione del messaggio cristiano sia avvenuta in modo da assicurare la continuità di un rapporto politico armonico con la monarchia siamese.

Almeno a livello d'istituzione, infatti, la chiesa cattolica Thai ha "inculturato" il proprio approccio tarandolo sul modello culturale egemonico della *watthanatham Thai* e della "Thainess".

Nella selezione del linguaggio vernacolare da utilizzare come veicolo del Verbo, la scelta cadde sul Thai del centro, la lingua nazionale. La cultura locale venne coerentemente individuata nel costrutto reificato, astorico, e mono-etnico di *watthatham thai*, appena messo a punto dal regime ipernazionalista di Phibun Songkhram, a ricalcare, e mimare, la purezza razziale del costrutto mussoliniano di "cultura italiana" (Barmé, 1993:138). Il buddhismo, componente centrale della "Thainess", fu ri-concettualizzato come rispettabile filosofia culturale locale (e non come religione), mentre i culti locali (fra i quali la credenza negli spiriti, il culto degli amuleti, le pratiche divinatorie, ecc.), diffusi soprattutto presso i gruppi etnici "non-Thai" del Nord e del Nord-Est, bollati quali primitive superstizioni. Un'operazione di distinzione, quest'ultima, in linea con l'intenzione di purificare e demistificare il buddhismo sostenuta ufficialmente dall'establishment monarchico Thai e dalla riforma del Sangha implementata dai re Mongkut (Rama IV) e Chulalongkorn (Rama V) agli inizi del '900.

Mentre alcuni aspetti di tale "inculturazione" del cristianesimo richiamano dimensioni essenzializzate della *watthanatham Thai* (i fedeli entrano in chiesa togliendosi le scarpe così come tutti i Thai che varcano la soglia di un'abitazione; il *wai*, il saluto reverenziale a mani giunte con il quale i Thai esprimono rispetto nei confronti dei superiori, accompagna la verbalizzazione dell'*amen* durante tutte le attività liturgiche, ecc.), la riproduzione del modello monarchico buddista da parte del cattolicesimo Thai è nello specifico identificabile nella gestione liturgica e pastorale della figura del re, e nelle norme che regolano le relazioni fra clero e fedeli.

La liturgia cattolica in tutte le chiese della Thailandia comprende, durante tutte le celebrazioni religiose di maggior rilievo, preghiere inneggianti a re Bhumibol. Su tutti gli

edifici cattolici (chiese, scuole, università ed ospedali) campeggiano, accanto all'iconografia cattolica tradizionale, immagini grandiose raffiguranti il re e i componenti della famiglia reale, esattamente come avviene nel caso di templi buddhisti, edifici governativi, commerciali e abitazioni private. Se nelle scuole statali, in tutte le classi, sopra la lavagna, sono visibili i tre simboli sacri dell'identità nazionale siamese (la bandiera thailandese, una foto del re, e un'immagine del Buddha), nelle scuole cattoliche, come evidenziato nel capitolo precedente, il nucleo semantico della triade nazionalistica viene mantenuto inalterato con la sola sostituzione del crocifisso al posto del Buddha.

Anche sul piano dei rapporti con il laicato, ciò che si osserva come tendenza generale è la conservazione di un approccio gerarchico di tipo verticale del tutto compatibile con la logica piramidale dell'universo sociale Thai. La chiesa cattolica locale è descritta da molti missionari del Saint Martin in termini sostanzialmente pre-conciliari: "verticale", "monarchica", "ricca", "reclusa nel sacro e nell'alterità della vita ultra-terrena e disconnessa dalla mondanità". I preti cattolici, esattamente come i monaci buddhisti, rappresentano per il fedele soggetti di status superiore ai quali è necessario rapportarsi secondo i dovuti accorgimenti rituali.

Secondo padre Enrico, la conservazione di un apparato clericale pre-conciliare in Thailandia sarebbe da un lato il riflesso dell'organizzazione sociale normativa Thai – un'entità, come la Chiesa, organizzata sulla base di un principio verticale di carattere divino – dall'altro l'esito di una scelta strategica della Chiesa stessa. Nel corso di ripetute conversazioni sull'argomento il missionario ha espresso il suo pensiero in questi termini: "Le autorità Thai, e prima ancora i re siamesi, hanno sempre accordato rispetto a noi cattolici. Mentre i protestanti non sono mai stati presi sul serio, noi cattolici siamo sempre stati temuti. I Thai riconoscono nella nostra organizzazione istituzionale un possibile elemento di concorrenza, la riconoscono come sovrapponibile alla loro. Noi abbiamo il papa, loro hanno il re. Ecco perché hanno paura di noi".

A dispetto di quanto riferisce padre Enrico, tuttavia, anche la chiesa cattolica Thai ha il re. Essendo re Bhumibol il patrono di tutte le religioni, il re rappresenta per i cattolici Thai il sostituto simbolico del papa.

Individuando nella dinamica relazionale verticale fra preti e laici – codificata come caratteristica propria della "cultura Thai" – l'alibi di una legittimazione culturale indigena, numerosi preti rimangono quindi arroccati ai privilegi di status di una politica pastorale tradizionale che vede nei fedeli il gregge smarrito da guidare, un gregge chiamato alla riverenza assoluta nei confronti di un clero concepito come medium esclusivo del divino. Riporto un esempio che mi sembra emblematico. Nel settembre del 2011, con l'intento di

mappare la geografia delle realtà missionarie del PIME in Thailandia, visiterai la missione di Fang, provincia nel Nord “non Thai”. I bambini “delle montagne” assistiti dalla missione – per lo più *karen* e *Akha* separati dal proprio gruppo familiare e sociale per beneficiare del supporto scolastico messo a disposizione dai ricchi “ostelli” cristiani del Nord – tutte le mattine, prima della scuola, devono marciare in rigorosa fila indiana di fronte all’abitazione del prete italiano responsabile della struttura, ed esibirsi nella tradizionale posa di rispetto dovuta ai *phu-iai*. I minori congiungono le mani sulla fronte recitando all’unisono la formulazione standard: “Buongiorno Signor padre, e grazie per questa giornata”.

Presso l’ostello cattolico in questione è interdetto ai bambini l’uso della lingua vernacolare di provenienza: solo il Thai, la lingua nazionale del centro, è consentita. Mentre osservavo il prete, sorridente e compiaciuto, dinnanzi al “plotone” reverente dei bambini assonnati, pensai a quanti privilegi di status paesi come la Thailandia offrano a missionari come il soggetto in questione. I nostalgici del potere temporale di pre-conciliare memoria possono in effetti trovare in molti contesti del sud del mondo le condizioni socio-politiche ed economiche per perpetuare, in chiave neo-coloniale, la propria egemonia paternalistica.

Non mi sorprese pertanto apprendere da padre Enrico che numerosi Thai giungono al seminariato in virtù della posizione di potere che lo status clericale garantisce: mentre le percentuali di conversione al cristianesimo rimangono pressoché invariate, crescono infatti significativamente le presunte vocazioni spirituali alla “chiamata”.

Dal canto loro i fedeli si rapportano al messaggio cristiano, così “inculturato”, molto spesso ricorrendo a schemi interpretativi locali: le figure di Gesù e dei santi divengono divinità sovrapponibili alle già numerose entità che popolano l’ibridizzato pantheon indo-buddhista; crocefissi, immaginette, e statue dei santi, vengono spesso utilizzate come amuleti.

Elisabetta, una missionaria italiana responsabile della pastorale presso il Saint Martin, mi ha spiegato in più di una circostanza come fosse necessario illustrare ai fedeli Thai la differenza fra il peccato cristiano e il *bap* (demerito o azione riprovevole) buddhista: “ragionano come buddhisti, o come cristiani medioevali: ai loro occhi il peccato si deve evitare perché altrimenti si va all’inferno, così come il *bap* può comportare una traiettoria karmica infernale”. La frustrazione di Elisabetta si lega alle difficoltà di trasferire la specificità della Buona Novella a fronte dell’approccio pastorale dell’istituzione chiesa Thai locale. Un approccio “thaificato” e pertanto riprodotto le dimensioni centrali del discorso locale dominante.

La mimesi del cristianesimo attraverso l’adozione dei modelli più autorevoli e rispettati della società non è per altro un fatto nuovo. Giacomo Di Fiore (2001) osserva come già nel

‘500 e nel ‘600 l’esperienza dei Gesuiti Francesco Saverio (attivo nelle Indie, in Malesia e in Giappone) e Matteo Ricci (in Cina), consigliasse di conformarsi ai modelli aristocratici delle società, alle abitudini rituali ritenute centrali nella vita civile e religiosa (ad es. il cerimoniale del Tè), e di non disprezzare le dimensioni mondane della socialità laddove la povertà e il sacrificio rappresentati dalla crocifissione di Cristo potevano destare sospetto e ostilità.

In Thailandia, d’altra parte, l’inculturazione filo-monarchica del messaggio cristiano operata dalla chiesa Thai è messa di volta in volta in discussione dall’approccio teologico individuale dei singoli missionari e prelati (per lo più occidentali o locali “non Thai”). E’ questo il caso di alcuni missionari che ho conosciuto presso il centro Saint Martin di Bangkok e che operano nelle aree marginali e marginalizzate del paese. Come suggerisce Louise Burkhart, un’antropologa impegnata da anni nell’analisi del ruolo recitato in epoca coloniale dai missionari in Messico: “il missionario non è solo dialogante con i soggetti che vuole convertire ma è esso stesso ‘missionizzato’, ossia costruisce un forte legame con i nativi contro i coloni e le gerarchie ecclesiastiche e assume il punto di vista dei nativi pur tenendo fermo lo scopo della propria missione” (Burkhart ,1989:15, cit. in Cuturi, 2004:41). L’interazione col mondo cristiano può insegnare, infatti, non solo la sottomissione ma anche, come nel caso delle teologie della liberazione, le modalità della resistenza, del dissenso e della rivolta.

In effetti, il “posizionamento politico” contemporaneo del clero thailandese in epoca di “scisma gialli-rossi” è assai più complesso e internamente variegato che in passato. Se fino agli anni ‘70, durante l’egemonia dei governi militari filo-monarchici, i vertici e i componenti urbanizzati del clero Thai sembravano massicciamente schierati su posizioni conservatrici (oggi diremmo “gialle”), a margine dei governi popolari democraticamente eletti di Thaksin e Yingluck Shinawatra l’orientamento politico dei preti e delle suore Thai si è molto diversificato. Paradossalmente, mentre la maggior parte del clero di Bangkok e delle “suore manager” ai vertici delle scuole private del paese continuano a sostenere posizioni filo-monarchiche e ultra-conservatrici, i preti rurali “non-Thai” del Nord e del Nord-Est sembrano contare su nuovi inaspettati alleati in alcuni vertici della chiesa.

Durante le recenti manifestazioni “gialle” a sostegno del colpo di stato militare, e in opposizione al governo Yingluck, numerose suore sono state avvistate sugli stage del movimento filo-monarchico favorevole al golpe militare. Per contro, Joseph Chusak Sirisutil, originario del Nord-Est thailandese e vescovo della diocesi di Nakhon Ratchasima, ha firmato a nome della conferenza dei vescovi Thai una missiva che incoraggiava i fedeli cattolici al voto in vista delle elezioni nazionali indette dal governo dimissionario di

Yingluck nel Febbraio del 2014, pochi mesi prima del *coup d'état* (Prachathai, 2014c). Le elezioni, boicottate e osteggiate dall'elettorato giallo, sono state successivamente invalidate dalla corte costituzionale dando il via al colpo di mano da parte dell'esercito.

E in questo complesso contesto che si inserisce il Centro Saint Martin, luogo presso il quale è iniziata questa ricerca e ove trovano ospitalità e assistenza i bambini delle baraccopoli di Bangkok. Alcuni fra i missionari impegnati nel supporto caritatevole dei *dek salam* sembrano oggi qualificarsi quali pungoli interni di un sistema – la chiesa Thai – sostenuto da processi politici e culturali che vedono nella teologia del peccato e nella caratterizzazione immorale dell'infanzia marginale un approccio maggiormente sovrapponibile all'egemonia del *karma*, e alle esigenze dello stato Thai di governare, controllare e “thaificare” i soggetti “non Thai”.

3. Il centro Saint Martin e i bambini delle baraccopoli: liberazione o “thaificazione”?

La prima fase della ricerca sul campo è stata dedicata al centro Saint martin (06/2011-09/2011) (Fig. 7). Come già anticipato in introduzione, ho nello specifico soggiornato presso la casa Saint John, l'abitazione presso la quale vengono ospitati minori di sesso maschile fra i 7 e i 17 anni.

La St. John è collocata all'interno di un vicolo sterrato, poco visibile dalla strada principale, lambito da vegetazione lussureggiante, lungo il quale hanno trovato rifugio nuclei di immigrati cambogiani che hanno costruito abusivamente delle abitazioni in legno e lamiera come sistemazione abitativa provvisoria.

La contraddizione fra gli *squatters* che si incontrano nel percorrere il viottolo che conduce alla St. John, e la St. John stessa, contribuisce a veicolare negli abitanti del vicinato la rappresentazione dei *farang* (occidentali) a capo della missione cattolica quali soggetti di status socio-economico e politico privilegiato.

La St. John è costituita da un'abitazione a tre piani, un cortile esterno, provvisto di campo da basket, e sul lato opposto del cortile una serie di stanze nelle quali risiedono ospiti, volontari o seminaristi. Accanto alle stanze, un recinto presso il quale vengono allevati animali da cortile, soprattutto maiali.

La parte posteriore del cortile confina con un lago artificiale dove i bambini trascorrono gran parte del proprio tempo libero nuotando, a dispetto delle pessime condizioni igieniche dell'acqua, o pescando con arnesi rudimentali di loro invenzione (rami secchi, fili di alluminio e vermi). La riva opposta del lago è la base sulla quale corre la rumorosa e trafficata autostrada sopraelevata che conduce da Nonthabury al centro di Bangkok.

Gli ospiti della St. John dormono al terzo piano dell'edificio principale, in una grande stanza provvista di letti a castello che vengono di rado utilizzati. I bambini preferiscono accalcarsi uno all'altro sul pavimento a riprodurre una configurazione più vicina a quella degli spazi angusti delle baracche dalle quali provengono.

La giornata tipo dei *dek salam* al Saint Martin è estremamente strutturata.

Alle 5 del mattino, una campana azionata da uno dei tre educatori in servizio alla casa St. John, richiamo sonoro che scandisce l'inizio delle attività giornaliere, sveglia i bambini. Dopo la doccia, gli ospiti indossano la divisa scolastica che hanno lavato e stirato la sera precedente, mentre Prasit (53 anni, originario di Sukothai), l'educatore responsabile, inizia a suonare il clacson del camioncino che condurrà i ragazzi alla casa Sila, dove si riuniranno ai bambini ospiti presso le altre tre case del centro Saint Martin per la prima colazione. I minori della St. John, ancora assonnati, salgono sul camioncino. Un minuto prima delle 6, ritmano all'unisono un conto alla rovescia che annuncia ai ritardatari la partenza imminente del veicolo.

Gli ospiti della St. John sono sempre gli ultimi a raggiungere il refettorio, le ragazze sempre le prime.

Giunti alla casa Sila, i bambini si allineano in fila indiana (*khaw thaeo*), sedendosi sul piastrellato del cortile di fronte alla mensa accanto alle file già ordinate dei bambini delle altre case. Si tratta di una procedura di ordinamento spaziale cui i bambini verranno sottoposti anche a scuola: prima dell'inizio delle lezioni, come abbiamo osservato nel capitolo precedente, gli studenti devono disporsi di fronte al vessillo della bandiera nazionale, seduti per linee parallele. Procedure che restituiscono il senso dell'ordine marziale che ha plasmato il regolamento interno (*kod rabieb*) in vigore presso le istituzioni Thai, ivi incluso il Saint Martin.

Vengono accolti da Sister Mieko, la suora giapponese responsabile del refettorio, e dalle educatrici a capo delle altre case. Prima della colazione, così come avverrà prima di ogni pasto, i bambini, ancora allineati sul piastrellato del cortile, debbono recitare in coro la versione Thai del "Padre Nostro".

Alle 7,30, i camioncini in dotazione presso la struttura cattolica, stipati di bambini vocianti sul retro, conducono gli ospiti del centro alle rispettive scuole. I ragazzi più grandi si contendono i due sedili passeggero accanto all'autista, gli altri sgomiteranno sul retro, cantando, leggendo manga giapponesi, o ascoltando musica su un ipode. Faranno ritorno al centro al termine delle lezioni, intorno alle 4 di pomeriggio.

Giunti presso le rispettive abitazioni, i bambini iniziano quindi ad occuparsi delle faccende domestiche: pulizia delle stanze, dei bagni e del cortile. Dopo aver provveduto

all'alimentazione dei maiali, i ragazzi della St. John hanno circa un'ora di tempo libero, durante la quale giocano a calcio in cortile, ascoltano musica, dormono, nuotano, pescano o chiacchierano.

Prima di cena (alle 18), quando tutti i bambini vengono nuovamente radunati presso il refettorio, gli educatori hanno l'occasione di annunciare attività, redarguire pubblicamente gli indisciplinati, ricordare compleanni, ed infine dare avvio alla preghiera collettiva che precede il pasto.

La messa delle 19, alla quale tutti gli ospiti sono tenuti a partecipare, chiude le attività delle giornata,

Il sabato e la domenica, giorni feriali, i bambini vengono coinvolti dagli educatori in attività di carattere formativo e catecumenale. La domenica, dopo la messa, partecipano alle lezioni di catechismo, e, per gruppi, vengono addestrati al ruolo di chierichetto. La turnazione delle attività e dei ruoli prevede altresì che i minori dedichino qualche ora del proprio tempo libero all'assistenza dei bambini disabili ospiti della Casa degli Angeli. Durante le maggiori festività buddhiste, e i periodi d'interruzione scolastica, chi ha parenti può tornare a casa presso le baraccopoli di provenienza.

Anche il centro Saint Martin esemplifica le contraddizioni teologiche, simboliche e politiche che ho tratteggiato nei paragrafi precedenti, facendosi vettore al contempo di due cosmo-visioni in profonda contrapposizione e tensione ideologica: il modello monarchico della "Thainess", e il principio evangelico della liberazione degli "ultimi", i bambini, che assegna un primato sacro ai "poveri" nel Regno dei Cieli.

3.1 La *Our Lady of Mercy*: una chiesa monarchica?

La parrocchia di Nonthaburi vanta un legame esclusivo con l'attuale regnante della dinastia Chakri, re Bhumibol (Rama IX). Quando la parrocchia venne consacrata, nel 1974, al rituale prese parte anche il re. La *Our Lady of Mercy* è l'unica chiesa cattolica presente su territorio nazionale ad essere stata inaugurata dal monarca in qualità di "protettore e sostenitore di tutte le religioni", titolo che il re detiene ancora oggi.

Accanto ad oggetti sacri tipici dell'iconografia cristiana, all'interno e all'esterno dell'edificio, la presenza del re al rituale religioso di consacrazione della chiesa è ricordata da numerosi elementi decorativi: un gigantesco ritratto posizionato nella navata laterale immortala il sovrano seduto su di uno scranno sull'altare della chiesa. Alle sue spalle un enorme crocefisso.

Durante la cerimonia di consacrazione della chiesa (*phithi peod*), re Bhumibol piantò due alberi di fronte al portone d'ingresso. Nel febbraio del 2014, durante l'anniversario dei 40

anni della parrocchia, il responsabile, padre Raffaele, decise di valorizzare le due piante in modo che venisse resa evidente a tutti i fedeli Thai la fondazione regale, e pertanto sacra, della chiesa da lui presieduta. I due alberi sono ora perimetrati da una circonferenza di tasselli in marmo. All'interno del perimetro circolare così definito è stata riposta una targa blu (il colore dell'istituzione monarchica) sulla quale risalta un'iscrizione in caratteri dorati: “Sua Altezza Reale il Venerabile Re Bhumibol ha piantato questa pianta il giorno 16 Febbraio 2517 [1974]”.

Agli occhi di numerosi fedeli Thai, la *Our Lady of Mercy* è pertanto una “chiesa monarchica”, un luogo doppiamente sacro nel quale confluiscono potenziandosi vicendevolmente due universi religiosi, quello cattolico e quello indo-buddhista. La religione cattolica, nei suoi aspetti simbolico-materiali, viene qui significativamente fagocitata, e neutralizzata nei suoi aspetti più “sovversivi”, entro un ordine di significati egemonico, quello della “Thainess”, che poggia sulla monarchia Thai come nucleo concettuale fondamentale.

A sostegno di questa tesi mi sembra significativo riportare un esempio che illustra in modo evocativo la “thaificazione” cui è soggetto il cristianesimo del centro Saint Martin.

Nel 2013, la fondazione cattolica e i bambini delle baraccopoli che trovano ospitalità presso la struttura furono i protagonisti di una trasmissione televisiva dal sapore ultranazionalistico trasmessa settimanalmente in prima serata sul canale 9⁷⁵: “Io amo la Thailandia” (*Chan rak Muang Thai*).

Al momento delle riprese mi trovavo casualmente in visita al centro. Il Saint Martin venne, in quell'occasione, dipinto come un'istituzione riprodotte in toto le dimensioni dell'identità nazionale (monarchia, buddhismo, nazione) e “utilizzato” dai media governativi per propagandare “la bellezza” della “Thainess”, presentata come modello culturale di riferimento globale, cui addirittura i missionari cattolici italiani guardano come ad una fonte d'ispirazione morale.

Il filmato produceva una rappresentazione della quotidianità dei bambini ospiti della struttura radicalmente discrepante rispetto a quella che ho avuto modo di osservare e che ho descritto in precedenza. Nelle immagini del filmato le attività rivolte ai bambini comprendevano: lezioni di cucina, danza, arte letteratura e musica tradizionali Thai (che nell'insieme costituiscono la *wathanatham Thai*, componente centrale del curriculum scolastico nazionale), meditazione buddhista (*nang samathi*), e attività di lavoro comunitario presso le baraccopoli inneggianti a valori morali centrali nella retorica

⁷⁵ Il canale 9 è gestito dalla “*Mass Communication Organization of Thailand*” (MCOT), un emittente pubblico a gestione governativa che controlla diverse stazioni televisive e radiofoniche su tutto il suolo nazionale.

buddhista dello Stato (fra gli altri, la solidarietà reciproca, *qwham samaki*; il decentramento del cittadino dall'io; e il sacrificio per la comunità, *siasala*).

La rappresentazione del centro Saint Martin messa in scena è stata depurata di tutti gli elementi dissonanti rispetto alla configurazione identitaria della "Thainess". Non vi è, nello specifico, alcun tipo di riferimento al cristianesimo, alla specificità cattolica della struttura, al carattere religioso (cattolico) di molte delle attività che contraddistinguono la quotidiana dei bambini (preghiere, messe, ecc.). L'unico elemento cattolico messo in scena dal video è la chiesa *Our Lady of Mercy*.

A circa metà filmato, padre Daniele⁷⁶, dopo aver accolto la troupe televisiva presso le Case della Speranza, si dirige finalmente presso la parrocchia. Nel presentare la chiesa, si affretta a ricordare la specificità dell'edificio: "Questa è l'unica chiesa cattolica in Thailandia ad essere stata inaugurata dal re". Le immagini all'interno e all'esterno dell'edificio indulgono quindi su tutti gli elementi che celebrano il sigillo monarchico (il dipinto del re, gli alberi piantati dal monarca, le targhe, ecc.). A seguire, la conversazione fra il missionario PIME e il conduttore tralascia l'argomento cattolicesimo per virare sul re medesimo, celebrato da padre Daniele come un esempio di rettitudine morale e misericordia, punto di riferimento ed elemento di coesione nazionale per il popolo Thai.

Inutile dire quanto rimasi turbato dalla visione della trasmissione: mi sembrava che il centro Saint Martin rappresentato fosse un altro rispetto a quello nel quale avevo condotto la ricerca. Provai una sensazione di sdoppiamento che spessissimo avrei poi riscontrato in molti dei miei informatori Thai, costretti ad aderire ad una costruzione identitaria normativa, onnipresente nel pubblico, in netta contrapposizione ad un senso del sé privato da occultare meticolosamente nel timore che venga smascherato.

Il filmato si conclude con il commento auto-ironico del presentatore: "Dopo aver parlato con padre Daniele e aver visitato il Centro Saint Martin, mi sento molto in imbarazzo. E' certamente più Thai lui di me!".

3.2 Le relazioni fra adulti e bambini al centro Saint Martin

Accanto agli aspetti simbolico-materiali che evidenziano la continuità semantica fra l'universo di significati della "Thainess", particolarmente la monarchia, e quello cattolico thailandese rappresentato dal Saint Martin Centre, la presenza di elementi tipici del contesto istituzionale Thai è altresì situabile nei pattern relazionali e intersoggettivi che normano le interazioni fra lo staff, composto essenzialmente da educatori thailandesi, e i bambini ospiti

⁷⁶ Missionario PIME giunto in Thailandia nel 2010, e responsabile delle Case della Speranza dal 2013 dopo il trasferimento del fondatore padre Adriano presso la parrocchia di Pathum Thani, è il protagonista delle interviste che il conduttore della trasmissione realizza per offrire una panoramica del centro.

della struttura. Faccio qui riferimento alle dimensioni incorporate della “Thainess” e nello specifico al principio gerarchico normativo alla base delle relazioni adulto-bambino.

Gli educatori alla guida delle case famiglia si rapportano ai piccoli ospiti riproponendo quei modelli di interazione verticale che ho già descritto come prototipici del contesto scolastico e più in generale del contesto pubblico: i bambini devono ascoltare, ubbidire e approcciarsi all’adulto con *khwamkathanyu*, consapevoli del proprio status di inferiorità e debito karmico nei confronti di *phu-iai* (di volta in volta chiamati fratelli-sorelle maggiori, *phi*; insegnanti, *khru*; o fratelli maggiori che hanno il compito di allevarli, *phi lieng*) di status gerarchico superiore. Come a scuola, così anche al centro, ai bambini è interdetta l’espressione di contenuti, cognitivi ed emozionali, disturbanti (emozioni negative, lamentele, dolore, e simili) nella relazione con gli adulti. Bambini che piangono, specie se di sesso maschile, vengono ridicolizzati ed etichettati *chai oon* “cuori deboli”. Lungi dall’essere un atteggiamento sadico nei confronti dei minori, l’atteggiamento degli educatori è comprensibile come un tentativo di fortificare il soggetto, stimolandolo ad esercitare un controllo attivo sulla volatilità delle proprie dinamiche affettive e di desiderio, a loro volta ritenute responsabili della sofferenza, e di forgiarlo sul modello militare della “Thainess”.

Mentre al cospetto degli adulti i bambini devono conformarsi alla disciplina, nelle ore di tempo libero sono viceversa lasciati liberi di organizzare da sé le proprie attività. Soprattutto nel caso dei ragazzi della St. John, gli educatori non “sorvegliano”, né supervisionano la socialità privata e ludica fra pari, la quale a sua volta consente un’espressione meno normata e più spontanea di quanto non accada in presenza di autorità adulte e formali. Ciò che preoccupa primariamente gli educatori Thai (così come gli insegnanti) è il rispetto delle regole gerarchiche che debbono contraddistinguere le buone relazioni fra soggetti di status morale complementare in contesti formali. Il *maraiad*, la buona educazione morale, è in definitiva il tratto sul quale convergono le politiche educative dello Stato finalizzate a produrre una cittadinanza passiva e ubbidiente nei confronti delle autorità.

Koi, un’educatrice Thai di 30 anni, mi disse chiaramente: “Qui i bambini non hanno problemi, sono molto più fortunati di tanti altri! L’unica scocciatura è che sono teppisti: non ascoltano, fanno casino, molto spesso non si lavano, è difficile gestirli perché arrivano dalle baraccopoli”.

Koi, come altri educatori, non fa alcun riferimento alla presunta condizione marginale dei bambini. Enfatizza piuttosto le caratteristiche di devianza che il discorso pubblico associa agli abitanti delle baraccopoli di Bangkok (ma anche ai contadini delle provincie rurali, e

ai gruppi etnici “non Thai” che popolano le regioni montuose al nord della Thailandia): i *dek salam* sarebbero costitutivamente indisciplinati, sporchi e maleducati.

I criteri sulla base dei quali gli educatori valutano la “natura morale” dei bambini del centro, e pertanto l’efficacia del proprio compito educativo nei confronti degli stessi, ruotano sostanzialmente attorno alla disciplina: i bambini devono essere puntuali, ordinati, rispettare con cura le norme d’igiene (le divise scolastiche devono essere meticolosamente lavate, stirate in modo impeccabile, ecc.), ascoltare senza riserve le indicazioni degli educatori, essere solidali nell’esecuzione dei compiti, essere autonomi ed evitare di formulare richieste. E’ soprattutto apprezzato il fatto che i bambini mostrino il dovuto rispetto (*kwham khawrob*), salutano a mani giunte sulla fronte gli adulti, secondo modelli estetico-posturali di realizzazione ideali, ogni qual volta li si incontra (vedi cap. 2). Allo stesso modo è importante che i bambini utilizzino nell’interazione con gli adulti un linguaggio appropriato, punteggiato da particelle linguistiche di status che ribadiscano continuamente la discrepanza gerarchica sussistente fra gli uni e gli altri.

La disciplina è ritenuta particolarmente importante proprio nel caso dei *dek salam*, concepiti come inclini alla devianza (*kere, dii*), e allo scarso rispetto dell’autorità adulta. Qualora i bambini disattendano le regole, sono previste, ancora una volta a mimare la gestione educativa degli studenti nelle scuole statali, punizioni corporali pubbliche: prima della cena, il responsabile della trasgressione viene convocato dagli educatori e percosso sul sedere con un bastone. Tutti gli altri bambini assistono alla scena in silenzio.

I missionari italiani responsabili della struttura osteggiano l’utilizzo di tali pratiche educative, motivo di puntuali conflitti gestionali interni alla struttura. Nel corso dei meeting settimanali di equipe, cercano di trasferire un modello educativo fondato su una rappresentazione dell’infanzia “cristiana”, centrata sul concetto di diritti e sulla rappresentazione dei bambini delle baraccopoli quali “vittime sacre” da salvare. Al cospetto dell’autorità formale e religiosa, rappresentata dai missionari, gli educatori Thai asseriscono senza fiatare, come è necessario fare al cospetto di soggetti di rango morale superiore. In assenza dei missionari, tuttavia, quando si trovano nelle rispettive case famiglia, al riparo dalla “sorveglianza” dei *farang*, la gestione educativa dei bambini tende a riprodurre modelli normativi locali.

Più di una volta ho raccolto le esternazioni “private” di educatori della St. John, esasperati dai richiami dei preti: “I *farang* hanno un'altra cultura. I *farang* sono quelli che amano i bambini. Ci chiedono di ascoltare e di considerare i *dek salam* come soggetti adulti. Ma se facciamo così, i bambini non ci rispettano più, si prendono gioco di noi, ed è poi impossibile controllarli. Che vengano qui loro a gestirli.. e poi vediamo!” .

Nella relazione educativa con i bambini la maggior parte dei componenti lo staff Thai sembra riferirsi implicitamente a categorie normative di matrice buddhista, anche qualora gli educatori si professino dichiaratamente cattolici.

Per contrasto, la tipologia delle relazioni che alcuni missionari esibiscono nei confronti dei bambini è molto spesso anti-normativa e per questo motivo di stupore, o scandalo per i Thai. La figura e lo status morale dei prelati cattolici vengono infatti (re)interpretati dai fedeli, e dai dipendenti Thai, attraverso il ricorso di categorie normative locali che tendono a ricondurre la figura religiosa del prete cattolico a quella del monaco buddhista.

Per fare un esempio, le fedeli cattoliche Thai della parrocchia mantengono in genere una certa distanza fisica dai preti. Nel buddhismo Thai, infatti, alle donne (soggetti potenzialmente impuri) è interdetto il contatto con i monaci buddhisti. Allo stesso modo, quando si relazionano ai preti – collocati, al pari dei monaci, al vertice della scala gerarchico-morale che definisce la gerarchia sociale Thai – la maggior parte dei fedeli adotta un posizionamento soggettivo del tutto sovrapponibile al comportamento che il bravo bambino (*dek dee*) è chiamato a produrre dinnanzi al genitore.

Se molti preti Thai (ma anche diversi religiosi occidentali) sembrano colludere intenzionalmente con una dinamica relazionale che assegna loro una certa quota di potere formale, altri missionari si discostano radicalmente dal modello relazionale atteso, generando disorientamento. Padre Adriano, primo missionario occidentale a recarsi presso le baraccopoli di provenienza dei minori, ha un rapporto manifestamente intimo con tutti “i suoi bambini”: li abbraccia affettuosamente, lascia che le bambine gli salgano sulle ginocchia, è costantemente strattonato da minori che ne reclamano l’attenzione affettiva. Atteggiamenti giudicati assolutamente impropri per una figura religiosa. Spesso, in queste occasioni, ho captato i commenti dei fedeli della parrocchia circa il comportamento del missionario: “I preti [come i monaci buddhisti, ndr] non dovrebbero lasciarsi toccare dalle bambine! Non è appropriato (*may mosom*) che un *phra* (titolo sacro utilizzato per designare i monaci buddhisti) si abbassi a quel livello! Padre Adriano dovrebbe sgridare i bambini e fare in modo che siano più disciplinati!”.

Il Centro Saint Martin si qualifica così come un laboratorio culturale nell’ambito del quale sistemi di significato differenti e molto spesso in antitesi si articolano entro una trama di relazioni complessa e stratificata sia sul piano contrattuale formale (i missionari sono i responsabili della fondazione, gli educatori i dipendenti) sia sul piano morale normativo (i preti sono soggetti di ordine morale superiore rispetto agli educatori, così come gli educatori lo sono rispetto ai bambini).

In questo contesto anche le comprensioni e le teorie circa la natura specifica degli ospiti

del centro, quali bambini delle baraccopoli, confliggono marcatamente.

Da parte loro, i bambini sembrano acquisire sin da subito chiara coscienza delle “discrepanze” fra i diversi attori adulti cui sono in rapporto. Come vedremo nella seconda parte di questo lavoro di tesi, è proprio in queste fratture fra l’atteggiamento normativo di certi adulti Thai, e quello “eretico” di certi missionari cattolici (ma anche dei volontari occidentali e del sottoscritto), che l’*agency* dei bambini trova possibilità di articolarsi e di sviluppare trame strategiche.

Al momento, mi interessa evidenziare gli elementi del Saint Martin che più si discostano dal modello egemonico della “Thainess” (e dalla chiesa cattolica Thai) per come questi sono innanzitutto rintracciabili nella costruzione teologica dell’infanzia che muove la prassi pastorale, relazionale, affettiva, e l’intervento missionario-evangelico di “liberazione” di alcune figure chiave alle quali i *dek salam* si rapportano quotidianamente, e si sono particolarmente legati: padre Adriano e suor Angela.

4. “L’amore salva i bambini”: Padre Adriano e la liberazione dei *dek salam*

“Mio padre e mia madre mi hanno abbandonato, ma il Signore mi ha accolto” (Sal 27:10).

Padre Adriano Pelosin, 63 anni, missionario PIME, è il fondatore del Saint Martin Centre. Originario di Loreggia, provincia di Padova, è in Thailandia dal 1978.

Durante la mia permanenza al centro Saint Martin ho avuto modo di intervistare il missionario in numerose occasioni. In una di queste abbiamo ricostruito i passaggi più significativi della sua attività nel paese.

L’opera evangelica di padre Adriano ha avuto inizio a Lampang, provincia del nord della Thailandia, negli anni della guerriglia comunista e della repressione militare. Il missionario operava nei villaggi “non Thai” del Nord e del Nord-Est dove le spinte separatiste periferiche e il fermento marxista avevano trovato terreno fertile di coltura.

L’azione missionaria del prete si fondava sull’“opzione preferenziale per i poveri” e sulla convinzione che l’emancipazione socio-economica e politica dei gruppi marginali fossero condizioni necessarie ad una liberazione spirituale integrale⁷⁷. L’inclinazione a leggere il

⁷⁷ Con il supporto economico e militare degli USA, negli anni ‘50 e ‘60, i generali alla guida dei regimi militari Thai governarono le regioni rurali del paese, in particolar modo il pericoloso Nord-Est (perché prevalentemente *T’ai-Lao*, assoggettato al controllo di Bangkok solo nel tardo ‘800, geograficamente attiguo a Laos e Vietnam, e focolare della guerriglia comunista) attraverso la combinazione di strategie militari di repressione e sorveglianza, e sviluppo dell’agricoltura. Le tasse sulla produzione risicola vennero utilizzate per promuovere lo sviluppo infrastrutturale e industriale di Bangkok. Le riforme nel settore agricolo cui si è associata la rapida tecnologizzazione delle tecniche di coltura, resero ridondante gran parte della forza lavoro. Numerosi contadini caddero in disgrazia mentre un esercito di lavoratori non professionalizzati iniziò a migrare verso la capitale. Padre Adriano, disponeva all’epoca d’ingenti fondi, donazioni in arrivo

Vangelo secondo la prospettiva esegetico-teologica che ho individuato nelle TdL fecero presto di padre Adriano un soggetto sospetto per le autorità e i vertici dell'esercito. Nel luglio del 1980, mentre celebrava una messa nella parrocchia di Chiang Mai, due esponenti del governo militare in uniforme si presentarono alla funzione: "Al termine della messa i soldati hanno cercato di dissuadermi dall'operare nei villaggi presso i quali mi recavo abitualmente. I militari sostenevano che i villaggi in questione fossero infettati dal morbo comunista, popolati da soggetti pericolosi, terroristi che avrebbero rappresentato una minaccia anche per me".

Mentre lo ascoltavo ripercorrere queste vicende, il missionario sorrideva. Stando alle sue parole, padre Adriano non solo non si è lasciato intimidire, intenzionato come era ad agire proprio in quei villaggi oppressi dalla militarizzazione asfissiante dell'esercito Thai, ma per tutta risposta ha colto l'occasione di "catechizzare" i due giovani soldati: "Adesso sedete e ascoltate il padre!" ha intimato loro, consapevole dello status di superiorità gerarchico-morale conferitogli, negli schemi relazionali locali, dal proprio abito. I due giovani militari, disorientati dal carisma del missionario, fluente in Thai, finirono col dover ascoltare quanto il Dio dei cattolici sia innamorato degli "ultimi".

Le pressioni tuttavia si fecero più aggressive e il missionario, dopo un lungo periodo di malattia che lo costrinse al ritorno in Italia, venne ricollocato dai superiori a Bangkok nel 1987. Qui, in linea con la sua impostazione evangelica, e in netto contrasto con una gerarchia clericale locale principalmente polarizzata sulle classi aristocratiche della capitale, decise di rivolgere la sua opera missionaria soprattutto ai poveri urbani: gli abitanti delle baraccopoli.

L'azione di padre Adriano si rivolse soprattutto al Tuek Deng, baraccopoli densamente popolata nel distretto di Bang Sue, dove il prete si stabilì per anni intenzionato ad occuparsi dei minori che popolano la comunità. Racconta il prete:

"Nelle baraccopoli sopravvive ancora la buona solidarietà della comunità rurale dei villaggi. Ci si aiuta, ci si dà una mano. Ma la povertà e le condizioni di esclusione sociale ed economica di queste realtà producono problematiche endemiche: la droga, la prostituzione. Molti bambini non hanno i genitori, altri li hanno.. ma il papà è in galera, la mamma fa la prostituta. Ho capito subito quanto fosse importante salvare la spontaneità di questi bambini, la loro naturale bontà e innocenza prima che si perdano" (Adriano, agosto 2013).

Padre Adriano individua in particolare nella violenza politica, mascherata a suo dire

dall'Italia, che utilizzava senza riserve, a costo di essere accusato da molti colleghi di assistenzialismo, per riacquistare terre, sottrarle alle speculazioni del mercato, e riconsegnarle ai contadini dei villaggi presso i quali operava.

dall'ideologia del *karma*, la causa delle dinamiche socio-economiche alla base della genesi delle baraccopoli, e della sofferenza dei *dek salam*. Nell'emulazione incorporata e relazionale di Cristo sta, secondo il religioso, la risposta salvifica da adottare:

“Il *karma* è una forza storicamente inglobante l'intera società thailandese. I bambini delle baraccopoli sono molto spesso abbandonati. Se la madre muore durante il parto, la colpa è del nascituro. La legge del *karma* solidifica questo loro destino, lo naturalizza e trasforma in un percorso univoco e senza via d'uscita. Cristo da questo punto di vista rappresenta una possibilità di liberazione dalla legge del *karma*. Io li amo incondizionatamente, sono disposto a morire per loro, non ho paura di contaminarmi con il loro *karma* negativo, come Cristo è morto per salvare noi tutti.

La sofferenza di questi bambini è legata a un motore primo: la non appartenenza, che con il cristianesimo cerchiamo di trasformare in appartenenza. Secondo il buddhismo la collezione di meriti nella vita presente può consentire di incrementare la qualità del *karma*, ma il contesto di partenza di questi soggetti (povertà, marginalizzazione politica, violenza, ecc.) rende per loro impossibile fare del bene. Gli abitanti delle baraccopoli non sono nelle condizioni ambientali per impattare positivamente sulla loro struttura karmica. La colpa non è loro o del loro *karma* ma di un sistema economico e politico che li ha segregati ai margini della società. Io faccio questo lavoro: ci sono persone che negano fino alla fine questa non appartenenza iniziale al sociale e che pretendono di vedere in me Dio stesso, capace di accettare, di accogliere totalmente. Vogliono vedere il mio sangue, e solo la vista del mio sangue li intenerisce e ingenera in seguito un processo di apertura. Per fortuna io conosco la storia di Cristo” (Adriano, agosto 2013).

E' a partire da queste analisi che il missionario sviluppa l'idea delle “Case della Speranza” e del Saint Martin Centre.

L'azione assistenziale e spirituale promossa da padre Adriano attraverso il Saint Martin prevede il sostegno finanziario allo studio (il centro Saint Martin ha erogato borse di studio a circa 800 bambini residenti presso le baraccopoli della capitale), assistenza sanitaria degli anziani e dei malati (con particolare riferimento ai soggetti affetti da HIV), e – attraverso il *fai patthana chumchon* (equipe per lo sviluppo della comunità) – attività finalizzate allo sviluppo socio-economico delle *slum*.

Il *fai patthana chumchon*, coordinato da Caterina, visita settimanalmente le baraccopoli per organizzare gruppi di lavoro domestico fra le donne disoccupate, proporre corsi di catechismo rivolti agli adulti e ai bambini, e promuovere l'auto-organizzazione degli abitanti attorno alla risoluzione delle principali problematiche ravvisabili nelle *slum*: innanzitutto la possibilità degli sgombri messi in opera dalle autorità metropolitane.

La rete di solidarietà che ha preso forma intorno a padre Adriano costa. Ogni mese dalle casse del Saint Martin escono fra il milione e mezzo e i due milioni di *bath* (pari a 30-

40000 Euro). Le voci di spesa sono diverse: gli affitti delle baracche utilizzate dal Saint Martin nelle baraccopoli, vitto e alloggio ai minori ospitati nelle case-famiglia, spese scolastiche e sussidi per la scolarizzazione di centinaia di *dek salam*, razioni di latte in polvere e pannolini per i neonati, salari e rimborsi per il personale d'ufficio, autoveicoli, generi alimentari, farmaci e spese mediche, campi formativi estivi, attività ricreative, culturali e sportive, spese di amministrazione e cancelleria (Missionline, 2005).

Il Saint Martin si finanzia in gran parte grazie ai fondi provenienti dalle adozioni a distanza. Le donazioni dall'Italia transitano essenzialmente da due canali: l'Ufficio missionario diocesano di Vicenza e l'Ufficio aiuto missioni del Centro missionario PIME di Milano.

Il Saint Martin Centre, come numerose altre ONG, è sostenuto da un' "economia morale dell'infanzia" (Fassin, 2013) costruita attorno al capitale simbolico rappresentato dai bambini delle baraccopoli e dalle risposte di compassione che la loro supposta sofferenza è in grado di ingenerare nei donatori (spesso occidentali). La quantità ingente di denaro che ruota attorno alle opere di Adriano lo ha spesso esposto a critiche di assistenzialismo da parte di altri missionari.

Questo quanto afferma il religioso del PIME a questo proposito:

“La questione del denaro è cruciale. Io stesso me lo chiedo: ‘Se non ci fossero soldi andrebbe meglio?’. A me personalmente i soldi non servono. Né per vivere, né per lavorare. Servono però a mantenere i bambini orfani e tutto il resto. Ringrazio Dio che, con il denaro, mi dà questa possibilità. Io vi scorgo un segno di solidarietà dell'umanità. Quando uno si mette a fare del bene agli altri, s'innesca un dinamismo tale per cui in tanti vogliono partecipare all'impresa e si genera anche una realtà positiva di ordine spirituale. Poi c'è sempre chi ne approfitta... Tra noi qualcuno ha rivenduto il latte in polvere destinato ai bimbi per comprarsi degli alcolici, oppure ci sono ragazzi che usano i soldi per i videogiochi. Il denaro è un aspetto della carità a cui non tutti corrispondono allo stesso modo. L'esperienza mi ha reso più guardingo e meno credulone. Uno, anche se è povero, non lo aiuto se può farcela da solo” (Adriano, 2005, cit. in Missionline, 2005).

Dopo l'esperienza al Saint Martin Centre, oggi guidato da altri missionari italiani del PIME, padre Adriano è stato assegnato come parroco presso la parrocchia di Pathum Thani⁷⁸, provincia semi-industriale in espansione, parte della grande regione metropolitana di Bangkok. La provincia, in bilico fra un passato rurale ancora attivo e uno sviluppo industriale progressivo, sta conoscendo processi di trasformazione socio-ambientale,

⁷⁸ Durante l'esplorazione etnografica della quotidianità dei bambini presso il Saint Martin Centre, padre Adriano era ancora alla guida della struttura. Il missionario è stato trasferito presso la parrocchia di Pathum Thani solo nel 2013.

demografica ed economica simili a quelli che caratterizzarono Bangkok negli anni '60: massicci flussi di migranti, per lo più lavoratori stagionali dalle provincie rurali del paese, raggiungono la località. La conseguente proliferazione di baraccopoli e insediamenti abitativi abusivi è da intendersi come fenomeno correlato a tali processi. Anche a Pathum Thani, l'opzione preferenziale per i poveri che caratterizza l'approccio di padre Adriano trova possibilità di esplicarsi in nuovi progetti: il missionario ha cominciato a visitare le baraccopoli della provincia e, anche grazie alla collaborazione sinergica dei monaci buddhisti del *wat Sakhe*, tempio ubicato in prossimità della parrocchia, sta organizzando attività (scuola pomeridiana, gare sportive, giochi di squadra, ecc.) finalizzate ad intrattenere i minori che abitano questi spazi, nell'obiettivo di sottrarli alla droga e alla violenza.

Dal 2012, su incarico del vescovo di Bangkok, il missionario è anche a capo del *Thai Missionary Institute* (TMI), l'istituto rivolto alla formazione di missionari cattolici thailandesi.

L'impostazione teologica che contrassegna il ruolo di padre Adriano quale guida spirituale degli aspiranti missionari verte ancora una volta sul primato dell'azione liberatrice del cristianesimo come religione che parte dagli "ultimi". Padre Adriano chiede ai seminaristi di inserirsi, da pari, in tutti i contesti di marginalità che contrassegnano lo scenario sociologico contemporaneo Thai: le baraccopoli della capitale, i villaggi "non Thai" del Nord montuoso e le regioni contadine al confine con il Laos e la Cambogia.

Ai seminaristi viene affidato il compito di prestare ascolto alla sofferenza delle persone, di valorizzare la sacralità e la dignità della loro umanità, e di organizzare attività di sostegno sociale per giovani e bambini, sempre nel rispetto delle altrui convinzioni culturali, religiose o politiche. Il prete chiarisce: "Noi non vogliamo fare proselitismo, o promuovere a tutti i costi la conversione. Vogliamo condividere, soprattutto nella prassi e nell'esempio delle opere, l'amore che il Signore ha per noi tutti, e soprattutto per coloro che in questa società sono gli ultimi: i bambini".

Per Adriano i bambini delle baraccopoli sono il centro simbolico di tutta l'opera missionaria. Il prete riconduce esplicitamente la propria azione, le proprie parole e, in definitiva, la percezione del proprio ruolo come servo di Cristo, ai significati fondamentali che la figura dei bambini veicola nel Nuovo Testamento:

"Guardare un bambino così indifeso, aperto a tutto, e soprattutto bisognoso di essere abbracciato, coccolato, amato è la situazione in cui ogni uomo trova sé stesso in rapporto a Dio. Attraverso l'accoglienza di uno di questi piccoli, tu accogli Gesù e anche suo Padre". Le parole del missionario sembrano sottendere una duplice interpretazione del bambino:

“vittima” e soggetto nel quale si riverbera la presenza di Dio. I bambini delle baraccopoli divengono quindi il locus specifico della sua azione missionaria.

Alcuni fra gli educatori che lavorano presso il centro Saint Martin sono seminaristi cattolici in discernimento: soggetti “non-Thai”, del Nord o del Nord-Est, intenzionati a diventare preti. Padre Adriano intende testare l’autenticità della vocazione spirituale di questi giovani, a fronte della consapevolezza che molto spesso la scelta seminariale è mossa dalle ambizioni di mobilità sociale dei cittadini “non-Thai” (preclusi per legge dalla possibilità di ricoprire incarichi pubblici). Il missionario, rovesciando la dinamica relazionale normativa adulti(educatori)-*dek salam*(devianti), individua nei bambini delle baraccopoli “i maestri” degli educatori. Citando i Vangeli, il missionario argomenta: “Sono i bambini, in quanto primi depositari del divino (Mc, 10:13-16, Mt, 19:13-15, Lc, 18:15-17), soggetti intuitivamente capaci di riconoscere la Verità (Mt, 21: 14-16), a promuovere la rivelazione eventuale della presenza di Cristo nei seminaristi. Soltanto chi dimostrerà passione e partecipazione nell’accoglienza e nel servizio degli “ultimi” [i *dek salam* del Centro Saint Martin], potrà continuare il proprio percorso spirituale verso l’ordinazione”.

Allo stesso modo, nell’accesso alle baraccopoli presso le quali il missionario ha prestato servizio, i bambini si sono rivelati decisivi. Spiega padre Adriano: “Sono i bambini che aprono le porte. Sono loro che quando arrivo nelle *slum* mi vengono incontro, mi accolgono e mi accompagnano all’interno della comunità. Quando vivevo al Tuek Deang, abitavo di fianco ad una baracca occupata da una donna anziana. Suo nipote, un bambino di 5 anni, è stato il primo abitante della *slum* ad avvicinarsi a me: era curioso, aveva l’ardore di fare domande. Io lo coccolavo spesso, gli compravo dei dolcetti. E’ stato attraverso quel bambino che ho potuto gradualmente conoscere e guadagnarmi la fiducia anche degli adulti! I bambini hanno la capacità intuitiva di riconoscere il bene”.

Quando il missionario si reca in visita presso le baraccopoli viene di norma accolto e annunciato dalle voci urlanti dei *dek salam*. L’uomo sorridente, distribuendo carezze e dolciumi, si introduce nei viottoli labirintici della baraccopoli avvolto da uno sciame di bambini che si contendono la sua attenzione.

Tutti i bambini che ho conosciuto al centro Saint Martin hanno fatto esperienza del cristianesimo soprattutto attraverso padre Adriano. Il rapporto che hanno stabilito col missionario è innanzitutto di carattere affettivo. Tutti lo chiamano “papà” (*pho*). Molti, soprattutto coloro che non hanno mai conosciuto il padre biologico, lo considerano il loro “vero papà” (*pen pho tae*).

Gli ospiti del centro Saint Martin con i quali mi sono relazionato furono fra primi *dek salam* a beneficiare dell’assistenza offerta dalla struttura. Molti di loro, oggi in larga

misura maggiorenni, conobbero per la prima volta Adriano quando avevano 3-4 anni. I discorsi e le pratiche cristiane alle quali si sono relazionati da allora sono diversi: il cattolicesimo “thaificato” veicolato dalle scuole cattoliche e dalla dimensione normativa e istituzionalizzata delle Case della Speranza; la pastorale di alcuni fra i missionari del Saint Martin che individuano nei bambini poveri soggetti primariamente cari all’attenzione di Dio; l’educazione “scolastica” degli educatori Thai, ma soprattutto gli aspetti incorporati del messaggio cristiano radicale ai quali padre Adriano si sforza di aderire e che riproduce in una relazione affettiva anti-normativa, dalle tinte genitoriali, e concepita come “salvifica”. “E’ l’amore che salva i bambini”, non si stanca mai di ripetere il prete.

I *dek salam, phu-noi* per eccellenza – bambini “non Thai” provenienti da contesti familiari fluidi, presso i quali i riferimenti affettivi adulti sono talvolta instabili e inaffidabili – sembrano trovare in padre Adriano un *phu-iai* che non li considera *phu-noi*, e che ha fatto di loro la ragione della propria vocazione e della propria esistenza.

4.1 La Madonna e la regina. Operazioni evangelico-politiche sulla figura della madre

Uno degli esempi più importanti di convergenza e sovrapposizione fra i differenti sistemi di significato che si trovano ad interagire presso il centro Saint Martin è riconoscibile nella reinterpretazione in chiave cattolica del giorno della madre (*wan mae*) (12/08).

Il *wan mae* è una festività nazionale dedicata alle madri, e per estensione simbolica alla regina, “madre della nazione e di tutti i Thai”. Il *wan mae* coincide infatti anche con il compleanno della regina regnante Sirikit⁷⁹. Durante il giorno della madre l’intero paese è decorato con luci, ghirlande, festoni, bandiere di colore azzurro (il colore della regina⁸⁰), e giganteschi ritratti della regnante pressoché ovunque (edifici pubblici, centri commerciali, abitazioni private, templi, negozi, ecc.). Due settimane prima del 12 Agosto ha inizio la preparazione degli eventi pubblici intesi a dare manifestazione visiva della lealtà del popolo nei confronti della regina, e che accompagnano in tutto il paese, soprattutto nelle

⁷⁹ La forte associazione fra i simboli della madre e del padre e quelli della regina e del re (come madre e padre della nazione), è sempre stata strumentalmente impiegata dai governi militari Thai come fonte di legittimazione politico-morale. Come ho già evidenziato nel capitolo precedente, dopo la caduta della monarchia assoluta (1932), negli anni ‘60 il dittatore Sarit reintrodusse la simbologia monarchica riabilitando i termini “esercito del re” e “governo con a capo il re” e facendo del compleanno del re (5/12), la festività nazionale dedicata ai padri. Il giorno della madre venne inizialmente introdotto in Thailandia il 15 aprile 1950. Similmente, tuttavia, fu solo nel 1976, anno del massacro degli studenti pro-democratici dell’Università Thammasat ad opera dell’esercito, che il nuovo giorno della mamma, venne fatto coincidere dal governo militare con il compleanno della regina (12/08).

⁸⁰ L’azzurro, il colore della regina, è parte di un codice nazionale di colori, ciascuno corrispondente ad un diverso giorno della settimana (lunedì: giallo; martedì: rosa; mercoledì: verde; giovedì: arancione; venerdì: azzurro; sabato: viola; domenica: rosso). L’assegnazione dei colori è legata a un calendario astrologico di probabile tradizione *khmer* volto a stabilire quale divinità indu’ sia la protettrice del giorno in questione (Pasuk e Baker, 2008). Il colore della divinità così individuata assegna il colore al giorno. Re Bhumibol è nato di lunedì e il suo colore è il giallo. La regina Sirikit, risulterà ormai chiaro, è nata di venerdì.

aree limitrofe il palazzo reale di Bangkok, la celebrazione della “madre della nazione”. La mattina del 12, i vari settori della società (ufficiali governativi, esercito, insegnanti, studenti, ecc.) inviano i propri rappresentanti a formare una processione che disegna solennemente un tragitto avente come meta il palazzo reale, dove omaggi floreali vengono presentati ai rappresentanti della regina. A seguire, l’inno nazionale è preceduto dal canto commosso dei presenti sulle note della canzone “madre della nazione”. Durante la cerimonia serale presso il palazzo reale, come avviene anche durante la festa del re (e del papà), rappresentanti del governo si producono in un gesto simbolico di lealtà nei confronti della corona accendendo delle candele.

La simbologia monarchica che pervade l’iconografia della festività nazionale si inserisce nella rappresentazione morale, fortemente drammatizzata e spettacolarizzata, della relazione ideale fra madre e figlio, simbolo archetipico della compassione buddhista (Keyes, 1984).

Le attività finalizzate a celebrare la regina si associano, sovrapponendosi, agli atti di omaggio cui i figli sono chiamati per esprimere gratitudine nei confronti delle madri, donatrici della vita. Durante il *wan mae* i figli fanno visita alle madri con le quali si recano al tempio buddhista per accumulare merito karmico (*tham bhun*) ed esprimere gratitudine per il dono della vita, attraverso la tradizionale offerta di cibo ai monaci. I figli s’inginocchiano quindi di fronte alla madre e flettono, a mani giunte sulla fronte, il capo ai suoi piedi (*krab*), come segno di gratitudine. Recano con sé ghirlande di gelsomino bianco, simbolo di amore materno. La madre concede la sua benedizione. La medesima sequenza rituale viene quindi riproposta da madre e figlio, questa volta entrambi “figli” in quanto membri della gloriosa famiglia nazionale dei Thai, al cospetto di un ritratto raffigurante la regina, “madre” del popolo.

Lo stesso rituale ha luogo idealmente in tutte le istituzioni pubbliche, ivi comprese le scuole (anche cattoliche). Gli studenti ricevono la visita delle madri ed esprimono loro gratitudine nel corso di una cerimonia pubblica allestita nel cortile esterno. A seguire, madri e figli omaggiano quindi “la madre della nazione”, la regina, raffigurata da un enorme ritratto collocato sopra un palcoscenico al centro del cortile, accanto al vessillo della bandiera nazionale. La celebrazione standardizzata del *wan mae* non è facoltativa, né le modalità del suo svolgimento possono essere discrezionali. Individui e istituzioni Thai devono seguire il protocollo definito dal Ministero della Cultura.

Mentre conducevo la mia ricerca presso una delle scuole frequentate dai *dek salam* assistiti dal Saint Martin Centre, la scuola elementare *Phra mae Marie upatham* di Pathum Thani (vedi capitolo 2), ho avuto modo di assistere alla celebrazione del *wan mae* nel contesto di

una scuola privata cattolica.

Alcuni fra i bambini del Saint Martin non hanno mai conosciuto la madre. Ciò nonostante sono chiamati a partecipare alle attività previste in quanto cittadini Thai: cantare canzoni inneggianti l'amore sacro della madre nei confronti del figlio, scrivere poesie ad una madre assente o che li ha abbandonati, ed infine riconoscere il proprio debito di gratitudine nei confronti della regina, madre delle madri.

Quando chiesi sarcastico al direttore della scuola se i bambini del Saint Martin si sarebbero inchinati di fronte ad una sedia vuota, appurai che al posto delle madri vi sarebbero state le insegnanti della scuola.

Durante il *wan mae* i bambini del centro Saint Martin erano visibilmente a disagio. Inespressivi, eseguivano meccanicamente l'atto di reverenza al quale erano stati ripetutamente addestrati al cospetto di severe insegnanti (vice-mamme) preoccupate che i "maleducati" *dek salam* potessero uscire dal protocollo e rovinare l'immagine della scuola dinnanzi ai facoltosi genitori della futura élite della capitale. Accanto alle coppie costituite da bambini del Saint Martin e insegnanti della scuola, le madri degli altri studenti sorridevano commosse dinnanzi all'atto di reverenza dei figli.

Al termine della cerimonia, costretti a celebrare un'assenza e a ricordare ciclicamente il vissuto originale della propria condizione di differenza, i bambini del Saint Martin si allontanarono dal cortile e dalla folla costituita da genitori, studenti, insegnanti ed emissari del ministero della cultura giunti sul posto in rappresentanza delle autorità. Quando li raggiunsi, alcuni di loro stavano piangendo. Dopo alcuni minuti le insegnanti che avevano sostituito le madri assenti ricondussero i bambini alle proprie postazioni perché partecipassero al canto della "madre della nazione", con il quale si chiudeva la cerimonia. In quel momento compresi appieno la portata della violenza simbolico-politica che il *wan mae* poteva esercitare su soggetti come i *dek salam*.

Il giorno dopo anche il Saint Martin Centre sarebbe stato teatro del *wan mae*. Ero pronto a demolire il posizionamento diplomatico che avevo faticosamente guadagnato sul campo qualora quella violenza si fosse riproposta sui bambini. Ma a dispetto degli standard nazionali stabiliti dallo Stato, il *wan mae* organizzato da padre Adriano fu diverso.

Al centro Saint Martin il giorno della mamma diviene altresì il giorno della Madonna, madre di Gesù (*maephra*). In occasione della festività vengono organizzate numerose attività rivolte ai bambini e, qualora presenti, alle loro madri, invitate per l'occasione a far visita ai figli.

Presso la fondazione caritatevole cattolica, in luogo della gigantografia delle regina Sirikit, è l'iconografia che ruota attorno alla madre di Cristo a costituire l'elemento saliente della

configurazione simbolica allestita: sul palcoscenico al fondo del salone che costeggia la chiesa *Our Lady of Mercy*, campeggia, accanto alle coccarde azzurre (simbolo della regina), un dipinto della Madonna col Bambino.

Nel corso delle attività organizzate per l'occasione un'attenzione particolare è rivolta ai bambini che non ricevono la visita della madre. Durante la preparazione dell'evento, padre Adriano si era premurato di spiegare agli educatori che il *wan mae* aveva innanzitutto l'obiettivo di consolare gli orfani. Questi ultimi sono i protagonisti particolari di performance teatrali che ricalcano passaggi significativi della Passione di Cristo, si esibiscono in costumi tradizionali Thai per spettacoli di danza o musicali, sono celebrati dagli applausi di un pubblico generoso, ricevono doni, e sono intrattenuti da volontari preparati a controbilanciare l'eventuale disagio prodotto nei *dek salam* senza madre dalla manifestazione nazionale. Nelle intenzioni di Padre Adriano, al Saint Martin, sono gli orfani di madre i protagonisti del *wan mae*.

Per il missionario la festa della madre si profila quale un'occasione evangelico-politica particolarmente proficua di utilizzo strategico del principio di "inculturazione". Il centro Saint Martin ha infatti elaborato una connessione fra gli assi madre collettiva (la regina), madre individuale, e madre cattolica soprannaturale (Maria) generando un triangolo simbolico dal forte impatto emotivo.

Maria è qui presentata non solo come una madre divina, la madre delle madri, affettuosa, amorevole, profondamente vicina alle vicende dei figli e capace di compensare, nelle intenzioni del missionario, il vuoto affettivo prodotto da madri individuali assenti. Maria appare anche concretizzarsi, e assumere connotazione terrena e materiale, nella premurosa, "materna", azione caritatevole del Saint Martin stesso. Come mi ha spiegato lui stesso al termine dell'evento, padre Adriano intende fare del *wan mae* – in accordo al precetto evangelico di elevare gli "ultimi" dalla propria condizione di marginalità – una dimostrazione della privilegiata attenzione genitoriale che il suo cristianesimo rivolge a quei figli nei quali è più viva la presenza di Dio: i bambini delle baraccopoli.

5. Suor Angela: la disabilità infantile come strumento per "vedere l'amore di Dio"

"[...] Esci subito per le piazze e per le vie della città e conduci qui poveri, storpi, ciechi e zoppi" (Lc, 14:21).

La Casa degli Angeli (*Ban Thewa*) è una componente del centro Saint Martin dedita all'assistenza di minori con gravi disabilità (*dek pikan*) e delle loro madri, prevalentemente in regime di *day care*. I termini *dek pikan* (bambini deformati, anormali, storpi) o *panja*

oon, (d'intelletto debole), con i quali vengono comunemente designate le persone diversamente abili in Thailandia, sono termini dispregiativi utilizzabili anche in forma di insulto. Anche se in anni recenti il recepimento delle normative internazionali sui diritti dell'infanzia da parte dello Stato ha portato all'introduzione del termine *dek phised* (bambini speciali), quest'ultimo viene scarsamente utilizzato se non in contesti medici.

La *Ban Thewa*, edificata grazie ai fondi messi a disposizione dalla Caritas di Venezia, è guidata da una missionaria Saveriana italiana, collaboratrice di padre Adriano: suor Maria Angela Bertelli, 53 anni, fisioterapista, in Thailandia dal 2000. La struttura, collocata in prossimità della chiesa *Our Lady of Mercy*, è costituita da un edificio su tre piani.

Al livello inferiore l'edificio è provvisto di un ampio giardino e di un porticato esterno, dove la suora, le madri e i loro bambini disabili si radunano quotidianamente per le attività di fisioterapia, per i momenti di preghiera, e per le attività ludiche che scandiscono la routine quotidiana. All'interno, una lavanderia, una cucina, la sala da pranzo, e un'ampia stanza provvista di tutte le attrezzature necessarie (tricyci, parallele, sedie speciali, ecc.) alla conduzione dei training riabilitativi di tipo motorio e cognitivo finalizzati alla promozione del progresso neuropsicologico funzionale e all'autonomizzazione dei bambini. Al secondo e terzo piano sono ubicate le stanze da letto (ove risiedono all'occorrenza le madri, i bambini ospiti, e i volontari) e una piccola cappella.

La specificità della Casa degli Angeli è quella di dedicarsi non soltanto al bambino disabile ma alla coppia madre-bambino. Tale specificità è valsa alla *Ban Thewa* numerosi riconoscimenti, ivi compresa una targa celebrativa consegnata a suor Angela dal governatore della provincia.

In anni recenti, il sistema sanitario e il welfare thailandesi hanno conosciuto un rapido sviluppo. Esistono diversi "mega istituti" per bambini disabili. Si tratta, d'altra parte, di strutture carenti dal punto di vista del personale, nelle quali vengono ospitati centinaia di minori, e che provvedono ai bisogni primari dei bambini (principalmente di carattere sanitario), secondo un modello sostanzialmente assistenziale incapacitato a promuovere l'autonomizzazione e il recupero funzionale delle competenze integre. I genitori di bambini gravemente disabili, residenti presso le baraccopoli della capitale, non potendo provvedere alla prole, abbandonano spesso i figli presso queste strutture. Come mi disse uno sconosciuto operatore sanitario di una delle istituzioni in questione: "il governo ha istituito queste strutture solo per aderire superficialmente alle normative internazionali sui diritti del bambino. Non siamo messi in grado di poter investire sulla riabilitazione dei nostri ospiti. Possiamo solo farli sopravvivere. E' tutta una facciata". Per questa ragione la *Ban Thewa* ha deciso di investire innanzitutto sulle madri, stipendiandole come operatrici

nella gestione della disabilità del figlio. Sempre più istituzioni pubbliche Thai (ospedali, polizia, ecc.) indirizzano casi critici presso la struttura cattolica.

Mentre alloggiavo presso il centro Saint Martin facevo spesso visita a suor Angela. Nel corso di lunghe e appassionate conversazioni con la missionaria, e con le ospiti della *Ban Thewa*, giovani madri per lo più provenienti dalle baraccopoli della capitale, cercai di comprendere non soltanto la natura dell'intervento socio-assistenziale realizzato presso la struttura, ma soprattutto la filosofia teologica sul quale si fonda, e che guida, la rappresentazione cristiana dei bambini, del più ampio contesto familiare, sociale e culturale all'interno del quale si inserisce la disabilità infantile in Thailandia, e l'obiettivo evangelizzatore della struttura.

La *Ban Thewa* nasce da un'esperienza personale di confronto fra la missionaria originaria di Carpi e il clero locale. Un conflitto che esplicita la tensione ideologica, esegetico-teologica e politica, fra un cristianesimo inteso come prassi di liberazione ed una struttura clericale cattolica che riproduce schemi locali di stampo Thai. Reduce da un'esperienza missionaria in Sierra Leone, dove era stata sequestrata e tenuta prigioniera da gruppi ribelli, Angela viene inizialmente assegnata alla missione di Lampang (rivolta all'evangelizzazione dei gruppi etnici "non Thai"). Appena giunta in Thailandia, la suora percepisce la dissonanza fra il suo modo di intendere la Chiesa – decisamente post-conciliare – e la struttura clericale locale.

La realtà verticale e patriarcale della chiesa Thai produce nella donna quella che lei stessa ha definito "una profonda crisi interiore". Il voto di obbedienza che aveva fondato la sua professione di fede confligge con una realtà di chiesa fortemente gerarchica, cerimoniale, avvolta nel meccanicismo distanziante della liturgia, nella quale comandano gli uomini, e dove alle suore viene assegnata la conduzione manageriale di scuole cattoliche private rivolte alle classi urbanizzate dell'alta borghesia sino-Thai buddhista. Istituzioni, queste ultime, che la missionaria descrive come realtà neo-liberiste d'impresa presso le quali, a causa dei vincoli curriculari posti dal ministero dell'educazione, è interdetto l'insegnamento della religione cristiana.

Ciò che ad Angela risulta soprattutto insopportabile è l'atteggiamento di chiusura e auto-referenzialità del clero Thai: è pressoché impossibile, in quanto "sconveniente", oltre che esplicitamente vietato dalle autorità clericali, imbattersi in suore o preti Thai nelle baraccopoli di Bangkok. Come più di una volta mi hanno riferito gli abitanti delle baraccopoli: "I Thai non si vedono da queste parti, gli unici che ci vengono ad aiutare sono

i *farang*”.⁸¹ Per molti preti Thai di Bangkok gli abitanti delle baraccopoli sono peccatori piuttosto che vittime: la teologia del peccato sembra armonizzarsi qui a un’ideologia monarchica indo-buddhista che individua nei poveri l’evidenza di un *karma* negativo.

Entro un apparato teologico pre-conciliare nel quale Dio torna ad abitare i cieli, le decisioni pastorali vengono descritte come centralizzate, poco partecipate e assolutamente precluse all’elemento femminile. In questo contesto, Angela decide (previo consenso della propria superiora generale italiana) di trasferirsi dal nord della Thailandia in una baraccopoli della capitale presso la quale aveva iniziato ad operare padre Adriano. Qui prende una piccola stanza-baracca in affitto e inizia a occuparsi come infermiera dei malati della comunità, soprattutto dei numerosi soggetti affetti da HIV che popolano la *slum*. Angela racconta: “Io vivevo nella baraccopoli da sola come semplice componente della comunità. All’inizio le persone mi guardavano in modo strano. Non sapevano che sono una religiosa perché non indossavo il vestito da suora”. Le missionarie Saveriane o Missionarie di Maria, infatti, non indossano il velo. La congregazione prevede che le suore vestano in modo semplice e consono al voto di povertà.

Dopo un anno di permanenza presso la baraccopoli, prima di essere richiamata in parrocchia dall’inflexibile cardinale di Bangkok, ostile all’idea che un membro del clero locale possa risiedere sola in una *slum*, Angela ha comunque il tempo di gettare le basi della Casa degli Angeli.

5.1 L’impossibilità della salvezza: i bambini disabili come “incarnazione” del *karma*

Durante la permanenza presso la baraccopoli, suor Angela rimane colpita dalle condizioni in cui versano i bambini disabili: “Nella *slum* i bambini disabili vengono trascurati, abbandonati, il più delle volte nascosti allo sguardo pubblico”. La missionaria riconduce questo atteggiamento ad un’interpretazione buddhista della disabilità fondata sul *karma*. Il bambino disabile oggettiverebbe, incorporerebbe e renderebbe visibili i segni tangibili di un *karma* negativo, esito consequenziale di una vita precedente del bambino, e della madre, vissute all’insegna dell’immoralità e in contraddizione alle leggi definite dal *dharma*, seconda una logica causale e retributiva del merito (*bhun*) che identifica agli

⁸¹ Mentre i missionari occidentali godono di una certa autonomia pastorale rispetto alle autorità clericali Thai, lo stesso non può dirsi per i locali. Una suora thailandese originaria di Chiang Mai, nel nord del paese, mi raccontò con enorme disappunto quanto le giovani novizie della sua congregazione fossero entusiaste all’idea di uscire dalle scuole per dedicarsi al sostegno pastorale e sociale dei poveri (gli abitanti delle baraccopoli della capitale), ma il veto del cardinale rese impossibile l’attuarsi di un progetto assistenziale, simile a quelli realizzati dai religiosi occidentali presenti in Thailandia, già in fase avanzata di pianificazione.

occhi della comunità la famiglia colpita dalla disabilità come portatrice di influenze karmiche potenzialmente contaminanti.

Queste, nello specifico, le parole della missionaria:

“Il bambino handicappato è spiegato come frutto di un *karma* negativo, deve aver fatto nella vita precedente dei peccati, perciò si ritrova così e la mamma gli va dietro. L'handicap comporta sofferenza, sacrificio, dolore e anche morte. Nel buddhismo, tu fai di tutto per sfuggire dal dolore. Come? Siccome queste cose derivano dal desiderio (tu sei malato e vorresti esser sano, stai male e vorresti star bene) devi cancellare il desiderio, staccarti da questo. Questo lo può fare una persona che si esclude dal mondo come una monade, un monaco che ha la possibilità di dedicarsi a tempo pieno alla vita ascetica, una persona istruita. Ma una mamma delle baraccopoli con un figlio handicappato.. è pensabile per lei? No, sei già fuori dalla possibilità di elevare la tua condizione al *nirvana*” (Angela, Settembre 2011).

L'interpretazione teologica di Angela circa la posizione concettuale occupata dalla grave disabilità fisica nel buddhismo non è condivisibile. Come ho illustrato nel capitolo precedente, lo stigma sociale nei confronti dei bambini delle baraccopoli, lungi dall'essere legittimato dal canone buddhista, è piuttosto il frutto di una manipolazione politica del buddhismo stesso ad opera delle élite Thai. Sono queste ultime ad aver storicamente piegato le nozioni di *karma*, merito, *dharma* e *nirvana* alla necessità di legittimare moralmente le disuguaglianze sociali ed economiche su cui si fonda la stratificazione gerarchica del regno con a capo il re. Per altro, le interpretazioni religiose della disabilità infantile diffuse nelle baraccopoli sincretizzano elementi non solo buddhisti, ma anche indù e animisti, generando un lessico locale dello stigma sociale che appare sostenuto da un'impostazione religiosa “ultra-mondana” in netto contrasto rispetto a quella promossa dal buddhismo socialmente impegnato. Un'impostazione che è in fondo assimilabile agli esiti interpretativi sulle condizioni di povertà e marginalità cui conduce la teologia del peccato cristiana.

La riconduzione della disabilità alle logiche nefaste del *karma* rappresenta comunque una spiegazione della disabilità infantile largamente diffusa nelle baraccopoli, socialmente attiva, e pertanto capace di orientare pratiche e atteggiamenti nei confronti dei bambini disabili secondo le modalità descritte dalla missionaria.

Suor Angela, come Adriano, connette inoltre le radici della discriminazione buddhista cui i bambini sono soggetti alle dimensioni economiche e politiche dell'ingiustizia sociale. Sono le disuguaglianze di classe che caratterizzano il panorama sociologico Thai a precludere gli “ultimi” dalla possibilità di liberarsi dalla condizione di marginalità entro la quale appaiono strutturalmente reclusi. La missionaria infatti afferma:

“Per il Buddhismo è la persona che deve sforzarsi di adempiere ai precetti.. più tu sei capace di farlo, più accedi al *nirvana*. Il *nirvana* è il frutto di uno sforzo tuo. Questo significa che devi essere intelligente, aver ricevuto una buona educazione, aver ricevuto tutti i prerequisiti perché questo sia possibile. Il buddhismo è un’auto-salvazione. Ma allora uno che si ritrova handicappato, una donna che si ritrova abbandonata? Una persona di una baraccopoli non potrà mai accedere al *nirvana*. Gli è preclusa la salvezza!” (Angela, Settembre 2011).

E ancora:

“Il Buddhismo è una strada buona, ha tenuto tante persone lontane dalle ruberie, ha fatto sì che tante persone si sposassero, mettessero su una famiglia. In genere la cultura Thai è bella, pacifica, tollerante, accogliente. C’è questa parte buona. Ma se arrivi alle domande fondamentali della vita, allora li cade tutto. Quante persone nella società Thai sarebbero tagliate fuori da una possibilità di auto-redenzione che prevede istruzione, agio economico e supporto. Troppa gente vive nella povertà di una società ingiusta perché questo sia possibile!” (Angela, Settembre 2011).

Anche in ambito buddhista, numerosi movimenti teologici paralleli al Sangha, e riconducibili all’area del buddhismo socialmente impegnato, hanno identificato le distorsioni teologiche intercettate da Angela, denunciato l’allontanamento del buddhismo Thai da un ideale originario e iniziato a produrre un contro-discorso buddhista teso al sostegno dei poveri, alla salvezza mondana, alla purificazione del messaggio del Buddha dalle manipolazioni politiche, e ad una declinazione sociale del buddhismo finalizzata a democratizzare le opportunità di accesso al *nirvana*.

5.2 “Croce di Cristo”: i bambini come nucleo soteriologico della liberazione

Lo stigma nei confronti dei bambini disabili si riflette nell’esperienza soggettiva delle madri. Stando a quanto riporta Angela, le donne, al loro ingresso alla *Ban Thewa*, erano convinte di essere soggetti portatrici di sfortuna, *karma* negativo, e di meritare la condizione di sofferenza ed emarginazione sociale cui sono esposte. Molte di loro condividono una storia simile: con la disabilità del figlio hanno perso il lavoro. Coloro che non sono state abbandonate dal marito ne hanno subito tacitamente le pretese, il potere e la violenza. “Anche se mio marito mi picchiava, pensavo di essere fortunata ad avere un uomo che mi è rimasto accanto nonostante il mio *karma* cattivo (*kam mai dii*) gli abbia dato un figlio disabile”, mi ha raccontato una delle ospiti delle *Ban Thewa* nel corso di un’intervista.

Qui si inserisce l'obiettivo evangelico di "liberazione" della *Ban Thewa* che, accanto alla presa in carico della disabilità dei bambini, assume le madri degli stessi come educatrici al fine di promuovere una ristrutturazione semantica del significato della disabilità, dell'infanzia e della persona, capace di restituire alle donne il senso della dignità paritetica degli esseri umani come "figlie e figli di Dio", e al contempo di offrire loro potere contrattuale nelle relazioni di genere con gli uomini.

Giunte presso la *Ban Thewa*, le mamme vengono quotidianamente formate dalla suora alle tecniche mediche di base necessarie alla gestione autonoma della disabilità del figlio. La parte centrale del percorso di sostegno formativo provvisto consiste, tuttavia, nella lettura quotidiana di passi del vangelo, selezionati *ad hoc* dalla suora. Le parole di Angela a questo riguardo:

"All'inizio tu unisci queste mamme che non vedono altro che nero e scarogna. E' fondamentale avere una forte formazione spirituale che faccia vedere loro il senso dello stare qua, il valore dei loro bimbi, la dignità delle persone. Io mi baso sul Vangelo. Io non chiedo alle mamme di convertirsi, però chiedo loro di lavorare con lo spirito di Gesù Cristo che è il Dio che noi adoriamo. Buddhiste o cristiane che siano, io parto dal concetto che siamo tutte figlie di Dio. Io gioco a carte scoperte. Io non forzo la mia religione sugli altri. Io non le lego alla catena. Se gli è vantaggioso, umanamente parlando, riflettere sulla Parola, allora la mia missione è riuscita. Qua si lavora come in una famiglia! Il fatto di amarsi come in una famiglia nasce dalla formazione, non dall'assistenza. Se io accogliessi solo i bimbi, gli facessi la fisioterapia per poi renderli alle madri, non ci sarebbe utilità. Sarebbe assistenzialismo passivo. E' questa formazione evangelica con le mamme il nucleo della *Ban Thewa*. E' questa la benzina: creare il cuore delle persone. Le mamme devono diventare autonome nell'accudire il figlio. E lo devono fare perché lo vogliono fare, non perché ci sono delle utilità (i soldi, ecc.)" (Angela, Settembre 2011).

Il nucleo della formazione che la *Ban Thewa* propone alle madri dei bambini si fonda su una concezione soteriologica precisa che individua nella disabilità dei bambini il suo asse portante. La suora pone in antitesi una teoria della salvezza cristiana, attiva nel qui e ora della vita mortale (e non relegata nell'al di là), a quella che lei definisce la concezione buddhista del cosmo e della persona prevalenti nelle baraccopoli e nelle interpretazioni delle donne. Lo scopo, a suo dire, non è la conversione, quanto piuttosto la liberazione delle ospiti della *Ban Thewa* dalle leggi del *karma* attraverso la rivelazione di una salvezza che non è più legata alle qualità, allo status, alle condizioni, e agli sforzi autonomi del singolo, ma ad un'entità divina che prende in consegna il destino degli "ultimi", intesi qui come figli prediletti, nella contingenza del presente mondano. La formazione evangelica che Angela persegue si pone pertanto l'obiettivo di operare una rivoluzione semantico-

teologica della disabilità e della condizione umana marginale, da simbolo incorporato di un “male” ereditato dalle vite precedenti, a segno “incarnato” della divinità.

Così la suora argomenta la sua teoria escatologica della liberazione:

“Noi non ci salviamo da soli, per noi c'è bisogno di un salvatore. L'uomo è creato ad immagine e somiglianza di Dio, è libero come Dio, ma usa male la sua libertà, non riesce ad afferrare il senso globale dell'esistenza, non riesce a vedere nelle cose esterne il senso della presenza di Dio, che è in tutto ed è qui. Dio creatore di tutte le cose, affida tutto all'uomo, affida all'uomo sé stesso, vale a dire il creato. Dio si fida dell'uomo, vuole giocare tutto sull'uomo, ci ha giocato anche il figlio. Concede all'umanità la libertà. Dio concede addirittura all'uomo di crocifiggere suo figlio. E il figlio di Dio stesso si lascia crocifiggere perché l'uomo si salvi, assumendo su di sé tutto il male che ottenebra gli occhi dell'umanità. Questo disegno il buddhismo Thai non lo vede, non c'è nessuno che ti possa venire ad aiutare, anzi la solidarietà cristiana talvolta è concepita dai buddhisti come segno di debolezza. La salvezza buddhista non proviene dall'aiuto altrui, altrimenti non sarebbe valida. La salvezza è generata dalla coerenza e dall'adesione al *dharma* delle azioni del singolo. Il buddhismo così inteso prescrive l'auto-salvazione. Mentre per il cristianesimo tutti sono amati da Dio. Chi riceve prima da Dio ha il compito di condividere” (Angela, Settembre 2011).

Nella concezione escatologica e soteriologica cristiana di Angela è centrale il ruolo dei bambini. In quanto ultimi, i bambini disabili – “la croce di Cristo” come li definisce la suora – sono particolarmente e primariamente soggetti all'attenzione affettiva e all'amore di Dio.

Angela lavora quotidianamente con le madri sulla (ri)significazione dell'infanzia e della disabilità infantile:

“Questi bimbi sono handicappati forse ai nostri occhi, ma agli occhi di Dio sono i prediletti. Qui sono la sfortuna incarnata. Ma Gesù stesso s'identifica nei bambini, nei poveri. Gesù è un Dio che fa quasi paura in questo identificarsi con la feccia dell'umanità” (Angela, Settembre 2011).

Nel tracciare le direttrici del pensiero che ispira la *Ban thewa*, Angela non si risparmia inoltre di discostarsi da una logica individualistica tanto della solidarietà cristiana, quanto dell'accumulazione di meriti buddhista. Nello specifico viene denunciata l'attitudine egoista insita in un certo altruismo cristiano Thai che ripropone una logica buddhista di elevazione della propria condizione karmica:

Nel buddhismo di queste madri non esiste l'identificazione cristiana con la marginalità: ‘Io non mi identificherò mai con te, questo è il tuo *karma*!!’ Non c'è la preghiera buddhista per un'altra persona. Nel buddhismo Thai la persona si salva da sé. E se tu fai qualcosa per lui, lo fai per avere

un merito, non t'interessa chiederti se la buona azione faccia davvero bene all'altro. Il fine è l'acquisizione del *bhun* (il merito). E' un guardare all'io, fosse anche nel bene. Anche il cristianesimo può essere vissuto così da queste parti: io faccio il bene per andare in paradiso”.

Il cristianesimo che Angela biasima è quello che ho ricondotto alla teologia del peccato, ancora dominante in Tailandia, e in numerosi altri contesti del mondo, a legittimazione – così come il buddhismo della “Thainess” che la missionaria denuncia – dell’oppressione politico-religiosa cui sono soggette numerose minoranze.

5.3 Madri come figlie di Dio: per una teologia femminista della liberazione?

Il nucleo dell’insegnamento evangelico proposto da Angela si fonda sulla credenza nella comune filiazione e sulla condizione di fratellanza e sorellanza di tutti gli esseri umani. Le madri dei bambini ospiti della struttura – non solo poiché espressione di un’umanità che trova collocazione abitativa nelle baraccopoli, ma soprattutto in quanto donne e madri di bambini disabili in questi contesti – sono le figlie cui Dio si dedica più amorevolmente. Angela qui stabilisce una continuità metaforica che mette in rapporto la genitorialità delle madri nei confronti di un figlio disabile, con l’attenzione privilegiata e materna che Cristo e Dio riservano ai poveri. Come ha evidenziato la teologa femminista Letty Russell (Russell, 1992[1974]:113-121), la percezione del volto materno di Dio è chiara in diversi passi biblici. De Bendetti (2013:32-33), a questo proposito, ha selezionato i seguenti:

“Io sono tranquillo e sereno come un bimbo svezzato in braccio a sua madre. Come un bimbo svezzato è l’anima mia” (Sal 131,2)

“Si dimentica forse una donna del suo bambino così da non commuoversi per il figlio delle sue viscere? Anche se questa donna si dimentica, io invece non ti dimenticherò mai” (Is 49:15)

“Come una donna consola un figlio così io vi consolerò. In Gerusalemme sarete consolati” (Is 66:13)

Maria, l’archetipo cattolico della maternità, per contro, è stata spesso utilizzata dal patriarcato clericale di Roma per legittimare l’oppressione di genere delle donne. Come ricorda Cannell (2006:10) “al cospetto di un ideale divino al contempo vergine e materno, le donne sono inevitabilmente poste dinnanzi al proprio fallimento”. Il significato storico e regionale della figura di Maria nell’esperienza delle cristiane è d’altra parte del tutto variabile. In numerosi contesti le donne hanno “rovesciato la nozione di Maria quale modello, scegliendo invece di comprenderla come donna, la cui storia è da intendersi come il prodotto di scelte intenzionali, umane ed individuali, nelle quali emergono il dolore e l’amore materno” (ibidem).

Più di una volta ho ascoltato la suora rivolgersi alle madri con queste parole:

“Una mamma che ha un bimbo malato e un bimbo sano dove metterà più il cuore? Nel bimbo malato perché ne ha più bisogno.. Dio non farà la stessa cosa? Tutto quello che ricevete qua: una casa, uno stipendio, la condivisione con le altre mamme, la cura dei vostri figli... da dove viene? Viene dall’attenzione speciale che Dio ha per voi! Anche Maria aveva un’attenzione speciale per Gesù ed ha incredibilmente sofferto per la sua crocifissione!”. (Angela, Settembre 2011)

L’uso che Angela fa della maternità – stabilendo una continuità concettuale fra la figura di Maria, la sorellanza degli esseri umani in Dio, l’attenzione privilegiata di Dio per gli oppressi, e la posizione delle donne della *Ban Thewa* quali “madri di figli disabili” – lungi dal legittimare l’oppressione gerarchica delle donne, è qui dispiegata per promuovere la liberazione delle donne stesse dalla violenza degli uomini: il riconoscimento della dignità e della sacralità dei figli, e delle donne come madri, diviene per Angela il punto di partenza per promuovere un atteggiamento di resistenza attiva nei confronti degli abusi operati dai mariti.

La comune filiazione divina degli esseri umani stabilisce per Angela l’uguaglianza di donne e uomini: una “parità di genere sacra”, che le donne della *Ban Thewa* sono incoraggiate a difendere in famiglia.

Un’ospite della Casa degli angeli, 43 anni, madre di un bimbo tetraplegico dalla nascita, ha deciso di separarsi dal marito dopo anni di “formazione” presso la *Ban Thewa*. La donna risiedeva in una baraccopoli della capitale col marito. L’uomo le muoveva violenza ogni qual volta rincasava in uno stato di ebbrezza alcolica sostenendo che l’impegno quotidiano della moglie presso la struttura cattolica sottraesse spazio ed efficienza ai suoi doveri domestici. La donna, per timore che il marito la abbandonasse, incassava passivamente la violenza del compagno. Era convinta che l’uomo dimostrasse la sua generosità nel tollerare eroicamente il “peso karmico” di una moglie che aveva partorito un bimbo disabile. Nel ricostruire la propria storia, la donna mi disse:

“Qua ho scoperto che ho un Padre e una Madre in Dio. Mio figlio, così amato da Dio, mi ha permesso di essere qui, di avere una casa e uno stipendio. Grazie a mio figlio ho scoperto di essere figlia di Dio. Mio marito non poteva continuare così: figlio di Dio lui, figlia di Dio io, siamo uguali! Lui mi deve rispettare come sua pari! Ho chiesto a mio marito di rispettarmi e di contribuire alla cura di mio figlio! Ha continuato come prima.. allora l’ho lasciato!”.

Per Angela l'emancipazione di genere delle donne è un elemento centrale della formazione. L'essere madri di figli disabili diviene uno strumento teologico da dispiegare nella contesa con gli uomini. La suora lo sostiene a chiare lettere quando afferma:

“Scoprire di essere figlie è per loro un cambio epocale. Figlie di un Dio che diventa così concreto da darti una casa, che è una reggia se arrivi dalla *slum*, uno stipendio, ma soprattutto la dignità. La madre scopre la dignità del figlio e di conseguenza anche la propria. Questo ha un'incidenza anche a casa con il marito. Attraverso questi bimbi, quindi attraverso la croce di Cristo, sono resuscitate. Grazie a questi bimbi si sono salvate perché hanno compreso la dignità umana di essere figlie del creatore. E' una rivoluzione, è una libertà: 'Basta Egitto! Non ci riscivoli nei debiti, non ci riscivoli nel fatto che tuo marito possa fare di te tutto quello vuole! Figlia di Dio io, Figlio di Dio tu!! Siamo pari anche in famiglia!! Quando non sei forte della tua dignità, non hai strumenti di difesa'. Io devo stare attenta che queste mamme non vengano ammazzate dai mariti.. Il punto fermo, buddiste o cristiane, è Dio. Le mamme pregano Dio perché dà loro la forza!” (Angela, Settembre 2011).

Di recente (Novembre 2013), nel cortile esterno della Casa degli Angeli, le madri dei bimbi disabili hanno affisso un poster nel quale esprimono il proprio pensiero circa il significato assunto dalla struttura cattolica nella loro vita. Le donne, molte delle quali dichiaratamente buddiste, mi hanno orgogliosamente comunicato che quanto scritto deriva da uno sforzo elaborativo autonomo, cui non ha preso parte la suora. Sostengono di averlo realizzato come “titolo” della loro esperienza perché tutti i visitatori della *Ban Thewa* possano comprenderne la portata. Sul poster leggo:

“Questi bambini sono come il centro della nostra vita, sono lo strumento essenziale che promuove in noi la nascita dell'amore (*qwham rak*), della compassione (*qwham meta*). Occuparsi di loro comporta un sacrificio mosso da un'intenzione sincera e autenticamente buona. Questi bambini ci fanno stare assieme avendo fiducia l'una dell'altra, senza la percezione di pericolo alcuno. Questi bambini permettono la nascita di un frutto: la nostra generosità. La generosità (*namchai*, letteralmente, acqua del cuore) di noi tutte, è come se sgorgasse da un unico cuore. Così come la Madre Maria è sempre accanto a Gesù, noi desideriamo accudire questi bambini in modo che possano occupare un posto sempre più buono all'interno delle famiglie. Lo spirito santo (*prachitchaw*) è la luce che illumina noi mamme e i bambini. E' una luce che rende le mamme che ancora si trovano nell'oscurità capaci di incontrare la luce sacra del vangelo di Dio. Pertanto, la casa degli angeli è uno strumento che ci consente di vedere l'amore materno di Dio” (Appunti di ricerca, Novembre 2013).

Come per padre Adriano (in rapporto ai bambini delle baraccopoli senza genitori), così anche per Angela, l'annuncio di una preoccupazione genitoriale elettiva di Dio – inteso

non solo in senso trascendente ma come giustizia concreta e attuale – per gli ultimi, è una dimensione pedagogica centrale della liberazione degli oppressi.

Talvolta, il carisma dei due religiosi, e il rapporto affettivo che intrattengono con i soggetti marginali del paese, interagiscono tuttavia in modo imprevisto con le dimensioni paternaliste dell'universo sociale della “Thainess” (le caratteristiche sacre attribuite ai costrutti di padre e madre come primi riferimenti simbolici del re e della regina; la natura morale della verticalità relazionale; la necessità per i *phu-noi* di trovare supporto e guida affettiva nei *phu-iai*). I bambini delle baraccopoli e le mamme della Casa degli Angeli, come vedremo più avanti, possono infatti sperimentare la necessità di percepire nelle figure dei missionari dei nuovi *phu-iai*, in particolare dei “genitori sostitutivi”. A dispetto del tentativo dei due religiosi di discostarsi da tale ruolo al fine di promuovere l'autonomia dei soggetti, alcuni bambini del Saint Martin considerano padre Adriano il loro “vero papà” (*pho*), così come le mamme della Casa degli Angeli individuano nella missionaria la loro “mamma” (*mae*). Agli occhi di numerosi soggetti, il prete e la suora divengono così genitori buoni ai quali affidarsi, e ai quali delegare responsabilità, scelte e controllo.

6. Riflessioni conclusive

In questo capitolo ho analizzato la specificità del discorso cattolico sui *dek salam* di Bangkok per come questo si declina nelle parole e nelle prassi dei missionari del centro Saint Martin, il primo dei contesti nei quali si è articolata l'etnografia e che costituisce parte della geografia sociale e istituzionale dei bambini ai quali mi sono relazionato nel corso della ricerca.

Ho situato l'azione di alcuni religiosi del centro Saint Martin (padre Adriano, suor Angela e Caterina), entro il filone teologico delle teologie della liberazione (TdL): un'espressione esegetica del cristianesimo che emerge grazie alle innovazioni introdotte dal Concilio Vaticano II, e che sembra trovare corrispondenza nella figura del papa argentino Francesco Bergoglio. Ho cercato quindi di tratteggiare le differenze fondamentali fra le TdL e il profilo politico-teologico che ha storicamente caratterizzato la Santa Sede e che contrassegna, ancora oggi, l'approccio istituzionale e pastorale della chiesa cattolica Thai: la teologia del peccato.

Se nella teologia del peccato, costruzione dottrinale politicamente compatibile all'ideologia Thai del *karma*, i bambini sono soggetti peccaminosi e “depravati” da disciplinare, nell'ambito delle TdL i bambini – in quanto simbolo archetipico degli “ultimi” e portatori elettivi dell'elemento divino – divengono una metafora politica

sovversiva rispetto ad ordini sociali autocratici e verticali, concepiti come violazioni del disegno di Dio.

Ho evidenziato come le dispute teologiche concernenti l'infanzia, le obbligazioni morali dei bambini per rapporto agli adulti, e la famiglia, abbiano, in ambito cristiano come in ambito buddhista, delle profonde implicazioni simboliche sull'assetto socio-politico tanto del dominio secolare quanto di quello religioso, e come le TdL possano rappresentare un contro-discorso rispetto alla chiesa Thai così come il movimentismo buddhista socialmente impegnato per il Sangha centralizzato.

La storia della chiesa cattolica Thai è profondamente connessa a quella della monarchia siamese. Fu proprio re Mongkut (Rama IV), intenzionato a modernizzare il paese in senso occidentale, a concedere terre ai missionari francesi dell'epoca in modo che gli emissari della "modernizzazione occidentale" potessero sostenerlo nella sua impresa di riforma del regno siamese. La chiesa Thai è divenuta una chiesa elitaria, rivolta primariamente alle classi sociali aristocratiche, la cui principale funzione è stata quella di trasmettere la scienza occidentale ai primi ufficiali governativi di uno Stato che burocraticamente andava formandosi sul modello degli stati nazione coloniali. Dopo la speranza rappresentata dal Concilio Vaticano II, la Chiesa locale ha conservato una struttura gerarchica pre-conciliare in linea con la strutturazione piramidale dell'organizzazione sociale Thai, e ha "inculturato" il proprio approccio in riferimento al concetto di *watthatham Thai* e di "Thainess": l'ideologia nazionalistica di produzione monarchica intesa a salvaguardare la stratificazione socio-morale del cosmo con a capo il re. In questo modo, come il contesto delle scuole cattoliche private evidenzia in modo esemplare, il cattolicesimo è divenuto un ulteriore agente della "thaificazione" a spese dei soggetti "non Thai".

I preti e le suore Thai, come i monaci buddisti del Sangha centralizzato, sono esseri superiori, ai quali il fedele deve rivolgersi con profonda reverenza, conscio del proprio stato inferiore in rapporto al loro.

Anche il centro Saint Martin rivela tutta l'ambiguità espressa da queste diverse posizioni al crocevia fra "Thainess", cristianesimo e teologia dell'infanzia.

Padre Adriano (il fondatore del centro Saint Martin) e suor Angela (a capo della Casa degli Angeli) hanno vissuto a lungo nelle baraccopoli della capitale, l'uno occupandosi dei *dek salam*, l'altra dei bambini disabili e delle loro madri. Entrambi sembrano adottare un approccio evangelico che fa dei bambini il centro simbolico dell'attività missionaria. Entrambi si discostano dalle relazioni normative fra *phu-iai* e *phu-noi* cui i Thai sono generalmente esposti nei contesti pubblici. Ed è proprio in questo discostarsi dal modello gerarchico e relazionale egemonico Thai che padre Adriano e suor Angela sottolineano la

specificità di una missione che ricalca gli assunti delle TdL: la dimensione incorporata del Vangelo sull'esempio del rivoluzionario di Nazareth, una concezione della carità come giustizia sociale (*tzedakah*), un'azione pastorale come coscientizzazione (non solo spirituale, ma anche politica) degli oppressi, un atteggiamento affettivo di rottura rispetto alla gerarchia tradizionale *phu-iai-phu-noi*, e un'impostazione teologica che fa dei bambini i primi depositari di Dio.

Io stesso, militante anti-clericale del partito Radicale italiano, sono rimasto nel tempo affascinato dal carisma di questi missionari. Pur partendo da presupposti molti diversi, mi sono spesso trovato in linea con alcune dimensioni della loro teologia politica. Per quanto nella restituzione testuale dell'etnografia contenuta in questo capitolo mi sia sforzato di mantenere un'attitudine analitica il più possibile neutrale da un punto di vista ideologico, l'avversione che ho maturato nei confronti del militarismo monarchico Thai, e la sensibilità alle posizioni delle TdL e del buddhismo socialmente impegnato, vanno comunque tenute presenti a corollario di quanto sin ora scritto.

Mentre faccio queste precisazioni di natura auto-riflessiva mi sorprende indugiare con lo sguardo sull'anello di legno di tucum (specie di palma originaria dell'Amazzonia) che Caterina mi regalò mentre alloggiavo presso la baraccopoli Tuek Deang, luogo di provenienza della maggior parte dei bambini supportati dal Centro Saint Martin, e che sarà oggetto del prossimo capitolo. L'anello, emblema della teologia della liberazione e dell'opzione preferenziale cristiana per i poveri, era un simbolo clandestino di resistenza utilizzato dagli schiavi e dagli indios brasiliani in epoca imperiale. L'anello di tucum divenne un marchio di appartenenza alle comunità ecclesiali di base latino-americane con il significato di sancire l'alleanza fra le varie chiese del mondo a favore dei poveri, della pace, della causa indigena, e del rispetto della Madre Terra⁸².

I *dek salam* del centro Saint Martin – nelle costruzioni teologiche dei missionari “vittime da salvare”, “croce di Cristo”, “simbolo di Dio”– utilizzeranno in modo strategico le fratture semantico-ideologiche introdotte dai missionari cristiani entro un universo discorsivo adulto egemone che intende “thaificarli”, assoggettandoli alla posizione di *phu-noi* per eccellenza.

⁸² L'anello di tucum è stato oggetto di un documentario omonimo (*O Anel de Tucum*) diretto nel 1994 da Conrado Berning. Il lungometraggio, prodotto da Verbo Filmes, comprende il contributo di Don Pedro Casaldàliga, vescovo cattolico seguace della teologia della liberazione, più volte minacciato di morte e di espulsione durante gli anni della dittatura militare brasiliana.

CAPITOLO 4

Le baraccopoli: la politicizzazione umanitaria dei bambini e le fratture della “Thainess”

In questo capitolo esamino l'ultimo spazio sociale nel quale si articola l'esistenza dei *dek salam*: la baraccopoli medesima presso la quale sono nati. Analizzerò i discorsi, le interpretazioni e le pratiche cui i bambini sono soggetti nell'ambito del proprio ambiente natale – a casa e in famiglia, vale a dire presso la baraccopoli Tuek Deang.

Le baraccopoli, in quanto margini etno-linguistici, territoriali e politici interni al centro Thai (Bangkok), “falle strutturali” (Burt, 2001) nella relazione fra lo Stato e il suo territorio, sono spazi nei quali la “Thainess”, come regime discorsivo di governo, penetra con difficoltà o assume caratteristiche informali.

Nella prima parte del capitolo descrivo i fattori fondamentali che si pongono all'origine delle baraccopoli come “ambienti urbani di scarto”⁸³. La dimensione dello spazio, inteso come spazio al contempo fisico, mentale e sociale (Lefebvre, 1991) sarà considerata sul crinale di una prospettiva temporale diacronica: i bambini delle baraccopoli e le baraccopoli medesime saranno nello specifico compresi come l'esito di un processo storico, politico ed economico che ha investito la Thailandia dal secondo dopoguerra.

Dopo aver presentato il Tuek Deang, evidenzierò come nelle baraccopoli i bambini siano contemporaneamente esposti a più teorie dell'infanzia secondo il palcoscenico sociale di volta in volta considerato, e gli spettatori presenti: ad una costruzione locale, informale e vernacolare dei bambini si contrappongono infatti, da un lato la stigmatizzazione governativa dei *dek salam* come pericolo sociale e deviazioni dalla “Thainess”, dall'altro la politicizzazione umanitaria degli stessi come “vittime”.

La presenza di più ideologie dell'infanzia nelle baraccopoli è stata favorita dalla comparsa delle ONG nello scenario della povertà urbana a partire dagli anni '70-'80. Le organizzazioni internazionali di matrice occidentale hanno infatti favorito la circolazione di nuovi discorsi, incrementando sensibilmente la rilevanza politica delle baraccopoli: spazi in cui si giocano contese sulla terra che vedono coinvolte forze sociali locali, nazionali e globali.

⁸³ Questa la definizione che la Nazioni Unite hanno elaborato in riferimento al termine *slum* (baraccopoli): “un'area urbana che si caratterizza per l'assenza di uno o più dei criteri a seguire: 1. Abitazioni capaci di proteggere da condizioni climatiche estreme 2. Spazio vitale sufficiente, vale a dire non più di tre persone a condivisione della medesima stanza 3. Accesso all'acqua pulita o potabile in quantità sufficiente e ad un costo non eccessivo 4. Accesso a servizi igienici adeguati nella forma di un bagno privato o pubblico, condiviso da un numero ragionevole di persone. 5. Proprietà regolamentata giuridicamente ad impedire sgomberi forzati” (UN-Habitat, 2006).

Le ONG, il discorso transnazionale sui diritti dell'infanzia, la rappresentazione dei bambini come "vittime", e la politicizzazione umanitaria dei bambini, in particolare, hanno trasformato le baraccopoli in "scenari umanitari dello sviluppo, luoghi paradigmatici della natura frammentata del politico" (Bierschenk et al, 2002), caratterizzabili per la diversificazione delle fonti di potere, e dove l'assistenza all'infanzia marginale costituisce "un'opportunità, una professione, un mercato, una scommessa, una strategia" (De Sardan, 2004:11) e, per dirla con Fassin, un'"economia morale" (2011, 2013). La rappresentazione umanitaria dell'infanzia e delle baraccopoli, infatti, ha comportato la mobilitazione di soggetti diversi (ONG, donatori, missionari, operatori sociali, ufficiali governativi, ecc.), ha promosso connessioni politiche, e favorito la comparsa di realtà sociali eterogenee composte da *network* complementari e concorrenti.

Nell'analizzare i discorsi e le pratiche cui i bambini sono soggetti nelle baraccopoli, combinerò, seguendo Lewis e Mosse (2006), una metodologia decostruzionista con un'analisi interazionista che prenda in esame il ruolo dei "*broker*". I *broker* sono i soggetti capaci di favorire la mediazione fra i differenti livelli sociali in gioco (Mosse e Lewis, 2006:11). La presenza dei *broker* è indispensabile alla coesistenza di differenti razionalità, interessi e significati entro la baraccopoli, così da legittimare il mantenimento dell'ordine discorsivo ufficiale da cui dipende il flusso dei finanziamenti e delle attività umanitarie – i *dek salam* nel ruolo di vittime –, e la produttività del discorso sviluppatista, compassionevole e umanitario (Fassin, 2006; 2012) come compatibile con la realtà sociale di questi spazi urbani.

Lungi dal rappresentare le *slum* solo in termini dicotomici (dominazione – governativa e-o umanitaria – da un lato, resistenza vernacolare dall'altro), intendo porre in luce come le diverse razionalità presenti nell'eterogenea realtà contemporanea delle baraccopoli agiscano non in termini di opposizione ma come formazioni discorsive mobili, manipolate dagli attori sociali in funzione delle cangianti circostanze contestuali e interazionali.

Mostrerò nello specifico come i nuovi *broker* della povertà urbana siano proprio i *dek salam* e, ancor di più, le loro madri: soggetti capaci di sviluppare molteplici affiliazioni istituzionali articolando la propria identità in accordo a palcoscenici sociali diversi, simultaneamente presenti, e organizzati attorno al valore politico di un'infanzia sempre più vittimizzata dalla "compassione" umanitaria. I bambini delle baraccopoli, infatti, non rappresentano un capitale simbolico e politico solo per lo stato Thai, per le ONG, o per i missionari cristiani attivi nelle aree marginali del paese, ma anche per gli abitanti delle baraccopoli, in particolare per le madri.

1. Le comunità affollate dei poveri urbani

I binari della linea nord delle ferrovie dello stato costeggiano, asfissandola, la baraccopoli Tuek Deang, collocata nel distretto di Bang Sue, uno dei 50 di Bangkok. Un gruppo di bambini usa i sottili profilati metallici che disegnano la trama delle rotaie per sperimentarsi in giochi di equilibrio. Corrono scalzi sull'acciaio arroventato dal torrido sole, identificando nei rifiuti che ricoprono il terreno degli ostacoli da superare. Accanto a loro, commercianti al dettaglio hanno posato sulle rotaie carretti di metallo sui quali riposano articoli gastronomici ancora fumanti. Sembra un mercato improvvisato. Il tremore della terra, annunciando l'arrivo del treno, genera un improvviso mutamento scenico. I bambini vocianti si spostano rapidi ai margini delle rotaie. I commercianti, muovendosi meccanicamente, per nulla turbati, ritirano la merce sul filamento di cemento che si frappone fra le rotaie e le baracche di lamiera del Tuek Deang. Un'operazione ormai automatizzata, quasi inconsapevole, che si ripete ogni due ore organizzando la ciclicità spazio temporale di parte delle attività commerciali che sostengono l'economia informale della baraccopoli. I passeggeri del treno che costeggia il Tuek Deang, assorti nella fissità di uno sguardo incapace di interagire con un paesaggio in costante mutamento, forse non si avvedono delle "contese spaziali" che il mezzo su cui viaggiano genera (Appunti di ricerca, Marzo 2012).

La scena descritta rappresenta metaforicamente e al contempo concretamente il significato delle baraccopoli nel contesto del più ampio tessuto urbano contemporaneo. Le baraccopoli rappresentano un contrasto che oppone da un lato un concetto urbano utopico, vettore di una tecnocrazia scientifica, tecnologica e capitalista che opera "dall'alto" del palazzo, protesa ad uniformare e disciplinare una sempre più numerosa pluralità umana con l'obiettivo di costruire una città simbolo del globale, dell'economico, del civile; e un fatto urbano dall'altro, costruito "dal basso", dai molteplici comportamenti quotidiani e dalle differenti pratiche spaziali delle numerose "località" che inserendosi nell'architettura urbana pianificata a loro insaputa, la ridefiniscono creativamente reinventandone il significato.

Michel De Certeau definisce tale contro-produzione e invenzione dello spazio "una toponomastica alternativa che si distacca dai luoghi reali e vola alta sopra la città come una geografia nebbiosa di significati, capace di guidare i movimenti dei soggetti sottostanti" (De Certeau, 1984:104).

I processi chiave che hanno determinato l'assetto socio-spaziale attuale della metropoli thailandese si inscrivono negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale.

Nel 1958 il generale Sarit Thanarat si appropria del potere con un colpo di stato. Il regime militare conseguente è fortemente sostenuto dal governo americano che individua, negli anni della guerra fredda, la rilevanza geopolitica della Thailandia quale alleato anti-comunista nel Sud-Est Asiatico. Grazie al sostegno economico e militare degli americani, di istituzioni economiche internazionali quali la Banca Mondiale e le Nazioni Unite, e

all'adozione di un sistema economico fondato sul libero mercato, la Thailandia, sostenuta dall'ideologia nazionalistica dello sviluppo (*patthana*), si avvia sul sentiero che la condurrà ad essere identificata negli anni '90 come parte del "miracolo dell'Asia orientale" (World Bank, 1993:138-42).

Fra il 1984 e il 1994, Bangkok è la città che registra la crescita economica più rapida del mondo (Unger, 1998:1). Sono decenni di sviluppo infrastrutturale, tecnologico, urbanistico, che ridisegnano il volto della capitale thailandese, origine e meta dell'intero processo, trasformandola al contempo in una città industriale chiave, in una città dei poveri, delle nascenti classi medie e dei turisti: baraccopoli, grattacieli, condomini, centri commerciali e quartieri residenziali, templi, strade congestionate e canali definiscono un'ibridità socio-spaziale che riflette le negoziazioni post-moderne fra lo Stato, il capitale locale e globale, la terra e le persone (Askew, 1994, 2002: 49).

Dalla sua fondazione nel 1782 fino al termine del secondo conflitto mondiale, la città cresce lentamente raggiungendo una popolazione di 600.000 persone. Negli anni '50-'70, la città si espande velocemente raggiungendo nel 1980 una popolazione che supera i 5 milioni di abitanti⁸⁴ (BMA, 1999:129). Bangkok consolida il suo ruolo storico governativo e di prestigio, centro nazionale cosmologico, politico, economico, amministrativo, educativo e del trasporto. Aeroporto internazionale, secondo porto del Sud-Est Asiatico, sede di istituti finanziari, di imprese internazionali, e di gran parte del settore industriale thailandese, la città aspira a scalzare Singapore e Hong Kong sulla scena del mercato globale, quale centro economico regionale nel Sud-Est Asiatico (Askew, 2002:86-90).

Questa preminenza si colloca alla base dei flussi migratori che vedono, a partire dagli anni '60-'70, i contadini delle zone rurali (*khon ban nok*⁸⁵) spostarsi nella capitale in cerca di opportunità lavorative nell'ambito di un quadro economico in forte espansione. Contemporaneamente nella città, e nel rapporto capitale-resto del paese, si intensificano le

⁸⁴ Nel 2000, secondo le sottostimate statistiche ufficiali, la popolazione totale di Bangkok contava 6,320,174 persone, il 10.4 per cento dell'intera popolazione thailandese (Fonte: National Statistical Office, 2000). Nel 2010, 17.5 milioni di persone risiedono nella regione metropolitana di Bangkok, circa il 28 per cento dell'intera popolazione. Il grado di urbanizzazione in Thailandia è stimato in crescita dal 32.3 per cento del 2005 al 40 per cento nel 2025. Ci si attende che Bangkok possa raggiungere ad allora 30 milioni di abitanti. Le Nazioni Unite stimano che intorno al 2050, la popolazione urbana in Thailandia possa superare cifra 43 milioni (UN, 2009). Dal momento che Bangkok è il principale centro urbano del paese (la seconda città per densità demografica, Chiang Mai, conta solo 142000 abitanti), queste stime prefigurano un futuro prossimo nel quale Bangkok diverrebbe una delle città del mondo più densamente popolate.

⁸⁵ *khon ban nok* (persona la cui casa è fuori) è un termine dispregiativo usato dai residenti nativi di Bangkok (*khon muang*, gente di città) con il quale vengono designati gli abitanti "non-Thai" della capitale provenienti dalle provincie rurali della Thailandia e che per estensione viene talvolta attribuito agli abitanti delle baraccopoli. La dicotomia *khon muang/khon ban nok* evidenzia le diseguaglianze etniche e di classe della società thailandese "in via di sviluppo".

disparità economiche⁸⁶. Uno dei motti che Sarit scelse per accompagnare ideologicamente la politica governativa del tempo fu: “Il lavoro è denaro. Il denaro è lavoro. Ti dà la felicità”(Ngan khu ngein. Ngein khu ngan. Bandan suk) (Baker and Phasuk, 2005:150).

La città, innervata da un complesso sistema di canali ricavati dal fiume Chao Phraya – che si estende fino al golfo di Thailandia attraversandola – si trasforma da un insediamento abitativo “galleggiante”, sede di un’élite aristocratica che converge sulla figura mitizzata del monarca, di un apparato clericale buddhista centralizzato, funzionari civili e mercanti cinesi, in “una metropoli cementificata dal traffico infernale la cui densa popolazione rappresenta persone provenienti da tutte le regioni e in cui è presente una quota sproporzionata di lavoratori non specializzati provenienti dalle provincie più povere” (Askew,1994:88), “una delle città più inquinate, congestionate e tentacolari del mondo” (Rimmer and Dick, 2009:xvii).

La formazione delle baraccopoli è correlata al ruolo dei proprietari terrieri. In alcuni casi i proprietari terrieri, pubblici e privati, scelsero di conservare il terreno piuttosto che venderlo per lasciar spazio allo sviluppo infrastrutturale (Sopon, 1998:424-25). Coloro che possedevano una terra costruirono piccole abitazioni in legno convertendo le stanze in piccole cabine da affittare (Askew, 1994:102). Iniziarono così a svilupparsi comunità di poveri alla ricerca di soluzioni abitative economicamente abbordabili.

Negli anni ‘50, stimolato dagli sguardi occidentali, lo stato Thai adottò la definizione di *slum* per riferirsi a questi insediamenti abitativi. La modificazione radicale del tessuto urbano produsse infatti novità nel modo di concepire che cosa dovesse costituire uno sviluppo appropriato conducendo ad una politicizzazione progressiva della definizione *slum* cui si accompagnò una sempre più marcata razionalizzazione burocratica dello spazio. Tale processo ebbe modo di riflettersi nella nascita continua di strutture amministrative e agenzie governative rivolte alle baraccopoli medesime (Johnson 2006:89). Nel 1981 il termine *slum* venne modificato dalla *National Housing Authority* (NHA)⁸⁷ in “comunità affollate” (*chumchon ae at*), definizione che incorpora l’enfasi delle Nazioni Unite sulle condizioni materiali delle abitazioni e le loro conseguenze sulla vita umana, stabilendo il numero minimo di abitanti (15) per *rai*⁸⁸ (CDO, 1996:14).

⁸⁶ Le statistiche relative alla distribuzione regionale del prodotto interno lordo (GDP, Gross Domestic Product) illustrano con efficacia tali disparità: nel 1986 Bangkok detiene da sola il 46,8% del GDP thailandese, nel 1990 il 52,6% (Fonte: Office of the National Economic and Social Development Board, statistical data bank).

⁸⁷ La NHA è un’agenzia governativa istituita nel 1973 allo scopo di coordinare l’erogazione di alloggi pubblici.

⁸⁸ Il *rai* è l’unità di superficie thailandese alla quale mi riferisco in questo lavoro di tesi: corrisponde ad un’area di 1600 metri quadrati.

Se prima degli anni '60 le baraccopoli di Bangkok erano descritte dalle autorità quali spazi urbani degradati e abbandonati, occupati illegalmente da flussi di migranti provenienti da tutte le aree rurali del paese, con la comparsa della definizione legale di *slum* prima e *chumchon ae at* poi, le baraccopoli e i suoi abitanti (minori inclusi) iniziano ad essere discorsivamente costruiti in due direzioni opposte e complementari.

Da un lato le baraccopoli sono dipinte dalle autorità come spazi nei quali si addensano fenomeni di criminalità, illegalità e minacce alla sicurezza nazionale; dall'altro il discorso accademico e umanitario tende invece a rappresentarle come spazi comunitari di auto-sostentamento, "mobilitazione democratica" (Herzfeld, 2003:101-119), "entità spaziali socialmente costruite, prodotti di *agency* collettiva" (Berner, 1997:57-8). In entrambi i casi, numerose agenzie (organizzazioni internazionali, autorità politiche metropolitane e nazionali, tecnici della pianificazione urbana, e media) hanno contribuito sinergicamente a produrre un'immagine pubblica delle baraccopoli come entità socio-culturali ed economiche coerenti e discrete che trovano corrispondenza fisico-territoriale in spazi urbani chiusi e circoscritti: le comunità affollate dei poveri urbani.

Questa rappresentazione ha in seguito legittimato l'intervento dello Stato per mezzo di un apparato istituzionale e assistenziale di welfare che, lungi dall'aver contribuito alla risoluzione delle cause alla base del fenomeno (innanzitutto riconducibili all'iniqua politica economica e territoriale dello stato Thai), appare piuttosto finalizzato ad un governo amministrativo e ad una sorveglianza più efficace di queste falle strutturali (Boonlert, 2008)⁸⁹.

La reificazione discorsiva delle baraccopoli (quali comunità chiuse, socialmente, culturalmente ed economicamente omogenee), impiegata contestualmente da differenti attori istituzionali al fine di legittimare agende politiche di gestione del "problema" contrastanti, appare sostanzialmente distante dalla realtà: le baraccopoli sono infatti spazi caratterizzati per la loro trans-località e per la presenza simultanea del rurale, dell'urbano, del locale e del globale. Inoltre, le baraccopoli contemporanee presentano una stratificazione sociale interna marcata (vedi ad esempio la differenza di status fra i residenti proprietari del terreno, gli affittuari e gli *squatter*), non sono statiche (gli sgombri, gli incendi e i flussi migratori da e verso le baraccopoli ridefiniscono continuamente la loro morfologia spaziale), e sono profondamente interconnesse alla più ampia economia urbana. A dispetto di ciò, gli abitanti delle baraccopoli stessi hanno iniziato ad adottare

⁸⁹ Come abbiamo accennato nel secondo capitolo in riferimento alla diffusione nel Nord e nel Nord-Est di progetti regi e di sviluppo negli anni '80, è possibile ravvisare una sostanziale sovrapposizione discorsiva e politica relativamente alle strategie di governamentalità impiegate dallo Stato nella gestione disciplinante e assimilatrice dei gruppi marginali "non Thai" del Nord, del Nord-Est, e appunto – con la proliferazione e successiva codificazione delle baraccopoli a Bangkok – del centro.

strategicamente tali definizioni al fine di costruire alleanze preziose con diversi attori istituzionali nazionali e internazionali, da dispiegare poi nelle mobilitazioni pubbliche di resistenza agli sgomberi – il principale problema strutturale che incornicia la precaria esistenza quotidiana di questi soggetti.

Nella selezione, appropriazione, e uso strumentale di discorsi esterni capaci di dare rilevanza alle istanze degli abitanti delle baraccopoli nell'arena della contesa politica sullo spazio urbano, un ruolo chiave – è ciò che emergerà nel corso del capitolo – viene svolto dai bambini e dal discorso occidentale transnazionale sui diritti dell'infanzia (Boyden, 1997) introdotto nello scenario della povertà urbana bangkokiana da numerose ONG a partire dagli anni '70.

Anche oggi, la crescita continua di questi insediamenti abitativi è legata al profondo disequilibrio fra il settore urbano e quello rurale, all'incapacità del mercato e dello Stato di fornire abitazioni adeguate alle fasce di popolazione a basso reddito, e all'importanza del *micro-business*, del lavoro informale e dei piccoli servizi che le baraccopoli garantiscono nell'ambito dell'economia urbana (Askew 2002:141).

Un'indagine della *Bangkok Metropolitan Administration* (BMA) del 2007 identifica la presenza di 1944 baraccopoli con una popolazione intorno ai due milioni di persone (BMA, 2007), circa il 20% del totale i residenti della regione metropolitana di Bangkok⁹⁰. Le stime sono largamente sottostimate dal momento che le statistiche ufficiali non conteggiano gli insediamenti illegali.

Per quanto il flusso migratorio dalle campagne abbia rappresentato uno dei fattori fondamentali alla base dello sviluppo delle baraccopoli, numerose ricerche evidenziano uno schema circolare prevalente *rural-to-rural* (dal villaggio al villaggio passando per la città) piuttosto che *rural-to-city* (dal villaggio alla città), nonché il fatto che la maggior parte degli abitanti delle baraccopoli odierne siano nati a Bangkok (Sopon, 1992:74-79). Inoltre, cresce rapidamente nelle *slum* il numero degli immigrati illegali provenienti dai paesi circostanti (Birmania, Cambogia e Laos) a disegnare una stratificazione sociale interna sempre più articolata⁹¹.

⁹⁰ In Thailandia la percentuale relativa di soggetti che vivono in aree codificate come baraccopoli è inferiore rispetto a quella di altri paesi asiatici quali ad esempio il Bangladesh, dove il 70.8% dei residenti urbani vive in *slum* (UN, 2010). Tuttavia, in numeri grezzi Bangkok è la città al mondo con il più alto numero di abitanti che risiedono in baraccopoli, più di Kolkata (1,490,811), e il doppio rispetto a Chennai (747,936) (Office for the Registrar General of India 2001).

⁹¹ Alcuni autori (Korff, 1986:232; Askew, 2002:151) hanno evidenziato i rischi connessi all'utilizzo del concetto di classe in un contesto internamente estremamente stratificato. Per quanto le baraccopoli siano in proporzione rilevante occupate dalle fasce povere della popolazione metropolitana (fatto questo che legittima, seppur modulato da una serie di specifiche, il ricorso all'analisi di classe) è pur vero che all'interno della baraccopoli soggiornano soggetti, generalmente residenti storici, appartenenti all'emergente classe media.

2. Il Tuek Deang

Il Tuek Deang (Fig. 9) è la baraccopoli dalla quale proviene la maggior parte dei bambini ospitati dal centro Saint Martin. E' una delle baraccopoli più antiche della capitale.

Collocata nel distretto di Bang Sue, a nord di Bangkok, occupa una superficie di 66,67 *rai* e conta 3996 residenti (Yardpirun, 2002:52). Costituita da tre isolati (*khet*), confina a nord, a est e a ovest con la linea nord delle ferrovie dello stato e con uno dei moltissimi canali (*khlong*) che innervano la capitale, il *khlong Prem Prachakorn* (Fig. 3). Al di là del canale si trovano un tempio buddhista e due scuole governative.

La terra palustre su cui poggiano le case in legno o lamiera, la maggior parte delle quali è oggi regolarmente registrata e provvista di acqua e corrente elettrica, si presenta come un liquame nero che serpeggia fra le baracche e le lingue di cemento che vennero realizzate negli anni '80 dalle autorità metropolitane per favorire la mobilità interna. Carico di rifiuti e di materiale di scarico, il sostrato liquido e oleoso della baraccopoli veicola malattie e infezioni batteriche affatto trascurabili.

E' possibile raggiungere la baraccopoli via canale utilizzando un *taxi-boat*, oppure via terra servendosi di uno dei numerosi *motorcycle taxi*⁹² che si radunano intorno alla stazione di Bang Sue. Mentre non esistono mezzi di trasporto pubblico (bus, treno, metropolitana, *skytrain*) che conducano direttamente sul posto.

La baraccopoli ricava il suo nome (*Tuek Deang*, "edifici rossi") da una serie di edifici color mattone edificati in prossimità delle rotaie, originariamente riservati ai dipendenti delle ferrovie. Questi ultimi si occupavano della manutenzione di quelle che all'epoca erano locomotive a vapore. Proprio l'avvento delle ferrovie negli anni del secondo dopoguerra assicurò agli abitanti della zona un'occupazione correlata, capace di coagulare intorno al sito una cospicua comunità di abitanti, e prefigurandosi come uno dei fattori causali alla base della nascita del Tuek Deang.

Nok, 53 anni, originaria dell'*Isarn* (Tailandia dell'est), ricorda di quegli anni: "All'inizio eravamo in pochi e volevano mandarci via ogni giorno. Il canale era molto grande, non c'erano corrente, strade in cemento ed elettricità. Poi sono arrivati quelli della ferrovia (*rotfai*) che hanno portato lavoro. I ricchi hanno iniziato a prendersi la terra e a costruirci case da dare in affitto. Così col tempo siamo diventati una comunità, la comunità del treno (*chumchon rotfai*), e non sono più riusciti a mandarci via".

⁹² Elemento centrale dell'economia informale metropolitana, i *motorcycle taxi* sono diventati uno strumento di mobilità fondamentale per gli abitanti (bambini inclusi) di una città congestionata dal traffico. La facilità di movimento, che le due ruote garantiscono, accanto alla conoscenza accurata della mappatura urbana da parte degli autisti, qualificano questi soggetti quali connettori di spazi (geografici, sociali, politici, di classe) indispensabili al funzionamento della vita urbana (Sopranzetti, 2011).

L'avvento della combustione a gasolio comportò tuttavia il ridimensionamento occupazionale degli abitanti del Tuek Deang, inaugurando l'isolamento della comunità e un progressivo deterioramento materiale, economico e sociale risultante nello scenario attuale. A ciò si aggiunge la recente decisione governativa, ad oggi ancora inattuata, di promuovere lo sgombero dell'area per favorire l'espansione della linea metropolitana che transita a Bang Sue (Progetto Linea Viola: Bang Sue - Bang Yai - 23 km) (Than Setthakij, 2004). Una sequenza che ha prodotto una sostanziale incertezza come tratto centrale della quotidianità di numerose baraccopoli, "pedaggio psicologico ed economico che ha un effetto devastante sulla vita degli abitanti" (Herzfeld, 2003:101-119).

Circa il 60% dei residenti del Tuek Deang, ex-contadini non specializzati e privi di educazione formale, proviene da ogni angolo rurale del paese, i nativi risiedono in larga misura nel *khet* 1, il più antico.

Fra gli abitanti è possibile distinguere tre tipologie di inquilini: proprietari di casa e terreno (35%), affittuari del terreno (60%) e *squatters* (4,3%) (Yardpirun, 2002:56). Il suolo è per un terzo proprietà del dipartimento del tesoro e del *Crown Property Bureau* (CPB, l'istituzione che amministra i capitali della corona), per un terzo proprietà della *National Housing Authority* (NHA), e per un terzo in mano a privati.

Le attività della comunità ruotano prevalentemente intorno al *micro-business* e all'economia informale. Assenza di relazioni contrattualizzate, training formale, educazione e licenze sono gli attributi centrali di tali relazioni d'impiego. Una proporzione rilevante di abitanti (in larga misura donne) è dedita alla realizzazione di fiori di carta (*dokmay jan*) da impiegarsi durante i rituali funebri buddhisti.

Tutti i soggetti adulti oggetto della presente etnografia sono in qualche misura coinvolti nel "business dei fiori" sviluppatosi nel Tuek Deang durante gli anni '60. Tale attività rappresenta uno degli aspetti per i quali il Tuek Deang viene identificato come "comunità", gruppo occupazionale omogeneo, dai media locali. Nel 2008, in occasione delle celebrazioni funebri presso il crematorio reale della Principessa Galyani Vadhana, vennero utilizzati *dokmay jan* realizzati presso il Tuek Deang (Bangkok Post, 2008).

Reti auto-organizzate di individui si dedicano alla fabbricazione artigianale di diverse componenti del prodotto finale (lo stelo, la corona, ecc.) a disegnare una rete di relazioni che si configura quale spazio sociale ed elemento identificatorio. A questo proposito Nok afferma: "Questo è un lavoro basilare di questo quartiere, altrove è difficile trovare lavori di questo tipo. Il Tuek Deang è il posto dei fiori, molte persone vengono qui oggi per fare questo lavoro". I fiori assemblati vengono successivamente venduti presso il vicino

mercato di Bang Sue dal “soggetto appaltante” (*chaochang*), il quale aveva preliminarmente acquistato il materiale necessario alla fabbricazione.

Accanto al presente sotto-gruppo occupazionale è possibile annoverare le figure tradizionali del sottobosco metropolitano informale: venditori ambulanti di ogni genere e *motorcycle taxi*. Una componente del “settore informale” è poi sostenuta dal gioco d’azzardo, dal *racket* (spesso coordinato dalle forze di polizia locali), dalla prostituzione e dal narco-traffico, in particolare dalla micro-vendita di pasticche anfetaminiche note come *iaa baa* (medicina che rende pazzi).

I bambini e le donne sono i soggetti più esposti alle criticità socio-economiche del contesto. Violenza domestica, povertà di opportunità formative e sfruttamento sono le maggiori problematiche cui i minori possono incorrere. Pa, una nonna di 68 anni, residente storica della baraccopoli, vive sola con 4 nipoti (*lan*) a carico. La donna, illustra così la quotidianità dei bambini: “I bambini non hanno niente da fare. Molti hanno problemi familiari: il papà trova una donna nuova (*mia noi*) e lascia la famiglia, la mamma lascia i figli (*thing luuk*⁹³) alla nonna per andare a lavorare. Alcuni bambini non hanno nessuno. Molti non vanno a scuola. Anche se il governo dice che le scuole sono gratis, poi bisogna comprare le divise, i libri, il biglietto del pullman. Tanta gente non ce la fa. Quelli che non vanno a scuola assumono sostanze stupefacenti (*kin iaa baa*), alcuni le vendono anche. Oppure vanno a giocare tutto il giorno al negozio di *videogame* che un commerciante (*pho kha*) ha da poco aperto qui nel Tuek Deang. Non hanno più rispetto per *phu-iai*. Molti comunque si danno da fare e ci aiutano a fare i fiori”.

Durante il periodo di permanenza al Tuek Deang (16/03/2012-15/07/2012) ho cambiato abitazione in diverse circostanze. Sono stato inizialmente ospitato da Wat, un bambino che avevo conosciuto al centro Saint Martin. Sono stato in seguito accolto da una famiglia composta da una madre di nome Be e dai suoi 4 figli. In assenza dei missionari e degli operatori sociali del Saint Martin, tuttavia, risiedevo da solo nella baracca affittata dalla fondazione cattolica in loco.

2.1 Morfologia delle case e struttura dell’abitato

Nella baraccopoli, agglomerato abitativo emerso dall’azione creativa, disordinata e opportunistica di soggetti pronti ad approfittare di una metratura di spazio libera in spregio a qualsiasi autorizzazione o pianificazione edilizia preventiva, le baracche rispondono non di meno a criteri architettonici vernacolari – a un’idea rurale di casa – che trovano

⁹³ *thing*: letteralmente buttare, verbo in genere utilizzato per indicare l’atto di buttare qualcosa nell’immondizia

applicazione in uno spazio congestionato, insalubre e sfavorevole dal punto di vista idrogeologico, grazie all'utilizzo di materiali di scarto (per lo più legno e lamiera) pronti all'uso. Le baracche constano per lo più di case in legno, camera singola, sostenute da pali piantati nel terreno sul modello della palafitta. Questa caratteristica trova spiegazione nel fatto che in origine tutti gli insediamenti di Bangkok erano situati lungo gli argini dei fiumi o le sponde dei canali, e il ricorso alle palafitte consentiva di proteggere le case e i loro abitanti dalle inondazioni che avvengono regolarmente durante la stagione dei monsoni.

La presenza di una cultura architettonica locale, per contrasto alle caratteristiche standardizzate della topografia metropolitana transnazionale (condomini, grattacieli, ecc.) è stata persino recentemente utilizzata da alcuni attivisti come argomento nell'ambito delle lotte anti-sgombero: un elemento del patrimonio materiale vernacolare da tutelare rispetto all'uniformazione razionalizzante della pianificazione urbana progettata dall'alto.

Le sgangherate baracche di legno e lamiera che costituiscono il panorama prevalente all'interno del Tuek Deang non rappresentano d'altra parte l'unica tipologia abitativa presente in loco.

La stratificazione socio-economica interna alla baraccopoli trova, infatti, corrispondenza materiale nella varietà della tipologia di abitazioni. I soggetti relativamente benestanti – in genere abitanti storici, possessori del terreno – dispongono di abitazioni in muratura equipaggiate di climatizzatori, servizi igienici, e televisioni satellitari.

Ogni abitazione dispone in genere di un *san phra pun*: una sorta di tempio in miniatura che rappresenta la casa degli spiriti tutelari il luogo e le persone che vi risiedono. I *san phra pun*, afferenti al dominio delle credenze locali (spesso di matrice bhramanico-indù), sono visibili pressoché ovunque in Thailandia (hotel, esercizi commerciali, abitazioni, ecc.). In quanto elementi della religiosità thailandese non normativa, specialmente riferibile alle aree extra-bangkokiane “non Thai” (come il Nord, e il Nord-Est), le case degli spiriti sono un elemento imprescindibile dell'architettura delle baraccopoli, i cui abitanti provengono in larga misura da queste regioni del paese.

La presenza dell'attività missionaria cristiana inaugurata dall'opera di padre Adriano trova d'altra parte riscontro nell'ibridazione dei luoghi di culto interni alle abitazioni: accanto al *san phra phum*, e all'altarino sul quale è riposta un'icona del Buddha, compare in molte case un crocifisso ed una foto di *Phra Adriano*.

L'adattamento fisico alla baraccopoli non è stato semplice. Le caratteristiche climatiche e igieniche dell'area rappresentano l'habitat ideale di zanzare, rettili, e scarafaggi. I tetti delle abitazioni, molto spesso in lamiera, amplificano la percezione dell'afa. La morfologia generale della baraccopoli (abitazioni l'una attaccata all'altra, pareti divisorie di legno o

metallo, ecc.) conferisce poi attrattività alla descrizione stereotipata delle *slum* come “villaggi urbani”: tutto è udibile, tutto è pubblico. Durante la mia permanenza al Tuek Deang, percepivo i discorsi, i movimenti, addirittura le attività più intime e private dei miei vicini come se si svolgessero nel luogo stesso in cui mi trovavo.

Furono gli abitanti della baraccopoli, a partire dai bambini, a consentirmi non solo di familiarizzare con la baraccopoli ma addirittura di percepirla come “casa”. Ogni mattina, aprendo la porta, trovavo frutta fresca e un caffè. Prima che arrivassi presso la baracca, i bambini e alcune mamme avevano montato una zanzariera e disposto a semicerchio intorno alla stessa quattro ventilatori, di cui altrettante famiglie si erano private. Anche l’assenza di *privacy* rivelò nel tempo i suoi lati positivi: al di là del *gossip* porta a porta, già segnalato da alcuni autori come principale veicolo di trasmissione dell’informazione all’interno della baraccopoli (Berner e Korff, 1994:8), il carattere di trasparenza acustica del Tuek Deang generava la possibilità di dialoghi polifonici da baracca a baracca: una donna che cucina parla con un’altra che risiede a 10 metri di distanza. La conversazione fra le due inizia ad essere commentata da altre voci non visibili. Il litigio “privato” fra due ragazzi è mediato da adulti dislocati nelle abitazioni circostanti che si inseriscono delicatamente nella discussione per placarla. Il tutto si conclude generalmente con una risata collettiva.

La cooperazione fra gli abitanti, specie le donne che rimangono tutto il giorno nella baraccopoli (a differenza degli uomini, molto spesso impegnati per lavoro nelle aree limitrofe), si palesa in numerose situazioni: lo scambio di cibo, bevande e pietanze; la reazione tempestiva, coordinata e collettiva dinnanzi alla ricorrente eventualità di incendi.

Padre Adriano molto spesso dipinse la baraccopoli come un organismo sociale, una mega unità familiare estesa. Sebbene tali descrizioni realizzino un’essenzializzazione romantica del contesto, io stesso in più di una circostanza mi trovai a dividerne alcuni aspetti. Diversamente, in presenza di missionari, operatori sociali, ONG, monaci socialmente impegnati e funzionari governativi, il Tuek Deang cessa di essere una comunità locale per trasformarsi in una arena umanitaria globale.

2.2 Località o arene globali? L’organizzazione sociale delle baraccopoli dopo l’avvento delle ONG

Nel suo studio pionieristico degli anni ‘70 sulla baraccopoli Trok Thai, Akin (1976, 2010) aveva utilizzato il modello del *patronage* per descrivere la genesi di leadership informali e l’organizzazione sociale delle baraccopoli. Tale modello, compatibile con la natura piramidale e gerarchizzata dell’universo socio-politico Thai (Scott, 1972:91-113; Kemp,

1982:142-61; Akin, 2010:86-88), si riferisce allo stabilirsi di legami di amicizia e rispetto, largamente strumentali, fra soggetti di status socio-morale ed economico inferiore (*luk nong*, figli o fratelli minori) e soggetti di status superiore (*phi*, fratelli maggiori), come necessari alle possibilità di sopravvivenza e mobilità sociale dei primi. Un legame moralizzato che prescrive la generosità del *phi* nei confronti del *nong*, e la corrispettiva gratitudine e obbligazione morale che il *nong* deve di rimando al *phi*.

James C. Scott ha nello specifico definito la relazione padrone-cliente come:

“Una relazione informale di scambio che sottende un’amicizia largamente strumentale, nell’ambito della quale un individuo di status più elevato (padrone) usa la sua influenza e le sue risorse per offrire protezione e benefici ad una persona di status inferiore (cliente) la quale, come controparte, ricambia garantendo supporto e assistenza, ivi inclusi servizi personali al padrone” (Scott, 1972:91-92).

La creazione di uno stato nazione fondato su un apparato burocratico-amministrativo corposo e il diffondersi del lavoro salariato e contrattualizzato nell’ambito dell’economia di mercato hanno radicalmente trasformato la natura delle relazioni padrone-cliente soprattutto a livello pubblico. Tuttavia, tale modello continua a permeare le relazioni informali, soprattutto nelle baraccopoli, dove numerosi soggetti si muovono nella sfera dell’economia informale. Qui i padroni, figure spesso coincidenti con il profilo del *nak leng*⁹⁴, sono tradizionalmente uomini in possesso di maggiori risorse economiche (prestatori di denaro o proprietari del terreno), talvolta fra i fondatori storici della baraccopoli, capaci di intervenire sul *micro-business* che ne regola le attività informali, ma soprattutto in grado di mediare fra l’interno e l’esterno della *slum* attraverso una rete di relazioni che molto spesso coinvolge poliziotti e narco-trafficienti. Sono costoro ad assumere i tratti della leadership tradizionale delle baraccopoli. Anche del Tuek Deang, almeno fino alla comparsa delle ONG.

A partire dagli anni ‘80, infatti, il Tuek Deang, come molte baraccopoli di Bangkok, cessa di essere una località semi impenetrabile, per divenire un’arena politica nella quale si intersecano dimensioni rurali, urbane, locali, nazionali, e globali. La dimensione vernacolare della baraccopoli intesa come località circoscritta è oggi da considerarsi in

⁹⁴ Nell’ambito della società thailandese tradizionale con il termine *nak leng* ci si riferiva generalmente ad un leader informale coraggioso, pronto a combattere, di comprovata lealtà, fedele ai codici dell’onore e del sacrificio in favore dei sottoposti. Prima del ‘900, la figura del *nak leng* venne interpretata come il risultato della distanza politico-amministrativa fra il villaggio e l’autorità centrale. Storicamente identificato come sorgente informale del patronato politico, il *nak leng* proteggeva il villaggio da saccheggi e scorribande, o lo conduceva egli stesso a danno di villaggi limitrofi. Rispettato e ammirato, era una figura centrale, non soltanto nell’ambito della criminalità locale, ma soprattutto come protettore della comunità. Esercitava enorme influenza attraverso un sistema di retribuzioni morali in termini di premi e punizioni, divenendo talvolta la guida formale del villaggio medesimo (*phu-iai ban*) (Ockey, 2004:81-82).

relazione alla presenza delle numerose ONG e fondazioni caritatevoli attive in loco nel supporto dei *dek salam*, nonché all'azione di sorveglianza amministrativa e sviluppo sociale rappresentata, nelle baraccopoli, dai distaccamenti istituzionali della "Thainess": il governo metropolitano e nazionale.

La presenza di molteplici attori e *network* sociali genera dinamiche complesse, stratificate e dislocate a più livelli. Questa complessità ben si adatta a una lettura interazionista simile a quella proposta dal sociologo Erving Goffman. Adottando concetti presi a prestito dalla metafora drammaturgica, Goffman concepisce la vita sociale come una rappresentazione che i gruppi sociali inscenano d'innanzi a un pubblico allo scopo di orientarlo (Goffman, 1997[1959]; 2003[1961]). La rappresentazione o "ribalta" ha luogo su un palcoscenico sociale che si definisce come tale per la presenza del pubblico. Diversamente, in assenza di spettatori, gli attori sociali si muovono in "spazi di retroscena per definizione inaccessibili ai membri del pubblico" (1997[1959]:149). Gli spazi di retroscena contengono quegli elementi sociali che se portati sul palcoscenico renderebbero poco credibile la rappresentazione. Sono spazi informali che contraddicono il comportamento pubblico degli attori e debbono pertanto essere nascosti agli spettatori. Scrive a questo proposito Goffman: "Poiché nel retroscena i segreti vitali dello spettacolo sono visibili e poiché quando si trovano in questa zona gli attori abbandonano i loro ruoli, è naturale che il passaggio dalla ribalta al retroscena venga tenuto interamente nascosto" (ibidem:134).

Oggi la quotidianità dei bambini e degli adulti al Tuek Deang si sviluppa su palcoscenici sociali differenti e concorrenti (la baraccopoli e il dominio domestico privato; gli spazi istituzionali dell'autorità metropolitana nella *slum*; lo spazio delle attività ricreative rivolte all'infanzia, organizzate in loco dal centro Saint Martin o dagli operatori sociali di altre ONG), al cospetto di spettatori differenti, e secondo logiche strategiche di performance, auto-costruzione e auto-definizione identitaria molto spesso discrepanti (Goffman, 2003[1961]). Il modo in cui i bambini parlano di sé e si relazionano agli adulti, così come la retorica degli adulti stessi in riferimento all'infanzia, muta in funzione del fatto che lo spettatore sia un operatore umanitario occidentale, un funzionario governativo, o un vicino di casa residente presso la baraccopoli. Pertanto, distinguerò analiticamente le performance di adulti e bambini del Tuek Deang isolandole per rapporto al palcoscenico sociale di volta in volta considerato, cercando in questo modo di intercettare le diverse teorie d'infanzia alle quali i bambini sono contemporaneamente esposti.

Considererò nello specifico lo spazio privato e informale della baraccopoli (al riparo dallo sguardo governativo e umanitario occidentale) come "luogo di retroscena", entro il quale gli attori sociali (adulti e bambini) danno luogo a interazioni sostenute da una costruzione

vernacolare di infanzia e di relazione morale adulto-bambino. Al cospetto degli operatori sociali delle ONG, dei missionari cattolici o dei funzionari governativi, tutti intesi come “audience” interessate, gli abitanti del Tuek Deang si producono, diversamente, in performance drammaturgiche che evidenziano la capacità di impiegare schemi interpretativi relativi all’infanzia, di volta in volta analoghi a quelli utilizzati dal “pubblico”, al fine di stabilire alleanze politiche da mobilitare (molto spesso all’insaputa del pubblico medesimo: le ONG) nella negoziazione con le autorità urbane.

Le baraccopoli, come già ribadito in precedenza, sono internamente stratificate sul piano socio-economico, frammentate in *network* concorrenti, profondamente connesse alla città e al sistema paese nel suo complesso. Per questo, intendo focalizzarmi sulle pratiche degli attori sociali piuttosto che sul dibattito concernente la raffigurazione concettuale delle *slum*: comunità, località o arene globali. Nel riferirmi alla baraccopoli come “spazio di retroscena” e – per usare un concetto di Victor Turner – come “*communitas*” nella quale il riconoscimento sociale e le interazioni informali sono prioritarie rispetto alle regole formali codificate dalla società pubblica (Turner, 1972[1966]), non intendo pertanto riprodurre lo stereotipo essenzializzato di comunità chiuse, caratterizzate da una socialità *vis-à-vis*, da opporre in termini dicotomici alla città. Intendo piuttosto fotografare una delle molteplici dimensioni nelle quali si articola il panorama interno delle baraccopoli come spazi nei quali è possibile circoscrivere l’esistenza di “palcoscenici sociali”, che seppur frammentati, restano nascosti al pubblico, e che orientano secondo sintassi sociali differenti le pratiche interazionali, performative e auto-rappresentazionali dei soggetti e dei *network* concorrenti, rispetto a quanto accada in presenza di “audience istituzionali”.

Nella selezione degli “attori protagonisti” la scelta è ricaduta soprattutto sulle madri dei bambini del Tuek Deang assistiti dal centro Saint Martin e da altre ONG attive nel supporto dell’infanzia. Come vedremo, sono queste donne, infatti, a rappresentare un’emergente tipologia di leadership all’interno della baraccopoli. In quanto madri di minori assistiti da strutture caritatevoli di matrice religiosa e organizzazioni umanitarie internazionali, queste donne (e i loro figli) rappresentano i principali “*broker*” (Lewis e Mosse, 2006:11) fra l’interno e l’esterno della *slum*, fra la baraccopoli intesa come sottosistema e località urbana e il più ampio contesto economico, politico e transnazionale che fa perno sulla capitale, nodi connettivi alla base di molteplici reti relazionali gravitanti attorno alla costruzione umanitaria di *dek salam*. I padroni cui faceva riferimento Akin, non sono più gli unici soggetti al vertice della struttura di potere interna alle baraccopoli.

Se inizialmente io stesso ho avuto accesso alla baraccopoli come “spettatore”, nel tempo ho scelto intenzionalmente di posizionarmi nella fitta trama di relazioni che converge sul

Tuek Deang in qualità di “compare” dei suoi abitanti – nella concettualizzazione di Goffman colui che stabilisce accordi segreti con gli attori e si confonde nel pubblico (funzionari governativi, missionari e operatori umanitari) allo scopo di orientarlo secondo gli interessi degli attori medesimi (Goffman, 1997[1959]). Detta in altri termini, ho nel tempo scelto di non minare la credibilità delle rappresentazioni degli abitanti del Tuek Deang: ad esempio, non ho mai rivelato ai missionari del PIME, o agli operatori di altre ONG, i segreti del “dietro le quinte”. Nonostante in assenza del “pubblico umanitario” fossi testimone di comportamenti e discorsi spesso in antitesi alle performance con le quali gli attori del Tuek Deang cercano di conquistare gli “spettatori”, ho deciso di “reggere loro sempre il gioco”. Questo non soltanto per ragioni di natura etica ma anche per costruire quel clima di reciproca fiducia e familiarità che mi ha infine concesso di essere accolto nel “retroscena” della baraccopoli, non più come membro del “pubblico” ma come abitante del Tuek Deang.

3. Il Tuek Deang come spazio di retroscena. La costruzione vernacolare dei bambini nelle baraccopoli

In questo paragrafo analizzo la costruzione vernacolare dell’infanzia che orienta le modalità adulte di rapportarsi ai bambini nella baraccopoli in assenza di missionari occidentali, funzionari governativi e/o operatori umanitari, vale a dire nelle occasioni in cui il Tuek Deang si qualifica come spazio di retroscena.

3.1 L’accudimento dei bambini: autonomia o adultizzazione precoce?

Nel dedalo dei viottoli in cemento che costituiscono il reticolato connettivo del territorio labirintico della baraccopoli, i bambini grandi e piccoli corrono a piedi scalzi, molto spesso semi-nudi, in totale autonomia e con grande disinvoltura. Nel corso del primo mese di residenza al Tuek Deang, senza di loro mi sarei perso. Furono i bambini a insegnarmi, non senza schernirmi sistematicamente, come si vive nella baraccopoli: piccoli gesti di sopravvivenza che per me costituivano imprese titaniche.

Al sopraggiungere di un motorino a folle velocità, ad esempio, è necessario entrare senza bussare nelle case immediatamente adiacenti. I viottoli sono molto angusti. Per evitare di essere investiti è pertanto necessario fare spazio al veicolo in ingresso, varcando la soglia delle abitazioni. Allo stesso modo, è opportuno equipaggiarsi di un bastone, soprattutto al calare del buio, per evitare che i cani randagi che popolano l’area possano esercitare su qualche malcapitato la propria dominanza territoriale. Gesti automatizzati, che i bambini compiono con assoluta naturalezza e ai quali mi doveti addestrare a lungo. Mentre al

centro Saint Martin si supponeva che fossi io l'“adulto”, presso il Tuek Deang dovetti da subito registrare un'inversione di ruoli del tutto esilarante agli occhi dei miei piccoli informatori. Nella baraccopoli, infatti, l'estensione temporale dell'infanzia, intesa come periodo di dipendenza e apprendistato socio-culturale, sembrava marcatamente ridotta rispetto a quanto osservabile in contesti quali il Saint Martin.

Attraverso un'estensiva comparazione trans-culturale, l'antropologo David Lancy (2015) ha efficacemente dimostrato quanto l'infanzia sia culturalmente variabile. Mentre nei paesi iper-industrializzati del Nord sembra che l'infanzia vada progressivamente e indefinitamente allungandosi, nei paesi del Sud, in particolare dove la sopravvivenza e la vita economica dei gruppi si fondano sulla sussistenza, l'estensione temporale dell'infanzia sembra marcatamente ridotta rispetto a quanto osservabile in Europa o negli Stati Uniti. Nelle isole Samoa del pacifico, ad esempio, bambini di 10 anni riescono a pescare utilizzando una certa varietà di tecniche. (Odden e Rochat 2004:45, cit. in Lancy, 2015). I bambini *kuntenai*, una tribù d'indiani del Nord America, già a 10 anni sembra siano capaci di abbattere un bisonte (Turney-High 1978:117, cit. in Lancy, 2015). In numerosi contesti del mondo, inoltre, i bambini più grandi (in genere fratelli o sorelle maggiori), possono essere preziosi aiutanti dei genitori nell'accudimento dei membri più piccoli del gruppo familiare.

Al Tuek Deang i “bambini” erano indubbiamente più “adulti” di quanto non fossero al Saint Martin. In numerosi casi, gli operatori delle ONG interpretavano la maggiore autonomia dei bambini nelle baraccopoli attraverso il ricorso alla categoria di “adulizzazione precoce”, un concetto ricavato dalla moderna psicologia clinica per designare processi di progressione patologica (perché precoce secondo gli standard previsti) dello sviluppo infantile. L'utilizzo della categoria di adulizzazione, d'altra parte, sottende l'idea di una natura universale dell'infanzia e dei suoi ritmi di sviluppo. Un'idea che l'antropologia contesta⁹⁵. Gli studi antropologici documentano la precocità con la quale i bambini possono acquisire capacità complesse. In tutti i contesti etnografici nei quali i minori partecipano produttivamente alla vita economica del gruppo sociale di riferimento, in condizioni normali, ai bambini non è richiesto di capitalizzare sin da subito tali capacità secondo modalità adulte, ma è loro concesso di sperimentare le proprie competenze emergenti, compatibilmente alla proprie possibilità. Una sperimentazione che molto spesso assume connotati ludici, non è supervisionata dagli adulti, e coinvolge numerosi membri del gruppo dei pari.

Quella che a uno sguardo occidentale parrebbe una precoce adulizzazione dell'infanzia è

⁹⁵ Per una revisione degli studi antropologici sull'infanzia vedi ad es. Lancy (2008) e Montgomery (2009).

invece l'esito consequenziale del contesto socio-culturale ed economico di volta in volta considerato: l'etnografia descrive situazioni di minori che desiderano partecipare produttivamente al proprio contesto di vita. Una partecipazione che è anche apprendimento socio-culturale e messa alla prova di competenze psico-motorie emergenti. Nel sostenere questo, escludo le casistiche di "adultizzazioni obbligate" connesse a fenomeni di violenza, guerra, ed estrema povertà. Casistiche queste ultime che in genere popolano, su base esclusiva, la rappresentazione mediatica e umanitaria della sofferenza infantile nei cosiddetti paesi in via di sviluppo (Mesnard, 2004), come se tali condizioni dell'infanzia fossero le uniche ravvisabili in contesti extra-europei. In tal modo, la rappresentazione mediatica della sofferenza infantile rischia di riprodurre lo stereotipo evolucionista, e talvolta razzista, di un'umanità non occidentale primitiva per rapporto ad un'altra, quella occidentale, che sarebbe invece evoluta e civile.

Quello che viene descritto dal discorso umanitario come uno sfruttamento irresponsabile dell'infanzia, corrisponde in molti casi ad una situazione di concessa autonomia che i bambini dei contemporanei contesti euro-americani hanno difficilmente la possibilità di sperimentare. Alcuni antropologi, ad esempio, hanno sostenuto che i bambini occidentali, piuttosto che "adultizzati", vengano sempre più "infantilizzati" (Lancy 2008, 2015): costantemente supervisionati, iper-protetti, ossessivamente e maniacalmente preclusi dal cimentarsi in attività considerate come dominio esclusivo degli "adulti" (i bambini, in quanto bambini, non possono andare a scuola da soli, lavorare, quand'anche fosse per supportare i genitori nella faccende domestiche, o nella preparazione dei pasti, ecc.). Bambini il cui "tempo libero", persino il gioco, sono pianificati e istituzionalizzati dagli adulti secondo modelli sui quali si dibatte senza sosta. Faccio qui riferimento a quello che è stato definito *intensive parenting* (genitorialità intensiva) (vedi ad es. Hays, 1996; Arendall, 2000; Wall, 2010), uno stile d'accudimento genitoriale che nell'obiettivo di far fronte adeguatamente ai supposti bisogni del minore finisce col sottrarre i bambini dalla possibilità di pensare da sé cosa fare. Una genitorialità che emerge dal discorso sui diritti dell'infanzia per arrivare paradossalmente a limitare fortemente la libertà, diritto dei diritti. Diversamente, in numerosi contesti del sud del mondo, se nella relazione con l'adulto i bambini occupano una posizione decisamente subalterna (non è loro permesso discutere o contestare l'autorità adulta, né partecipare od influenzare le discussioni fra adulti), in assenza degli adulti, quando sono fra pari, è loro concessa un'enorme autonomia (Lancy, 2015). Ci si aspetta che i bambini utilizzino questa libertà per apprendere la propria cultura, sperimentandosi in attività conformi al proprio contesto d'appartenenza.

E' ciò che sembra accadere anche al Tuek Deang: uno spazio nel quale i bambini possono

sperimentare un'autonomia che risulta in forte contrasto rispetto all'istituzionalizzazione militarizzata della "Thainess" cui sono costretti a scuola, o all'"infantilizzazione umanitaria" cui sono esposti nelle ONG.

Anche i neonati, ancora vincolati alla dipendenza assoluta nei confronti degli adulti, vengono allevati e accuditi al Tuek Deang secondo schemi radicalmente discrepanti rispetto a quanto osservabile in contesti culturali euro-americani come il centro Saint Martin.

Harkness e Super (1992, 1996) hanno coniato il termine 'etno-teorie genitoriali' per riferirsi al ruolo giocato dal contesto socio-culturale di un genitore sull'elaborazione di specifiche pratiche di cura dei bambini e di altri elementi nel contesto di crescita dei figli quali il numero dei componenti il nucleo familiare, le aspettative di genere, e se a prendersi cura dei bambini è la famiglia estesa, la madre, i fratelli, i vicini o professionisti esterni alla famiglia.

Al Tuek Deang, la cura dei neonati è innanzitutto collettiva. Il bambino circola di baracca in baracca, accudito affettuosamente dalle donne del vicinato, secondo un'alternanza che collima con la necessità individuale, da parte di ciascuna donna, di portare a termine le incombenze domestiche. In casa, coloro che in misura maggiore si occupano dell'infante sono le sorelle e i fratelli – quand'anche fossero molto piccoli – cui vengono primariamente delegati i compiti connessi alla gestione educativa dei componenti più giovani della fratria.

Il classico schema occidentale d'interazione duale madre-bambino è di difficile rilevazione nelle baraccopoli. Le madri, le nonne, le sorelle o i fratelli, avvolgono il neonato in fasce marsupiali, ancorate alla schiena, o lo dondolano meccanicamente su di un'amaca di tela precariamente agganciata al soffitto, mentre conducono senza alcuna interruzione gli abituali oneri domestici.

Tale modello d'accudimento, per contrasto a quanto osservabile fra gli strati medi occidentalizzati della capitale, non risponde su base esclusiva alle condizioni socio-economiche del contesto (povertà materiale, assenza della madre per ragioni lavorative, alta natalità intra-familiare, ecc.) ma ad un'idea di educazione che viene così formulata da alcune donne che ebbi modo d'interpellare sulla questione: "È fondamentale che i bambini non si attacchino alla madre (*tid mae*). Non devono sviluppare una dipendenza esclusiva nei confronti della madre, ma imparare a socializzare con tutti e con l'ambiente". È possibile scorgere in queste parole la confluenza di una specifica "etno-teoria della genitorialità" (Harkness e Super, 1996) che risponde da un lato alla memoria di una socialità rurale – quella del villaggio – nella quale le relazioni *vis-à-vis* fra soggetti molto

spesso imparentati, o comunque accomunati da un’“intimità culturale” (Herzfeld, 2003[1997]) localizzata, trovavano corrispondenza nella gestione comunitaria delle “risorse” (ivi inclusi i bambini); dall’altro ad una concezione buddhista dell’attaccamento che individua nello stesso uno dei fondamentali viatici al dolore.

Tale modello, per altro, ben si adatta alle caratteristiche contemporanee della famiglia nelle baraccopoli, essendo un fattore protettivo e promuovente l’adattamento plastico del bambino a configurazioni affettive e familiari precarie, mutevoli e, per necessità, diffuse.

Numerosi autori hanno individuato nell’ideologia della famiglia nucleare – veicolata dalle politiche di welfare, e dalle moderne teorie psicobiologiche di stampo occidentale, sul piano transnazionale – un nuovo strumento di oppressione dei poveri (Scheper-Hughes, 1989b; Donzelot; 1980; Meyer; 1983). La bontà dell’attaccamento materno (un rapporto madre-bambino diadico, fusionale ed esclusivo, prototipico delle relazioni d’accudimento nell’ambito della famiglia mononucleare borghese occidentale), ad esempio, viene concettualizzato dagli operatori di molte ONG quale criterio chiave per identificare il livello di salute mentale dei minori. Nonostante l’evidenza etnografica suggerisca l’ampia variazione trans-culturale dei modelli d’accudimento infantile (vedi ad es. Quinn e Mageo, 2013), questo concetto, derivato da una specifica struttura familiare, inserita in un altrettanto peculiare contesto socio-culturale, economico e politico (quello occidentale), continua ad essere utilizzato quale strumento diagnostico nella legittimazione di interventi sociali ed umanitari nel sud del mondo (Boyden, 1997:208). Mentre il modello della famiglia mononucleare borghese, opportunamente “thaificato”, va sempre più affermandosi fra gli strati sociali medio-alti della capitale, la cura dei bambini nelle baraccopoli di Bangkok, così come in molti altri contesti del Sud-Est Asiatico, ricalca diversamente logiche locali.

Al Tuek Deang, ad esempio, si osservano modalità rituali di relazione all’infanzia prototipiche dei culti locali del Nord-Est (di origine soprattutto *T’ai-lao*). Numerosi bambini, dopo il primo anno di vita, vengono sottoposti ad un rituale noto come *kwan* (spirito), nell’ambito del quale alla presenza di un monaco o di un medium “esperto”, l’infante viene rasato ad eccezione di una porzione di capelli situata in una posizione apicale del cranio, ove si ritiene risieda lo spirito vitale del soggetto. Al rituale d’iniziazione in questione, grazie al quale lo spirito viene ad essere stabilizzato nel corpo dell’infante e lo stesso diviene ufficialmente un membro della famiglia, fa successivamente seguito un ulteriore rituale di passaggio (intorno ai 12 anni) dall’infanzia all’età adulta, corrispondente alla recisione della medesima porzione di capelli, divenuta negli anni una

vistosa crocchia. I rituali in questione⁹⁶, in disuso nelle aree urbanizzate del paese, identificano in maniera precisa la fine dell'infanzia intorno ai 12 anni, e rivelano una concezione dell'essere umano come dotato di un'anima fluttuante (*kwan winya*), fortemente in contrasto rispetto al modello normativo prescritto dal buddhismo di stato, per il quale l'anima individuale è inesistente. Inoltre, nell'ambito del modello normativo centrale la posizione infantile e subalterna di *phu-noi* non cessa mai di esistere qualora il soggetto, quale che sia la sua età, si relazioni ad un individuo di status socio-morale superiore.

Mentre al centro Saint Martin la quotidianità dei bambini del Tuek Deang è organizzata e supervisionata dagli adulti secondo criteri occidentali (spazi e attività di gioco circoscritti e prestabiliti dagli adulti, interdizione al lavoro, ecc.), presso la baraccopoli, molti dei bambini supportati dalla struttura cattolica sono comunemente impegnati in attività che agli occhi dei missionari corrispondono a compiti adulti (Fig. 10). Molto spesso sono indispensabili aiutanti dei genitori nell'accudimento dei membri più piccoli della fratria, nello svolgimento delle attività domestiche e più in generale nell'espletare tutte le attività necessarie alla sopravvivenza del gruppo familiare: il lavoro informale di raccolta e riciclo dell'immondizia, la fabbricazione dei fiori di carta, la preparazione e la vendita al dettaglio di merci gastronomiche, financo il traffico di stupefacenti. Dam, un ragazzino di 15 anni, mi ha spiegato candidamente: "I bambini aiutano spesso gli adulti a vendere droga perché sono meno soggetti a controlli e corrono veloci".

3.2 La relazione fra *phu-noi* e *phu-iai* al Tuek Deang: la "tailandesità non Thai" della baraccopoli

La baraccopoli viene vissuta dai bambini come uno spazio privo della normatività istituzionale che caratterizza i contesti governativi e assistenziali esterni. Come afferma Phud (10 anni): "Qui non ci sono le regole (*rabieb katika*) che ci danno a scuola. Siamo liberi di vestirci come vogliamo, di correre, e di giocare". A dispetto di ciò, anche al Tuek Deang vigono precise regole informali, di carattere relazionale, alle quali i bambini debbono conformarsi, soprattutto in riferimento ai *phu-iai*. Noi, una bambina di 9 anni, mi spiegò concisamente: "Devo ubbidire (*chuafang*) e rispettare (*khawrob*) i *phu-iai*. Li devo ascoltare e se mi chiedono qualcosa lo devo fare".

Mentre in assenza degli adulti la baraccopoli è per i bambini di ambo i sessi un luogo privo di regole formali, e connotato per gli ampi spazi di autonomia cui i minori possono

⁹⁶ Per un'esauriente rassegna dei rituali d'iniziazione e di passaggio connessi alla nascita e all'infanzia nelle regioni del Nord-Est, vedi ad es. il lavoro di Poulsen (2007).

beneficiare (specie i rapporto a quanto osservato nel contesto della scuola, o del centro Sant Martin), in presenza degli adulti i bambini debbono assoggettarsi al ruolo del *phu-noi*. La relazione *phu-iai/phu-noi* che ebbi modo di analizzare presso il Tuek Deang presenta tuttavia delle caratteristiche specifiche e differenziabili rispetto a quanto osservabile a scuola e più in generale in rapporto al modello normativo stabilito dal discorso di Stato della “Thainess”.

Presso il Tuek Deang i discorsi e le pratiche rivolte all’infanzia confluiscono in una costruzione vernacolare che ho avvertito come largamente condivisa. Pa, una nonna di 65 anni, ad esempio, afferma: “Il bambino deve ascoltare e aiutare il papà, la mamma e i *phu-iai*, deve ubbidire (*chuafang*), deve portare rispetto (*khawrob*). I bambini che si comportano in questo modo sono bravi (*pen khon dee*)”.

Nella baraccopoli, tuttavia, osservando le dinamiche genitori-figli, adulti-bambini e, più in generale, *phu-iai/phu-noi*, ho compreso quanto sia indispensabile, innanzitutto da un punto di vista etico, precisare analiticamente la distinzione fra questo aspetto per così dire indigeno della cultura familiare tradizionale *T'ai*, e la sua versione di Stato, quella della “Thainess”. Nell’ambito di quest’ultima, infatti, l’ossatura affettiva e sociale della cultura popolare viene intercettata, assunta dalle strutture dello Stato, svuotata selettivamente di alcune sue dimensioni centrali, e rimessa in circolo a plasmare l’istituzionalizzazione dell’oppressione gerarchica dei *phu-iai* sui *phu-noi*, attraverso una semantica monarchica e paternalista che trasforma tutti i rappresentanti dello Stato in genitori, e tutti i cittadini in figli.

Rispetto a quanto osservabile in contesti istituzionali nei quali trova articolazione formale la “Thainess” (la relazione fra uno studente ed un insegnante, fra un cittadino ed un ufficiale governativo, fra un laico ed un monaco, fra un fedele e un prete cattolico), la dicotomia grandi persone-piccole persone ravvisabile presso il Tuek Deang (e per estensione, in numerose aree marginali del paese meno soggette alla disciplinazione egemonica del discorso centrale) presenta alcuni elementi eloquentemente assenti nelle relazioni formali, e propri della dimensione intimo-affettiva privata di molte “case”.

Per quanto ho potuto osservare durante l’esplorazione etnografica della baraccopoli, innanzitutto, nel rapporto fra genitore e figlio, la verticalità relazionale sembra sostenuta da una configurazione morale che trova legittimazione nell’affetto reciproco piuttosto che in dinamiche di potere cristallizzate nella codificazione formale di status complementari.

Secondariamente, nell’azione educativa del genitore (ivi incluse le sue articolazioni di normatività, sostegno affettivo e sacrificio a favore del figlio), e nella complementare risposta di gratitudine del figlio, è ravvisabile una quota di gratuità, flessibilità

performativa, ed un margine di libertà, del tutto assenti nei contesti istituzionali formali, dove tali codici interazionali risultano iscritti entro un regolamento pubblico che ne connota la natura meccanica, obbligatoria, coercitiva, financo marziale.

Infine, non c'è relazione esplicita fra il modello interazionale informale che ho osservato nelle baraccopoli e le tre dimensioni ufficiali della "Thainess" (monarchia, nazione, buddhismo), ossessivamente celebrate dal discorso normativo entro tutti i contesti istituzionali come pilastri simbolici fondamentali dell'essere Thai (vedi Cap. 2).

Al Tuek Deang, come in numerosi contesti informali di "retroscena", fermo restando il rispetto dovuto ai *phu-iai* e la natura differenziale dell'espressione infantile in presenza e in assenza degli adulti, vengono meno le caratteristiche militari della ritualità e della verticalità gerarchica: i bambini non manifestano sistematica sottomissione (attraverso il ricorso del *wai*, l'uso di appropriati codici prossemici e linguistici, ecc.) tutte le volte che si relazionano al genitore. Inoltre, possono trasgredire con ironia il sistema relazionale normativo (ad esempio scherzando bonariamente un adulto o dandogli del tu) senza che tali "deviazioni normative" vengano codificate come gravi violazioni dell'ordine da correggere attraverso sanzioni pubbliche anche di tipo corporale (come avviene a scuola). Ai bambini è inoltre concessa una sperimentazione supervisionata di ruoli adulti che risulterebbe non solo immorale, ma anche impraticabile, entro contesti formali caratterizzati da codici relazionali in forma scritta che imbrigliano l'espressione del singolo entro uno schema rigidamente prestabilito, senza margini di interpretabilità.

Io stesso ho avuto modo di apprezzare la bellezza dell'intimità vernacolare della "tailandesità non Thai" durante il mio soggiorno presso il Tuek Deang. Nonostante guardassi con sospetto all'apparente subalternità dei bambini per rapporto ai genitori, mi dovetti presto ricredere. Be, la madre di famiglia che mi aveva adottato, e della quale parlerò ampiamente a seguire, è una donna che ha allevato da sola 4 figli per 20 anni. Più di una volta l'ho vista lavorare col sorriso sulle labbra alla realizzazione dei fiori di carta sino a tarda notte, o privarsi di un pasto in favore dei figli. Nelle imperative indicazioni impartite ai bambini, non esistevano grandi margini di negoziazione. Diversamente da quanto avveniva nelle relazioni con gli insegnanti scolastici, tuttavia, i figli sembravano accettare serenamente la propria posizione di piccola persona (ascoltare senza fiatare, non turbare l'adulto con richieste fuori luogo, ecc.) per rapporto ad una madre che impostava la propria quotidianità sul sacrificio personale a favore della prole. Presto, anche nei miei confronti, Be iniziò a sviluppare un atteggiamento materno normativo: dovevo chiedere il permesso prima di uscire, aiutarla nelle faccende domestiche, accettare senza repliche i suoi ammonimenti. Per tutto il tempo che trascorsi al Tuek Deang, d'altra parte, non mi

fece mancare un pasto, non lasciò nemmeno una volta che la baracca presso la quale risiedevo rimanesse incustodita. Quando mi capitò di finire in ospedale per una dissenteria, rimase al mio fianco, assieme ai figli, per 4 giorni, dormendo su una seggiola, e affermando a più riprese: “Tu sei qui da solo, la tua mamma è lontana. Altrimenti sarebbe qui a occuparsi di te quotidianamente. In sua assenza, ci sono io. Tu non puoi stare da solo se sei ammalato!”

Prima di ripartire per l'Italia al termine della ricerca al Tuek Deang, la salutai per l'ultima volta. Mi venne naturale congiungere le mani all'altezza della fronte e prostrami in un profondo inchino di commossa gratitudine ai suoi piedi, incorporando convintamente la posizione del *phu-noi*. Be mi disse: “Siamo qui ad aspettarti figlio”.

E' da questo materiale simbolico-culturale – quello della “tailandesità non Thai” – che negli anni '70-'80, a margine della guerriglia comunista, gli ingegneri della “Thainess” hanno attinto per trasferire elementi presenti nella socialità rurale entro un costruito ideologico istituzionalizzato e culturalizzato di oppressione.

Il rispetto e la gratitudine del figlio nei confronti di un genitore, oltre ad essere sanzionati socialmente, sono concepibili come sentimenti morali spontanei nell'ambito di una relazione affettiva intima come quella familiare, fondata su una valorialità all'interno della quale la verticalità non corrisponde all'esercizio del potere ma all'amorevole cura di un soggetto adulto che ha la responsabilità morale di educare – non comandare – un figlio, il quale divenuto adulto, dovrà poi chiudere la ciclicità fisiologica della dinamica inter-generazionale, dedicandosi con sincera gratitudine al genitore ormai anziano, sprovvisto di trattamento pensionistico, in un ribaltamento di ruoli che è tutto, nell'esperienza soggettiva degli individui coinvolti, fuorché obbligato, meccanico, e politicizzato.

Il supporto reciproco e l'alternanza della generazioni nella cura dell'altro appaiono enfaticamente assenti nell'ambito di un contesto istituzionale che utilizza strumentalmente le dimensioni indigene dell'affettività privata intra-familiare per legittimare moralmente una superiorità gerarchica unilaterale del funzionario governativo di volta in volta chiamato a rappresentare il genitore (l'insegnante all'interno della scuola, il monaco all'interno del tempio, il Re per la nazione).

La condivisione degli spazi, degli alimenti, delle vicende esistenziali, caratterizzano l'esperienza del genitore come del figlio. Lo stesso certamente non può dirsi dei genitori simbolici dello stato Thai, chiamati ad incorporare selettivamente l'elemento normativo della genitorialità: il diritto e il dovere di assumere una posizione di comando. Non sorprende che il vocabolario della famiglia e della parentela giochi un ruolo chiave nell'impalcatura della “Thainess”: l'insegnante si rivolge al bambino chiamandolo *luk*

(figlio) così come farà il datore di lavoro per rapporto ai suoi dipendenti; il re come il monaco sono designati col termine *pho* (padre), mentre la regina è la *mae* (madre) per eccellenza.

Le baraccopoli, tuttavia, non rappresentano sempre il luogo dell'armonia familiare. Spesso, la "tailandesità non Thai", opportunamente deformata dallo Stato in "Thainess", può retroattivamente tornare nel luogo dal quale è partita e che ne ha rappresentato l'ispirazione, la famiglia, trasformandola in accordo ai criteri definiti dal discorso Thai dominante. E' facile osservare nei contesti di povertà, miseria ed emarginazione sociale, come in alcuni casi avviene nelle baraccopoli, genitori che agendo in nome della cultura di stato della "Thainess" (piuttosto che in funzione della cultura vernacolare tradizionale) abusano dei propri figli approfittando del proprio status sacro di *phu-iai*, ai quali tutto è concesso per rapporto ai *phu-noi*. L'antropologa Heather Montgomery (2001) ha ad esempio documentato come in molti casi la prostituzione infantile sia riconducibile alla distorsione morale della genitorialità operata dalla "Thainess", dal paternalismo monarchico Thai, e dal correlato culto dei *phu-iai* (referenti della coppia genitoriale regale). Molti bambini prostituiti intervistati dalla Montgomery hanno spiegato la decisione di concedersi sessualmente ad adulti *farang* (occidentali), argomentando di non potersi sottrarre alla richiesta dei genitori – ai quali veniva interamente devoluto l'incasso della transazione sessuale – e alle proprie obbligazioni morali nei confronti degli stessi. L'abuso della propria posizione di superiorità gerarchica è un fatto che non chiama in causa soltanto i *phu-iai* dello Stato, ma talvolta anche quelli della famiglia, a generare un circolo vizioso nel quale la violenza macro-strutturale si riflette in quella micro-familiare.

I bambini al Tuek Deang sono di norma costruiti dagli adulti come *phu-noi*, non come soggetti subalterni assoggettati al potere indiscriminato dei *phu-iai*. Il tutto si riassume efficacemente in una perifrasi: educare non è comandare, il rispetto non è dovuto a priori, ma trova corrispondenza in un atteggiamento complementare di amorevole cura.

Nella baraccopoli, scenario sempre più politicizzato e globalizzato, a tale ideologia dell'infanzia se ne sovrappongono tuttavia delle altre. Nel prossimo paragrafo esaminiamo le caratteristiche del discorso governativo Thai su questi soggetti, già abbozzato nel secondo capitolo, dove veniva analizzato entro i contesti scolastici.

4. Il Tuek Deang come spazio "non-Thai". La costruzione governativa dei *dek salam*

Michael Herzfeld (2003), autore di uno studio sulla baraccopoli *Phom Makasan* di Bangkok, ha evidenziato come la politica governativa e il discorso pubblico nei confronti

delle baraccopoli siano sempre oscillati fra gli opposti atteggiamenti della solidarietà e dello stigma sociale.

L'ambivalenza governativa fra un sistema di welfare volto a garantire il miglioramento delle condizioni abitative e sociali degli abitanti delle baraccopoli da un lato⁹⁷, e la stigmatizzazione che si accompagna a politiche di sgombero dall'altro, sembra variare in funzione degli "spettatori" ai quali queste pratiche di intervento governativo sugli spazi sono rivolte, e delle esigenze propagandistiche e politiche delle élite. La necessità di rappresentare Bangkok sulla scena internazionale come una capitale moderna, civile, democratica e funzionale, confligge con le sacche di povertà che le baraccopoli rappresentano.

Le baraccopoli evidenziano, infatti, le contraddizioni di un sistema fondato sulle disuguaglianze di classe prodotte da una politica economica e territoriale che ha accresciuto prevalentemente il potere delle élite urbane (Harvey, 1985). Da questo punto di vista è prevalsa la duplice tendenza ad eliminare visivamente i segnali di tali disparità attraverso una politica fondata sullo sgombero quando l'"occidente" non osserva, e di assistenza quando interlocutori politici ed economici internazionali minacciano di far leva su argomentazioni di natura morale per intrudere nelle politiche di sviluppo locali⁹⁸. Secondo le analisi della studiosa thailandese Somsook (1983:254-283), iniziative statali finalizzate alla bonifica delle aree degradate, allo sviluppo infrastrutturale e alla ricollocazione urbana vennero paradossalmente ad organizzarsi nel contesto di un'escalation di sgomberi crescente.

In tutti i casi le politiche di sgombero sono legittimate da una rappresentazione delle baraccopoli come luoghi di degrado, criminalità, narco-traffico, minacce alla sicurezza urbana e nazionale. La criminalizzazione delle baraccopoli come spazi invisibili alla sorveglianza dello Stato, potenzialmente sovversivi perché al di fuori del "panopticon" (Foucault, 2000 [1981]), rappresenta per altro la principale strategia retorica trasversalmente utilizzata da numerosi regimi nel sud del mondo per giustificare massicce politiche di sgombero finalizzate ufficialmente a combattere la delinquenza, ripristinare la sicurezza e la "bellezza" delle città.

Come documenta Davis nel suo testo "*Planet of slums*" (2006), negli anni '60 e '70, ad esempio, le dittature militari brasiliane dichiararono guerra alle *favelas* e ai *campamentos*,

⁹⁷ La *National Housing Authority* (NHA) supportata finanziariamente dalle UN avviò negli anni '80 un programma di riqualificazione ambientale delle slums, che prevedeva l'assegnazione di abitazioni pubbliche, la manutenzione e la costruzione di sentieri in cemento all'interno degli insediamenti.

⁹⁸ Il 5 Settembre del 1999 la Thailandia ha sottoscritto la Convenzione delle Nazioni Unite (UN) secondo cui i governi che intendono eseguire espropri devono dimostrare che questi sono conseguenza di una stringente necessità e che tutte le altre strade sono state percorse (Herzfeld, 2003:101-119).

concepiti come potenziali centri di resistenza o semplicemente come ostacoli alla modernizzazione urbana, in senso borghese, della città (Davis, 2006:108). Nel timore che rappresentassero il potenziale focolare di “guerriglie marxiste”, i militari sgombrarono 140.000 persone dalle baraccopoli di Rio e posero le basi per l'accendersi di violenti conflitti fra le *favelas* e gli adiacenti isolati borghesi, nonché fra la polizia e i minori delle *slum*, sempre più spesso vittime di raid volti all'eradicazione delle minacce portate agli affari delle classi medie (Scheper-Huges, 1989b, Haggins e Myriam, 1999; Davis, 2006:108). Allo stesso modo e negli stessi anni, in Argentina, la strategia anti-rivoluzionaria della giunta militare interessò specificatamente le baraccopoli, il cui sistema di “auto-governo radicalmente socialista” veniva concepito come catalizzatore di sovversione (Davis, 2006:109).

Lo sgombero delle baraccopoli, inoltre, avviene molto spesso in congiunzione con la brutale soppressione dei venditori ambulanti e dei lavoratori informali di strada. In Indonesia, il generale Sutyoso, il potente governatore di Jakarta, noto per la violazione dei diritti dei poveri e per il ruolo recitato nella repressione del dissenso all'epoca della dittatura di Suharto, a partire dal 2001, ha fatto della pulizia di Jakarta dai suoi *kampung* informali, venditori ambulanti, artisti di strada, persone senza fissa dimora, la sua personale crociata. La stessa Presidente Megawati (con il supporto di vasti settori del business operante in loco) ha disposto lo sgombero di 50000 residenti abusivi, la demolizione delle strutture di 21000 venditori ambulanti e l'arresto di centinaia di musicisti di strada (ibidem:113).

Eventi internazionali di alto profilo (conferenze, eventi sportivi, festival internazionali, ecc.) rappresentano molto spesso il contesto di una sensibile escalation degli sgomberi da parte delle autorità. Mark Askew descrive con efficacia un episodio capace di rappresentare significativamente l'opacità delle politiche governative Thai in riferimento alle baraccopoli. In occasione della conferenza internazionale della Banca Mondiale e del Fondo Monetario Internazionale (FMI), ospitata presso il Queen Sirikit Conference Centre di Bangkok nel 1991, una misura chiave nell'ambito delle scelte scenografiche governative, volte a presentare la capitale thailandese come emergente simbolo dell'urbanesimo contemporaneo, fu quella di nascondere le baraccopoli che confinavano con il luogo dell'evento. Incapaci di “ripulire” l'area completamente, le autorità decisero di costruire delle mura al fine di oscurare lo sgradevole “habitat dei poveri”. Gli abitanti della baraccopoli risposero al tentativo governativo di negare la loro presenza, dipingendo sulle mura dei murales vivacemente colorati (Askew, 2002:139).

Gli abitanti stessi del Tuek Deang sembrano riprodurre tale ambivalenza discorsiva nella modalità rappresentazionale di volta in volta selezionata per raffigurare il proprio scenario di vita. Pan, una residente storica di 70 anni, nel definire il Tuek Deang, ad esempio, afferma: “Noi siamo una comunità (*chumchon*), non una slum (*salam*). La maggior parte di noi arriva da fuori Bangkok. Qui ci si aiuta (*ruammu*), non come fuori. Noi non siamo come la gente di città. Loro vivono uno attaccato all’altro nei condomini, ma non si salutano neanche. La gente di città (*khon muang*) è egoista, pensa solo al proprio interesse (*hen kee tua eng*)”. Nok, la vicina di casa, al contrario, tende a stigmatizzare il proprio contesto di vita, riproponendo il discorso dominante a livello pubblico: “La gente qui nella slum è invidiosa (*ichaa*), sono approfittatori (*awprieb*). Tanti vendono droga. Non ci si può fidare”. L’opposizione classificatoria che orienta le rappresentazioni interno/esterno (*khon muang-khon ban nok*) sembra pertanto non solo bidirezionale ma oscillante sia all’interno che all’esterno della baraccopoli.

La medesima ambiguità di approccio è ravvisabile in rapporto alla rappresentazione discorsiva e alla gestione sociale dei *dek salam*, categoria con la quale a partire dagli anni ‘60 vengono designati i minori residenti presso le baraccopoli della capitale.

Il discorso pubblico, ivi compreso il discorso accademico thailandese (molto spesso allineato alle posizioni ufficiali della “Thainess”), tende a rappresentare i bambini delle baraccopoli come soggetti potenzialmente devianti, pericolo sociale. Il volume curato dalla fondazione accademica Thai *Withithan* (2004): *I bambini Thai. Alcune cose che i genitori devono sapere* [*Dekthaiwai muasum tidia bakaem. Ruang thi po mae tongrienru*]; assieme al più recente lavoro del pedagogista Thai Somphong (2007) sui comportamenti devianti dei bambini di Bangkok, rappresentano due esempi significativi. Questi studi associano nello specifico ai bambini “non buoni” (*mai dee*) alcuni tratti fondamentali: l’abuso di pasticche anfetaminiche note come *ia ba* (medicina che rende pazzi); la dipendenza nei confronti della rete, della tecnologia, dei *videogame*, dei contenuti multimediali (specie se di carattere sessuale); la sessualità discontrollata e precoce, spesso risultante in gravidanze indesiderate ed aborti; violenza, aggressività e comportamenti criminali spesso riconducibili al furto; l’aggregazione in *gang*, bande di soggetti sregolati, cui corrisponde la caratterizzazione tipica di *dek wen* (ragazzi dediti al culto dei ciclomotori, al vizio del fumo e dell’alcol, che circolano in gruppo e ricavano piacere dall’intimidire soggetti vulnerabili); la scarsa conoscenza e pratica del buddhismo.

Anche il discorso accademico in lingua inglese, per altro, tende ad occuparsi dei bambini poveri della capitale thailandese solo in termini patologici⁹⁹.

Mentre il discorso buddhista normativo spiega le difficili condizioni di vita nelle baraccopoli come risultato della condanna karmica, ai tratti appena elencati la rappresentazione mediatica conferisce poi una connotazione estetica specifica che tende a presentare i soggetti devianti con carnagione scura, capigliatura “disordinata”, vistosi tatuaggi, e un gergo dialettale “non Thai”: un quadro fenomenico specificatamente associato a tutti i gruppi minoritari del paese, e in particolar modo ai *dek ban nok* (i bambini di provincia), ai *dek chao khaw* (i bambini delle montagne), ai *dek chon* (i bambini poveri) e, appunto, ai *dek salam*.

Come abbiamo osservato nel secondo capitolo, la “Thainess” sembra prescrivere un “modello d’infanzia” (Bonnet, Rollet, De Suremain, 2012), un “bambino ideale” (Green, 1979) in rapporto al quale i bambini delle baraccopoli vengono valutati per difetto. Attraverso discorsi che procedono per opposizioni classificatorie contrastive rispetto al modello Thai, i *dek salam* parlano male il Thai del centro, sono soggetti pericolosi, immorali, spiritualmente incompleti, scandalosamente irrispettosi nei confronti dei *phu-iai*, scarsamente dotati sul piano intellettuale, sporchi, neri e indisciplinati.

Nel contesto iper-nazionalistico e militarizzato della Thailandia contemporanea, le deviazioni morali rispetto all’ “autentico essere Thai” assumono i caratteri linguistici, etnici, culturali e di classe riconducibili ai gruppi etnici del Nord e del Nord-Est, ai “tribali delle montagne”, e per estensione, ai poveri urbani, innanzitutto gli abitanti delle baraccopoli di Bangkok.

Queste argomentazioni, rintracciabili nelle parole degli insegnanti, dei politici, degli intellettuali allineati e dei funzionari governativi, legittimano infine un intervento di ristrutturazione morale del soggetto “non buono”, consistente in tutti i casi nella “thaificazione” dello stesso.

In questa operazione di diagnosi e successiva elaborazione dell’intervento di correzione è rintracciabile la svolta delle politiche governative degli anni ‘80, quando il problema del

⁹⁹ Anche la letteratura scientifica in lingua inglese tende a riprodurre l’idea che questi soggetti rappresentino pericolose deviazioni. La maggior parte degli studi (molto spesso di stampo psicologico, medico, o epidemiologico), prevalentemente fondati su metodologie di stampo quantitativo, si focalizza sul rapporto fra minori e comportamenti a rischio (droga, sessualità precoce, aggressività, comportamenti immorali e/o criminali) (vedi ad es. Cash, 1999; Allen et al., 2003; Morrison, 2004; German et al, 2006). La maggior parte di questi lavori trascura di rilevare le dimensioni socio-culturali, economiche e politiche (genere, classe, gruppo etnico) all’interno delle quali tali fenomeni si inscrivono, fotografa selettivamente la componente “patologica” delle realtà sociali in questione, e trascura di riportare le voci dei soggetti o di analizzarne l’esperienza soggettiva. L’unica eccezione di rilievo è rappresentata dal lavoro etnografico di Mahony (2010) che nella sua tesi di dottorato si dedica alla decostruzione della rappresentazione normativa dei *dek salam* ed esplora la quotidianità, le pratiche e le aspirazioni di un gruppo di bambini che risiedono nelle baraccopoli della capitale thailandese.

dissenso interno, rappresentato dalla minaccia della guerriglia comunista e dalle resistenze etniche dei margini esterni al centro, iniziò ad essere approcciato, non più mediante l'uso esplicito della forza militare, ma attraverso una retorica monarchica –paternalista e compassionevole – che ha alimentato la proliferazione di progetti di sviluppo (*patthana*), dispositivi amministrativi, di welfare e interventi governativi sugli spazi marginali del paese, volti alla riabilitazione socio-morale dei soggetti attraverso l'impiego di programmi di sviluppo economico, sociale e pedagogico fondati sulla “Thainess”.

Il nucleo centrale della pericolosità sociale dei bambini devianti è coerentemente attribuito a un deficit morale di “Thainess”, rilevabile innanzitutto nello scarso rispetto dei *phu-iai* e nella tendenza ad attribuire maggiore importanza agli amici (*phuean*) rispetto agli adulti. Nei discorsi sui *dek salam* degli insegnanti o degli educatori è spesso riscontrabile una denigrazione marcata della relazione privilegiata fra pari, qualora quest'ultima rappresenti una minaccia al dovuto attaccamento primario che ci si attende nei confronti dei genitori e della famiglia.

Tale critica trascura in tutta evidenza l'importanza delle relazioni amicali nelle baraccopoli. Al Tuek Deang, la disgregazione delle strutture familiari tradizionali da un lato, e l'assenza dei genitori per motivi lavorativi dall'altro, lascia i bambini liberi di aggregarsi in formazioni collettive comunemente etichettate come *gang*. A dispetto del carattere dispregiativo comunemente attribuito a tale definizione, per molti bambini del Tuek Deang il gruppo dei pari rappresenta l'universo psico-emozionale e sociale di riferimento, “famiglia sostitutiva” fortemente radicata al territorio, dotata di un proprio sistema valoriale e *slang* (vedi cap. 5). In aggiunta, nella baraccopoli, la supervisione adulta dei minori, lungi dall'essere organizzata secondo i parametri della famiglia mononucleare borghese – configurazione in ascesa fra le classi medio-alte della capitale – avviene su base diffusa e collettiva, a rimarcare la socialità rurale che contrassegna le origini dei primi abitanti e ad assicurare la sopravvivenza collettiva in uno spazio caotico e congestionato. Al Tuek Deang, se qualcosa accade ad un bambino, ovunque esso si trovi entro la baraccopoli, i suoi familiari ne saranno di norma informati in tempo pressoché reale.

La demonizzazione dei “bambini di strada” nei contesti urbani del sud del mondo, ancora una volta, non rappresenta un fatto esclusivamente Thai (Glauser, 1997, Mickelson, 2000; Young, 2003; Davies, 2008). Nel corso del '900, una serie di mutazioni chiave in seno all'Occidente – l'interrelazione fra un sostrato valoriale egemonico di tipo giudaico-cristiano, i cambiamenti demografici ed economici connessi all'ascesa del capitalismo e all'urbanizzazione, la modificazione sostanziale delle strutture familiari (dalla famiglia

rurale estesa a quella mono-nucleare borghese), la comparsa di legislazioni, discipline scientifiche, sistemi di welfare e politiche internazionali preposte alla formazione dell'individuo (con la progressiva sottrazione dei bambini dalle famiglie, dagli spazi pubblici, dalle strade, e la loro inclusione nelle strutture dello Stato, innanzitutto la scuola) – ha progressivamente promosso la globalizzazione di una costruzione universale dell'infanzia, di matrice occidentale, che associa ai bambini i tratti dell'innocenza, dell'entusiasmo, della spontaneità e della vulnerabilità (Boyden 1997). L'universalità di tale costruzione è stata ampiamente contestata dalle scienze sociali e in particolare dalla critica post-coloniale all'infanzia (James e Prout, 1997; Scheper-Hughes e Sargent, 1998; Bloch, 2003; Canella e Viruru 2004; Hoffman e Zhao, 2008). Non di meno, le politiche transnazionali rivolte alla tutela dei diritti dei bambini, a livello globale, rimangono ancorate a tale discorso.

Se tale costruzione ha determinato l'emergere di un'ansia diffusa circa la necessità di proteggere i diritti dei minori, ora pensati come potenziali vittime innocenti, a tale modello normativo è corrisposto altresì un vertice interventista e disciplinante che si associa a tutte quelle infanzie “devianti” (il bambino anti-sociale, il delinquente, il bambino di strada, il bambino soldato, ecc.), suscettibili di minacciare la validità universale della costruzione in questione, innescando panico sociale. Da questo punto di vista, e a dispetto dell'evidenza etnografica¹⁰⁰, il bambino di strada rappresenta il simbolo per antonomasia del soggetto immorale, indisciplinato, pericoloso, privato di un'infanzia naturale.

Ricorrendo a dispositivi interpretativi e di governo ricavati da discipline quali la psicologia (Rose, 1989), la devianza di questi soggetti – opportunamente sganciata dalle dimensioni sociali, economiche, politiche e culturali alla base della “violenza strutturale” (Farmer, 2006) cui sono esposte le fasce più povere della popolazione – sembra prioritariamente ricondotta a fattori causali di tipo individuale e familiare: immaturità psicologica, violenza intra-familiare, degrado ambientale-contestuale. Secondo tali analisi, la scuola e la famiglia “sana” (mono-nucleare) – per contrasto alla strada e al gruppo dei pari – emergono come risposte necessarie alla promozione di bambini sani e felici (Boyden, 1997; Bloch, 2003).

Se a livello globale la costruzione transnazionale dell'infanzia appena delineata può sostenere implicitamente gli sforzi del paradigma neo-liberista nel tentativo di affermare

¹⁰⁰ La ricerca etnografica sui “bambini di strada” (vedi ad es. Glauser, 1997; Young, 2003; De Boeck e Honwana, 2005; Davies, 2008) evidenzia in numerose regioni del mondo l'esistenza di dimensioni trasversali: i bambini di strada tendono ad organizzarsi in gruppi solidali, spesso caratterizzati da precise gerarchie, *slang*, e da un forte radicamento al territorio. La cooperazione gruppale non si limita alla sola condivisione di cibo e altri beni primari, ma prevede la protezione dei membri componenti e l'intervento del gruppo nella risoluzione delle crisi individuali. Numerosi studi dimostrano come questi soggetti siano spesso più intelligenti, creativi, consapevoli ed indipendenti di quanto non siano i bambini che crescono a casa entro l'iperprotettivo modello dominante della famiglia mononucleare borghese (Boyden, 1997:196).

un modello di famiglia e di comunità compatibili con l'ordine socio-economico dominante, in Thailandia, il ricorso alla categoria del bambino delle baraccopoli come pericolo sociale assume tuttavia una direzione discorsiva specifica: la devianza è in ultima analisi concepita come violazione morale della "Thainess". I tratti dei *dek salam* sarebbero prodotti di comportamenti individuali sempre più distanti dall'ideale morale Thai originario: la devianza sociale sarebbe il risultato di una progressiva contaminazione della "Thainess" e di un suo asservimento alle logiche del consumismo, del materialismo e dell'individualismo occidentali.

La risposta a tale devianza deve pertanto consistere in una "ri-thaificazione" dell'individuo – intesa come deculturazione e assimilazione assoggettante degli individui "non Thai" entro il modello monarchico indo-buddhista del centro Thai. L'educazione scolastica, come abbiamo visto, si presta bene allo scopo.

5. Il Tuek Deang come palcoscenico umanitario: le ONG, i diritti dell'infanzia e la politicizzazione dei *dek salam*

Mentre soggiornavo al Tuek Deang conobbi la piccola Fon, 6 anni, una bambina curiosa ed intelligente, allevata dall'anziana nonna materna dopo la scomparsa di entrambi i genitori. Durante la mia permanenza presso la baraccopoli, i missionari PIME decisero di accogliere Fon presso il Saint Martin Centre. Nelle settimane precedenti, ebbi modo di osservare la bambina spendersi in tentativi sempre più articolati e raffinati di presentazione di sé come vittima. Al calare del sole, uno dei momenti di pausa della giornata, i margini delle rotaie che perimetrano la baraccopoli divengono un punto di aggregazione sociale. Quella sera, in presenza di alcuni adulti e bambini già assistiti dalla struttura cattolica, Fon stava parlando di sé: "La mia vita è davvero difficile. Ho tanti problemi a casa. Non sono felice! Non ho nessuno con cui giocare e nessuno che si occupi di me. Mi piacerebbe andare al Saint Martin Centre!". La performance di Fon venne immediatamente accolta dall'entusiasmo compiaciuto, ed estremamente divertito, delle donne presenti, sollevando commenti quali: "Guarda come è brava! E' già capace di parlare come un'adulta!". Commenti che sembrarono gratificare la bambina stimolandola a riprodurre la stessa messa in scena secondo modalità auto-rappresentazionali sempre più convincenti.

Quando il giorno successivo Fon si produsse nella medesima performance, questa volta al cospetto degli operatori sociali del Saint Martin sopraggiunti per valutare il suo caso e la sua "candidatura", l'atteggiamento delle stesse donne che il giorno prima la lodavano simpaticamente, si caratterizzava per un silenzio composto, espressioni serie e gravi.

I bambini sono incoraggiati ad esprimere disagio e sofferenza in presenza degli occidentali. Al contrario, queste stesse espressioni sono ritenute sconvenienti e socialmente inopportune con i *phu-iai* Thai. L'apprendimento e l'elaborazione di posizioni soggettive socialmente utili, da parte dei bambini, passa anche attraverso l'interazione con i pari già assistiti dalle ONG. Nel corso delle attività ricreative, organizzate settimanalmente al Tuek Deang, durante i week-end, ai bambini già noti agli operatori sociali della struttura cattolica vengono assegnati ruoli di leadership e di coordinazione. I "bambini del Saint Martin" sono guardati con ammirazione dagli altri minori della baraccopoli: vengono spesso considerati coloro che "ce l'hanno fatta".

Anche Fon alla fine "ce l'ha fatta": è oggi ospitata presso il Saint Martin Centre e frequenta una prestigiosa scuola cattolica privata. La nonna riceve un assegno mensile dalla struttura cattolica e rivede la nipotina durante il periodo d'interruzione delle attività scolastiche .

Il caso di Fon illustra significativamente il ruolo delle ONG nella caratterizzazione contemporanea delle baraccopoli come palcoscenici umanitari plasmati dalla logica della compassione e dalla vittimizzazione dell'infanzia. Le ONG hanno concesso a soggetti come Fon l'opportunità di smarcarsi dalle condizioni di marginalità socio-economica cui i soggetti "non Thai" della capitale sono strutturalmente esposti.

D'altra parte, in Thailandia, il posizionamento politico delle ONG è storicamente ambivalente. Come osserva Shigetomi (2004), l'attivismo delle ONG è documentabile già a partire dagli anni '70. Dopo l'amnistia, gli intellettuali che avevano militato nel partito comunista thailandese (CPT) e che iniziavano a riemergere dalle foreste – dove avevano trovato rifugio nella stagione della guerriglia e della repressione militare – si riposizionarono indirettamente nello scacchiere politico Thai proprio attraverso le ONG, di cui molti ex militanti comunisti divennero i fondatori (Kanokrat, 2012). Schierate a fianco delle comunità rurali, dei lavoratori urbani e in antitesi allo sciacallaggio economico e ambientale operato da Bangkok sui margini esterni e interni del paese, le ONG iniziarono ad operare come promotori e agenti di raccordo dei segmenti popolari della società, contribuendo significativamente alla genesi di importanti movimenti sociali capaci di rappresentare gli interessi delle comunità locali a livello nazionale (Backer, 1999).

La rilevanza politica delle ONG non è sfuggita tuttavia all'attenzione dei tradizionali gruppi di potere filo-monarchici. In un articolo del 2009, l'accademico e attivista thailandese Giles Ungpakorn¹⁰¹ individua nelle ONG un nuovo veicolo delle politiche filo-

¹⁰¹ Giles Ungpakorn è un attivista politico e accademico thailandese. E' stato professore associato di scienze politiche all'università Chulalongkorn di Bangkok prima di rifugiarsi in Inghilterra per sfuggire alla

monarchiche fondate sulla “Thainess”. Ungpakorn evidenzia come nell’89 le ONG siano state invitate a partecipare al 7° Piano di Sviluppo Economico e Sociale Nazionale, e dal ‘92 beneficino di allocazioni pubbliche attraverso il ministero della salute, delle politiche sociali o dell’ambiente (Ungpakorn, 2009). Sempre più spesso rappresentanti delle ONG Thai vengono selezionati come senatori o componenti le varie assemblee costituenti incaricate di riformare la costituzione dopo ogni colpo di stato.

Secondo Walker (2007), la svolta apparentemente localista, anti-capitalista e ambientalista della retorica monarchica, con la formulazione della *setachid pho phieng* (l’economia di sufficienza) nel ‘97, assicurò inoltre il passaggio di numerose ONG dal progressismo di sinistra al conservatorismo eco-buddhista del “padre della nazione” e dei militari. Se inizialmente le politiche populiste di Thaksin e del suo primo partito *Thai rak Thai* (I Thai amano i Thai), ricevettero il plauso di numerose ONG, l’accendersi del dualismo politico fra rossi e gialli vide numerose ONG schierarsi accanto ai filo-monarchici (Ungpakorn, 2009), stabilendo una girandola storico-politica del “terzo settore” che ha premiato la strategia “gialla” delle élite tradizionali, raffigurante Thaksin come avamposto del capitalismo occidentale nel regno. Oggi numerose ONG, soprattutto al Nord, rappresentano pertanto gli agenti locali di sviluppo della “Thainess” centrale.

Un discorso a parte meritano le ONG e le fondazioni attive nel supporto dei diritti dell’infanzia, meno temute politicamente di quanto accada nel caso delle organizzazioni legate alle questioni ambientali ed economiche, e per questo meno soggette alle manipolazioni governative. Sono le organizzazioni umanitarie rivolte ai bambini a intasare nello specifico gli spazi marginali della povertà urbana della capitale. La preoccupazione internazionale circa le condizioni dei bambini nelle baraccopoli del sud del mondo ha infatti condotto numerose ONG e istituzioni caritatevoli di stampo religioso ad agire in qualità di nuovi attori politici nel contesto della povertà urbana.

Mentre si è evidenziato l’impatto che l’avvento delle ONG ha avuto sulle leadership tradizionali all’interno delle baraccopoli (Ockey, 1996; 2004:81-124) – attraverso la ridefinizione delle tradizionali relazioni di potere, il declino dei *patron*, e l’utilizzo di nuovi e più rilevanti mediatori politici fra l’interno e l’esterno della baraccopoli (le ONG medesime e i soggetti ad esse agganciati) – un aspetto sul quale la letteratura non ha posto sufficiente attenzione è quello concernente il veicolo discorsivo utilizzato dalle agenzie umanitarie per sostituirsi ai padroni nell’esercizio del monopolio dialogico con le autorità: i diritti dell’infanzia.

condanna per lesa maestà che lo ha visto incriminato in Thailandia nel 2009. Nelle sue analisi storico-politiche, lo studioso ha espressamente connesso Re Bhumibol (assieme all’esercito) al massacro degli studenti della Thammasat nell’Ottobre del ’76.

Negli anni '80 l'avvento delle ONG nello scenario assistenziale delle baraccopoli ha arricchito il panorama ideologico relativo all'infanzia di un nuovo discorso: i diritti dei bambini. Tale formazione discorsiva ha quindi accostato alla rappresentazione dei *dek salam* come "pericolo sociale" l'immagine di "vittima", i cui diritti debbono essere tutelati. La concezione normativa dell'infanzia di matrice occidentale (politicamente affermata a livello transnazionale attraverso l'istituzione di una serie di agenzie quali UN, UNICEF, etc.), fa riferimento all'infanzia come un periodo di innocenza, felicità, entusiasmo, e ai bambini come "individui provvisti di caratteristiche biologiche e psicologiche universalmente valide che li differenziano dagli adulti. Come tali, sono loro riconosciuti una serie di diritti sanciti dalla giurisprudenza internazionale" (Boyden, 1997:190).

Tale rappresentazione, che inizia a essere riprodotta, ancora una volta come *status symbol*, dalla classi medio-alte residenti nella capitale, appare in netto contrasto – come ho già evidenziato – con le concezioni locali dell'infanzia ancora diffuse in ampi settori e aree del paese, baraccopoli incluse, a dispetto delle emergenti definizioni legali e giuridiche che lo Stato ha prodotto per conformarsi al *mainstream* globale¹⁰².

Accanto alla retorica avente come nucleo concettuale lo sviluppo endogeno e il diritto alla conservazione della terra, le ONG, presto affiancate da istituzioni caritatevoli di matrice cristiana, hanno cavalcato, sull'onda della proclamazione dell'universalità dei diritti del bambino, ideologie dell'infanzia di matrice occidentale incentrate sulla costruzione del bambino della baraccopoli come "vittima" da sottrarre ad un spazio nel quale i suoi diritti sono troppo spesso violati.

Sospinte dal discorso transnazionale sui diritti dei bambini, le ONG hanno progressivamente caricato l'infanzia nelle baraccopoli di significati politici umanitari che hanno prodotto sostanziali mutamenti nello scenario della povertà urbana della capitale, e arricchito il panorama discorsivo cui i miei informatori sono esposti di un nuovo palcoscenico sociale, sul quale è loro richiesto di recitare il ruolo di vittime. A partire dagli anni '80, in numerose baraccopoli della capitale i bambini hanno iniziato a spostarsi di ONG in fondazione caritatevole, generando dinamiche economico-politiche capaci di alterare significativamente l'esperienza tanto dei bambini quanto degli adulti delle baraccopoli.

L'avvento delle ONG, inoltre, non ha soltanto condotto a una più efficace rappresentanza politica dei poveri urbani ma ha anche modificato il posizionamento sociale, economico,

¹⁰² Il 27 Marzo del 1992 la Thailandia ha firmato la Convenzione internazionale sui diritti del bambino.

politico e simbolico dell'infanzia all'interno delle baraccopoli ¹⁰³. Determinando innanzitutto l'apertura dei confini della baraccopoli e la mobilità dei *dek salam*, spesso ospitati in istituzioni assistenziali o scolastiche correlate alle attività delle ONG, ha altresì ampliato le possibilità di un'*agency* infantile che si esprime innanzitutto in termini di accesso a nuovi spazi fisici, sociali e simbolici. Molto spesso, è dal bambino che passa la possibilità che una baraccopoli stabilisca un'alleanza con un'ONG o con altri interlocutori internazionali. L'atteggiamento compiacente del bambino in questa direzione (il quale dovrà ad esempio accettare di trasferirsi dalla baraccopoli all'istituzione ospitante, auto-definirsi e auto-costruirsi in funzione della rappresentazione di disagio infantile che la struttura accogliente prescrive, ecc.), diviene un nodo centrale nell'attivazione di relazioni economiche (l'istituzione assistenziale che si incarica di assistere il bambino ne pagherà la retta scolastica, assicurerà vitto e alloggio, talvolta sostenendo economicamente la stessa famiglia) e politiche funzionali in definitiva alle tattiche comunitarie anti-sgombero.

Pierre Bourdieu ha esteso i confini semantici del concetto economico di capitale al dominio delle pratiche sociali. Oltre a capitali economici, esistono così capitali sociali (il complesso delle relazioni e delle reti sociali di un individuo), culturali (le capacità intellettuali, i titoli di studio acquisiti, i beni culturali posseduti) e simbolici (proprietà sociali dotate di significati simbolici riconosciuti collettivamente come capaci di conferire autorità, legittimità e riconoscimento) (Bourdieu, 2005[1980]; 1987). I capitali sono sempre ripartiti in modo diseguale fra i soggetti, generando la strutturazione in classi del mondo sociale.

La politicizzazione umanitaria dell'infanzia ha trasformato i bambini in un capitale sociale e simbolico grazie al quale gli abitanti delle baraccopoli possono connettersi ai *network* di relazioni che ruotano intorno alle ONG. Le madri dei *dek salam*, in particolare – in quanto prime detentrici del capitale (i figli) – hanno iniziato ad “utilizzare” i minori per accedere alla mediazione politica e alle risorse che tali agenzie garantiscono, conferendo ai bambini un potere contrattuale nel rapporto con le autorità tradizionali assai più rilevante che in passato.

Bourdieu, in effetti, ha evidenziato che la “riconversione del capitale economico in capitale simbolico produce relazioni di dipendenza economicamente fondate, ma dissimulate sotto il velo delle relazioni morali” (Bourdieu, 2005[1980]:190). Anche Nancy Scheper-Hughes (1989:12, cit. in Boyden, 1997:192), con particolare riferimento all'infanzia, ha

¹⁰³ Mi sono occupato anche altrove (Bolotta, 2014) della relazione fra ONG e mobilità istituzionale dei *dek salam* nelle baraccopoli di Bangkok, evidenziando il ruolo assunto dalle organizzazioni umanitarie nelle traiettorie esistenziali di alcuni bambini.

puntualizzato: “Il valore strumentale dei bambini è stato ampiamente rimpiazzato dal loro valore espressivo”.

Mentre il contributo attivo dei figli nell’ambito dell’economia domestica è sempre meno rilevante, per i genitori delle baraccopoli i bambini sono oggi incredibilmente utili quale capitale sociale e simbolico da mobilitare nell’accesso all’economia morale dell’infanzia inaugurata dalle ONG.

Nel Tuek Daeng tale evoluzione passa anche attraverso l’azione dei missionari del PIME. Oltre ad ospitare in una struttura esterna alla baraccopoli (il Saint Martin Centre di Nonthabury) i bambini giudicati più bisognosi, il PIME promuove attività di “sviluppo sociale” (*patthana chumchon*) in loco (Fig. 11) attraverso una serie di referenti interni alla baraccopoli – in gran parte madri dei bambini assistiti – garantendo sostegno economico alle famiglie e assistenza scolastica ai bambini.

6. “I miei figli sono *dek salam*”. L’attivismo socio-politico delle madri nelle baraccopoli di Bangkok

Il tentativo da parte degli abitanti delle baraccopoli di resistere agli sgomberi ha prodotto nelle ultime decadi la nascita di un movimentismo sociale dei poveri, connesso alle risorse, ai *network* istituzionali, e all’appropriazione di discorsi occidentali – specie quello di diritti dell’infanzia – messi in circolazione dalle ONG a partire dagli anni ‘70-‘80. I movimenti di resistenza agli sgomberi sono, nello specifico, sempre più spesso organizzati attorno alla leadership di donne e madri delle baraccopoli.

Alcune delle madri di *dek salam* con le quali ho vissuto, che ho intervistato, e che hanno rappresentato un sostegno logistico e informativo prezioso durante la ricerca, occupano, in effetti, una posizione di rilievo politico entro la baraccopoli.

In questo paragrafo intendo analizzare la relazione fra tale leadership e la politicizzazione umanitaria dei *dek salam*: una questione particolarmente rilevante in una società nella quale il dominio d’azione politico è ritenuto tradizionalmente prerogativa esclusiva degli uomini (Darunee and Pandey 1991; Virada and Kobkun 1994; Pasuk and Baker, 1996:114; Doneys 2002).

Dopo aver contestualizzato la condizione contemporanea delle donne nelle baraccopoli di Bangkok alla luce del più ampio panorama storico che fa riferimento alle donne e alla maternità in Thailandia – specie nelle regioni “non Thai” del Nord e del Nord-Est thailandese, dalle quali provengono la maggior parte delle mie informatrici – mi concentrerò nello specifico su alcuni casi etnografici esemplari.

Il primo riguarda una madre e una figlia con le quali ho vissuto al Tuek Deang. Entrambe sono al centro di un'arena umanitaria che si alimenta della costruzione di *dek salam* come "vittime da salvare", e della conseguente mobilità istituzionale dei bambini fra le varie ONG operative nella baraccopoli.

Il secondo prende in esame la vicenda di Prateep Ungsongtham, la donna che durante gli anni '80 ha fondato la prima fondazione di rilievo politico rivolta al supporto dei bambini delle baraccopoli.

6.1 Il significato simbolico delle donne come madri in Thailandia

Ramusack Barbara, nel suo studio sul ruolo delle donne nel Sud-Est Asiatico, riferisce che prima del consolidarsi delle influenze indiane e cinesi nell'area le donne avevano uno status ed un'autonomia decisamente più elevate di quanto registrabile in India o in Cina (Ramusack, 1999:87-88). Analogamente, Sujit Wongthes, uno storico thailandese che ha esplorato la relazione fra culti indigeni e posizione delle donne in epoca antica (prima del IV-V sec.), sostiene che prima dell'arrivo delle religioni dell'India (induismo e buddismo) nel Sud-Est Asiatico, le donne – come cantastorie, sciamane, guaritrici – avevano un accesso privilegiato a ruoli di potere connessi al sacro e alla gestione negoziale degli spiriti ancestrali¹⁰⁴ (Sujit, 2001, in Pairin, 2012). Una posizione che le donne continuano ad assumere nelle regioni del Nord e del Nord-Est, dalle quali provengono la maggior parte delle donne delle baraccopoli alle quali mi sono rapportato durante la ricerca.

Utilizzando un approccio fondato sulla storia culturale femminista e l'arqueo-mitologia, la studiosa thailandese Pairin Jotisakulratana ha esplorato la significatività storica assunta in Thailandia dalle divinità femminili alle quali i Thai si riferiscono con l'appellativo di "madri". Secondo Pairin, l'importanza dei culti riferibili a tali divinità si situa entro il contesto storico di una cultura matri-focale prevalente nell'ambito della quale i ruoli delle divinità femminili riflettevano l'autorità delle donne nelle aree della fertilità, della spiritualità, dell'economia domestica, del commercio e anche della politica (Pairin, 2012).

Pairin definisce la matri-focalità in relazione alla centralità assunta dal ruolo simbolico ed economico della madre nell'ambito delle società e delle culture *T'ai* delle origini¹⁰⁵. Anche

¹⁰⁴ Nelle aree del Nord e del Nord-Est thailandese, non solo il sistema di parentela prevalente ma anche il lignaggio degli spiriti ancestrali a tutela del benessere del gruppo familiare, viene descritto in termini matri-lineari (Pairin, 2012:79; Bowie, 2008:140; Mizuno, 1968:851).

¹⁰⁵ Il concetto di matri-focalità è stato utilizzato in modi diversi. Ebihara (1977), nel caso dei *khmer*, utilizza il termine per riferirsi alla possibilità che le donne si associno anche in assenza di un comune ruolo materno. Smith (1973) descrive il gruppo domestico haitiano come fondato sul ruolo nucleare delle madri indipendentemente dalle strutture di parentela di volta in volta considerate (matri-lineari o patri-lineari). Nancy Tunner (1974) si riferisce alla matri-focalità come ad una "*structure of feeling*", un'apertura alla possibilità di organizzazioni sociali femminili non necessariamente connesse a strutture di parentela specifiche. Più recentemente, anche Silvia Vignato (2015) giunge a conclusioni simili a quelle proposte da

secondo Pairin le religioni dell'India, in particolare il buddhismo, avrebbero successivamente indebolito la rilevanza delle divinità femminili e di conseguenza quella delle donne che, non di meno, in quanto madri, detengono a tutt'oggi il controllo dei culti indigeni nelle aree "non Thai" del paese.

Secondo Monaca Lindberg-Falk, un'antropologa che si è occupata a lungo di analizzare la relazione fra genere e buddhismo theravada Thai, l'affermarsi del buddhismo monarchico come religione di stato in epoca siamese avrebbe nello specifico concorso a produrre una categoria di genere del femminile capace di legittimare moralmente l'inferiorità delle donne sugli uomini, specialmente in riferimento al dominio dell'azione politica. La natura verticale e patriarcale del buddhismo monarchico Thai, argomenta la studiosa, ha prodotto una cornice morale a sostegno della precedenza gerarchica e di genere degli uomini sulle donne (Lindberg-Falk, 2008) – ancora oggi precluse dalla possibilità di essere formalmente ordinate come *bikkhuni* (monache).

Ciò non di meno, al di fuori degli ambienti di corte – strutturati dall'istituzionalizzazione della metafisica monarchica indo-buddhista come matrice cosmologica di significati egemonica – le donne continuavano a godere di uno status significativamente superiore rispetto a quanto osservabile in numerose altre aree del Sud-Est Asiatico¹⁰⁶. Soprattutto in quanto madri, erano soggetti onorati e rispettati, spesso rappresentate come promotrici di fertilità, abili commercianti e leader.

Entro il sistema *sakdina* delle *corvée*, della semi-schiavitù, e del lavoro forzato, in vigore sino agli inizi del '900, gli uomini erano coercitivamente reclutati al servizio dei nobili di corte, alla cui dipendenza erano costretti ogni anno per diversi mesi. Erano le mogli, pertanto, a presiedere all'economia domestica e alla gestione delle finanze in loro assenza (Hanks and Hanks, 1963, Kirsch, 1975:172-96, 1985:302-20). Lo status della donna non era quello di una casalinga, corrispondeva piuttosto a quello di madre dell'intero gruppo familiare (Sukhapanich, 2002:26-27, cit. in Pairin, 2012).

Al di fuori degli ambienti di corte, le donne non erano concepite come soggetti impotenti, né privi di potere. Nel 1920, la moglie era codificata dalla legge come un partner di status equanime a quello del marito e beneficiava di un'ampia libertà di movimento. Secondo la

Tunner, nell'analizzare le configurazioni familiari post-belliche nella musulmana Aceh (Indonesia). Pairin (2012:51), diversamente, nell'applicare il concetto alle culture *T'ai* delle origini, si riferisce non solo alla centralità simbolica delle donne come madri, ma anche come eredi di proprietà e beni nell'ambito di strutture matri-lineari e matri-locali di parentela. Per Pairin, pertanto, la matri-linearità e la matri-località sono dimensioni della matri-focalità.

¹⁰⁶ L'antropologo Yos Santasombat (1992) chiarisce come in origine fossero principalmente le donne aristocratiche – per contrasto alle donne al di fuori degli ambienti di corte – ad essere formalmente assoggettate al dominio maschile. Le nobildonne erano ritenute proprietà dei mariti ed erano confinate a ruoli esclusivamente circoscritti alla gestione del lavoro domestico.

legge tradizionale, a una donna era concesso di divorziare dal marito: la procedura giuridica di separazione si riteneva ultimata quando il marito raccoglieva i beni di cui disponeva prima del matrimonio e lasciava la casa della moglie. Inoltre, in accordo ai prevalenti pattern matri-locali di matrimonio, la casa di una coppia sposata apparteneva alla moglie, mentre la proprietà della famiglia veniva ereditata dalle figlie (Manopimoke, 1997:220; cit. in Pairin, 2012).

Anche dal punto di vista dei diritti politici, le donne thailandesi possono votare dal 1932¹⁰⁷, significativamente prima di quanto accaduto in numerosi altri paesi asiatici (Iwanaga, 2008:1).

L'oppressione patriarcale delle donne che caratterizza le descrizioni moderne della condizione femminile in Thailandia, in una società delle origini diversamente descritta come fondata sulla centralità delle donne in configurazioni familiari di tipo matri-lineare e matri-focale, è quindi da ricondursi dapprima all'affermarsi della mistica monarchica indobuddhista e del buddhismo quale religione di stato, e successivamente, alla modernizzazione e alla globalizzazione dei discorsi occidentali sul genere, la famiglia e la riproduzione, soprattutto nelle aree urbanizzate del paese. Per questo, nella storia moderna del paese, mentre gli uomini hanno occupato ruoli politici e burocratici (religiosi, politici o militari), le donne hanno assunto ruoli economici rilevanti nell'ambito dell'economia domestica, del commercio e del mercato (Hanks and Hanks, 1963, Kirsch, 1975:172-96, 1985:302-20).

Oggi, la polarizzazione di genere normativa in Thailandia associa alle donne una modalità di espressione emozionale, volatile, irrazionale, debole e pertanto inadatta a sostenere ruoli pubblici e politici, rispetto ai quali supposti tratti maschili (aggressività retorica, razionalità, risolutezza) sono pensati come ingredienti necessari (Iwanaga, 2008).

Il sostrato culturale matri-focale che caratterizzava il paese nelle epoche precedenti; la centralità che tutt'oggi le donne assumono nell'ambito di numerosi culti locali nel Nord e nel Nord-Est thailandese; la prevalenza, in queste stesse aree, di strutture di parentela matri-lineari e matri-locali, sembrano d'altra parte informare le caratterizzazioni contemporanee e normative della maternità. Quando agiscono al di fuori della sfera d'azione domestica, le donne sono spesso considerate soggetti devianti, mentre la loro fisicità sessuata può essere denigrata come impura e potenzialmente contaminante. Al contrario, in qualità di madri, possono riscontrare un notevole rispetto sociale e addirittura essere considerate soggetti più morali degli uomini (Keyes, 1984).

¹⁰⁷ Per quanto concerne le elezioni locali, le donne avevano il diritto al voto addirittura a partire, almeno, dal 1897, fatto questo che fa della Thailandia uno dei primi paesi al mondo ad aver esteso il suffragio alle donne (Bowie, 2013)

Nels Mulder (1992) ha evidenziato come la *khunatham*, o “bontà morale”, nell’ambito dell’immaginario thailandese, sia esemplificata dall’“amore puro di una madre nei confronti dei figli”. L’archetipo dell’amore materno, per altro, si connette non solo al Buddhismo: “la casa, la madre, la Madre Terra, e la Madre Riso, sono tutti rappresentati nell’iconografia thailandese attraverso il femminile”. “La terra dalla quale dipendiamo in termini di sopravvivenza, il riso che ci nutre, l’acqua che sostiene la vita, l’angelo custode che protegge il piccolo infante sono tutti elementi che trovano rappresentazione simbolica nel femminile” (Anuman, 1955:55-61, cit. in Ockey, 1999:35). Anche Charles Keyes (1984) mette a fuoco gli attributi virtuosi associati alle donne nell’ambito del buddhismo Thai. Le donne, sostiene, “sono percepite come intrinsecamente buone nella misura in cui acquisiscono il ruolo di madri”. Ecco perché, aggiungo, anche la monarchia ha storicamente connesso l’immagine della regina a quella di madre della nazione. Nei casi etnografici a seguire, evidenzierò nel dettaglio come l’emergente leadership delle donne nelle baraccopoli sia legata alla loro capacità di capitalizzare politicamente il valore morale attribuito al loro ruolo di madri.

6.2 La politica economica delle donne e della maternità nelle baraccopoli

La caratterizzazione matri-locale e matri-lineare individuata dalla letteratura come prevalente nei contesti rurali del Nord e del Nord-Est del paese caratterizza, seppur con alcune specifiche, anche le baraccopoli di Bangkok¹⁰⁸: i margini interni al centro del paese nel quale convergono i margini etnici esterni. La maggior parte delle donne alle quali mi sono rapportato nel corso della ricerca provengono infatti da queste aree.

Katherine Bowie (2008), contestando il paradigma di studi “androcentrico” che stabilisce l’irrelevanza delle donne nell’ambito del panorama politico thailandese, ha documentato l’importanza della matri-località e della matri-linearità nella regolazione delle dinamiche elettorali locali presso un villaggio della Thailandia del nord. Per quanto la maggior parte degli eletti a livello locale e nazionale siano uomini, l’antropologa dimostra come, quanto meno nei contesti rurali del Nord, il dominio pubblico delle politiche elettorali sia profondamente agganciato al mondo delle donne, alle pratiche di matri-località e alle strutture di parentela matri-lineari che sorreggono la politica economica dei villaggi. Dopo il matrimonio, la coppia si trasferisce nell’abitazione dei genitori della moglie, ove spesso

¹⁰⁸ Nell’ambito degli strati sociali medio-alti della capitale, diversamente, la globalizzazione neo-liberista dei modelli economici e familiari occidentali ha trovato corrispondenza nella progressiva diffusione della famiglia mono-nucleare borghese, quale struttura prevalente: la necessità da parte della coppia di individuare soluzioni innanzitutto vantaggiose dal punto vista delle opportunità economiche e professionali, si associa pertanto ad un declino progressivo dei tradizionali pattern di alleanza matri-lineare (Richter and Podhisita, 1992).

risiede con i parenti della donna, ivi inclusi i nonni materni. “Poichè i membri dello stesso matri-lignaggio tendono ad abitare l’uno accanto all’altro [...], all’interno del villaggio i *cluster* di abitazioni familiari (*pok*) appaiono relati innanzitutto attraverso la madre, gli zii, le sorelle, e le figlie di una donna” (Bowie, 2008:140). Sul piano del commercio, sono le donne a gestire le finanze nell’ambito dell’economia domestica e a impegnarsi in occupazioni correlate alla vendita o all’acquisto di beni (Bowie, 1992). Nonostante l’autorità formale spetti al marito, e a dispetto del fatto che sia quest’ultimo il candidato a concorrere per posizioni politiche ufficiali, di fatto l’uomo è inserito in larga misura nell’economia domestica del gruppo matri-lineare della moglie, e dipende anche in termini di supporto elettorale, dalle relazioni intra-matrilineari e inter-matrilineari che disegnano le trame sociali del villaggio. Nel mobilitare voti a favore dei mariti, e nel mediare i conflitti innescati dalle dinamiche elettorali, le donne assumono in questo senso una posizione di rilievo prioritaria nell’assicurare il mantenimento dell’armonia fra i *network* intra-matrilineari e inter-matrilineari concorrenti che fondano la politica economica del villaggio.

Anche nelle baraccopoli presso le quali ho soggiornato, data la prevalente provenienza etno-geografica degli abitanti, le caratterizzazioni matri-lineari e matri-locali della parentela assumono una certa rilevanza ma in un contesto economico e familiare completamente differente rispetto a quello rurale, contrassegnato dalla scarsa affidabilità degli uomini e dal rapporto privilegiato fra madri e figli.

Stando alla descrizione che ne fece Akin (2010) negli anni ‘70, anche nelle baraccopoli le donne controllavano i flussi di denaro nell’ambito domestico, mentre gli uomini sviluppavano posizioni di potere politico che si giocavano sul crinale della mediazione fra l’interno e l’esterno della comunità. La condizione economica e sociale delle donne che risiedono oggi in questi spazi urbani, tuttavia, appare assai più complessa rispetto a quanto questo schema dicotomico di genere lascerebbe supporre.

L’importanza strategica assunta dalle baraccopoli per le donne è stata ricondotta da alcuni autori (Thorbek, 1987:72-75, Mills, 1999) a un mutato quadro economico e delle relazioni di genere rispetto a quello che caratterizzava i contesti rurali di provenienza, e nello specifico a un diverso articolarsi delle necessità produttive e riproduttive in seno all’economia urbana. Secondo questi studi, la migrazione verso le città ha destabilizzato i processi di divisione del lavoro, reso le donne vulnerabili ed esposte a fenomeni di violenza e abbandono da parte maschile. Mentre nel villaggio il reddito e le necessità riproduttive quotidiane venivano usualmente generate nell’ambito di un’economia rurale fondata sulla cooperazione familiare entro il gruppo matri-lineare della donna, il reddito

urbano è principalmente agganciato al lavoro salariato. Le occupazioni a basso reddito legate ai servizi e al settore industriale impiegano prevalentemente uomini o giovani donne nubili (Mills, 1999).

Nel contesto dell'economia urbana, è quindi piuttosto difficile per le madri non specializzate provenienti dalle province "non Thai" esterne al centro l'individuazione di un'abitazione confortevole e di una fonte di reddito contrattualizzato. Le ex contadine del Nord e del Nord-Est con figli a carico sono pertanto destinate al mercato informale di cui le baraccopoli sono una delle principali sorgenti nell'ambito dell'economia urbana. Le baraccopoli rappresentano una risposta per queste donne. Vivere in una baraccopoli significa al contempo trovare un lavoro ed una casa.

Rispetto ai contesti di provenienza, d'altra parte, la baraccopoli precarizza la stabilità delle strutture familiari. Per quanto ho potuto osservare, fattori quali la migrazione interna, il degrado materiale e sociale, l'incertezza quotidiana, la povertà, hanno specificatamente trasformato le strutture familiari in loco in un magma fluido di relazioni che lasciano spazio a famiglie a guida femminile come configurazione prevalente. Oltre alla madre, molto spesso le unità familiari comprendono nonne (di rado anche nonni) e una quantità ingente di nipoti, anche di seconda generazione, nati da relazioni improvvisate nell'ambito delle quali risulta complessa l'identificazione del padre.

Nelle baraccopoli, gli uomini sono spesso descritti dalle donne come soggetti inaffidabili, assenti, violenti, dediti allo sperpero irresponsabile del denaro (Thorbek, 1987). Durante la mia permanenza al Tuek Deang, le donne con figli a carico si intrattenevano in conversazioni denigranti gli uomini, gli ex mariti, e la loro intrinseca inaffidabilità, su base pressoché quotidiana. L'esperienza matrimoniale di Noi, una donna di 57 anni originaria del Nord-Est che ho intervistato, è simile a quella di molte altre donne nella baraccopoli. L'ex marito aveva un'amante (*mia noi* – letteralmente, moglie minore) a un paio di viottoli di distanza dalla baracca in cui entrambi abitavano. Noi raccontava con enorme rancore come nonostante la vicinanza non si fosse mai accorta della relazione fra i due e come il marito avesse avuto la sfacciataggine "di fargliela sotto il naso".

L'istituzione informale della poligamia maschile attraverso la pratica delle mogli minori è stata ampiamente documentata in Thailandia (Bao, 2008; Cook, 1998). Alcuni autori (Manderson e Pranee, 2002:4) l'hanno descritta come una strategia per gestire il desiderio sessuale maschile senza intaccare i valori culturali normativi e conservativi che proteggono la moralità e la castità delle donne. La dinamica ad ogni modo regge solo dove l'uomo abbia la capacità di mantenere i due domini, quello della relazione ufficiale e quello delle relazioni minori, ermeticamente separati. Nello spazio congestionato della baraccopoli, tale

separazione risulta in molti casi impossibile. Inoltre gli uomini, a differenza delle donne, grazie alle maggiori opportunità di accesso al lavoro salariato in città, trascorrono gran parte del tempo al di fuori della baraccopoli. L'inserimento nella grande metropoli, in assenza della sorveglianza del gruppo familiare matri-lineare della moglie, può quindi comportare un incremento delle probabilità e delle opportunità di relazioni extra-coniugali. Le giovani madri, pertanto, sono molto spesso costrette ad adempiere i propri doveri genitoriali da sole, o col sostegno dei nonni materni. Nelle baraccopoli possono individuare facilmente delle strategie informali di remunerazione (ad esempio come venditrici di prodotti gastronomici sotto porta, raccogliendo e rivendendo la spazzatura di cui la baraccopoli abbonda, ecc.) e una casa nella quale vivere con i propri figli. La casa e il lavoro, nelle baraccopoli, coincidono.

Le baraccopoli diventano quindi luoghi nei quali le madri hanno la possibilità di articolare due prerogative normative tradizionalmente associate al femminile: la supervisione dell'economia domestica e la cura della prole. Per le donne, diversamente che per gli uomini, la baraccopoli non rappresenta solo un luogo fra i molti possibili, ma l'unica possibilità di sopravvivere date le condizioni economiche, politiche e socio-culturali della congiuntura storica di cui questi stessi spazi urbani sono esito.

Un momento storico di svolta per le madri residenti nelle baraccopoli di Bangkok è rappresentato dall'avvento delle ONG. Dagli anni '70, i *dek salam* hanno iniziato a circolare fra le differenti istituzioni assistenziali attive nelle baraccopoli, generando delle dinamiche economiche e politiche capaci di alterare l'organizzazione sociale tradizionale di questi spazi urbani. Poiché madri dei bambini, le donne della baraccopoli si sono trovate in una posizione di accesso preferenziale alle risorse e ai nuovi *network* istituzionali messi a disposizione dalle ONG. Molte di loro hanno iniziato a operare come referenti informali delle stesse ONG all'interno delle baraccopoli.

I casi etnografici che mi appresto a presentare illustrano l'emergenza di una leadership femminile all'interno delle baraccopoli. Tale leadership appare fortemente connessa all'appropriazione strategica, da parte delle madri, di discorsi occidentali sull'infanzia politicamente sensibili, e all'incorporazione e dispiegamento tattico e contestuale di attributi di genere Thai normativi.

Al cospetto di missionari o operatori umanitari occidentali, alcune delle mie informatrici sanno contestualmente costruirsi come esempi paradigmatici della *khunatham*, la morale materna buddhista, una costruzione di genere locale che ben si presta ad intercettare il registro discorsivo compassionevole sul quale si fonda l'economia morale delle ONG occidentali.

Rispetto agli uomini, guardati con sospetto dagli operatori umanitari, le donne capitalizzano il valore politico-morale che ha assunto nel contemporaneo l'infanzia nelle baraccopoli risultando gli interlocutori più affidabili delle ONG nella coordinazione delle attività dispiegate a favore dei bambini. Facendo leva sulla natura matri-focale delle strutture familiari locali e sul rapporto privilegiato con i figli, costruiscono alleanze politiche con importanti interlocutori nazionali e internazionali e, attraverso questi ultimi, riescono abilmente ad accrescere il proprio status socio-politico nell'ambito della struttura di potere locale, e nella mediazione delle relazioni fra gli abitanti e le istituzioni governative. Illustrerò come queste donne, conscie del valore politico-economico della retorica occidentale sui diritti dell'infanzia¹⁰⁹, siano state capaci di penetrare l'economia morale prodotta dalla continua circolazione umanitaria dei propri figli d'istituzione in istituzione, giocando sulla manipolazione contestuale dei significati politico-morali, locali e globali, connessi al genere, all'infanzia, e in particolare alla maternità¹¹⁰.

Al cospetto degli operatori sociali delle ONG, dei missionari cattolici, dei funzionari governativi, o degli uomini delle baraccopoli, queste donne evidenziano infatti la capacità di indossare numerose maschere sociali, sviluppare molteplici affiliazioni istituzionali, articolando la propria identità in accordo a palcoscenici e registri discorsivi, diversi, simultaneamente presenti, e politicamente strategici.

6.3 Mae Be: la madre compassionevole del Tuek Deang

Kaeo è una ragazza di 17 anni nata presso il Tuek Deang. L'ho conosciuta nel 2010 mentre era ospite presso il Saint Martin Centre. Kaeo ha abitato presso la struttura cattolica dai 4 ai 15 anni, per poi fare ritorno temporaneamente alla baraccopoli. Nel corso della mia esperienza di campo al Tuek Deang, ho abitato presso la casa di Kaeo, con la madre Be, già menzionata in precedenza, e i suoi 3 fratelli. La famiglia mi ha presto riqualificato come *luk bun tham* (figlio acquisito per merito)¹¹¹, così Kaeo è diventata mia sorella.

¹⁰⁹ Il valore politico del discorso dei diritti dell'infanzia, unitamente all'appropriazione e all'uso strategico – da parte dei soggetti bersaglio delle politiche umanitarie – dell'immagine dei bambini come “vittime”, è stato recentemente documentato da diversi antropologi in numerosi contesti del Sud: vedi ad esempio i lavori di Vignato in Indonesia (2012) o di Cheney in Uganda (2013).

¹¹⁰ La critica antropologica post-coloniale e femminista evidenzia come il genere e la soggettività siano costruiti in termini complessi e multi-dimensionali, attraverso molteplici assi di potere e differenza sociale. Seguendo la Butler (1990, 1994:33), il “genere” è strutturato da norme ed istituzioni ma è al contempo reinterpretato e trasformato attraverso l'*agency* individuale, trovando rappresentazione simbolica tanto a livello individuale quanto a livello collettivo. Nell'analisi interazionista delle strategie contestuali di genere mobilitate dalle donne, ho quindi privilegiato una prospettiva “dal basso”, capace di restituire le dinamiche di genere come il risultato di un processo negoziale tra normatività ed *agency* individuale.

¹¹¹ Il termine *luk buntham*, si riferisce ad una pratica di adozione informale, da intendersi quale azione compassionevole e meritevole, largamente diffusa presso le baraccopoli e nell'ambito della società tradizionale rurale, cui corrisponde per la famiglia adottante l'acquisizione di merito karmico. Anche in altre aree del Sud-Est Asiatico, numerosi autori (vedi ad esempio Goody e Tambiah 1973; Carsten 1991), hanno

La madre di Kaeo, Be, è una donna di 56 anni giunta al Tuek Deang 30 anni prima da Sisaket, una provincia della Thailandia dell'est. I 3 fratelli minori di Kaeo sono il frutto di due precedenti relazioni della madre. La vita di Be, un tempo migrante circolare, residente non registrata al Tuek Deng nelle fasi di stasi del ciclo agricolo a Sisaket, è cambiata quando padre Adriano ha iniziato a operare nella baraccopoli. Il missionario italiano del PIME era deciso a sottrarre i bambini da un ambiente che a suo dire ne minacciava diritti e opportunità. Be divenne una delle sue più strette collaboratrici.

Oggi la donna abita stabilmente presso la baraccopoli: come madre di bambini assistiti dalla struttura cattolica, è una delle referenti informali del centro Saint Martin. Trascorre le giornate visitando le famiglie dei bambini ospitati o supportati finanziariamente dalla fondazione cattolica. Guida i missionari occidentali e gli operatori sociali del Saint Martin entro il labirinto di viottoli che disegnano la trama interna del Tuek Deang: piccole strade in cemento ai cui margini si accalcano baracche di legno e lamiera che si stagliano su di un sostrato liquido e maleodorante di rifiuti, materiale di scarico delle vicine industrie che individuano nella baraccopoli uno spazio urbano nel quale il controllo legale sulle emissioni si allenta. La mattina fa visita ai portatori di handicap della comunità e li aiuta nella gestione dei bisogni primari. Il pomeriggio, quando i *dek salam* assistiti dal Saint Martin fanno ritorno da scuola, visita i vari minori che intendono entrare nel programma di "sviluppo sociale" del centro Saint Martin, scatta foto ai bambini, raccoglie dati primari sulla loro condizione familiare, e trasmette il tutto agli operatori della fondazione cattolica. L'aiuto dei figli le è molto spesso indispensabile per individuare i numerosi minori che popolano la baraccopoli.

Da Be passa la possibilità per numerose famiglie di beneficiare, attraverso i bambini, del sostegno economico del Saint Martin. Nel tempo, la donna è riuscita ad attivare numerosi *network* relazionali che gravitano intorno all'assistenza dell'infanzia.

E' diventata consigliera della comunità. L'unità distrettuale di Bangkok la contatta per coordinare le feste di quartiere presso il vicino tempio buddista. Nella baracca affittata dal centro Saint Martin – presso la quale io stesso ho vissuto – si ritrova spesso con gli abitanti della baraccopoli per discutere di come impostare strategie collettive di raccolta fondi, o di resistenza ai sistematici tentativi di sgombero cui il Tuek Deng è soggetto. Al contempo, Kaeo e i suoi fratelli collaborano con un'altra organizzazione caritatevole buddista, i cui volontari, studenti delle università di Bangkok, il sabato e la domenica giungono presso la baraccopoli per insegnare inglese ai bambini.

documentato pratiche di questo tipo: non è infrequente che i bambini vengano allevati da genitori altri rispetto a quelli biologici, specie qualora questi ultimi siano troppo poveri per farsi carico della prole, o se a fronte di un ingente numero di figli la famiglia decida di cederne qualcuno ad altre che ne sono prive.

La fondazione cattolica, al momento della mia presenza sul campo, ignorava la versatilità di ruoli di Be e dei suoi figli. I missionari cattolici erano anche ignari della presenza di altre ONG attive nel supporto degli stessi bambini che già ricevevano un aiuto finanziario dal Saint Martin. Gli abitanti del Tuek Deang, infatti, evitano accuratamente di promuovere contatti fra le varie entità assistenziali attive in loco, potendo accedere in tal modo simultaneamente ai fondi messi a disposizione da ciascuna.

Kaeo trascorre le sue giornate spostandosi dal centro cattolico alla baraccopoli, dalla fondazione buddista a scuola, molto spesso cambiando strategicamente abitazione di anno in anno. Trascorre il tempo libero passeggiando nei *mega mall* della capitale o chattando sul suo *smart phone* con amici sparsi in tutto il mondo: i volontari europei e americani che ha incontrato nel corso della sua permanenza presso le varie fondazioni caritatevoli nelle quali ha soggiornato in qualità di *dek salam*.

La mobilità di Kaeo disegna una traiettoria che oscilla fra il Centro Saint Martin, la baraccopoli, la fondazione buddista, e la scuola privata alla quale è iscritta grazie al sostegno economico dei missionari del PIME. La ragazza sembra cambiare strategicamente “casa” di anno in anno. Lei stessa, un pomeriggio, mentre eravamo impegnati a cucinare un’insalata di papaya nella sua baracca, mi spiegò: “Ho deciso di lasciare il Tuek Deang per frequentare una scuola prestigiosa. Anche la mamma mi ha chiesto di trasferirmi al centro Saint Martin. Inoltre, al centro, posso mangiare quanto voglio, dormire su un letto confortevole, e avere dei bei vestiti”.

Attraverso la mobilità della figlia di “casa in casa”, anche Be ha sviluppato una relazione diretta con tutte le istituzioni umanitarie coinvolte.

Grazie alla mobilità istituzionale dei figli, Be è diventata una figura di riferimento all’interno della comunità, grazie alla cui mediazione gli abitanti del Tuek Deang – soprattutto le madri single con figli a carico, con le quali la donna tende a solidarizzare e ad identificarsi – hanno la possibilità di accedere al supporto finanziario e ai prestigiosi *network* di relazioni che ruotano attorno alla fondazione caritatevole cattolica e alle altre ONG. Be è percepita e descritta dagli abitanti della baraccopoli come una madre virtuosa e compassionevole. Tutti i bambini del Tuek Deang le si rivolgono con l’appellativo “mamma” (*mae*).

Sia *mae* Be che Kaeo sembrano strategicamente accordare la presentazione di sé al palcoscenico sul quale sono di volta in volta impegnate, indossando maschere sociali contestualmente differenti. In presenza dei missionari cattolici del centro Saint Martin, queste le parole utilizzate da *mae* Be per persuaderli d’incarnare l’esempio paradigmatico di “buona madre e donna morale”: “I bianchi (*farang*) sono generosi (*jaidee*), ci aiutano

economicamente e ci consigliano senza venir pagati. Le persone della baraccopoli invece sono invidiose, competono e non vogliono che tu stia meglio di loro. Non vogliono neanche che usciamo dalla baraccopoli e che intratteniamo rapporti con l'esterno (*may chop hay cry pay khang nok*). Sui bambini afferma: "I bambini vanno ascoltati, bisogna interessarsi, fare loro domande, lasciare che si esprimano. Solo così si fideranno di noi". Discorsi come questi, veicolanti la riproduzione di una valorialità occidentale implicante il riconoscimento del bambino come soggetto con il quale è opportuno stabilire relazioni di natura orizzontale, appaiono tuttavia in contrasto con le pratiche rivolte ai bambini nella baraccopoli come spazio privato, domestico, e informale. In assenza dei *farang* delle ONG, ho collezionato commenti adulti circa i bambini piuttosto discrepanti rispetto a quelli di Be: "Un bambino deve ascoltare, obbedire (*chuafang*) e mostrare rispetto (*khawrob*) ai *phu-iai*. I bambini che si comportano in questo modo sono persone buone (*pen khon dee*)". Quando i suoi interlocutori sono gli uomini delle baraccopoli, *mae* Be può risultare anche molto distante dal modello della "madre amorevole". Quando è necessario, è aggressiva, utilizza epiteti volgari, e assume un atteggiamento marcatamente "maschile" (secondo i codici di genere normativi Thai). *Mae* Be sa bene come persuadere gli uomini della baraccopoli alla collaborazione. Se gli uomini e, più in generale i genitori del Tuek Deang, intendono garantire ai figli l'accesso al supporto economico delle ONG, Saint Martin Centre in testa, debbono convincere *mae* Be di essere meritevoli candidati. Perché questo avvenga, devono attivarsi produttivamente in favore della comunità e della vita collettiva entro la baraccopoli ed essere partner affidabili all'interno della coppia.

In modo simile, quando interagisce con gli operatori delle fondazioni caritatevoli operative presso il Tuek Deang, Kaeo tende a descriversi come una povera ragazza della baraccopoli (*dek salam chon*) senza padre, costretta a vivere di stenti nell'insalubre contesto del Tuek Deang. Diversamente, in assenza degli educatori del Saint Martin, quando i suoi interlocutori sono gli amici, i vicini di casa o i componenti il gruppo dei pari, Kaeo è percepita come una ragazza fortunata, di successo, che ha l'opportunità di frequentare una scuola per persone buone (*phu dee*) e ha molti amici *farang*. Kaeo, come molti altri bambini del Tuek Deang ha compreso l'utilità di costruirsi come vittima.

Sia *mae* Be che Kaeo manipolano attivamente la propria identità, costruendola e ricostruendola a seconda del contesto sociale, come strategia di sopravvivenza e di promozione del benessere del proprio gruppo.

Un ultimo aspetto sul quale mi sembra importante soffermarmi è quello della relazione fra madre e figlia. Mentre lascia scorrazzare i suoi figli maschi liberamente per la baraccopoli, *mae* Be è molto controllante nei confronti di Kaeo. La ragazza è vincolata ad assisterla in

tutte le attività, ivi comprese quelle domestiche. L'alto tasso di gravidanze precoci nelle baraccopoli, e la prevalente origine rurale dei suoi abitanti, non solo le uniche ragioni alla base di un controllo materno sulle figlie che sembra ricalcare le polarizzazioni di genere tradizionali. Lungi dall'essere mossa da un'idea di genere che vincola le donne allo spazio domestico e alle sue funzioni, *mae Be* spiega il monitoraggio delle figlie e la loro supervisione come forma di protezione rispetto all'inaffidabilità sostanziale degli uomini. *Be* tutto fa meno che preparare le figlie ad essere buone mogli. Fosse per la madre, sarebbe addirittura auspicabile che non si sposassero. “Non ti sposare mai Keao. Gli uomini sono malvagi (*man laew*). Amano approfittarsi delle donne (*chop awprieb phujin*). Guarda me, io ho dovuto fare tutto da sola. E tuo padre dov'è?”. Raccomanda spesso alla figlia.

Per *mae Be* la protezione delle figlie assume pertanto il significato di una loro preparazione all'assunzione di ruoli di responsabilità e di leadership che prescindano dal supporto degli uomini, e che vengono presentati come necessari e preparatori rispetto ad un destino che viene pensato e temuto dalla madre come inevitabilmente matri-focale per le figlie.

La mobilità istituzionale umanitaria di *dek salam* come Kaeo, e la leadership di madri come *mae Be*, rappresentano – questa la mia tesi – una realtà sociale emergente nel panorama delle baraccopoli di Bangkok.

6.4 Khru Prateep: la giusta madrina delle baraccopoli e l'attivismo socio-politico dei poveri

Un momento storico chiave, capace di impattare simbolicamente sull'immaginario collettivo di numerose altre baraccopoli minori, è rappresentato dalle battaglie anti sgombero degli abitanti del Khlong Toei, la più grande baraccopoli di Bangkok, simbolo al quale tutte le baraccopoli della capitale tendono a riferirsi comparativamente. Il caso in questione rappresenta dal mio punto di vista la premessa storica dello scenario che ho descritto in relazione al Tuek Deang, e di molti altri casi simili nel panorama umanitario contemporaneo delle baraccopoli di Bangkok. Durante questi fatti, una ragazza e i bambini del Khlong Toei assunsero un ruolo primario.

La formazione del Khlong Toei è da ricondurre alla nascita del porto omonimo negli anni '50. Flussi di migranti provenienti dalle province rurali del paese confluirono, occupandola abusivamente, sulla terra dell'autorità portuale thailandese individuando nella costruzione del principale porto della capitale e del golfo un'occupazione correlata. Qui, svilupparono quello che sarebbe divenuto il più grande assembramento abitativo abusivo della metropoli, prestando servizio come lavoratori manuali presso il porto (DPF, 2013).

Al tempo sedicenne residente presso il Khlong Toei, Prateep Ungsongtham era mossa dall'intenzione di individuare una soluzione al problema dell'educazione dei minori della baraccopoli. Nel 1968, Prateep decise di fondare una scuola informale nella baracca dei genitori. Lei stessa si assunse l'onere di insegnare. Nacque così la scuola informale *chumchonmubanpatthana* (la scuola per lo sviluppo della comunità). La scuola, oggi riconosciuta su base legale e affiliata all'autorità metropolitana di Bangkok (BMA), fu all'origine della progressiva politicizzazione e rilevanza pubblica del Khlong Toei.

Nel 1971, L'autorità portuale della Thailandia, proprietaria del suolo sul quale si era sviluppata la baraccopoli, annunciò il progetto di procedere con lo sgombero completo dei suoi residenti. La scuola locale creata dalla giovane Prateep, da quel momento chiamata "maestra" (*khru*) da tutti gli abitanti del Khlong Toei, divenne quindi un punto d'incontro e il focus simbolico dei tentativi comunitari anti-sgombero (Asia, 1981). Inizialmente la scuola *chumchonmubanpatthana* fu dichiarata illegale, ma presto la commozione nazionale e internazionale innescata dalla drammatica rappresentazione mediatica dei bambini di *khru* Prateep al Khlong Toei diede grande risonanza pubblica alla scuola della giovane donna e alle istanze degli abitanti della baraccopoli. Fu proprio il riconoscimento, da parte degli abitanti del Khlong Toei, della rilevanza politica internazionale dell'infanzia che motivò la scelta collettiva di indicare Prateep come leader "materna" del movimento. Prateep, ancora oggi chiamata *khru* venne infatti dipinta dai media locali e internazionali come la "giusta madrina dei bambini delle baraccopoli" (ibidem).

Gli abitanti del Khlong Toei chiesero quindi a Prateep di rappresentare le istanze della comunità nelle negoziazioni con l'autorità portuale, con il governo e con i media. Il governo, costantemente pressato dall'opinione pubblica, fu infine costretto a riconoscere le domande di Prateep e degli abitanti del Khlong Toei.

La giovane insegnante della baraccopoli fu quindi insignita di numerose onorificenze e premi internazionali legati ai diritti dell'infanzia. Nel 1978 ricevette il premio Ramon Magsaysay per il servizio pubblico. Due anni più tardi era la prima donna asiatica ad essere celebrata con il premio John D. Rockefeller, sezione giovani, per il suo conclamato contributo all'umanità. Con i fondi raccolti, la donna fondò la "Duang Prateep Foundation" (DPF), la prima fondazione specificatamente rivolta all'infanzia disagiata nelle baraccopoli, presto affiancata dalla comparsa di numerose strutture simili, ivi compreso il Centro Saint Martin, nelle più importanti baraccopoli della capitale.

In numerose baraccopoli di Bangkok, i bambini iniziarono a muoversi di fondazione in fondazione, con le loro madri come referenti informali delle diverse agenzie coinvolte.

Il supporto locale e internazionale per mezzo del quale la resistenza del Khlong Toei agli sgomberi si è dimostrata efficace è chiaramente da porre in relazione alle condizioni “costruite” mediaticamente dei bambini nella baraccopoli. Il nome *duang prateep* si riferisce a una luce guida, una sorgente di luce. Il suo simbolo, una fiamma, rappresenta i bambini (DPF, 2013). La DFP ha da subito finanziato numerose attività rivolte ai minori del Khlong Toei (Askew, 2002:156) stabilendo importanti connessioni con i media e con figure politiche di rilievo nazionale. Fra queste spicca il nome di Suwit Watnoo.

Suwit fu uno degli studenti universitari protagonisti delle proteste pro-democratiche e in antitesi alla dittatura militare del 1973, recitò un ruolo di primo piano nel movimento, e fu testimone, quale relatore ai siti di protesta nell'Ottobre del '76, del massacro perpetrato ai danni dei manifestanti dall'esercito thailandese e da gruppi para-militari di estrema destra (Thongchai, 2001). Sopravvissuto, Suwit si dileguò nella foresta associandosi ai guerriglieri del Partito Comunista Thailandese (Communist Party of Thailand, CPT). Dopo l'amnistia, riabilitato alla vita pubblica, iniziò a collaborare con la DPF proprio su invito di *Khru Prateep*. Già durante le proteste studentesche degli anni '70, Prateep si era infatti dimostrata particolarmente solidale nei confronti degli attivisti di sinistra. La DPF, dopo l'amnistia, divenne quindi un punto di riferimento per molti cosiddetti *ex Octoberists* (Nitirat, 2007, cf. Kanokrat, 2012:175).

Con le ONG impegnate nelle baraccopoli, Suwit ebbe l'opportunità di rimettere in gioco le sue abilità, la sua conoscenza e i contatti politici ai quali aveva contribuito a dare sviluppo sin dagli anni '70, sia sul fronte della negoziazione fra le baraccopoli, lo Stato, e i settori privati, sia nella direzione di un cambiamento strutturale che catapultasse le istanze dei poveri urbani al centro dell'agenda politica nazionale, attraverso la promozione di un movimentismo sociale agganciato ad attività di *networking* fra i vari movimenti che iniziavano a svilupparsi nell'allora frammentato panorama delle baraccopoli della capitale (ibidem). Dopo aver affiancato Prateep nel supporto dei diritti dei *dek salam*, Suwit lasciò la DPF individuando nella fondazione un'organizzazione meramente filantropica incapace di garantire al movimentismo sociale dei poveri urbani il salto di qualità auspicato. Dalla sua attività, nacque di lì a poco il *Four Regions Slum Network (khrueakhai slum si phak)*, un'organizzazione alla quale afferiscono non solo gli abitanti delle baraccopoli ma i cosiddetti “poveri” delle 4 regioni del paese, impegnati in mobilitazioni pubbliche a favore del diritto all'abitabilità e contro le politiche di sgombero (Kanokrat, 2012:192). A detta di uno dei suoi leader (comunicazione personale, 2013) la stessa organizzazione promossa da Suwit dovette inizialmente associarsi alla *munity dek* (la fondazione dei bambini), una delle più note *charities* thailandesi attive nel sostegno dell'infanzia disagiata, e subordinare i

propri obiettivi alla finalità ufficiale del supporto all'infanzia, per poter guadagnare una base economica e i fondi necessari a sviluppare le attività di dell'organizzazione.

Nel '92, Suwit mobilitò centinaia di persone associate nella *Slum Organisation for Democracy (ongkon slum phuea prachathipatai)* al fianco dei dimostranti pro-democratici durante le proteste del mese di Maggio (Kanokrat, 2012:188). Allo stesso modo, promosse l'ingresso del *network* degli abitanti delle baraccopoli di Bangkok nell'Assemblea dei Poveri (*Assembly of the Poor, AOP*), un'organizzazione costituita prevalentemente da contadini e produttori rurali in crisi, a loro volta coordinati da ONG alleate, che ha assediato il parlamento nel 1996 nell'ambito di una dimostrazione non violenta protrattasi per 99 giorni. Questa nuova ed eterogenea coalizione politica protegge gli interessi delle classi subalterne urbane e rurali usando tattiche pubbliche finalizzate ad imbarazzare ufficiali e rappresentanti del governo (Baker, 1999:15-21). Nel corso dell'ultima decade, l'organizzazione degli abitanti delle baraccopoli ha inoltre costruito una connessione con un'organizzazione transnazionale regionale, la *Leaders and Organizers of Community Organization in Asia (LOCOA)*, con la quale ha co-organizzato nel 2009 "il giorno globale dei diritti all'abitabilità" per protestare contro le politiche di sgombero su scala internazionale (Appayut, 2009).

Ancora, durante le proteste del 2010, quando centinaia di migliaia di dimostranti afferenti al movimento politico delle "camicie rosse" paralizzarono Bangkok invocando elezioni democratiche, numerosi abitanti delle baraccopoli presero parte alle manifestazioni. Gli abitanti stessi del Tuek Deang offrirono ospitalità ai compagni provenienti dalle province rurali e accorsi in massa Bangkok per chiedere libere elezioni. Anche nel corso dei recenti disordini di piazza che hanno condotto al colpo di stato del maggio 2014, gli abitanti delle baraccopoli si sono dimostrati politicamente attivi¹¹². Risulterà ormai evidente come a partire dagli anni '90 le baraccopoli siano divenute spazi profondamente connessi alle strutture politiche di Bangkok e al più ampio conflitto strutturale che vede contrapporsi società e Stato (Askew, 2002: 151).

¹¹² A partire dal 13 Gennaio 2014, l'auto-definitosi "Comitato democratico per la riforma democratica" (*People's Democratic Reform Committee, PDRC*) - guidato dall'ex vice premier "giallo" Suthep Thaugsuban, che all'epoca della repressione militare del 2010 aveva ordinato l'assalto dei soldati sui manifestanti - ha dato origine all'operazione "spegnere Bangkok", mobilitando numerose proteste filo-monarchiche e anti-governative con l'obiettivo di produrre le dimissioni del governo democraticamente eletto, e supportato dal maggioritario elettorato rosso thailandese, di Yingluck Shinawatra, la sorella di Thaksin. La richiesta pubblica del PDRC implicava non solo le dimissioni di Yingluck ma anche la proposta di lasciare che fosse Re Bhumibol a nominare un comitato non eletto di governo che avrebbe in seguito avuto l'incarico di riformare la costituzione in senso restauratore. Da lì al golpe del maggio 2014 il passo è stato breve. Prima del colpo di stato, il *Four Regions Slum Network* ha preso parte al conflitto associandosi, assieme a numerose altre aggregazioni popolari della società civile, alle posizioni dell'"Assemblea per la Difesa della Democrazia" (*Assembly for the Defense of Democracy, AFDD*), un'organizzazione di accademici Thai che ha denunciato il movimento di Suthep quale attentato all'assetto democratico del paese (Prachatai, 2013).

Una delle leader più importanti del *Four Regions Slum Network*, eletta due volte come presidente dell'organizzazione, è stata, ancora una volta, una donna delle baraccopoli, Prathin Wekhawakyanon. Queste le sue parole sull'importanza di una casa sicura: “In un mondo di uomini una casa significa solo un posto in cui vivere o riposarsi, ma per le donne una casa rappresenta il luogo nel quale nutrire le prossime generazioni della società [...]” (Bangkok Post, 2009).

Prateep fu la prima donna a impegnarsi, attraverso i bambini del Khlong Toei e la sua riconosciuta esemplarità “materna”, nella coscientizzazione politica degli abitanti delle baraccopoli di Bangkok. Nel 2000, sotto il governo Thaksin, è stata eletta al senato in rappresentanza della capitale. Nel 2004, ha ricevuto il *World's Children's Prize for the Rights of the Child and the Global Friends' Award*. Grazie al successo degli abitanti del Khlong Toei nel contrastare lo sgombero, gli abitanti delle baraccopoli hanno avuto l'opportunità di espandere e connettere il proprio attivismo a quello di altri gruppi di poveri urbani. La nascita del *Four Regions Slum Network*, un movimento nel quale confluiscono abitanti delle baraccopoli, e altre categorie di poveri su scala nazionale, è concepibile come un esito diretto di tali avvenimenti.

Le baraccopoli sono oggi un margine interno al centro capace di connettere più margini e che rappresenta il focus simbolico di una più ampia comunità politica fatta di poveri in prevalenza “non Thai”. Tutt'oggi le baraccopoli appaiono isole “rosse” in una Bangkok “gialla”.

La rilevanza politica dei bambini è centrale nell'ambito dei processi che hanno consentito agli abitanti delle baraccopoli – soprattutto attraverso le madri – di costruirsi come “comunità immaginata” (Anderson, 1983), politicamente capace di connettersi ad altre realtà sociali marginali sul piano sia nazionale che transnazionale. La costruzione politica della categoria *dek salam* e la conseguente “mobilità umanitaria” dei minori di fondazione in fondazione, ha permesso a numerosi abitanti delle baraccopoli di accedere a nuovi avamposti istituzionali: le ONG. Grazie all'uso strategico della relazione fra i propri figli e le ONG, le madri dei bambini hanno pilotato le istanze degli abitanti delle baraccopoli nell'ambito dell'arena politica nazionale. Nella voce di questi soggetti trova eco l'esperienza dei poveri urbani, dei migranti che giunsero negli anni '60 presso la grande città, e di tutti i loro discendenti. I bambini delle baraccopoli appaiono in questo contesto *broker* economici, politici e culturali, capitale simbolico che si colloca al crocevia fra rurale, dimensione fisica e mentale dalla quale provengono genitori e nonni, e un universo urbano, il loro, che attraverso la presenza di volontari stranieri, missionari, e ONG, assume sempre più caratteristiche globali.

6.5 I bambini e le madri delle baraccopoli: armi politiche della povertà urbana?

Attraverso l'analisi di questi casi ho cercato di evidenziare il riarticolarsi del ruolo delle donne in quello di emergenti leader locali capaci di contendere alla figura del padrone maschile, tradizionalmente collocato al vertice delle relazioni di potere interne alle baraccopoli, il primato di guida politico-morale della comunità. Assumendo gli attributi di una categoria di genere descritta dal primo pensiero femminista occidentale (vedi ad es. Firestone, 1970, Ortner, 1974) come finalizzata all'assoggettamento esclusivo delle donne al dominio domestico – e alla loro esclusione da ruoli politici – queste donne hanno costruito una leadership nell'ambito della quale proprio la maternità diviene primo requisito di accesso al potere politico. Facendo leva su una simbologia morale della maternità afferente al discorso buddhista e prototipica dei contesti rurali del Nord e del Nord-Est, e capitalizzando la condizione contemporanea delle baraccopoli come paesaggi di una matri-focalità che si tinge di caratteristiche umanitarie, queste donne hanno conseguito la fiducia delle ONG alla ricerca di referenti sul campo cui delegare la coordinazione delle attività rivolte ai bambini vittimizzati della povertà urbana. Per contrasto, gli uomini delle baraccopoli – generalmente descritti come soggetti inaffidabili, dissoluti, dediti all'alcool e al gioco d'azzardo – sono stati esclusi dalla cornice di connessioni economiche e politiche intessute dalle ONG nelle baraccopoli.

Queste donne sono madri che, come *mae* Be, assumono sempre più spesso il ruolo di coordinatrici interne di un nuovo tipo di economia morale che si articola a partire dalla costruzione politica della categoria *dek salam*, e si esplica nelle strategie di mobilità istituzionale connesse al supporto umanitario dell'infanzia disagiata. Accanto all'economia informale che tradizionalmente caratterizza le baraccopoli, sto in questa sede evidenziando una nuova tipologia di economia morale, attiva negli interstizi marginali del sud del mondo, declinata al femminile e al “materno”, e che trova corrispondenza nel flusso di denaro e d'influenza iniettato dalle ONG nel tessuto della povertà urbana. Tale economia morale si fonda principalmente sulla “maternità” necessaria alle madri dei bambini per essere riconosciute come affidabili referenti delle ONG, e sulla mobilità garantita ai figli – le “vittime” delle baraccopoli – di fondazione in fondazione.

Consapevoli del proprio potere simbolico-contrattuale quali *broker*, mediatori di relazioni, alleanze e universi sociali, anche i minori delle baraccopoli, come Kaeo e Fon, hanno iniziato a recitare un ruolo di primo piano. Un ruolo che si alimenta dei continui spostamenti dei bambini di istituzione in istituzione e dell'uso strategico che fanno del loro status marginale di *dek salam*. Un ruolo che ha infine l'obiettivo di consentire l'accesso

alle opportunità formative, consumistiche, culturali e sociali, che garantisce l'economia globale del centro, normalmente riservate alle classi medio-alte, e sino-Thai, di Bangkok.

Alcune madri, come *mae* Be, hanno usato i *network* garantiti dalle ONG per consolidare la propria posizione economica e socio-politica all'interno della baraccopoli. Altre, come *khru* Prateep, sono state capaci di incanalare la rilevanza politica e mediatica di questi *network* umanitari nella più ampia contesa sulla terra, e a creare una voce politica nazionale e transnazionale capace di invocare la tutela del diritto dei poveri all'abitabilità. Sono state altresì capaci di connettere tale voce a quella dei movimenti sociali degli anni '90 e di rappresentare, al centro delle vicende economiche e politiche del paese – Bangkok – le istanze delle realtà rurali del Nord e del Nord-Est dalle quali molti degli abitanti delle baraccopoli provengono.

Be e Prateep si sono costruite come esempi paradigmatici della *khunatham*. Quando i loro interlocutori sono esponenti, specie occidentali, delle istituzioni internazionali operative nell'assistenza dei "piccoli figli delle *slum*", le due donne hanno saputo aggiustare questo concetto locale di maternità sulle aspettative morali dei *farang*, e ad intercettare un registro discorsivo compassionevole che rappresenta i loro figli come vittime da salvare. Prateep è stata dipinta dai media locali e internazionali come "la giusta madrina dei bambini delle baraccopoli di Bangkok" e "l'angelo della *slum*" (Asia, 1981). Be è chiamata *mae* (madre) per il suo ruolo, e per la sua compassionevole attitudine materna. Anche Prathin, la leader del *Four Regions Slum Network* è stata recentemente descritta dal principale quotidiano Thai in lingua inglese, il *Bangkok Post* (2009), come "una madre dal cuor di leone che combatte per i diritti all'abitabilità".

Su di un altro palcoscenico sociale, quello che le vede protagoniste, non più come madri compassionevoli dinanzi al pubblico costituito dagli operatori delle ONG, ma come leader dei movimenti sociali anti-sgombero, o come madri *single* alle prese con la violenza degli uomini, tutte queste donne appaiono lungi dall'incorporare tratti tradizionalmente attribuiti al femminile. Nel confrontarsi energicamente con uomini inaffidabili, proprietari terrieri, poliziotti corrotti, *policy makers* o mafiosi, Be, Prateep e Prathin sembrano mettere in scena una categoria del femminile di "madre guerriera" re-inventata e ri-assemblata contestualmente. Se con gli operatori delle ONG assumono e riproducono il ruolo di madri devote, e quello di donne vulnerabili abbandonate dai rispettivi compagni, una volta acquisita la leadership all'interno della baraccopoli, divengono agguerrite condottiere, rivelando la capacità di utilizzare e attualizzare produttivamente tratti pensati comunemente come espressione del maschile: conducono con determinazione movimenti anti-sgombero, decidono quali famiglie sono meritevoli di accedere ai flussi di "denaro

morale” che gravitano attorno alle ONG, e contendono sempre più la guida della comunità agli uomini, un tempo al vertice della gerarchia sociale locale.

Lungi dal corrispondere a “tratti naturali”, espressione di dimorfismo sessuale o fase biologica di vita, il “genere” e l’“infanzia” emergono qui come categorie politiche intersoggettive, socialmente costruite, aperte, fluide, relazionali, e contestualmente manipolate dalle donne delle baraccopoli quale strumento politico. Anche grazie al loro attivismo, la voce degli abitanti delle baraccopoli trova oggi rappresentanza nell’ambito dell’arena politica nazionale (Askew, 2002:151), ed è espressione di tutti i soggetti che caduti in disgrazia nelle campagne hanno, in flussi migratori successivi, intasato gli spazi urbani marginali della capitale.

Secondo James Scott ogni gruppo subordinato crea dalla sua stessa esperienza “verbali segreti” che rappresentano una critica del potere mossa dietro le spalle dei gruppi dominanti (Scott, 2006[1990]:11). La resistenza quotidiana nel mondo rurale e contadino per rapporto all’appropriazione materiale del lavoro, della produzione e della proprietà dei contadini, si esprimerebbe, secondo Scott, in “verbali segreti della resistenza” consistenti in atti, spesso inconsapevoli, disorganizzati, privi di leadership, e dissimulati, di sabotaggio del potere, in nessun modo implicanti un’insubordinazione aperta ed esplicita. In assenza di una ribellione vera e propria, la resistenza di cui parla Scott, “l’infra-politica dei senza potere” (ibidem:12), si esprime in eventi quali dimenticanze apparentemente casuali, canti, pettegolezzi, sorrisi di complicità dietro le quinte, simulata scarsa comprensione delle direttive, ecc., in tutti i casi accomunati dalla preoccupazione che coloro in posizione di potere non si avvedano della resistenza in corso e non abbiano le prove per codificarla come tale.

Se trasliamo le osservazioni di Scott al contesto urbano, l’occupazione abusiva di un territorio inutilizzato, qualora non sfidi esplicitamente le relazioni di proprietà, può rappresentare un buon esempio di resistenza “segreta” (Scott, 1986:5-6, cit. in Ockey, 2004). Diversamente, l’opposizione diretta, esplicita ed attiva allo sgombero, fa notare James Ockey (2004:125), comporta un salto di qualità e il passaggio da una resistenza segreta ad un’insubordinazione pubblica ed esplicita. La resistenza attiva allo sgombero implica organizzazione collettiva, leadership, un’accurata valutazione tattica e strategica, e l’utilizzo di nuove tecniche di protesta (mobilitazioni collettive, uso dei media, manifestazioni pubbliche, *lobbying*, ecc). Una resistenza di questo tipo, argomenta Ockey, implica organizzazione orizzontale, convergenza d’interessi di classe, e coscienza politica, tutti elementi che si pongono all’origine di una società civile dei poveri urbani nel quale il potere viaggia secondo schemi di tipo democratico piuttosto che clientelare.

Nell'analisi dei recenti movimenti anti-sgombero da parte degli abitanti delle baraccopoli di Bangkok, Ockey (1996, 2004) evidenzia nello specifico alcuni elementi chiave: l'erosione dei tradizionali *link* padrone-clienti, l'emergere di nuove forme di leadership (spesso declinate al femminile), la comparsa di un sentimento di classe implicante orizzontalità piuttosto che verticalità relazionale, la ribalta di soggetti comunemente considerati vulnerabili (donne, bambini ed anziani), l'apporto delle ONG. Tale analisi attribuisce i cambiamenti suddetti principalmente a un'interazione di fattori – coscienza di classe, orizzontalità, portato “democratico” delle ONG entro la struttura di potere tradizionale delle baraccopoli – ricavati da categorie politiche occidentali che rischiano di distorcere in senso etnocentrico la complessità dei fenomeni sociali presi in esame.

I casi etnografici di Be e di Prateep evidenziano come le donne abbiano costruito la propria leadership attraverso la manipolazione – piuttosto che la mera appropriazione – di categorie di genere e d'infanzia dal riconosciuto valore politico-morale all'interno di una realtà sociale etnicizzata, dalle tinte matri-focali, e ormai completamente costruita nella direzione dell'infanzia disagiata e delle sue necessità. Muovendosi intelligentemente fra i molteplici livelli sociali e di significato attivati dalla realtà umanitaria della baraccopoli, hanno inoltre saputo combinare elementi locali ad altri occidentali per produrre configurazioni di potere che si alimentano del loro status di madri come forma di legittimazione morale, che hanno caratteristiche più orizzontali di quanto non accada nel caso del *patronage*, ma che sono difficilmente concepibili come democratici, nell'accezione che a questo concetto si assegna in occidente.

Mae Be, diversamente da Prateep, appare scarsamente interessata alla causa politica dei poveri. La sua leadership riproduce schemi clientelari che viaggiano su *network* intramatrilineari e inter-matrifocali, e appare finalizzata alla tutela del proprio gruppo e del Tuek Deng come casa dei suoi figli, piuttosto che alla promozione del diritto all'abitabilità per tutti.

Le ONG, a loro volta, lungi dal rappresentare promotori della liberazione economica e socio-politica dei poveri, emergono quali attori per lo più inconsapevoli di manovre agentive organizzate a loro insaputa dagli stessi soggetti ai quali si rivolge l'intervento umanitario.

Anche il ricorso alla nozione di classe, unitamente alla rappresentazione delle baraccopoli come luoghi della povertà, appare problematica. I poveri in condizioni disperate, sempre più spesso migranti irregolari dai paesi limitrofi, vivono in piccole baraccopoli non codificate come tali, assembrati in container adiacenti le industrie che si alimentano di soggetti trafficati non ufficialmente esistenti, sulle strade, in spazi di nessuno non registrati

dalle autorità né intercettati dalle istituzioni umanitarie. Diversamente, nelle baraccopoli di medio-grandi dimensioni (come il Tuek Deang) i flussi di “denaro morale” che, attraverso la connessione *dek salam*-ONG, incorniciano la quotidianità di molte famiglie, hanno fatto di questi spazi urbani insediamenti sempre più appetibili, rivelando come al proprio interno le baraccopoli stiano sempre più sviluppando i germi di una classe media che si rifiuta di rappresentarsi come tale per evitare di perdere la base economica umanitaria che ne fonda le radici. Mae Be stessa non si stanca di ricordare alle ragazze del Tuek Deang, oggi laureatesi e integrate nel contesto della classe media bangkokiana: “non permettetevi di recitare la parte della *phu dee* (la buona persona)! Ricordatevi che siete nate qui al Tuek Deang, eravate bambine della baraccopoli (*dek salam*) e lo siete ancora”.

Poste le semplificazioni etnocentriche e l’inopportuna applicazione di categorie politiche occidentali al movimentismo di resistenza agli sgomberi degli abitanti delle baraccopoli di Bangkok, concordo con Ockey (2004:124) nell’identificare nei soggetti ritenuti tradizionalmente più vulnerabili (donne, bambini, disabili) le “armi politiche” di cui i poveri urbani possono proficuamente servirsi nell’articolazione di strategie di resistenza efficaci da dispiegare, non solo nella conservazione del suolo, ma anche in antitesi al progetto della “Thainess”.

I bambini e le donne delle baraccopoli sono spesso descritti dal discorso umanitario come soggetti marginali, devianti o passivi. Spero in questa sede di aver contrastato questa rappresentazione illustrando come la resistenza (generazionale e di genere) di questi soggetti possa oggi costituire uno degli strumenti principali attraverso i quali le baraccopoli assumono lo status di “armi” della marginalità e della povertà urbana “non Thai”. I bambini e le mamme del Tuek Deang, in quanto *broker* fra la baraccopoli e le organizzazioni umanitarie ad essa correlata, non si assoggettano semplicemente ai discorsi di dominazione dello sviluppo e della “Thainess”, ma lavorando contemporaneamente in più direzioni, operano attivamente nell’invenzione di nuovi ruoli politici e socio-economici capaci di collocarsi e al contempo di raccordare gli interstizi e le fratture fra i differenti ordini d’influenza e potere in gioco.

Le madri delle baraccopoli, inoltre, dimostrano come le donne possano impegnarsi proficuamente in attività di natura politica da madri, anzi proprio grazie al fatto di essere madri.

7. Riflessioni conclusive

Dopo aver analizzato i discorsi e le pratiche cui i bambini del Tuek Deang sono soggetti a scuola, al tempio, nelle fondazioni caritatevoli buddhiste, e presso l’istituzione cattolica

ove ha avuto inizio la ricerca – il centro Saint Martin coordinato dai missionari del PIME – in questo capitolo l’analisi ha interessato il contesto natale e domestico dei minori, la baraccopoli Tuek Deang.

Se i *dek salam*, come altre categorie di soggetti “non Thai”, vengono intesi dal discorso ufficiale dello Stato quali pericolose deviazioni morali, sociali, estetiche e politiche rispetto al modello normativo della “Thainess”, le stesse baraccopoli – descritte dal discorsivo governativo e dai media come pericolo sociale, luoghi di narco-traffico, degrado, ignoranza e criminalità – occupano una posizione subalterna all’interno del più ampio contesto urbano dal quale le autorità hanno a lungo cercato di estrometterle attraverso massicce politiche di sgombero.

ONG e agenzie quali il PIME, facendo leva su un discorso transnazionale incentrato sui diritti dell’infanzia, hanno rappresentato a partire dagli anni ‘80 preziosi alleati politici ed economici per gli abitanti delle baraccopoli, spazi ora capaci di organizzarsi quali soggetti politici nelle lotte anti-sgombero. Oltre a promuovere la ridefinizione delle strutture di potere locale, tradizionalmente fondate su relazioni di tipo padrone-cliente, le ONG hanno anche promosso un’alterazione del posizionamento simbolico, politico ed economico dell’infanzia, arricchendo il panorama ideologico cui i minori sono esposti di una nuova immagine, quella di “vittima”.

I *dek salam*, sempre più spesso ospitati in fondazioni caritatevoli, ONG, o istituzioni assistenziali, sono fra i soggetti più mobili delle *slum*.

Quando sono nella baraccopoli, intesa come “spazio di retroscena” al riparo dallo sguardo governativo o umanitario occidentale, i bambini sono considerati *phu-noi*, non soggetti subalterni, dotati di ampi spazi di autonomia, e dei quali i *phu-iai* si occuperanno collettivamente a ricalcare una socialità rurale “non Thai”. Quando sono a scuola, o presso il tempio buddhista, istituzioni centrali nella propagazione della “Thainess”, subiscono l’aggressività ideologica e militare di un sistema formale ultra-regolamentato che li concettualizza quali pericolose deviazioni rispetto al modello morale del “buon bambino Thai” (*dek Thai dee*).

Mentre interagiscono con i missionari del centro Saint Martin, divengono soggetti primariamente cari all’attenzione di Dio. Quando nelle baraccopoli si esibiscono sui palcoscenici umanitari allestiti dalle ONG operative in loco, divengono vittime da tutelare. Le ONG, e la politicizzazione umanitaria dei *dek salam*, in particolare, hanno consentito agli abitanti delle baraccopoli di configurarsi quali entità politiche capaci di articolare strategie anti-sgombero fondate sull’utilizzo dei minori quali strumenti morali

indispensabili nella costruzione di alleanze economiche e politiche con soggetti istituzionali di rilevanza internazionale.

Il focus posto sulle madri dei bambini come *broker*, mediatori contemporanei fra i molteplici livelli sociali connessi all'economia morale dell'infanzia marginale, permette di illuminare la relazione fra le pratiche di soggetti entro un contesto urbano, dinamico ma circoscritto (la baraccopoli Tuek Deang) e la processualità macro-analitica che lega quel contesto al movimento globale trans-nazionale e all'intero sistema paese nel suo divenire storico (Hannerz, 1992; Low, 2005).

Grazie alla manipolazione strategica della relazione fra i bambini e istituzioni quali il Saint Martin Centre, le madri dei bambini hanno infatti costruito un'emergente leadership morale, declinata al materno e al femminile, capace di connettere le istanze dei poveri urbani al movimentismo sociale degli anni '90 nelle negoziazioni con le élite tradizionali e con lo Stato, e in definitiva di rappresentare nel centro del paese – Bangkok – la voce dei margini etnici “non Thai” esterni al centro.

La rilevanza politica dei bambini come *broker* e capitale politico-simbolico è centrale per comprendere i processi attraverso i quali gli abitanti delle baraccopoli hanno iniziato ad immaginarsi collettivamente come una comunità trans-locale di poveri (Anderson, 1983), politicamente capace d'integrare numerosi “altri non Thai” sia a livello nazionale che a livello regionale.

L'avvento delle istituzioni umanitarie occidentali ha ridefinito da un lato la posizione strutturale, la quotidianità e l'esperienza soggettiva degli abitanti delle baraccopoli (in particolare donne e bambini), dall'altro, attraverso la guadagnata mobilità e rilevanza politica dei bambini, le relazioni politiche fra le baraccopoli stesse e la città.

Sottoposti nella quotidianità alle contraddizioni di costruzioni simboliche e politiche che competono per definirne la natura, i bambini sembrano ora agire come mediatori di prospettive inconciliabili, ora come “cartine al tornasole” di più ampi conflitti strutturali nei quali si intrecciano continuità e cambiamento, locale e globale. Le diverse concezioni dell'infanzia (*phu-noi*, cittadino, soggetto spiritualmente immaturo, figlio prediletto da Dio, vittima) sottendono altrettante teorie di famiglia e opportuna relazione adulto-bambino, cui per estensione metaforica corrispondono differenti ideali politici e morali di comunità, società, gerarchia e autorità. La competizione fra modelli d'infanzia diviene così contesa politica fra visioni dell'ordine socio-morale e politico a confronto: la dittatura militare filo-monarchica e il regime democratico rappresentano gli estremi di un *continuum* di configurazioni politico-morali cui tali ideologie dell'infanzia e della famiglia

continuamente rimandano, e che trovano riscontro nella divisione politica contemporanea del paese fra “gialli” e “rossi”.

CAPITOLO 5

Il punto di vista dei bambini. Socializzazione, *agency* e resistenza alla “Thainess”

Nella prima parte della tesi ho descritto in che modo i bambini delle baraccopoli sono interpretati dagli adulti nei vari contesti all'interno dei quali vengono salvati, governati, corretti, o accuditi in qualità di *dek salam*. Ciascuna delle costruzioni dell'infanzia che ho considerato nei capitoli precedenti – i bambini come *phu-noi*, deviazioni sociali, vittime, soggetti sacri o spiritualmente immaturi – organizza la struttura normativa degli spazi entro i quali i bambini circolano, e dà forma a pratiche, pedagogie e modelli di interpretazione dei *dek salam* specifici e talvolta conflittuali. In luoghi diversi ai bambini è richiesto di essere soggetti diversi.

Per intercettare le dimensioni centrali delle costruzioni di cui i bambini sono oggetto al centro Saint Martin, nelle scuole, presso il Tuek Deang o al tempio, ho lasciato che fossero soprattutto gli adulti (preti, monaci, insegnanti, genitori, operatori umanitari) a parlare.

In questo capitolo tornerò sugli stessi scenari etnografici prendendo in esame, questa volta, il punto di vista dei soggetti. Quali significati assumono agli occhi dei bambini i vari discorsi che pretendono di descriverli e di dar loro forma? Come si articola la loro esperienza nelle baraccopoli, nelle scuole, nell'ambito di istituzioni caritatevoli religiose, o in famiglia, alla luce delle diverse ideologie che incontrano?

L'analisi evidenzierà come la rielaborazione soggettiva del materiale simbolico sino ad ora considerato possa avere, per i bambini, utilità affettive, economiche, sociali e politiche “sovversive” in più contesti e a più livelli. In molti casi i bambini non aderiscono semplicemente alle strutture discorsive adulte. Spesso, nell'elaborare la propria esperienza di sé, vi resistono, le reinterpretano e le piegano ai propri obiettivi.

1. Chi sono i *dek salam*?

Chiu è un bambino di 12 anni molto vivace. E' stato accolto assieme alle 2 sorelle maggiori (14 e 15 anni) al Saint Martin Centre quando aveva 5 anni. Viveva con i genitori, le sorelle, la nonna e lo zio materno in una piccola abitazione di legno nei paraggi della fondazione cattolica. La casa di Chiu sorgeva all'interno di un assembramento abitativo abusivo di piccole dimensioni, non codificato come baraccopoli dalle autorità metropolitane e quindi ufficialmente inesistente. I genitori del bambino, entrambi disoccupati, sono ex contadini originari di Chanthabury, provincia dell'est del paese dalla quale sono emigrati negli anni '80. Sin da piccolo, Chiu è stato allevato dalle sorelle maggiori.

Il padre è alcolizzato. La madre, incapace di provvedere alla prole, ha affidato a padre Adriano i figli perché potessero andare a scuola. Chiu e le sorelle sono in ottimi rapporti con i familiari. Durante le festività e in occasione delle vacanze scolastiche, la nonna e la madre vengono a prenderli al centro.

Boi ha 15 anni. Vive al centro Saint Martin da 8 anni. Nato a Lampang, nel nord del paese, è stato affidato a padre Adriano dalla nonna materna, con la quale viveva assieme alla madre e al fratellino. Sembra che il bambino presenti una forma di ritardo mentale: parla pochissimo e ha ripetuto due volte la prima media. A detta del missionario, quando era ancora in fasce, la madre, una contadina povera e analfabeta gravata dal lavoro nei campi, gli somministrava sonniferi perché dormisse. Quando la nonna è morta, Adriano si è fatto carico dei bambini portandoli al Saint Martin. I due fratelli non vanno d'accordo. Il ritardo mentale di Boi costringe Biu, 11 anni, il fratello minore (*nong*), all'incombenza di dover monitorare continuamente il fratello maggiore (*phi*). Biu si vergogna di Boi perché non riesce ad assumere il ruolo di *phi*.

Boi ha una fascinazione nei confronti del mondo animale. Gli insetti, in particolare, destano tutta la sua attenzione. Nel tempo libero, realizza bellissime cavallette di plastilina. A detta di Biu, prima di trasferirsi a Bangkok e al centro Saint Martin, Boi trascorrevva intere giornate a raccogliere cavallette nelle risaie.

Tennis è un bambino di 8 anni nato nel penitenziario centrale di Bangkok dove la madre, una ragazza di 22 anni originaria di Sisaket, nel Nord-Est del paese, è giunta a Bangkok per prostituirsi quando aveva solo 15 anni, è ancora detenuta per traffico di stupefacenti. Dopo essere stato accolto presso il *wat* Suan Kaeo come "bambino del tempio" (*dek wat*), Tennis è stato allevato da un'amica della madre al Tuek Deang.

Il bambino ha avuto accesso al Saint Martin attraverso suor Angela, all'epoca residente presso la baraccopoli. Tennis considera la ragazza che lo ha allevato la vera madre. Dopo essere stato affidato ai missionari cattolici, la donna ha fatto perdere le sue tracce. La madre biologica, ancora in carcere, si rifiuta di riconoscere il figlio.

Wasin, 15 anni, è un bambino delle "tribù delle montagne" (*chao khaw*) di etnia *Akha*. E' nato in un "villaggio etnico" cristianizzato in provincia di Chiang Rai, dove negli anni '90 hanno iniziato ad operare i missionari del PIME. Il bambino viveva con i genitori, il gruppo familiare della madre, e 7 fratelli maggiori. Padre Adriano ha accolto la richiesta della famiglia di concedere al più piccolo della fratria un'istruzione di livello a Bangkok. Così Wasin si è separato dalla famiglia ed è stato accolto al Saint Martin all'età di 8 anni. Attraverso il supporto economico della struttura ha completato con profitto il ciclo di studi primario in una scuola privata della capitale. Da alcuni anni, grazie alla mediazione legale degli avvocati della fondazione, ha conseguito la cittadinanza Thai. Sogna di diventare ricco e di poter tornare al villaggio per costruire un'abitazione in muratura ai familiari.

Pak, 4 anni, è nato al Tuek Deang. Vive al Saint Martin da due anni. I genitori sono due ragazzi di 18 anni. Entrambi frequentano l'università grazie al sostegno della struttura cattolica. Quando torna al Tuek Deang, il bambino trascorre le proprie giornate con la nonna e le zie materne di Trat, provincia dell'est al confine con la Cambogia. Le donne, di origine *Mon-Khmer*, non parlano il Thai del centro e si dedicano alla fabbricazione dei fiori di carta comunemente utilizzati durante i rituali funebri buddhisti. Pak non ama stare al centro Saint Martin. Quando arrivai alla casa St. John nel 2011, era già fuggito due volte nel tentativo di ricongiungersi ai familiari. In entrambe le circostanze, i genitori e la nonna sono infine riusciti a persuaderlo dell'opportunità rappresentata dalle Case della Speranza.

Cartoon, 11 anni, è il secondogenito di una famiglia Thai di Nonthabury. I genitori, piccoli

commercianti al dettaglio, vendono articoli gastronomici al mercato Duan Kaeo, in prossimità del Saint Martin. Entrambi nati a Bangkok, vivono in un piccolo appartamento acquistato dopo anni di sacrifici.

I genitori di Cartoon, entrambi buddhisti considerano la parrocchia *Our Lady of Mercy* un'opera caritatevole che aiuta molti minori piuttosto che un luogo di culto cristiano. Non sono tecnicamente indigenti, né vivono in una baraccopoli, ma non possono permettersi la retta di una scuola privata cattolica. I missionari PIME hanno accettato di sostenere l'istruzione di Cartoon, accogliendolo alle Case della Speranza e garantendo l'accesso del bambino alla prestigiosa scuola *Phraharuthai*. Tutti i week-end, tuttavia, diversamente dagli altri ospiti del Saint Martin, Cartoon torna a casa ricongiungendosi ai genitori.

Gli antropologi che, in anni recenti, si sono dedicati all'analisi dell'istituzionalizzazione dell'infanzia disagiata in orfanotrofi, fondazioni caritatevoli o rifugi di vario tipo, hanno evidenziato i processi di categorizzazione stigmatica che si accompagnano alla presa in carico istituzionale della marginalità infantile.

Roger Goodman (2000), per citare uno di questi studi, documentando la situazione delle "case per bambini" in Giappone, ha mostrato come il termine orfanotrofico – individuato come il vettore discorsivo della discriminazione – venga impropriamente utilizzato generando l'annessione di un'ampia casistica di situazioni (bambini con un solo genitore o con entrambi i genitori, bambini affidati all'istituzione dalla famiglia per ragioni di carattere economico, etc.) per lo più connesse a fenomeni di povertà ed esclusione sociale, entro una categoria omologante che tende non solo a mistificare le realtà familiari e sociali da cui i bambini provengono ma anche a neutralizzare le dimensioni economiche e politiche della marginalità infantile.

In modo simile a quanto osservato da Goodman nel caso del termine orfanotrofico, Bruno Glauser (1997), e Catherine Panter-Brick (2002), fra gli altri, si sono impegnati nella decostruzione della categoria di "bambini di strada", illustrando come il termine tenda ad appiattare una varietà enorme di situazioni (le diverse relazioni fra i bambini e la strada nei paesi del sud del mondo) entro un concetto politico omologante. Nello specifico, questi autori evidenziano come a dispetto della rappresentazione pubblica sottesa dalla categoria di "bambini di strada", questi soggetti raramente interrompano i rapporti con la famiglia di origine. In molti casi, con la complicità della famiglia, sfruttano temporaneamente la strada quale luogo di una produzione economica che si inserisce nelle strategie di sopravvivenza dell'intero gruppo familiare.

In maniera simile, le categoria di *dek salam* accorpa entro un'etichetta politico-morale unificante soggetti diversi.

Contrariamente alla maggior parte degli ospiti del Saint Martin, Chiu, Boi, Wasin e Cartoon, ad esempio, non provengono dalle baraccopoli della capitale. Pak e Chiu, non hanno interrotto i rapporti con la famiglia di origine. Al contrario, sono in ottimi rapporti con entrambi i genitori. La famiglia di Cartoon non versa in condizioni di povertà ma ha

comunque scelto di affidare il figlio ai missionari cattolici perché il bambino potesse avere accesso alle prestigiose scuole private di Nonthabury.

La categoria di *dek salam*, alla quale tutti i minori si trovano invariabilmente assimilati una volta inseriti nelle istituzioni caritatevoli rivolte all'infanzia di Bangkok, non solo occulta le differenze biografiche, etno-linguistiche, e di classe dei vari utenti, ma assimila anche tutti i soggetti alla più ampia categoria etnica e (im)morale di "altro non-Thai", a cui si associano discriminazione e un forte stigma soprattutto nei contesti istituzionali, formali (e morali), della "Thainess". I minori che trovano ospitalità al Saint Martin rappresentano esiti diversi della violenza politico-economica del centro "Thai" sui margini etno-linguistici del paese. I bambini utilizzano, pertanto, diverse strategie per non essere identificati come *dek salam* o per costruire la propria identità sociale a dispetto della propria appartenenza categoriale.

2. L'adesione strategica al ruolo di vittima. I *dek salam* al centro Saint Martin

Nel terzo capitolo ho dimostrato come i bambini, incoraggiati dagli adulti, aderiscano e costruiscano se stessi come *dek salam* e come "vittime" al fine di accedere alle opportunità di mobilità sociale garantite dalle ONG e dalle fondazioni caritatevoli attive nel supporto dell'infanzia marginale.

L'adesione al ruolo di vittima rappresenta una strategia di accesso ad istituzioni quali il centro Saint Martin. Una volta accolti presso la struttura, i bambini hanno la possibilità di perfezionare tali strategie attraverso l'interazione quotidiana con preti, operatori e volontari occidentali.

Nella baraccopoli, da un lato i bambini si impegnano al pari degli adulti nelle attività funzionali alla sopravvivenza gruppale (occuparsi della cura dei membri più piccoli della fratria, sostenere i familiari nelle faccende domestiche, lavorare, ecc.); dall'altro godono di un'autonomia rilevante, spesso non supervisionata dagli adulti che delegano ai bambini più grandi (i *phi* del gruppo) la supervisione sui *nong*. Diversamente, al centro Saint Martin i bambini subiscono un processo di "infantilizzazione" che procede in accordo a costruzioni dell'infanzia di tipo occidentale, e che individua nei bambini, specie qualora siano pensati quali vittime, soggetti vulnerabili, immaturi, bisognosi di attenzioni, supervisione continua, accudimento amorevole, educazione morale. Tale processo di infantilizzazione si traduce in una progressiva istituzionalizzazione e regolamentazione della quotidianità dei bambini. La strutturazione delle attività, la presenza di regole formali rigide, la separazione degli spazi in accordo a criteri di genere e la ridotta concessione di autonomia portano alcuni

bambini a fuggire dalla fondazione cattolica, vissuta come uno spazio che limita fortemente la libertà individuale.

Altri bambini, diversamente, sembrano capitalizzare la propria posizione di vittima quale strategia relazionale per trasgredire le regole e continuare a beneficiare dei vantaggi, non solo materiali, offerti dal centro Saint Martin. Il caso di Bon Lek, uno dei primi bambini con i quali ho stabilito un rapporto d'affetto, rappresenta un buon esempio in questa direzione.

2.1 Bon il piccolo. L'espressione di sofferenza come pratica di *agency*

Quando nel 2011 giunsi al Saint Martin, Bon aveva 8 anni. Era chiamato da tutti Bon *lek* (Bon il piccolo) perché gracile e di bassa statura rispetto ai coetanei. Padre Adriano stava accompagnandomi alla casa St. John quando lo incontrai per la prima volta. Camminava solo ai margini del sentiero che conduce all'abitazione, di ritorno da scuola. Alla vista del missionario, sfoggiò un enorme sorriso e ci corse incontro. Il prete spiegò che Bon era stato accolto un paio di mesi prima dopo che la madre, con la quale sembra visse presso il Tuek Deang, era precocemente scomparsa a causa dell'AIDS.

Mi affezionai rapidamente al bambino. La compassione che avvertivo nei suoi confronti, lungi dall'esprimere un sentimento esclusivamente personale, rappresentava una risposta emotiva condivisa dai diversi volontari occidentali che si alternavano al Saint Martin: un'emozione inscritta nel registro politico dell'"ethos compassionevole umanitario" (Fassin, 2006[2005]). Tendevo ad interpretare la vicenda biografica del bambino secondo schemi interpretativi psicologici che facevano di Bon l'archetipo della vittima, l'innocente rimasto solo, al quale sono morti entrambi i genitori, e il cui aspetto apparentemente sereno e gioioso doveva occultare una sofferenza segreta. Bon non tardò ad accorgersene.

Durante la cena, aveva cura di sedersi accanto a me, mi versava da bere, aspettava che deglutissi l'ultimo boccone per avventarsi sul piatto e sottrarmi dall'incombenza di doverlo lavare al termine del pasto. Dopo cena, quando di norma tutti si radunano nella sala tv, Bon si recava nella mia stanza, la ordinava, e mi lavava la biancheria. Insisteva, prima che mi coricassi, perché mi lasciassi massaggiare la schiena, un'arte alla quale tutti i thailandesi sono in genere addestrati sin da bambini. Si comportava insomma da perfetto *phu-noi*.

In una fase iniziale, infatti, i minori della St. John si rapportarono a me dispiegando repertori comportamentali riconducibili alla dinamica di ruolo locale *phu-noi/phu-iai*, forse anche perché, diversamente dai volontari ai quali erano abituati, parlavo un Thai piuttosto buono. Come ho ampiamente documentato nei capitoli precedenti, essere un bravo bambino Thai (*dek dee*) significa prestarsi ad una posizione di servizio totale nei confronti

del *phu-iai*. La mia risposta agli sforzi dei bambini, d'altra parte, non fu quella dei *phu-iai* Thai.

Convinto che Bon fosse particolarmente bisognoso di affetto a causa della precoce scomparsa della madre, e commosso dalla descrizione drammatica che me ne fece padre Adriano, dissi che anche se non mi lavava i vestiti tutti i giorni, gli volevo bene e che sarebbe toccato a me prendermi cura di lui. A tale affermazione Bon rispose con un sorriso beffardo. Compresi in seguito come con quel sorriso il bambino mi avesse collocato nella categoria dei *farang*, la stessa nella quale confluiscono i missionari, e gli altri volontari occidentali che transitano presso la struttura cattolica. Bon aveva rilevato la discrepanza fra i comportamenti di accudimento di questo strano adulto che ero io, e quelli proposti dai *phu-iai* locali, ed iniziò a manipolarla.

Una sera, mentre eravamo in disparte in un angolo del cortile della St. John, Bon mi parlò della madre: "Lo sai che la mia mamma è morta?", mi chiese. Appresi più tardi dagli educatori che Bon non ne aveva mai parlato ad alcun adulto. La cosa non mi sorprese. I bambini al centro Sain Martin, così come in tutti i contesti pubblici, sono invitati ad essere autonomi, aderire alle norme, non piangere, evitare di disturbare gli adulti attraverso l'espressione di contenuti emotivi spiacevoli. Il gruppo dei pari, in assenza di familiari, è il principale contenitore sociale dell'elaborazione emozionale, valoriale e culturale. Quando chiesi a Bon il perché della sua reticenza e come vivesse il suo lutto, il bambino mi rispose: "Di queste cose parlo con gli amici. La mamma mi ha affidato a padre Adriano. Poi mi ha promesso che sarebbe tornata a prendermi. Invece è morta".

Colsi della rabbia nelle sue parole, ma rimasi soprattutto turbato dall'apparente distacco emotivo con il quale veniva trattato l'argomento. Il decesso o la scomparsa di un genitore è un fatto piuttosto frequente fra gli ospiti del Saint Martin. Dopo la morte del familiare, il bambino si rade la testa e diviene novizio (*naen*) presso il tempio buddhista nel quale ha avuto luogo la cremazione, al fine di estinguere il proprio debito karmico nei confronti del genitore. Presso il tempio, il *naen* ha l'opportunità di comprendere il carattere naturale della morte così come le caratteristiche di finitudine, caducità e illusorietà della vita, e addestrato a un'accettazione il più possibile serena e distaccata, dal punto di vista emotivo, dell'inevitabile. Sentimenti come la disperazione segnalano attaccamento e debolezza e debbono essere neutralizzati attraverso la meditazione buddhista.

Le costruzioni dell'infanzia che animano i modelli di accudimento proposti dai missionari e dai volontari occidentali sottendono interpretazioni culturali della sofferenza infantile differenti. Il pathos emotivo che discende dalla raffigurazione del bambino come vittima, e dalla comparazione fra uno standard occidentale (pensato come universale) di infanzia

vulnerabile e la drammaticità delle condizioni cui la povertà da luogo nelle baraccopoli portano i *farang* a un atteggiamento accudente e a un'espressione di emotività del tutto sproporzionata rispetto a quella cui bambini come Bon incontrano di norma nei contesti locali: una dinamica relazionale opposta e antitetica rispetto a quella proposta dal buddhismo Thai. Nel descrivere la morte della madre, Bon sembrava ancorato a una gestione normativa (buddhista) del dolore. Al contempo, sembrava comprendere la produttività dell'argomento se giocato nella relazione con me o con i missionari.

Dopo avermi comunicato il decesso della madre, essersi guadagnato la mia preoccupata sollecitudine in un momento che davo per scontato essere difficile, Bon iniziò a formulare le sue richieste. Tutte le sere, a coprifuoco inoltrato, sgattaiolava fuori dal dormitorio e raggiungeva a passi felpati la mia camera perché gli consegnassi la chiave della stanza delle provviste, di cui io e gli altri adulti eravamo in possesso. “Vorrei bere un bicchiere di ovomaltina con te prima di andare a letto” mi spiegava sorridendo. Nel cortile ormai deserto e insolitamente silenzioso della casa St. John, l'appuntamento segreto con Bon divenne una sorta di rituale. Sorseggiavamo furtivamente ovomaltina mentre il bambino mi raccontava quanto la sua vita fosse stata difficile. Una di quelle sere si presentò col suo piccolo salvadanaio e mi chiese di custodirlo per lui. “Di te mi fido. Se lo tengo in stanza ho paura che gli altri me lo rubino”. Ci mise un attimo ad intenerirmi e a conquistare un'attenzione affettiva privilegiata.

Bon iniziò a chiedermi delle mance supplementari, o che lo accompagnassi al mercato certo che poi sarei stato io a pagare. Nel giro di un mese mi resi conto che il bambino aveva, grazie al sottoscritto, aggirato una serie di regole interne alla struttura, che gli altri minori ne erano a conoscenza e che in qualche modo la sua reputazione e posizione sociale interna al gruppo ne aveva beneficiato. La richiesta che iniziò ad avanzare con più frequenza divenne quella di usare il mio cellulare per chiamare la zia.

Come molti altri *dek salam* originari del Nord o del Nord-Est “non Thai”, affidati dai genitori biologici alla nonna o alla zia materna, acquisiti come “figli per merito” (*luk bun tham*) da altre famiglie, o allevati sinergicamente da più gruppi familiari, Bon non era inserito in una struttura familiare mononucleare. La relazione con la madre, teorizzata dalla psicologia occidentale come pietra angolare dello sviluppo infantile, non rappresentava per Bon la cornice di riferimento affettivo principale. Diversamente da quanto comunicatomi da padre Adriano, infatti, appurai che Bon aveva vissuto molto poco con la madre, mentre era stato allevato dalla zia materna, della quale avvertiva la nostalgia e alla quale sperava di ricongiungersi. Il suo obiettivo principale era di parlare con la zia.

La sensibilità con la quale rispondevo alle apparenti manifestazioni di disagio affettivo dei bambini mi portò nel tempo ad affrontare una situazione complicata ed emotivamente provante. Non solo Bon, ma presto anche altri ospiti della St John iniziarono a chiedere la mia mediazione perché fossero loro concesse una serie di trasgressioni rispetto al codice delle regole ufficiali: giocare a calcio un'ora in più la domenica, vedere più film, ma soprattutto, tornare più spesso al Tuek Deng in visita presso i familiari.

Lungi dall'avanzare direttamente le proprie richieste agli educatori Thai (i *phu-iai*), i bambini mi avevano identificato come un *farang* sensibile alle loro necessità, emotivamente manovrabile, e capace, in quanto amico dei preti, di influenzare il personale Thai. Divenni presto un oggetto di competizione: i bambini sembravano contendersi una relazione esclusiva con me. Un privilegio relazionale che avrebbero poi utilizzato per conseguire obiettivi di varia natura: affettivi, sociali, economici e politici.

Un pomeriggio, mentre giocava a calcio nel cortile, Bon cadde rovinosamente a terra sbucciandosi il ginocchio. Attesi invano che qualche educatore intervenisse: salvo reali urgenze, i bambini sono incoraggiati a essere autonomi anche sul piano delle medicazioni. L'infermeria è aperta e liberamente accessibile. Istintivamente mi precipitai a soccorrerlo. Lo presi in braccio, lo portai in infermeria, presi garza, ghiaccio e disinfettante e gli medicai il ginocchio. Bon e gli altri bambini che nel frattempo erano accorsi mi guardavano con gli occhi sgranati, sorriso sarcastico, increduli che un *phu-iai* potesse occuparsi in quel modo di loro.

Nei giorni successivi, di ritorno da scuola, gli ospiti della St. John iniziarono a mostrarmi ferite, talvolta davvero di poco conto, che ciascuno riportava quotidianamente nel corso di spericolate e temerarie avventure ludiche. "Guarda *phi*, mi sono fatto male!". Sapevano che mi sarei recato immediatamente in infermeria, che li avrei medicati, che avrei dedicato loro tempo esclusivo. Mi trasformarono in breve tempo in una sorta d'infermiere. Avevano intercettato la mia apprensione, e iniziavano non solo a ridicolizzarla ma anche a utilizzarla per avanzare richieste.

La medesima operazione riguardò nel tempo altre categorie di comportamento che i bambini identificarono come capaci di sollecitare le mie risposte emotive e specificatamente attribuibili alla mia strana figura: alcuni iniziarono ad esempio a simulare degli scontri fisici.

Gli educatori Thai lasciano che i ragazzini risolvano le proprie divergenze da sé. Non io, ancora condizionato da un'inconsapevole istanza interventista. Ton, un sedicenne orfano di entrambi i genitori affidato a padre Adriano dall'anziana nonna materna (una donna del Nord-Est di 72 anni residente presso il Tuek Deang), iniziò a inscenare il seguente

copione: mi chiamava ridendo, poi si avventava con calci e pugni su un bambino di età inferiore. Entrambi sapevano che mi sarei mobilitato per fermarli. Non appena questo accadeva, il ragazzo e le sue presunte vittime, scoppiavano a ridere nel constatare quanto la manovra fosse riuscita nell'intento di trascinarli nel loro campo d'azione.

Nella relazione con i *phu-iai* Thai, come già osservato nel cap. 3, l'espressione di contenuti ed emozioni negative è sconveniente. Le manifestazioni di vulnerabilità affettiva, inoltre, sono scoraggiate da una costruzione di genere che guarda al maschile ancorandolo ad una valorialità di tipo guerriero e militare. Diversamente, ancora convinto che fosse indispensabile consentire ai bambini, e ancora di più a bambini come quelli che il centro ospitava, l'occasione di esprimere emozioni negative nell'ambito di una relazione positiva con una figura adulta, io trattavo ogni espressione di disagio con la massima serietà. Chiamavo il bambino in disparte e cercavo di farlo parlare. I *dek salam* iniziarono quindi a simulare pianti, a ricordare sistematicamente di essere bambini poveri, di vivere in una baraccopoli e di aver bisogno di aiuto.

Anche sul piano del linguaggio corporeo, mentre con gli educatori Thai e lo staff adulto locale, il rispetto e l'affetto reciproco viaggiano su codici relazionali non implicanti contatto fisico (quanto meno alla st. John, dove l'età di partenza dei bambini è 8 anni), i missionari italiani sono soliti abbracciare affettuosamente i bambini, accarezzarli, anche quand'anche fossero diciottenni.

Bon e gli altri sembravano capire quanto efficace fosse accompagnare richieste di vario genere ad atteggiamenti affettivi di questo tipo nell'interazione con me e con gli altri *farang* del Saint Martin. Consapevoli della mia influenza sugli educatori, i bambini mi trasformarono in una sorta di mediatore, in un portavoce delle loro istanze e dei loro desideri.

Sebbene al Tuek Deang, in assenza di pubblico umanitario, i bambini ospitati dal centro Saint Martin tutto apparissero fuorchè "bambini" o "vittime", nell'interazione con i rappresentanti della ragione umanitaria occidentale i *dek salam* sembravano articolare la propria *agency* attraverso l'adesione strategica al ruolo di "bambini vulnerabili" o "vittime". L'adozione di tali posizioni sembrava realizzarsi attraverso la messa in campo di un "linguaggio della sofferenza" costituito da performance corporee e narrative emotivamente connotate, e orientate alla manipolazione affettiva degli adulti *farang*.

2.2 La manipolazione affettiva dei *farang*. Fra economie morali e emozionali dell'infanzia

L'analisi delle dinamiche inter-affettive fra me e i bambini richiede alcune puntualizzazioni.

La riflessione antropologica, in effetti, ha già ampiamente decostruito la nozione di emozioni come eventi universali biologicamente fondati, privati, ineffabili e al di fuori della cultura. La svolta epistemologica interpretativa nell'ambito delle scienze sociali ha in particolare promosso l'affermarsi di un paradigma discorsivo che individua nelle emozioni "artefatti culturali" (Geertz, 1998[1973]:32), costruzioni sociali, interpretazioni collettive culturalmente specifiche, "pensieri incorporati" (Rosaldo, 1984), "cognizioni corporee" (Lutz e White, 1986).

Questi approcci hanno il limite di trascurare la dimensione privata, esperienziale ed individuale delle emozioni a vantaggio di quella sociale. Nell'analisi dei casi di Bon Lek e Ton, diversamente, ho cercato di porre in dialettica le dimensioni individuali e sociali delle emozioni sottolineando come le performance affettive dei bambini non rappresentino esclusivamente il prodotto incorporato di determinati discorsi socio-culturali sulle emozioni, ma sottendano anche un'intenzionalità individuale diretta a produrre determinate risposte (non solo emotive) nell'interlocutore¹¹³. Come ha evidenziato Andrew Beatty: "le espressioni narrative connotate emotivamente non rivelano semplicemente un presunto sentimento ma hanno un effetto pragmatico: producono una reazione" (Beatty, 2005:25).

In particolare, al fine di produrre un'esperienza emozionale specifica nell'antropologo (nell'operatore umanitario o nel missionario occidentali) attraverso l'espressione corporea e verbale di un'altrettanto specifica attitudine emotiva, i bambini ospiti del Saint Martin devono avere preliminarmente identificato: le categorie emotive dell'antropologo (le quali si riferiscono a norme culturali differenti rispetto a quelle locali); il carattere socio-relazionale, pragmatico e contestuale di tali categorie (devono, ad esempio, aver compreso che se un italiano incontra un bambino che piange, normalmente sarà indotto ad offrire

¹¹³ Seguendo Davies (2010:31) e Stodulka (2015), ho adottato qui un approccio epistemologico finalizzato ad allargare l'auto-riflessività critica dell'antropologo (Clifford e Marcus, 1986; Good, 2012) alle dimensioni non cognitive dell'etnografia. Le emozioni, nello specifico, intese tanto quanto discorsi incorporati quanto quali fenomeni affettivi esperiti soggettivamente dagli attori sociali, prodotti incorporati delle interazioni fra antropologo e informatori, sono espressioni "bio-culturali" (Röttger-Rössler e Markowitsch, 2009) fondamentali nel comunicare il proprio posizionamento all'interlocutore nell'ambito di un incontro sociale. Scrive a questo proposito Stodulka: "Le emozioni che esprimiamo o reprimiamo negli incontri sociali informano le modalità attraverso le quali i resoconti narrativi e le realtà sociali vengono prodotti e veicolati. [...] Le nostre conversazioni consistono spesso in storie di sofferenza passata o attuale fortemente connotate sul piano emozionale. [...] Ignorare la qualità epistemica delle emozioni limita pertanto la validità della conoscenza antropologica" (Stodulka, 2015:86). Gli episodi inter-affettivi tra l'antropologo e i bambini diventano così zone di contatto micro-politico all'interno delle quali i posizionamenti degli attori sociali sono costantemente definiti e negoziati.

qualche tipo di solidarietà); e la relazione fra la categoria *dek salam*, il concetto di vittima, e il comportamento accudente e accondiscendente dei *farang*. Un'operazione che i bambini hanno l'opportunità di affinare nell'interazione con i numerosi volontari, missionari, ricercatori e studenti che popolano la baraccopoli come palcoscenico cosmopolita dell'umanitario. La complessità di tali operazioni, evidentemente, destabilizza le costruzioni normative occidentali che individuano nei minori soggetti vulnerabili, passivi e scarsamente competenti sul piano sociale.

I bambini devono inoltre incorporare e riprodurre – non in senso reiterativo ma “performativo” (Butler, 1990) – questo schema inter-affettivo. Molto spesso la performance dei bambini è intenzionale e finalizzata a produrre nell'antropologo lo risposta emotiva appropriata e complementare: la compassione e la disponibilità a intercedere a richieste specifiche.

Thomas Stodulka (2015), un antropologo che ha condotto le sue ricerche fra i “bambini di strada” di Giava in Indonesia, descrive interazioni inter-affettive fra ricercatore e bambini simili a quelle appena descritte. Riferendosi all'antropologo e psicoterapeuta James Davies (2010), l'autore adotta una concettualizzazione di campo come rete di relazioni intersoggettive in cui i dati etnografici co-prodotti non si caratterizzano in termini esclusivamente cognitivi e relazionali, ma anche emotivi¹¹⁴. Stodulka pone quindi al centro dell'indagine antropologica le dinamiche inter-affettive fra l'antropologo e i suoi informatori. Nell'interazione con gli adulti occidentali che popolano il panorama umanitario di Giava (attivisti, ricercatori, operatori di ONG, ecc.), i “bambini di strada” erano soliti prodursi in racconti drammatici e fortemente connotati sul piano emotivo e morale (il decesso o la grave malattia di un genitore, l'indigenza economica, etc.). I bambini chiedevano quindi somme di denaro agli interlocutori adulti ormai commossi, salvo poi dimostrarsi tutt'altro che disperati in contesti sociali vernacolari. Stodulka parla a questo proposito di “economia emozionale” (Stodulka, 2015) per riferirsi alla capacità dei bambini di trasformare la marginalità e lo stigma cui sono soggetti in legami affettivi, e cooperazione socio-economica vitale, con gli operatori dell'arena umanitaria. Accordando strategicamente la propria espressione emozionale al contesto ideologico dell'incontro, i bambini sono quindi in grado di ampliare le proprie reti sociali e di convertirle in “capitale sociale ed economico” (Bourdieu, 2005[1980]).

¹¹⁴ La caratterizzazione olistica e sistemica della realtà e il riconoscimento dell'interrelazione fra elementi cognitivi, emotivi, relazionali, culturali e “ecologici” come costitutiva della ricerca sul campo non è una consapevolezza recente dell'antropologia. Fra gli altri, Gregory Bateson (2010[1972]) aveva già ampiamente evidenziato l'importanza di un approccio epistemologico capace di connettere la pluralità dei livelli che definiscono la pratica antropologica.

Legandosi affettivamente ad adulti occidentali, e dispiegando narrative emotive ben orchestrate, anche i *dek salam* di Bangkok sembrano in grado di accedere alle risorse (denaro, cibo, farmaci, opportunità lavorative, etc.) messe a disposizione da istituzioni come il Saint Martin. Le strategie di presentazione di sé come vittima messe in scena dai bambini e incentrate sull'espressione di vissuti emotivi riferibili alla sofferenza non rappresentano semplicemente un dato soggettivo individuale. Al contrario, il fatto che molti *dek salam* esibiscano selettivamente certi comportamenti emotivi solo nell'interazione con missionari, volontari e operatori occidentali dimostra come tali strategie siano inquadrabili quale fatto sociale appreso e incorporato nell'interazione con i rappresentanti di un universo culturale "altro": i *farang*.

Se per i bambini delle baraccopoli i *farang* operativi in istituzioni come il Saint Martin rappresentano un serbatoio affettivo e relazionale convertibile in capitale sociale ed economico, anche per l'antropologo e per gli operatori umanitari occidentali i *dek salam* rappresentano un capitale. Il discorso e la pratica umanitaria forniscono una buona cornice per esaminare come intere industrie transnazionali di beneficenza elaborino categorizzazioni di "infanzia svantaggiate" per indirizzare flussi di risorse globali. Le ONG, in particolare, continuano a reificare categorie di "bambini bisognosi" e a mercificarle generando "uno spettacolo del dolore" (Boltansky, 2000[1993]) indispensabile alla raccolta di fondi e donazioni. La rappresentazione dei bambini come vittime è così al centro di un'"economia morale" (Fassin, 2011; 2013) transnazionale che è vettore delle nuove governamentalità compassionevoli post-coloniali negli anfratti delle periferie del mondo.

Da parte loro i bambini, aderendo alle categorizzazioni umanitarie che li riguardano, perpetuano inconsapevolmente la necessità di servizi che si rivolgono a loro, rivelando la complementarità della relazione fra economie emozionali locali e economie morali transnazionali.

2.3 La sacralizzazione dei *dek salam*. Il valore politico-affettivo del cristianesimo nell'esperienza dei bambini

Nonostante i missionari del PIME dichiarino formalmente di non essere interessati alla conversione dei thailandesi, di riconoscere le religioni locali come forma rispettabile di spiritualità, e di agire unicamente in nome della carità cristiana e in ossequio alle prescrizioni del Concilio Vaticano II, al centro Saint Martin – come ho già evidenziato (vedi Cap. 3) – la quotidianità dei minori è costellata da pratiche cattoliche.

La maggior parte degli ospiti del Saint Martin, così come i loro familiari, si dichiarano buddhisti. A dispetto di ciò, tutti i bambini prendono parte alle messe, alle attività di preghiera e alla liturgia cattolica che ha luogo presso la chiesa *Our Lady of Mercy*.

I minori danno l'impressione di non percepire alcun conflitto fra il cattolicesimo del Saint Martin e l'educazione buddhista alla quale sono esposti in tutti i contesti pubblici. Diversamente, sembrano attingere alle diverse ideologie religiose quali serbatoi simbolici funzionali alla costruzione di sé ibridi e strategicamente conformi alle circostanze sociali.

Miu, una bambina di 14 anni nata al Tuek Deang, è una delle ospiti del Saint Martin. Durante la mia permanenza presso la baraccopoli, le chiesi se avesse rilevato delle discrepanze fra buddhismo e cristianesimo. La bambina mi rispose:

“Sia Buddha sia Gesù hanno insegnato agli uomini come essere buoni (*son hai raw pen khon dee*). I preti e le suore del Saint Martin vengono qui al Tuek Deang e ci aiutano. Sono generosi (*chaidee*), portano i bambini al centro e danno loro l'opportunità di studiare in buone scuole. Mi piace andare in chiesa perché cantiamo e impariamo cose buone. Ma io sono Thai. Quindi devo essere buddhista. Quando sono nervosa (*kriaed*), medito come ha insegnato il Buddha. Questo mi aiuta a calmarmi e fare silenzio nel cuore (*sangobchai*)” (Miu, agosto 2012).

Mentre il cristianesimo, identificato con le attività caritatevoli del centro Saint Martin, sembra essere primariamente percepito da Miu come una fonte di sostegno economico e mobilità sociale, il buddhismo viene presentato da un lato come elemento normativamente associato all'identità nazionale Thai, dall'altro come riferimento personale nella gestione di stati d'animo spiacevoli. Miu seleziona elementi da entrambe le formazioni discorsive e li reinterpreta per produrre una sintesi coerente che informa la rappresentazione di un sé immaginato. Nell'ambito della stessa intervista, la bambina ha argomentato: “Mi piace molto Gesù perché ha sacrificato (*siasala*) sé stesso per salvare l'umanità. Io vorrei essere un soldato e donare la mia vita per i Thai e per la nazione. Così, potrei acquisire molti meriti”. Il sacrificio di Cristo è per Miu l'emblema di un valore centrale nella retorica nazionalistica ossessivamente propagandata nelle scuole (il sacrificio in nome della nazione). Sacrificarsi sull'esempio di Cristo per la salvezza della nazione Thai, inoltre, è un'azione capace di garantire enorme merito karmico.

L'adesione spontanea ai riti cristiani e la semplicità con la quale i contenuti dell'insegnamento catecumenale cattolico vengono integrati dai bambini nella religiosità normativa locale può essere in parte riconducibile alla tradizionale plasticità culturale delle manifestazioni religiose di matrice indo-buddhista.

Nell'ambito dei culti locali del Nord e del Nord-Est "non Thai", diffusi nelle baraccopoli, è frequente la credenza negli spiriti, così come l'adorazione di numerose divinità indù. Al Tuek Deang, il buddhismo normativo tende ad ibridarsi per divenire un fenomeno religioso locale che contempla la presenza di un pantheon popolato da diverse entità. Cristo, in questa direzione, può essere facilmente integrato quale nuovo Dio, il potente Dio dei *farang*, accanto alle divinità pre-esistenti. Nelle religioni indo-buddhiste del sud-est asiatico, infatti, diversamente da quanto accade nelle religioni abramitiche che sanzionano l'apostasia quale peccato ed eresia, l'inclusione e la venerazione di forme di divinità esterne non si configura come una rinuncia o un tradimento.

I bambini più piccoli, allo stesso modo, assimilano senza difficoltà le figure di Cristo e Buddha, individuando fra le due differenze di tipo percettivo piuttosto che teologico-concettuale. Phu, 6 anni, ad esempio, osserva: "Cristo ha i capelli lunghi, e non sta seduto come il Buddha, ma tutti e due sono *phra* (divinità)".

Allo stesso modo, nell'interpretazione della distinzione fra i preti cattolici e i monaci buddhisti, Wat (15 anni), sempre interessato a fornire una sua opinione sugli argomenti della ricerca, ha sottolineato: "Le fondazioni caritatevoli buddhiste sono diverse dal Saint Martin non tanto in termini religiosi. Nelle fondazioni buddhiste lo staff è Thai. Al Saint Martin, i responsabili sono *farang*. Questa è la differenza principale. I monaci Thai hanno uno status più elevato dei laici e anche se le ragazze non possono toccarli, se vogliono possono anche sposarsi. I preti non si sposano, ma possono lasciarsi toccare dalle donne".

Le dimensioni del cristianesimo che più impattano sull'esperienza dei bambini sono quelle incorporate dai *farang* alla guida del centro, in primis padre Adriano e suor Angela: è soprattutto nel comportamento affettivo dei missionari che i bambini individuano una differenza fondante rispetto a quanto osservabile nell'interazione con i monaci buddhisti, e più in generale con i *phu-iai* Thai.

L'evidenza etnografica, nello specifico, ha dimostrato come ad essere particolarmente incisivi nell'esperienza soggettiva dei bambini siano quegli elementi che più si discostano dall'omogeneità ideologica che caratterizza trasversalmente i contesti dell'universo sociale normativo. Il comportamento accudente di padre Adriano e suor Angela – improntato ad un'esplicita fisicità affettiva (carezze, abbracci, espressione emotiva), ad una maggiore orizzontalità relazionale, ad un approccio "diversamente verticale" nel quale educare non significa comandare – appare l'elemento di attrito più importante fra i modelli sociali adulto-bambino normativi e quelli rinvenibili al Saint Martin.

A questo proposito mi sembra significativo riportare le dichiarazioni di Fa, un'orfana di 16 anni ospite del Saint Martin:

“Quando vado a parlare con il papà (padre Adriano) piango sempre. Mi fa commuovere perché si interessa sempre alle condizioni del mio cuore (stati d’animo). Il papà non è come i monaci buddhisti. Quando li vedo arrivare mi devo scostare per evitare di toccarli. I monaci insegnano bene, ma parlano in *pali* non in Thai. Il *pali* non consente alle persone di capire il significato profondo dell’insegnamento e quindi solo il *tham bun* (i rituali connessi all’acquisizione di merito karmico) diventa la religione, mentre nel *Padre Nostro* capisci subito il messaggio centrale: noi siamo figli di Dio. Il papà mi abbraccia e mi dice sempre che noi *dek salam* siamo i più amati da Dio. Non siamo *phu-noi* per lui! Il papà è diverso da tutti gli altri *phu-iai*” (Fa, Agosto 2011).

Nel caso qui considerato, è la dimensione “liberatrice”, post-conciliare, del messaggio cristiano, incorporato in Thailandia da alcuni fra i missionari occidentali attivi a Bangkok nel servizio evangelico degli “ultimi” locali, i “bambini delle baraccopoli”, che sembra aver attecchito maggiormente nelle reinterpretazioni soggettive e nell’uso strategico del cristianesimo operato dai giovani protagonisti di questo lavoro di tesi. Attraverso l’interazione con padre Adriano e suor Angela, da portatori di *karma* ineluttabile i bambini si trovano ad esser riformulati quali rappresentanti elettivi dell’elemento divino.

L’adesione da parte dei bambini alla posizione di vittima nella manipolazione affettiva dei *farang* rappresenta certamente un esito dell’incontro con il cristianesimo incorporato di Angela e Adriano.

Il fatto che un bambino aderisca all’identità del “cattolico”, del *dek salam*, o della “vittima”, dipende non solo dai vantaggi economici, sociali e politici che discendono da tale posizionamento soggettivo, ma anche dai vantaggi affettivi che si legano al ruolo. I bambini ospitati dal Saint Martin, specie coloro privi di familiari, sono profondamente affezionati ai due missionari. Per molti padre Adriano è il vero papà (*pho*).

Queste le parole di Ton sul missionario: “Quando sono stanco e triste, penso al papà (padre Adriano) e in un istante mi sento meglio. Perché quando il papà lavora, non gli ho mai sentito dire di essere stanco. Il papà non si stanca mai di aiutare le persone. Anche adesso che il papà è vecchio, aiuta gli altri senza un attimo di esitazione. Quando guardo me stesso, mi rendo conto che la mia stanchezza non è niente in rapporto a quella del papà. Questo mi dà tanto coraggio (*hai kamlangchai*)”.

L’adesione al ruolo di vittima è mossa non solo dal desiderio di accedere al centro ma anche dalla necessità di essere inclusi in una relazione affettiva con una figura affidabile e, in definitiva, alle agognate premure affettive del missionario.

La disponibilità da parte dei missionari ad ascoltare, accogliere e realizzare richieste da parte “di questi piccoli”, intesi come simbolo degli “ultimi” e al contempo di Cristo,

sembra, nello specifico, essere immediatamente rilevata dai *dek salam*. Il riposizionamento teologico dei bambini (da sede del *karma* o del peccato a luogo elettivo di Dio) operato da alcuni missionari, ha in effetti un potenziale sovversivo nell'ambito della tradizionale struttura generazionale di potere cui i minori sono sottoposti. Un potenziale micro-politico e, per estensione metaforica, macro-politico, che sembra essere immediatamente messo a frutto da molti dei miei informatori.

Anche se Adriano e Angela agiscono molto diversamente dai *phu-iai* Thai, molti bambini tendono nondimeno ad interpretarli e ad assegnare loro lo stesso potere conferito di norma alle "grandi persone" in Thailandia.

Nell'ambito di regimi patriarcali e paternalistici dominati dall'ethos del padre benevolo, onnipotente e giusto, che fa il bene dei subordinati, non sorprende che i subordinati stessi sviluppino un attaccamento affettivo nei confronti di figure carismatiche deputate a proteggerli: un legame fondato sulla riconoscenza, la dipendenza e la correlata passività. L'introduzione da parte dei bambini del discorso paternalistico della "Thainess" come fondato sulla complementarietà gerarchica fra *phu-noi* e *phu-iai* tende infatti a fabbricare soggettività costellate da rappresentazioni del sé e dell'"altro" plasmate dal prototipo affettivo e relazionale della metafora pubblica "padre (Re/monaco/stato) - figlio (suddito/laico/cittadino)". Al cospetto di individui percepiti come *phu-iai*, i subordinati esercitano spesso, a discapito della propria autonomia, una pressione interpersonale sull'"altro" perché quest'ultimo assuma i tratti del modello d'autorità noto. In tal modo, contribuiscono a sostenere e riprodurre la dinamica oppressiva che li assoggetta nella posizione di *phu-noi*.

Non sorprende pertanto che Wat, quando gli chiesi quali fossero i *phu-iai* ai quali si ispirava, abbia operato un parallelismo fra padre Adriano e re Bhumibol. Ecco le sue parole:

"L'uomo più bravo di tutti in Thailandia è il Re perché è paziente e rappresenta un esempio per noi tutti. Lui aiuta tutti e si occupa dei noi figli, anche se è ricco. Lui ha assunto l'incarico di re per far capire a tutti che anche chi è ricchissimo ha il dovere di pensare ai poveri e di considerarli importanti. Ma qui al Saint Martin, l'uomo più bravo di tutti è il mio papà, padre Adriano, perché è capace di entrare nel cuore delle persone, curarle, si interessa a tutti e considera tutti come i suoi figli" (Wat, Luglio 2011).

Padre Adriano e suor Angela, d'altra parte, si sforzano in tutti modi di rappresentare un modello emulativo differente rispetto a quello dei *phu-iai* Thai, non solo stabilendo

insistentemente relazioni il più possibile orizzontali con i bambini, ma anche incoraggiando l'autonomia dei soggetti assistiti.

Mi sembra fondamentale sottolineare i potenziali esiti politici della relazione educativa fra i missionari e i *dek salam*.

Attraverso l'incorporazione di una prospettiva teologica precisa sull'infanzia (quella delle TdL), padre Adriano e suor Angela sembrano operare un riposizionamento politico-religioso dei *dek salam*, vale a dire di quei soggetti che sono al centro delle politiche "correttive" dello Stato in quanto simbolo minaccioso delle deviazioni etno-linguistiche, morali e politiche dal paradigma della "Thainess".

In questo modo, l'attività dei missionari sembra sfidare il cuore religioso delle concezioni politiche tradizionali del potere Thai proprio dove i Thai sono maggiormente rappresentati, a Bangkok. Per giunta, producendo ipotesi teologiche e progetti pedagogici concorrenti rispetto al modello della "Thainess", padre Adriano e suor Angela sembrano anche contrastare il tentativo dello Stato di trasformare i *dek salam* in cittadini autenticamente Thai.

3. Il rovesciamento dell'ordine sociale normativo. I bambini al Tuek Deang

La caratterizzazione della vita infantile nelle baraccopoli mi parve da subito caratterizzarsi in senso anti-strutturale rispetto a quanto osservabile nei contesti istituzionalizzati delle ONG, del Centro Saint Martin, delle fondazioni caritatevoli buddhiste, e soprattutto delle scuole – luoghi in cui l'ordine e la disciplina Thai (*qwham riebroi*) regnano sovrani.

3.1 La relazione fra *phi* e *nong* nella baraccopoli

Rispetto a quanto osservabile nelle scuole o nelle istituzioni umanitarie, al Tuek Deang i bambini trascorrono molto tempo fra pari. Hanno la possibilità di organizzarsi e pensare in autonomia al di fuori delle pianificazioni istituzionali stabilite dagli adulti. In più di una circostanza li ho accompagnati nelle loro peregrinazioni all'interno della baraccopoli. I gruppi di bambini e ragazzi constano di soggetti di diverse coorti generazionali, senza distinzione di genere: vi sono i *phi* (i fratelli maggiori, i ragazzi e le ragazze più grandi) e i *nong* (i fratelli minori, i bambini e le bambine più piccole). Gli adulti affidano spesso la cura dei *nong* ai *phi*, che siano o meno parenti biologici. L'accudimento del *nong* da parte del *phi*, oltre ad alleviare il carico di lavoro della madre, rinforza e socializza le gerarchie sociali, trasferendo ai bambini le idee di status e posizionamento gerarchico socio-morale alla base dell'impalcatura sociale normativa.

In antropologia è noto che la differenza di età fra fratelli rappresenta in numerose società tradizionali asiatiche un parametro centrale nella strutturazione del cosmo sociale. Elinor Ochs (1982, 1988), nel suo studio sulla socializzazione del linguaggio a Samoa, ad esempio, ha evidenziato come l'uso dei bambini quali *caregiver* rappresenti per gli adulti non soltanto una scelta opportunistica o di convenienza ma soprattutto una modalità per instillare rispetto negli adulti, e per enfatizzare l'inferiorità sociale dei bambini nell'ambito di una società altamente e rigidamente stratificata.

Un altro caso esemplare di tale dinamica è evidente nello studio di Helen Morton (1996) sulle pratiche di accudimento dei bambini a Tonga. Stando al ritratto proposto dall'antropologa, sin dalla più tenera età i bambini sono subordinati all'autorità dei genitori e dei fratelli maggiori e sono accuditi non tanto in funzione dei loro supposti bisogni, quanto in relazione all'utilità che essi rappresentano per il mondo adulto. L'autrice documenta l'importante ruolo assunto dai bambini più grandi nell'educazione dei fratelli più piccoli. L'acquisizione di competenza sociale passa sistematicamente dalla subordinazione nei confronti di soggetti di più alto status.

Anche al Tuek Deang, la strutturazione delle relazioni in *phi* e *nong* è incoraggiata dagli adulti sin da subito, ancora prima che il bambino abbia iniziato a parlare. Mi è capitato più di una volta osservare bambini di 3-5 anni in interazione: il più piccolo, anche di qualche mese più giovane, si rivolgeva al più grande con il termine *phi*, piuttosto che ricorrere all'utilizzo del nome proprio, utilizzato solo di rado. Data l'ubiquitarità della terminologia di parentela, i *phi* e i *nong*, come già evidenziato in precedenza, non sono necessariamente fratelli e sorelle biologici.

Nei capitoli precedenti ho mostrato come, nel caso Thai, la distribuzione gerarchica dei soggetti in relazioni definite dalla terminologia politico-morale della parentela assuma una particolare rigidità e normatività istituzionale in ambienti come la scuola. Diversamente, nella baraccopoli, la relazione *phi-nong*, come quella *phu-noi/phu-iai*, assume caratteristiche vernacolari e informali, innanzitutto individuabili nell'assenza di coercizione, e nella fluidità, spontaneità e maggiore reciprocità fra i soggetti coinvolti.

Al Tuek Deang, la relazione fra *phi* e *nong* non è scontata. Non è automatico che un soggetto di inferiore età riconosca in un altro più grande un *phi*. Tantomeno gli adulti intervengono nelle scelte amicali e nelle dinamiche di gruppo dei bambini ad imporre la selezione di certi *phi* rispetto ad altri. Sono i *nong* a scegliersi i propri *phi* e viceversa.

Wat è il *phi* di molti bambini del Tuek Deang. Quando nel 2012 ho soggiornato presso la sua baracca, informato degli obiettivi della ricerca, il ragazzo ha voluto condividere con

me alcune riflessioni che aveva annotato sul suo diario personale. Una di queste tratteggiava i caratteri fondamentali del *phi*:

“Il *phi* è il *phu-iai* che ci fa felici, ci fa ridere, si prende cura di noi notte e giorno, ci telefona spesso, ci consola quando siamo tristi, resta al nostro fianco nei momenti di difficoltà, non ci ama per il nostro aspetto esteriore, si preoccupa per noi, ci toglie dal pericolo quando commettiamo errori, ci insegna a vivere.[...] Il suo cuore si rivolge a noi sempre spontaneamente. Quando incontriamo il nostro *phi*, lo incontriamo per tutta la vita. Il *nong* deve ascoltare e essere grato al *phi* per dimostrargli la sua gratitudine (*khwamkathanyu*)” (Wat, luglio 2012).

Nella descrizione di Wat si ravvisano alcuni degli elementi morali tradizionalmente attribuiti alla relazione normativa fra *phu-noi* e *phu-iai* dalla retorica buddhista dominante della “Thainess”. D’altra parte, la cerimonialità che deve contraddistinguere nei contesti pubblici le relazioni fra *nong* e *phi* – come caso particolare della più ampia dicotomia gerarchica fra *phu-noi* e *phu-iai* – non sembrano caratterizzare l’universo sociale dei bambini nelle baraccopoli.

I *nong* non salutano i *phi* con un *wai* ogni volta che li incontrano. Al contrario, molto spesso, si rivolgono al proprio *phi* – comunque riconosciuto quale leader di riferimento – con insulti e epiteti volgari. Inoltre, l’assegnazione da parte dei *nong* del ruolo di *phi* a un determinato soggetto è reversibile, qualora quest’ultimo disattenda i requisiti morali attesi. In particolare, è proprio la dimensione morale e affettiva della relazione ad essere valorizzata dai bambini come decisiva. Un ragazzo che sia capace di “rallegrare, consolare, e prendersi cura”, che sia pronto ad esempio a fornire consigli, protezione e rifugio qualora qualcuno dei *nong* abbia problemi in casa, dimostra la legittimità del suo ruolo. Una legittimità che dovrà tuttavia confermare nella quotidianità.

Come descritto nel capitolo precedente in relazione alla dinamica relazionale vernacolare fra *phu-iai* e *phu-noi* al Tuek Deang, la “tailandesità non Thai” delle baraccopoli libera la verticalità gerarchica delle relazioni sociali dalle dimensioni istituzionalizzate, coercitive e marziali del contesto scolastico. Come vedremo nel prossimo paragrafo, infatti, i bambini del Tuek Deang accordano difficilmente lo status di *phi* o di *phu-iai* agli insegnanti e agli altri sostituti simbolici dello stato Thai. Piuttosto, all’interno della baraccopoli, le relazioni fra *phi* e *nong* sono un imprescindibile organizzatore della socializzazione dei bambini oltre che un bacino di sostegno affettivo indispensabile in situazioni di disagio intra-familiare ricorrenti.

3.2 Le vacanze scolastiche al Tuek Deang

La disciplinazione delle menti e dei corpi operata dal regime di Stato e dal codice di condotta militarizzato della “Thainess” attraverso la scuola (abbigliamento, capigliatura, stile relazionale e interazionale standardizzati) appare marcatamente in antitesi all’immagine generale che ho ricavato dall’osservazione dei bambini nella baraccopoli: il loro contesto domestico e natale.

Tutti i bambini, non solo i *dek salam*, accolgono le vacanze scolastiche come un’occasione di maggiore libertà. Nelle baraccopoli, tuttavia, il contrasto fra l’espressione infantile istituzionalizzata e quella informale assume una rilevanza accentuata (Fig. 12).

Mentre soggiornavo al Tuek Deang, in occasione del *pid toerm* (la chiusura del semestre che annuncia le vacanze scolastiche), i bambini si erano colorati e lasciati crescere i capelli (i più morigerati li avevano ossigenati, gli altri avevano scelto colorazioni più eccentriche), scorrazzavano a petto nudo incuranti del *maraiad* (la buona educazione), cavalcavano in gruppi di 4 o 5 il medesimo motorino, fumavano sigarette di marca *khlong thip* – come mi spiegò Ciord, 13 anni, “le più forti” e pertanto maschili, disponibili in commercio.

Molte ragazze, anche giovanissime, vistosamente truccate, indossavano abiti succinti, sfilavano impudenti fra le vie della baraccopoli, si attempavano in discorsi romantici e sentimentali ai margini delle rotaie del treno, o passavano ore al telefono con un fidanzato conosciuto su internet e mai incontrato.

A causa della densità e concentrazione delle abitazioni, gli unici possibili spazi di gioco all’interno delle baraccopoli sono le rotaie del treno. Demonizzate dai *farang* delle ONG come luoghi pericolosi, le rotaie rappresentano il principale spazio di raggruppamento sociale dei bambini.

Durante la mia permanenza al Tuek Deang, i *dek salam* trascorrevano le giornate correndo a piedi scalzi lungo i filamenti metallici delle rotaie. Il percorso conduce alla rimessa della stazione di Bang Sue, adiacente al perimetro esterno del Tuek Daeng. Qui numerosi vagoni merci in uno stato di apparente abbandono sostano sulle rotaie annerite dal grasso e dal catrame. I bambini vi si arrampicavano, si sdraiavano sulla sommità dei vagoni, vi ricavavano nascondigli, vi riponevano oggetti. Saltando dal tetto di un vagone ad un altro, esplorandone le cavità, cimentandosi in giochi acrobatici che avrebbero gettato nel panico qualunque educatore o missionario occidentale vi avesse testimoniato, bambini e ragazzi sembravano dare sfogo ad un’energia motoria e immaginale, normalmente imbrigliata nelle pieghe istituzionali e nel rigore rituale della “Thainess”.

In genere, li aspettavo seduto su uno spiazzo d’erba accanto ai vagoni. Mi raggiungevano esausti, portando con sé una serie di preziosità raccolte o nascoste nei paraggi della

rimessa: patatine, dolciumi vari, bibite. Spesso qualcuno iniziava a raccontare la storia di un fantasma che circolava presso la stazione. Gli altri bambini, seduti in cerchio, lo ascoltavano spaventati. Il fantasma era lo spirito di un *dek salam* rimasto ucciso dal treno mentre sostava sulle rotaie.

I bambini, attingendo a un sistema di credenze largamente diffuso fra i culti locali del Nord e del Nord-Est, spiegavano che le morti violente liberano spiriti feroci che cercano vendetta fra i vivi. Per questo, era necessario prestare molta attenzione nell'attraversare i binari, per evitare di rimanere uccisi e generarne altri. La traslazione sul piano immaginario di accadimenti reali frequenti e drammatici (la morte accidentale dei bambini sulle rotaie) entro una matrice di significati locale capace di socializzare e al contempo conferire significato alle fratture della continuità sociale, sembrava utilizzata dai bambini come neutralizzazione del pericolo connesso al proprio spazio di vita e, al contempo, come sottolineatura preventiva di quel pericolo medesimo.

Un altro passatempo dei bambini erano le *ban dek Tuek Deang* (le case dei bambini del Tuek Deang). Manovrando con i materiali di scarto di cui abbonda la baraccopoli, costruivano delle baracche in miniatura nello spazio che separa la rimessa dal perimetro di accesso al Tuek Deang. Rivendicavano con orgoglio: “Queste sono le nostre case, le case *ban dek Tuek Deang*. Qui non c'è nessuno che può cacciarci”. L'eventualità dello sgombero è una costante presso la baraccopoli. Molti bambini avevano già cambiato baracca diverse volte. In genere, in spregio alla minaccia di nuovi sgomberi, gli abitanti abusivi, costruiscono una nuova abitazione nel primo spazio disponibile all'interno della medesima baraccopoli, piuttosto che trasferirsi altrove.

William Corsaro (2011) ha sostenuto che i bambini non incorporino semplicemente la propria cultura e società ma contribuiscano attivamente alla produzione e al cambiamento culturale riproducendo interpretativamente, e alterando, i modelli adulti cui sono esposti. Tale “riproduzione interpretativa” avverrebbe innanzitutto luogo entro il contesto di “subculture fra pari”. L'autore offre di quest'ultimo concetto la seguente definizione: “un insieme stabile di attività o di routine, di manufatti culturali, valori e di preoccupazioni che i bambini producono e condividono nell'interazione fra pari” (Corsaro, 2011:120).

La costruzione di baracche in uno spazio percepito come al riparo dalla possibilità di sgomberi appare un buon esempio di riproduzione interpretativa infantile. Edificando le proprie abitazioni attraverso l'utilizzo di materiali di scarto, i bambini del Tuek Deang non si limitavano ad imitare gli adulti giocando, ma definivano un proprio spazio invalicabile che denunciava e poneva simbolicamente soluzione alla preoccupazione fondamentale degli adulti delle baraccopoli: quella di essere cacciati.

Nel tardo pomeriggio i bambini tornavano in genere alla baraccopoli. Si accalcavano su vecchi materassi che avevano disteso fra un binario e l'altro, incuranti del ciclico sopraggiungere dei treni. Il *phi* del gruppo impugnava la chitarra mentre gli altri intonavano motivi musicali riconducibili al filone delle cosiddette *phleng phua chiwit*¹¹⁵.

Intorno alle 18, l'inizio del torneo di calcio quotidiano produceva una temporanea separazione degli spazi di genere: i bambini si infilavano scarpette e casacca per prendere posizione nel campetto ricavato fra gli spazi delle rotaie. Le bambine coglievano l'opportunità dell'assenza maschile per iniziare lunghe conversazioni scherzose aventi per oggetto proprio i bambini. Verso sera, con il ritorno degli adulti e soprattutto degli uomini della baraccopoli dai rispettivi posti di lavoro, i bambini tornavano alle rispettive baracche per cenare con i propri familiari, e con tutti i vicini che transitavano, sostavano, o capitavano a casa. Chi tardava rischiava di essere severamente ripreso dai *phu-iai*. In presenza degli adulti tornavano ad assumere la posizione di *phu-noi*. Erano incaricati, soprattutto le bambine, di assistere le donne nella preparazione del pasto, lavare piatti e pentole, ripulire casa, ritirare il bucato steso.

Anche se la baraccopoli è descritta dal discorso pubblico come uno spazio sporco e pericoloso, e sebbene gli stessi bambini qualora interpellati dai *farang* delle ONG riproducano la medesima retorica, in assenza di missionari, operatori umanitari o funzionari governativi, i bambini vivono il Tuek Deang come "casa".

Queste, ad esempio, le parole di Pepsi, un bambino di 12 anni nato nella baraccopoli: "Qui ho tanti amici. Siamo moltissimi. Ci divertiamo perché ci incontriamo tutti i giorni. Il Tuek Deang è la nostra casa!".

Agli occhi dei bambini, anche uno spazio come la baraccopoli si colora quindi di caratteri ludici e di possibilità semantiche e simboliche inattese.

3.3 Droga e videogiochi

Accanto alle rotaie, un altro punto di aggregazione dei bambini è il *ran game* (il negozio di videogiochi): una baracca del Tuek Deang di grandi dimensioni all'interno della quale sono state collocate una dozzina di postazioni computer. Di concerto con alcuni agenti di

¹¹⁵ Letteralmente "canzoni per la vita", il termine è ricavato dalle espressioni *sinalpa phua chiwit* (arte della vita) e *wannakham phua chiwit* (letteratura sulla vita). Si riferisce a motivi musicali che descrivono le difficoltà della vita rurale nei campi, i problemi delle classi sociali indigenti, soprattutto dei contadini sottoposti a condizioni di sfruttamento. Il genere musicale delle *phleng phua chiwit* inizia a diffondersi negli anni successivi agli eventi del 14 ottobre '73 – col massacro per opera dell'esercito degli studenti dell'università Thammasat di Bangkok –, viene associato alle rivendicazioni democratiche della popolazione e si connette all'influsso rock di artisti americani come Bob Marley, Bob Dylan e Neil Percival Young (Clewley, 2000:244).

polizia corrotti, il proprietario, un residente storico di 50 anni descritto da alcuni dei miei informatori come un mafioso (*khon mafia*), ha inaugurato l'attività abusiva nel 2011. Sempre più bambini (meno le bambine) vi trascorrono ore per sfidarsi ai videogiochi scommettendo quote di denaro, trascorrere interi pomeriggi su *facebook*, o sulla rete. Molti, nonostante la disapprovazione dei familiari (incapaci di sorvegliarli per motivi di lavoro), saltano scuola o commettono piccoli furti per usufruire regolarmente del *ran game*.

Come le *ban dek Tuek Deang*, il *ran game* è il regno dei minori. Una scritta in spray rosso è stata realizzata dai bambini sull'asfalto del viottolo che conduce al negozio, come a delimitare l'ingresso di un dominio privato. La scritta *rawang dek salam kad* (Attenzione! I bambini delle baraccopoli mordono) dissuade esplicitamente gli estranei dall'avventurarsi nello spazio di cui i *dek salam* si sentono padroni (Fig. 12).

I videogiochi sono sia un passatempo che un elemento connettivo rilevante: offrono l'opportunità di stabilire amicizie, solidarietà, articolare gerarchie, ruoli e promuovere cameratismo fra i bambini della baraccopoli. La competizione ludica permette inoltre di affinare competenze economiche indispensabili nella quotidianità dei *dek salam* come il ragionamento aritmetico e il calcolo mentale.

Come è noto, le sfide ludiche sono laboratori sociali importanti nel formalizzare dinamiche interazionali chiave: trasmettono ruoli (scommettitore, arbitro, sostenitore, ecc.), stabiliscono alleanze, regolano tensioni o alimentano lotte di potere fra rivali.

I videogiochi più popolari sono il calcio e i *war game* (i videogiochi che propongono scenari di guerra). I bambini scommettono piccole somme di denaro. Il vincitore, in genere, le utilizza in favore del gruppo stesso acquistando, per esempio, cibo o dolciumi per tutti e generando così una redistribuzione delle risorse che scongiura la presenza di veri sconfitti. I videogiochi offrono quindi l'opportunità ai nuovi *nong* di acquisire progressivamente i valori, le regole e i ruoli del gruppo.

Accanto ai videogiochi, anche il consumo di sostanze stupefacenti polarizza il tempo libero di alcuni minori, contribuendo a legittimare la rappresentazione pubblica dei *dek salam* come pericolo sociale.

La sera e la notte, i bambini che fanno uso di pasticche anfetaminiche (*ia ba*) si radunano nella baracca di un *phi*, molto spesso incustodita, priva di adulti e gestita dai bambini stessi, che in assenza di familiari sembrano organizzarsi in famiglie di sopravvivenza costituite da soli minori. Occasionalmente, quando non hanno i soldi per acquistare *ia ba*, ripiegano sulla più economica colla da sniffare (*domkaw*).

Il problema del consumo di sostanze intasa le conversazioni e caratterizza in termini monolitici la rappresentazione che della baraccopoli e dei suoi abitanti fanno tanto le autorità quanto gli operatori umanitari. Tuttavia, ho potuto costatare come il fenomeno fosse percentualmente irrilevante fra i bambini con i quali avevo stabilito una relazione duratura e che gravitavano nell'orbita del centro Saint Martin, circa il 60% dei minori del Tuek Deang.

E' probabile che chi usava abitualmente *ia ba* fosse di più difficile accesso. Sono riuscito ad interagire soltanto con uno di questi bambini. Mi era stato presentato dalla figlia di Be, Kaeo, di cui ho parlato in precedenza e che conosce tutti minori della baraccopoli. Il suo nome era Phud, 10 anni, orfano di entrambi i genitori, deceduti a causa dell'AIDS. Phud si era rifiutato di entrare nel *network* assistenziale delle ONG, viveva assieme ad altri 4 orfani pagando regolarmente l'affitto dell'abitazione lasciategli in eredità dalla madre. Quando gli chiesi per quale motivo continuasse a drogarsi, mi rispose: "Quando fumo *ia ba* mi sembra di entrare in paradiso (*khaw sawan*), non penso più a niente! Le preoccupazioni scompaiono, anche se poi non riesco più a farne a meno". Phud ha abbandonato la scuola: "A scuola ci sono troppe regole, non siamo liberi e poi i bambini poveri (*dek chon*) come me vengono sempre umiliati e discriminati (*duthuk*)". Si manteneva come corriere di *ia ba* per alcuni narcotrafficanti (fra i quali sembra figurassero anche dei poliziotti) del Tuek Deang che a suo dire "sono *phi* buoni, mi pagano e mi proteggono". Non tutti i *phi* si muovono sul terreno della legge.

Tutti i bambini che interpellai sulla questione, ad ogni modo, pur confermando l'esistenza del problema, condannarono senza mezzi termini l'uso di sostanze, riproponendo i discorsi moralizzanti ai quali erano quotidianamente esposti tanto presso il Tuek Deang, quanto presso le varie ONG, fondazioni, e istituzioni promuoventi attività di sviluppo sociale nella baraccopoli.

L'uso di sostanze stupefacenti, inoltre, è regolato dal gruppo. Coloro che si drogano troppo spesso o che manifestano uno stato d'intossicazione sono ammoniti dagli altri bambini. Il gruppo in questo modo cerca di esercitare un controllo sul comportamento dei suoi membri e sulla possibilità che alcuni soggetti si spingano troppo oltre nella contesa con il moralismo Thai della società dominante.

3.4 Gli anti-"Thainess"

Nella baraccopoli sembra dunque palesarsi un rovesciamento simbolico dell'ordine normativo che ha caratteristiche anti-strutturali e catartiche: un'esplosione spavalda di una parte rimossa, negata o occultata del sé che in alcuni casi finisce col promuovere

l'adesione a pratiche illegali (innanzitutto l'abuso di *ia ba*), attribuite di *default* ai *dek salam* (e agli altri cittadini "non Thai") dal discorso pubblico, e assunte a posteriori dai soggetti più fragili come risposta ad una condizione di violenza simbolico-istituzionale che prefigura proprio quegli esiti che ne legittimano l'azione.

Una situazione descritta anche da altri antropologi impegnati, in numerose periferie del Sud, a documentare la vita delle "infanziae devianti".

L'antropologo Matthew Davies (2008), ad esempio, ha evidenziato come i "bambini di strada" di Makutano (Kenya) si organizzino in formazioni sociali collettive la cui stabilità si connette alla condivisione di una specifica cultura. Riprendendo le riflessioni di Halliday (1976:570) sugli "anti-linguaggi", Davies ha descritto l'espressione di sé (individuale e collettiva) cui i bambini di strada kenyoti danno luogo come "un'anti-società" (Halliday, 1976:570) organizzata in opposizione alle regole sociali dominanti. L'anti-società dei bambini, scrive l'antropologo, "è contro-egemonica poiché formula, come risposta al discorso normativo e dominante di un'élite, un modo alternativo di guardare al mondo" (Davies, 2008:325). All'interno di questa contro-realtà i valori sociali normativi sono rielaborati e reinterpretati come pratica di *agency*. L'anti-società dei bambini è efficace perché gioca sulle paure della società dominante; i 'bambini di strada', in marcata opposizione ai bambini "normali", sono sporchi, pericolosi e selvaggi (Ennew e Swart-Kruger, 2003). Sono proprio questi attributi, negativi agli occhi del discorso pubblico, che i bambini incorporano per definire i confini esterni della propria identità gruppale, e che fungono, in definitiva, quali pratiche di *agency* collettiva.

In modo piuttosto simile, mentre la società Thai di Bangkok marginalizza i *dek salam* descrivendoli come soggetti "diversi e devianti", i bambini sembrano investire su tale devianza al fine di marcare i confini con la società esterna ed incrementare la coesione interna del gruppo.

Infantilizzati e vittimizzati nel contesto del centro Saint Martin e delle ONG occidentali, assoggettati all'ordine marziale della "Thainess" nel contesto scolastico, i bambini sembrano costruirsi al Tuek Deang contrastivamente rispetto alle categorie d'infanzia alle quali sono quotidianamente esposti nei contesti istituzionali deputati alla riabilitazione, correzione, cura, e protezione della classe politicizzata e etnicizzata di soggetti cui vengono ricondotti.

4. "Thainess", stigma e strategie identitarie di resistenza. I bambini a scuola

Mentre al centro Saint Martin i bambini possono trasgredire agevolmente il posizionamento di *phu-noi* attraverso l'adesione strategica al ruolo di vittima e la

manipolazione affettiva dei *farang* adulti, a scuola, la militarizzazione istituzionale della “Thainess” riduce enormemente gli spazi di manovra. Come abbiamo visto nel primo e nel secondo capitolo, nel contesto scolastico, i bambini delle baraccopoli – assieme ad altre categorie etniche di soggetti, quali i “bambini delle montagne” (*dek chao khaw*), o i bambini *T'ai-Lao* del Nord-Est – sono soggetti a forme stigmatiche di discriminazione che denunciano la discrepanza e la distanza fra i *dek salam* e il modello identitario estetico, morale, linguistico e socio-culturale dei Thai del centro.

Erving Goffman ha descritto i processi di classificazione sociale che conducono alla categorizzazione di un soggetto come stigmatizzabile:

“E’ la società a stabilire quali strumenti debbano essere usati per dividere le persone in categorie e quale complesso di attributi debbano essere considerati ordinari e naturali nel definire l’appartenenza a una di quelle categorie. [...] Quando ci troviamo davanti a un estraneo, è probabile che il suo aspetto immediato ci consenta di stabilire in anticipo a quale categoria appartiene e quale sono i suoi attributi, qual è in altri termini la sua identità sociale. [...] Quando quell’estraneo è davanti a noi, può darsi ci siano le prove che egli possiede un attributo che lo rende diverso dagli altri, [...] un attributo meno desiderabile. Concludendo si può al limite arrivare a giudicarlo come una persona cattiva, o pericolosa o debole. [...] Per definizione crediamo naturalmente che la persona con uno stigma non sia proprio umana. Partendo da queste premessa, praticiamo diverse specie di discriminazioni, grazie alle quali gli riduciamo, con molta efficacia anche se spesso inconsciamente, le possibilità di vita” (Goffman, 2003[1963]:13-15).

I segni e i simboli di cui il soggetto stigmatizzato è portatore e che promuovono il riconoscimento sociale della sua condizione di differenza sono definiti da Goffman “simboli distruttori dell’identità”, per opposizione ai “simboli di prestigio” (ibidem: 60-61).

Nei capitoli precedenti ho illustrato come, nel caso dei bambini delle baraccopoli, quelli che Goffman chiama simboli distruttori dell’identità siano molteplici (etnico-linguistici, estetici, di classe, ecc.), come siano tutti derivati per difetto da un modello ideale e gerarchicamente superiore di umanità corrispondente alla “Thainess” e come la categoria stigmatizzata di *dek salam* costituisca una sotto-specie della più ampia categoria di anormalità e inferiorità morale che ho concettualizzato come riferibile all’“altro non Thai”. Lo stigma operato dalle élite del centro bangkokiano sui margini esterni e interni del paese serve a legittimare come inevitabile l’intervento autoritario o in alternativa assistenziale dello Stato sui soggetti da riallineare alla norma morale del centro.

I *dek salam* di questa ricerca dispiegano diverse strategie per difendersi dallo stigma. Tali strategie comportano il tentativo di controllare il flusso dell'informazione sociale che li riguarda ricorrendo – per usare la terminologia di Goffman – a manovre di “copertura” (Goffman, 2003[1963]:60-61) volte ad occultare il proprio contesto di origine.

Al centro Saint Martin i bambini tendono a infantilizzarsi, a qualificarsi come *dek salam*, e a calcare la rappresentazione di sé come fondata sulla sofferenza e sulle caratteristiche di disagio sociale attribuite dal discorso pubblico alle baraccopoli. Diversamente quando sono a scuola tendono, ove possibile, ad occultare e rimuovere dalla presentazione pubblica di sé il proprio contesto di origine, la baraccopoli, e la propria condizione di soggetti istituzionalizzati. Qui è bene operare una distinzione fra scuole pubbliche e scuole private.

4.1 Il profilo socio-economico e etno-linguistico degli studenti nelle scuole private e statali

Il problema dello stigma è molto più rilevante nelle scuole private cattoliche, frequentate in larga misura da studenti Thai, o sino-Thai, di fascia socio-economica medio-alta. È in questi ambienti che la diversità dei *dek salam* tende ad emergere con più forza. Nell'ambito delle scuole private, infatti, i bambini delle baraccopoli sono identificati come un sotto-gruppo specifico, e per questo discriminati, non solo dagli insegnanti ma anche dagli studenti.

Per evitare di essere riconosciuti come *dek salam*, alcuni fra i bambini si adoperano per evitare che i compagni sappiano da dove provengono. Quando gli educatori portano gli ospiti del Saint Martin a scuola sui pick-up della fondazione, molti ragazzi chiedono di essere lasciati prima dell'ingresso, in modo da potersi camuffare fra gli altri studenti “normali”. Al termine delle lezioni, allo stesso modo, chiedono di poter rientrare al centro Saint Martin autonomamente.

Luis, *dek salam* di 10 anni, iscritto alla prestigiosa scuola cattolica *Phra Mae Marie Upatham*, ha ammesso senza mezzi termini: “Ho vergogna di arrivare a scuola con il camioncino del centro. Non voglio che i miei compagni di classe capiscano che arrivo dalla Chiesa”.

Questi sforzi di negazione o re-invenzione di sé, tuttavia, cadono molto spesso nel vuoto. Come mi ha spiegato un'insegnante di Luis: “I bambini provano a negare la propria provenienza, e sono imbarazzati a dire di abitare al centro Saint Martin, ma il problema è che dopo un po' arrivano a scuola vestiti male: hanno i pantaloncini non perfettamente stirati e la camicia sgualcita. Così gli altri bambini li riconoscono come differenti. Noi

proviamo a trattarli come studenti normali ma non possiamo aspettarci che loro siano totalmente in armonia con gli altri”.

Diversamente, nelle scuole statali di piccole e medie dimensioni, l’omogeneità del livello socio-economico ed etno-linguistico degli studenti non evidenzia la condizione di differenza dei bambini assistiti dal centro Saint Martin. Numerosi studenti risiedono nelle baraccopoli della capitale. Altri sono figli di lavoratori stagionali provenienti dalle provincie rurali del Nord e del Nord-Est, e giunti temporaneamente a Bangkok nelle fasi di stasi del ciclo agricolo. I bambini sostenuti dal centro Saint Martin, pertanto, si integrano facilmente all’interno della scolaresca piuttosto che aggregarsi e definirsi come sottogruppo specifico.

Negli istituti scolastici statali, l’identificazione con il proprio contesto di origine da parte dei *dek salam* tende ad essere preservata piuttosto che negata. I bambini, inoltre, tendono qui a rivendicare la propria condizione di soggetti istituzionalizzati presentandosi in molti casi come *dek suun* (i bambini del centro Saint Martin) o *dek boat* (i bambini della chiesa). In scuole statali come quelle frequentate dai miei informatori, tali categorie classificatorie non denunciano una condizione di marginalità socio-economica. Al contrario, definiscono una situazione di privilegio. Per dirla con Goffman, da “simboli distruttori dell’identità” divengono “simboli di prestigio” (Goffman, 2003[1963]: 60-61).

Nelle scuole statali, le etichette identitarie che si associavano allo stigma nelle scuole private possono essere efficacemente dispiegate come fonte di vantaggi secondari. Rispetto ad altri studenti che frequentano gli istituti statali, i bambini del centro Saint Martin beneficiano, infatti, del supporto economico di un’istituzione occidentale: possono contare su una mancia quotidiana, materiale scolastico, non devono camminare chilometri per raggiungere la scuola, conoscono numerosi *farang* (i volontari che spesso li vanno a prendere a scuola in compagnia degli educatori). Come mi ha spiegato molto bene Wat nel corso di un’intervista: “Diversamente dai bambini che vivono nelle baraccopoli e che frequentano le scuole statali, i bambini al Saint Martin hanno tutto: cibo, un posto dove dormire, vestiti, denaro. Inoltre, non rappresentano un peso per i genitori. Una volta giunti al Saint Martin, la madre dei bambini non deve più sostenere la retta scolastica dei figli, le spese per la divisa, per i libri o per il materiale scolastico, il biglietto del pullman o il costo degli alimenti. Al Saint Martin la vita dei bambini cambia completamente”.

L’ambiente delle scuole statali è particolarmente apprezzato dai miei informatori non solo per questa ragione. Rispetto a quanto osservabile nelle istituzioni private, l’esiguità del personale, il sovraffollamento delle aule, le scarse risorse economiche delle scuole rendono più difficile il controllo degli studenti e l’azione disciplinante dei rituali della “Thainess”.

Come già evidenziato (vedi cap.2), l'ordine, la disciplina marziale, e la moralità, infatti, vengono inscenati con rigore soltanto in occasione delle ispezioni ministeriali. Gli insegnanti, pagati miseramente, spesso non si presentano a lezione. Quando questo accade, il direttore della scuola commissiona agli studenti lavori extra-didattici come dare una mano di vernice alle mura dell'edificio, potare l'erba, raccogliere frutta o, semplicemente, lascia liberi i bambini di giocare in cortile o suonare nell'aula riservata alle lezioni di musica. Ai minori del centro Saint Martin, e più in generale ai bambini delle baraccopoli, la situazione appena descritta certo non dispiace. Molti di loro preferiscono falciare l'erba piuttosto che frequentare una noiosa lezione di matematica.

Khwan, 13 anni, è uno di questi bambini. Un giorno, mentre chiacchieravamo nel cortile della Casa St. John, gli chiesi cosa ne pensasse della scuola statale presso la quale è iscritto, e dove io stesso ho svolto parte della ricerca: la *Thairat Witthaya*. Khwan mi rispose: "Mi trovo bene. Ho molto tempo libero. Non devo studiare troppo. Ho tanti amici. Suono tantissimo la chitarra e a volte posso anche dormire. Gli insegnanti ci lasciano spesso giocare. A volte mi fanno lavorare, ma è molto più divertente che studiare in classe".

Le bambine, rispetto ai bambini, sembrano più capaci di tollerare il contesto ipernormativo e lo stigma della "Thainess" prototipico delle scuole private. Molte di loro sembrano consapevoli che un diploma conseguito in una scuola privata rappresenta un viatico di mobilità sociale prezioso. L'accesso a istituti d'istruzione superiore qualificati dipende in larga misura dal prestigio della scuola primaria di partenza. Il loro sguardo sul futuro è prospettico e individua nello stigma un dazio da mettere in conto.

Cioi, una bambina di 13 anni nata al Tuek Deang e ospite del centro Saint Martin, ad esempio, dichiara: "Anche se ci guardano come *dek salam*, alla fine con il diploma in mano siamo uguali a loro! Il diploma delle scuole private è prestigioso e ci consente di accedere alle università più importanti!".

Dal canto loro, i bambini incapaci di resistere nel contesto delle scuole private, espulsi, o rimandati, subiscono spesso un declassamento, venendo spostati dai responsabili del centro Saint Martin in una scuola statale. A dispetto di ciò, il nuovo ambiente è accolto in molti casi con gioia, perché percepito dai bambini come uno spazio socio-economico e etno-linguistico omogeneo, includente, e non discriminatorio.

4.2 La devianza sociale come *agency*. La contro-leadership dei bambini, la sessualità “non Thai” delle bambine

In molti casi l'identità dei bambini delle baraccopoli quali *dek salam* è nota perché verbalizzata o segnalata dagli insegnanti come tale. Quando questo accade, i bambini, nell'impossibilità di mistificare la propria origine etno-linguistica, sociale, e di classe, tendono a coalizzarsi facendo leva su quegli stessi attributi identitari che di primo acchito avevano cercato di negare. Goffman parla a questo proposito di “allineamenti con il gruppo interno: l'aggregato costituito dai compagni di sofferenza dello stigmatizzato” (Goffman, 2003[1963]: 140).

Ecco le parole di un insegnante della scuola *Phraharuthai* a questo proposito: “Quando vengono qui, i *dek salam* stanno sempre assieme, non si integrano con gli altri. I missionari del Saint Martin mi dicono che devo insegnare agli altri studenti a non discriminarli, ma i bambini sono bambini.. Non posso impedire loro di essere bambini”.

I bambini del centro Saint Martin tendono così a fare gruppo, a stare insieme tanto in classe quanto durante la ricreazione o il pranzo. In altri casi, cercano di conquistarsi posizioni di rilievo entro le categorie sociali di “successo, moralità e popolarità” incentivate come auspicabili dal contesto scolastico. Considerata la modalità ossessiva con la quale la scuola Thai stimola competizione, stabilisce graduatorie, e celebra i campioni morali delle varie attività con tanto di gigantografie fissate sulle mura perimetrali degli istituti, non sorprende che anche per gli studenti la popolarità interna da ricercare attraverso l'eccellenza divenga un requisito sociale di importanza capitale. Grazie alla possibilità di frequentare corsi supplementari di musica, canto e arte al Saint Martin, molti bambini entrano nella banda musicale della scuola come cantanti, o chitarristi, ruoli di grande prestigio fra la scolaresca. Questo consente loro di recuperare credito rispetto all'impopolarità connessa alla categoria di *dek salam*, alla quale vengono ricondotti al primo ingresso a scuola.

Molto più spesso, tuttavia, i bambini del Saint Martin – privi dei requisiti estetici, etnici e di classe per rappresentare l'istituto nelle varie competizioni di moralità inter-scolastica a celebrazione della “Thainess” – divengono figure popolari, temute e rispettate per il fatto di trasgredire le regole, usare termini scurrili, lasciarsi crescere i capelli oltre il livello soglia, portare i calzoncini della divisa sopra il ginocchio, fumare nei bagni, non parlare il Thai del centro, sottrarsi al rispetto reverenziale nei confronti dei *phu-iai*, e condurre spedizioni punitive contro avversari interni colpevoli di ridicolizzarli.

Lo stigma sembra retroattivamente portarli a confermare il pregiudizio che li vede come principali minacce della “Thainess”. In numerosi casi ho avuto modo di osservare i bambini sottrarsi con irriverenza ai doveri del “bambino Thai buono” (*dek thai dee*).

Durante i rituali nazionalistici che precedono l’inizio delle lezioni, ad esempio, molti *dek salam* usavano la schiena del compagno come schermo protettivo rispetto alla sorveglianza degli insegnanti, ed estraevano di soppiatto dal colletto della camicia auricolari e cellulari (il cui utilizzo è vietato entro lo spazio scolastico) già sintonizzati sulle frequenze della canzone preferita.

In alcuni casi la trasgressione della “Thainess” si faceva ancora più esplicita. Durante una lezione d’informatica alla quale ho assistito, ad esempio, l’insegnante aveva chiesto che gli studenti, ciascuno provvisto di una propria postazione con computer, effettuassero una ricerca sulla *setachid pho phieng* (l’economia di sufficienza di Re Bhumibol). Mentre l’insegnante era seduta in cattedra, io circolavo fra le postazioni degli studenti. Rimasi sorpreso dall’abilità dei bambini del Saint Martin, dei quali avevo deciso di essere complice, nel manipolare rapidissimamente la schermata iniziale alternando alla pagina di *google* il proprio profilo *facebook*, videogame, o finestre di dialogo con gli amici collocati in altre postazioni, senza che l’insegnante riuscisse a coglierli in flagrante.

Al Saint Martin, grazie all’interazione con numerosi volontari occidentali, e alla presenza di una sala equipaggiata con computer, i bambini avevano avuto l’opportunità di formarsi rapidamente all’utilizzo delle tecnologie informatiche, delle quali sembravano servirsi non soltanto per impressionare i compagni ma per dare luogo ad espressioni di sé virtuali sanzionate dagli adulti come immorali. Ton, di concerto con alcuni compagni, scherniva on-line la docente che conduceva la lezione, dava appuntamento per una sigaretta nei bagni ad una certa ora, scaricava immagini pornografiche dalla rete, usando un linguaggio gergale, scurrile, interdetto a scuola, e in netta antitesi al paradigma del bravo bambino Thai.

La contro-leadership dei bambini

Molti bambini costruiscono la propria leadership attraverso la costruzione di una mascolinità che è improntata al machismo, valorizzato nel discorso pubblico da un ethos militare imperante. Tale leadership si fonda sulla forza fisica, il coraggio, il controllo dell’espressione emozionale, l’assunzione di responsabilità e la disponibilità al sacrificio a tutela dei *nong* che i potenziali leader riescono a calamitare nella propria sfera d’influenza e protezione. Molti bambini e ragazzi del Saint Martin divengono i *phi* della classe, o i *phu nam* (leader, letteralmente “colui che guida”), assumendo le caratteristiche tradizionali del

nak leng e costruendo dinamiche gruppali di tipo clientelare che li vedono al vertice di una piramide morale di cui sono garanti. Configurazioni relazionali, sociali e di potere queste, alle quali sono stati ampiamente esposti non solo nei contesti pubblici ma anche nella socialità informale delle baraccopoli (vedi cap. 4).

Per confermarsi nella posizione di *phu nam*, è frequente che debbano confrontarsi con i *phu nam* dei gruppi rivali, o con tutti coloro che ledono gli interessi, scherniscono o mancano di rispetto ai *nong* affiliati al gruppo. Debbono costantemente dimostrare il proprio primato morale, in qualità di soggetti capaci di sfidare il sistema e di tutelare i membri del gruppo.

Ton costringe di frequente i missionari e gli educatori del centro Saint Martin a recarsi periodicamente a colloquio col preside della scuola privata *Phraharuthai*. Descritto come violento, aggressivo e incline a trasgredire le regole, sembra sia spesso protagonista di scontri fisici ai danni di altri studenti. Mentre alloggiavo presso la struttura cattolica, gli chiesi quali fossero i motivi di tali ripetute schermaglie. Ton mi rispose: “Io sono il *phu nam* delle classi terze. Un ragazzo di un’altra scuola è venuto a denigrare un *nong*. Gli ho chiesto di smetterla, ma lui e il suo gruppo hanno iniziato ad infastidire alcune nostre ragazze. Ho dovuto difendere i miei amici. Non potevo non farlo perché sono il *phu nam*! E’ mia responsabilità, altrimenti perdo la faccia (*sia na*)!”.

Sul presunto atteggiamento irrispettoso nei confronti degli insegnanti, il ragazzo argomentava: “il vice-preside (l’insegnante responsabile del controllo della disciplina) mi insulta, mi chiama *dek lao* (bambino del Laos), *dek tang dao* (bambino senza cittadinanza) o *khwai* (bufalo), anche quando mi comporto bene e non faccio niente. Non posso accettarlo (*rab mai dai*)”.

La leadership dei bambini del Tuek Deang si contrappone molto spesso ad una leadership istituzionale stabilita dal corpo docente e dai vertici della scuola all’interno di ogni classe, il capo classe o *huana hong*, in funzione di criteri morali normativi riferibili alla “Thainess”. Se lo *huana hong* è uno studente di carnagione chiara, di buona famiglia, ben vestito, soggetto al rispetto integrale delle regole, che non fuma, non beve alcolici, consegue ottimi risultati scolastici – soprattutto nelle materie a maggiore sensibilità politico-morale (storia, società e cultura) – e che ha il ruolo di sollecitare e mobilitare l’etica e la morale dell’intera classe in accordo ai parametri della “Thainess”, il *phu nam* informale del Tuk Deang (vedi il caso di Ton) appare una sorta di anti-leader capace di stabilire una contro-morale rispetto a quella istituzionale incorporata dal *huana hong*. I bambini del Saint Martin, inoltre, enfatizzando la dimensione della fisicità guerriera,

riescono molto spesso ad affermarsi nelle graduatorie interne delle attività sportive, specie il calcio e la *muai thai*.

La posizione di *phu nam* in una scuola cattolica o privata, inoltre, assicura benefici anche economici ai bambini delle baraccopoli. I *nong* affiliati al gruppo sono di norma soggetti di classe socio-economica elevata. Questi ultimi hanno l'interesse di conquistare la stima del *phu nam* per ricevere la sua protezione e scalzare altri *nong* nella gerarchia interna del rispetto e dell'autorevolezza.

Ton, come *phu nam*, veniva spesso invitato in gita, a casa, o al cinema dai facoltosi *nong* della scuola. Attraverso questi ultimi, il ragazzo aveva accesso allo stile di vita della borghesia urbanizzata di Bangkok, passando da una baraccopoli o da un'istituzione per bambini poveri ad una casa su tre piani, climatizzata, in pieno centro, o ad un *mega mall* della capitale, dove aveva l'opportunità di accostarsi al mondo scintillante del consumismo globale.

La sessualità “non-Thai” delle bambine

Le bambine del Tuek Deang (e del centro Saint Martin) spesso non hanno i requisiti per essere utilizzate dalla propaganda commerciale della scuola come paradigmi estetico-morali della femminilità Thai normativa – che le vorrebbe di carnagione chiara, dimesse, determinate nello studio e nel rispetto dei *phu-iai*, aggraziate e di buona famiglia. Quando non riescono a camuffarsi da “normali studentesse”, a conseguire punteggi scolastici e-o extra-scolastici d'eccellenza, o, parafrasando Goffman, ad allinearsi e confondersi all'interno del “gruppo esterno dei normali” (Goffman, 2003[1963]:142) che le discrimina, tendono ad affermare la propria popolarità attraverso un uso sovversivo della sessualità, e assumendo come punto di riferimento sociale i pari piuttosto che gli ostili insegnanti.

A scuola, la relazione fra studenti e, in particolare, la priorità assunta dalle amicizie rispetto alle richieste ufficiali del contesto, sono state oggetto di studi antropologici anche in contesti tutt'altro che esotici. L'etnografia di Dorothy Holland e Margaret Eisenhart (1990) sull'importanza dell'amicizia fra le studentesse di due campus nord-americani rappresenta un buon esempio. Le autrici mostrano come l'importanza degli insegnanti nel mondo valoriale delle ragazze sia sostanzialmente ininfluenza se messa in rapporto alla salienza giocata dal gruppo delle pari nella definizione ed elaborazione collettiva di norme, valori sociali dominanti e scelte individuali. Il prestigio delle studentesse, piuttosto che dipendere dai risultati accademici, era conseguito attraverso nozioni culturalmente costruite di fascino, attrattività e sessualità capaci di organizzare spazi sociali e scelte

individuali. Lo status delle ragazze sembrava nello specifico legarsi alla capacità di costruirsi come soggetti sessualmente desiderabili.

Una dinamica simile, seppur sostenuta da ragioni profondamente differenti, è ravvisabile anche fra coloro, tra le mie informatrici, che vengono emarginate entro il contesto scolastico come personificazioni dell'“altro non Thai”. Alcune di loro si truccano di nascosto nei bagni della scuola, fumano sigarette (comportamento ritenuto tipicamente maschile, e che assume un particolare accento immorale quando accostato alle femmine), superano con disinvoltura le barriere di genere integrandosi entro gruppi maschili, si concedono prima e più facilmente, si contendono partner popolari capaci di riflesso di innalzare il proprio status, e aggrediscono le rivali nel corteggiamento di un potenziale compagno¹¹⁶.

Noei, è una ragazza di 14 anni che viveva al Tuek Deang con la madre, la nonna materna, e i 6 fratellini. Ospite del Saint Martin da quando aveva 9 anni, frequenta la scuola privata *Phraharuthai* grazie al supporto della struttura cattolica. La ragazza ha ricondotto i principali motivi di conflitto fra le ragazze del Saint Martin e le altre studentesse alla competizione per i maschi più popolari: “Litigano per i maschi. Io sono brava e studio diligentemente, ma tante mie amiche sono pazze (*ba*) per i maschi popolari (*phuchai dang*). L'altro ieri un gruppo di mie amiche ha aspettato sul retro della scuola una ragazza che corteggiava un ragazzo conteso. L'hanno presa a schiaffi dandole della prostituta”.

Le ragazze sembrano trasgredire i ruoli di genere normativi (tanto Thai quanto cattolici) che individuano nella donna la polarità passiva della dinamica di corteggiamento e che attribuiscono alla castità pre-matrimoniale, e alla capacità di procrastinare la sessualità, attributi morali positivi a salvaguardia dell'onore della famiglia.

Nelle scuole, al di fuori della sorveglianza adulta, alcune ragazze trasgrediscono le aspettative di genere che le riguardano in riferimento alla sessualità, assumendo (supposti) tratti maschili quali l'iniziativa del corteggiamento, la competizione anche aggressiva per il partner più popolare, e la ricerca di una sessualità che non è necessariamente vincolata ad una costruzione romantica di relazione a lungo termine, quanto piuttosto al desiderio di accrescere il proprio status rispetto alle rivali. In questo modo, sfidano apertamente il

¹¹⁶ La rivalità fra donne nella contesa di un uomo è un tema frequentemente inscenato nelle soap-opera Thai. Il copione prevede in genere la presenza di una coppia felice minacciata dalle aggressioni di un terzo (l'anti-eroina): una donna esuberante, astuta e malvagia che trama alle spalle della rivale. Mentre l'eroina, la fidanzata ufficiale, rappresenta la costruzione di genere normativa della femminilità Thai (dimessa, dolce, e interamente dedicata alla cura dello spazio familiare e domestico), l'anti-eroina è una donna indigente dalla caratterizzazione “non Thai” o, diversamente, una donna di classe medio-alta dedicata ad interessi “maschili”, e corrotta dall'adesione a un sistema valoriale occidentale, consumistico e individualista.

modello normativo di femminilità Thai, dal quale sono escluse aprioristicamente a causa dello stigma operato dalla “Thainess”.

5. Dietro la maschera del *phu-noi*. Bank e i bambini del tempio al *wat* Suan Kaeo

Presso i templi e le fondazioni caritatevoli buddhiste, i *dek wat* (bambini del tempio) sono sottoposti alla rigida disciplina del tempio buddhista.

Nel luglio 2012 ho soggiornato presso la fondazione Suan Kaeo (vedi cap. 2). Giunto presso la struttura, *Phra Payom*, l’abate del *wat*, mi ha affidato alle cure di Bank, un orfano diciassettenne, il più grande fra i *dek wat* assistiti. Il bambino era stato abbandonato all’età di due anni presso un tempio di Chiang Rai, nel nord del paese. Sprovvisto di certificato di nascita, non può conseguire la nazionalità Thai. E’ un *dek tang dao*, privato dei diritti di base garantiti alla cittadinanza registrata: non ha accesso alla sanità gratuita, al lavoro contrattualizzato, all’istruzione superiore, né può circolare liberamente in territorio thailandese.

Sino all’età di 6 anni, è stato allevato da una *mae chee*¹¹⁷ di Chiang Rai. La religiosa lo ha quindi affidato ad un monaco itinerante che, dopo alcuni anni di peregrinazioni, ha raggiunto con il bambino la fondazione Suan Keao. Bank, divenuto uno degli storici *dek wat* del tempio, è responsabile degli altri minori assistiti dalla fondazione buddhista – fra i quali figurano diversi *dek salam*. Alcuni ospiti del centro Saint Martin sono in precedenza transitati presso la fondazione Suan Kaeo.

Soggiornavo assieme a Bank e agli altri *dek wat* nell’edificio (*tuek*) collocato al centro del vasto appezzamento di terreno agricolo che costituisce il cuore del complesso templare.

Bank incorporava la posizione del *phu-noi* senza sbavature e con un eccesso di zelo rituale. Inizialmente, evitava di incrociare il mio sguardo, si produceva in *wai* pomposi e reverenziali, preoccupandosi che ogni mia esigenza incontrasse la risposta tempestiva degli altri *dek wat*. La prima notte trascorsa alla fondazione, mi cedette l’unico materasso disponibile presso il *tuek* riservato ai bambini, che abitualmente costituiva il suo giaciglio, per accomodarsi insieme agli altri *dek wat* sulle stuoie distese l’una accanto all’altra nella sala centrale dell’edificio.

Il tempio fu in assoluto il luogo nel quale percepii con maggiore nitidezza il dislivello gerarchico che mi separava dai miei interlocutori. I bambini non avevano mai conosciuto un *farang* prima di allora. Al *wat* Suan Kaeo, inoltre, non ero un semplice *phu-iai* ma un

¹¹⁷ Le *mae chee* sono il corrispettivo femminile dei monaci buddhisti. Tuttavia, poichè in Thailandia l’ordinazione monastica è interdetta alle donne, le *mae chee* sono formalmente considerate donne laiche che scelgono di dedicare interamente la propria vita alla pratica dharmica.

adulto introdotto da un *phra*. Come tale, venivo collocato sul livello della piramide morale Thai che fa riferimento ai religiosi.

Ogni mattino, durante la questua (*bin ta bat*), i *dek wat* in processione seguivano in assoluto silenzio il monaco. Reggevano il pesante cestello di rame all'interno del quale, durante il percorso, i fedeli riponevano le offerte prima di flettersi in ginocchio per ricevere la benedizione di *phra* Payom. Il monaco si rivolgeva ai bambini soltanto per impartire ordini o assegnare mansioni, ricavando come unica risposta un solenne: “Sì, padre sacro (*krub, luang pho*)”.

Alle 7:30, di ritorno presso la fondazione, indossavano la divisa scolastica lavata e stirata la sera precedente, e si recavano presso la vicina scuola statale: un istituto sul modello delle tradizionali scuole del tempio. Alle 8, erano perfettamente allineati per la recitazione collettiva della preghiera buddhista che annuncia l'inizio delle lezioni. Di ritorno da scuola, intorno alle 15, i *dek wat* impugnavano gli attrezzi agricoli riposti ai margini del *tuek*: raccoglievano frutta matura, dissotterravano erbacce, affiancando i *phu-iai* al lavoro nel campo del tempio. Quando chiesi loro se non fossero stanchi di condurre quel tipo di vita, Lek, 12 anni, mi rispose: “il sacro padre Payom è stato buono, ci ha accolto al tempio, possiamo dormire e mangiare qui. Noi siamo contenti di lavorare per il tempio. In questo modo acquisiamo merito karmico (*tham bun*)!”.

Alle 17, dopo la doccia, i bambini raggiungevano lo spazio antistante l'ingresso centrale del tempio, dove vengono raccolte le offerte della giornata: un percorso di quattro chilometri – la distanza che separa il *tuek* dei *dek wat* dalle sale di culto del complesso templare. Consumavano quindi la razione quotidiana di cibo, una delle offerte raccolte il mattino e selezionata casualmente fra le restanti ancora a disposizione. Intorno alle 20, dormivano profondamente.

Ancora condizionato da categorie culturali dalle quali faticavo a decentrarmi completamente, avvertivo l'imbarazzo di essere servito e riverito da bambini che, ai miei occhi, erano già provati dal duro lavoro quotidiano. Dopo alcuni giorni di permanenza, nel tentativo di costruire una relazione intima e meno cerimoniale con Bank, gli chiesi se fosse possibile trasgredire la regola dell'unico pasto quotidiano. Sapevo che a un *phu-iai* non si dice di no.

Verso le 15, in uno dei piccoli ristoranti al di fuori del complesso templare, ci gustammo una zuppa di *noodles* che insistetti per pagare. Bank disse che il monaco gli aveva insegnato il valore del cibo: “Per molti anni ho patito la fame. Qui al tempio ho imparato ad apprezzare la relazione sacra con il cibo. Anche quando bevo un semplice bicchiere di

acqua, lo faccio meditando (*doi samathi*). L'acqua ci dona la vita e quando beviamo quel bicchiere di acqua, stiamo assumendo una sostanza che ci permette di vivere!”.

Ero sorpreso dal quadro di perfetta rettitudine morale del ragazzo. Bank rispondeva per monosillabi e solo se direttamente interrogato. Ancora condizionato dall'idea, culturalmente specifica, che i bambini debbano sentirsi liberi di esprimersi nella relazione con gli adulti, avvertivo la rappresentazione di *phu-iai* che Bank sembrava essersi formato di me come ostacolo all'instaurarsi di uno scambio intimo e spontaneo.

Dopo aver saldato il conto accesi una sigaretta e gli dissi: “Fumare fa molto male. Ma qualche errore lo commettiamo tutti. Io non sono un monaco. Ho molti difetti. Se vuoi una sigaretta la puoi prendere”. Da quando alloggiavo al *wat Suan Kaeo*, avevo evitato di fumare, comportamento proibito all'interno della struttura, pena l'espulsione. Il fumo, inoltre, è un'abitudine attribuita dal discorso pubblico, morale, e mediatico ai *dek mai dee* (i bambini cattivi), e alle persone deboli di spirito. Sapevo però che Bank e altri *dek wat* fumavano di nascosto. Li avevo notati nascondere frettolosamente un posacenere mentre sistemavano la stanza dove dormivo. Bank mi guardò indeciso e alla fine, con un sorriso che mi parve liberatorio, prese una sigaretta e l'accese. Lo rassicurai giurando che avrei mantenuto il segreto e colsi l'occasione di presentarmi e di chiarire la distanza che mi separava da *phra Payom*. Per capire quanto Bank fosse a suo agio con la messa in scena di sé che si sentiva obbligato a presentare in mia presenza – quella del *phu-noi Thai* – iniziai a sfoderare una serie di argomenti devianti rispetto al discorso del *dharma* buddhista e del “buon bambino Thai”. Pensavo in tal modo di creare un momento intimo di condivisione.

Gli raccontai della mia esperienza nella baraccopoli e di quanto odiassi la discriminazione vissuta dai *dek salam* e dai *dek tang dao* ad opera di molti Thai *phu dee* (letteralmente “le persone buone”) di Bangkok. Gli spiegai come fossi costretto, in ambito accademico e professionale, ad assumere un atteggiamento formale che mi stava stretto. Gli parlai della mia prima esperienza sentimentale avvenuta all'incirca alla sua età. Bank sembrava divertito ma non si scompose.

Il giorno successivo *phra Payom* sarebbe partito per rientrare al tempio la settimana successiva. La sera stessa Bank volle tornare sugli argomenti ai quali avevo dato corso il giorno precedente. In presenza anche degli altri *dek wat* che ascoltavano attenti mi chiese provocatoriamente se fumavo. Risposi che purtroppo avevo questo vizio da diversi anni. Percepì l'eccitazione del gruppo. Dopo qualche istante, Bank chiese se avevo mai giocato alla *playstation*. Risposi che da ragazzo ne andavo matto. Superando l'ultimo istante d'indecisione scomparve. Tornò con una *playstation* e un piccolo televisore che i bambini avevano nascosto in un capanno degli attrezzi adiacente al campo.

Il *tuek* dei *dek wat* svelò un nuovo volto. Iniziammo a giocare, sfidandoci a turno a *Fifa 2008*. Lasciavo intenzionalmente che fossero i miei sfidanti ad aggiudicarsi il match. Volevo concedergli l'inebriante esperienza di vincere su un *phu-iai*. Mi abbandonai a termini scurrili, ricorrendo allo *slang* che avevo acquisito fra i *dek salam* del Tuek Deang, innescando delle risate collettive fra i presenti, increduli che un *farang* sapesse addirittura insultare e denigrare l'avversario utilizzando un mix fra Thai scurrile e idioma del Nord-Est. Arrivarono alcuni amici di Bank con del maiale fritto in salsa piccante, e alcune birre. Anche le bevande alcoliche erano interdette all'interno del tempio. Demonizzate dal monaco tanto se non più delle sigarette. Ero molto in conflitto sulla correttezza etica dei miei atteggiamenti. Non volevo minare l'autorità di *phra Payom*, nè promuovere comportamenti che avrebbero potuto portare i bambini all'espulsione dalla struttura. D'altra parte i *dek wat* prossimi ai 18 anni si limitavano a condividere qualche sigaretta e una lattina di birra soltanto dopo aver ultimato i propri doveri. Lo facevano già prima che io arrivassi al tempio. E nel corso di lunghe conversazioni si erano dimostrati consapevoli dei rischi connessi alle proprie trasgressioni.

Nei giorni successivi, turbato da queste riflessioni, decisi comunque di partecipare alle astute strategie dei *dek wat* di inframmezzare le performance morali di subalternità al cospetto dei *phu-iai* Thai, a spazi auto-gestiti, complici e contro-strutturali di socializzazione fra pari – non dissimili da quelli osservati nelle baraccopoli. Finalmente iniziammo a parlare, e a condividere esperienze personali, in un clima di maggiore fiducia. Una sera chiesi loro: “State davvero bene qui? Come immaginate il vostro futuro?”. Sorridendo, quasi rassegnati, mi riposero: “Noi siamo *dek wat*, siamo *dek tang dao*, non c'è posto per noi fuori di qua. Noi non siamo neanche *khon Thai* (cittadini thailandesi) secondo loro [i Thai, ndr]”. Chiesi se fossero davvero buddhisti e cosa pensassero del monaco. Bank mi rispose:

“La vita qui al tempio è molto dura, a volte arrivano anche i soldati ad addestrarci all'ordine, alla disciplina e ad esseri bravi bambini, ed è terribile! Il monaco è molto severo, ma noi lo rispettiamo davvero, è l'unico *phu-iai* che ci ha davvero aiutati. Non è come gli altri monaci. Lui aiuta i poveri e, a suo modo, ci vuole bene. Un giorno, forse, diventerò un monaco come il papà [cfr. *phra Payom*]! C'è bisogno di monaci così nella società Thai” (Bank, Settembre 2012).

Il giorno in cui era previsto il ritorno del monaco, rimasi stupefatto dalla coordinazione fra i *dek wat* nell'evitare di essere sorpresi nell'illecito. Il più piccolo fra i *nong* faceva da palo all'ingresso del campo, un altro, a distanza di circa 100 metri, si era posizionato all'inizio

del sentiero che conduceva al *tuek*. La catena dei *dek wat* si concludeva nella stanza dove io, Bank e altri bambini stavamo giocando alla *playstation*. Improvvisamente Lek, entrando concitato nel *tuek*, annunciò l'arrivo del monaco. Il mutamento scenico fu talmente rapido e improvviso che faticai quasi ad accorgermene. Nel giro di 10 minuti, l'edificio era ripulito e tutti i *dek wat*, capitanati dal *phi* Bank, lavoravano nel campo sradicando erbacce. Il monaco raggiunse il *tuek* insultando i bambini e dando loro degli scansafatiche. Lo guardai. Mi sembrò di scorgere fra le linee altere della sua mimica facciale l'abbozzo di un sorriso consapevole.

In seguito appurai che il monaco fingeva soltanto di non sapere cosa accadesse al *tuek* dei *dek wat* in sua assenza. Fu *phra* Payom stesso a dirmi: “Loro pensano che io sia scemo ma li conosco bene. A volte lascio che si divertano ma è importante che ci siano regole ferme. Io sono qui a rappresentarle per il loro bene”.

5.1 L'ambivalenza dei *dek wat*

Il caso di Bank mi permette di evidenziare alcuni punti importanti. La traiettoria di vita del *dek wat*, un soggetto “non Thai” privo di cittadinanza, si è articolata pressoché interamente all'interno di una matrice discorsiva, valoriale e relazionale di orientamento buddhista.

Il bambino, in effetti, sembra aver perfettamente incorporato l'*habitus* del *phu-noi*, necessario entro un sistema di significati collettivamente condiviso all'interno del quale Bank si muove con competenza, assecondando le “regole del gioco sociale” locale con maestria e disinvoltura. Per quanto la posizione di “bambino del tempio” definisca la sua subalternità all'interno del sistema sociale Thai, Bank deve la vita al sistema stesso che sembra assoggettarlo. L'ambivalenza del processo di assoggettamento come subordinazione (politica) e produzione del soggetto (Butler, 2005[1997]) sembra ben esemplificata dalla vicenda biografica di Bank.

Il gruppo dei pari, costituito dagli altri *dek wat* della fondazione Suan Kaeo, offre a Bank l'opportunità di articolare possibilità di espressione trasgressive rispetto alla matrice discorsiva dalla quale il bambino è emerso, non solo in senso filosofico ma pragmatico: è il buddhismo Thai che ha letteralmente salvato il bambino abbandonato sull'uscio di un tempio del Nord.

All'interno del *tuek* dei *dek wat* ha luogo la produzione socio-culturale di uno spazio clandestino, nel quale i prodotti ludici del consumismo globale (*la playstation*) e i simboli dell'immoralità locale (alcol e tabacco) consentono ai bambini di sperimentare i confini delle proprie possibilità di auto-definizione, e l'ebbrezza di una trasgressione morale e

politica che serve a rinsaldare il segreto condiviso sul quale si fonda l'intimità sociale dei *dek salam*: la consapevolezza sdegnata della propria condizione di differenza.

Come ricorda Hirshfeld (2006:611) “i bambini sanno adottare ed acquisire la cultura degli adulti con sorprendentemente capacità ma sono anche molti abili nella creazione delle proprie culture”.

Il processo ambivalente del sé di cui parla Butler torna in gioco quando si analizza l'immaginario dei bambini circa il proprio futuro. I bambini sono rassegnati quando affermano: “Noi siamo *dek wat*, siamo *dek tang dao*, non c'è posto per noi fuori di qua”. Bank e i suoi amici non prendono in considerazione di sfidare apertamente l'arbitrarietà ideologica di tale formulazione. La cultura anti-normativa che co-creano fra pari non sembra configurarsi quale laboratorio sociale di una successiva “ribellione” al sistema. Sembra piuttosto fungere da collante affettivo e spazio catartico favorente l'espressione di parti proibite del sé. Il sentimento di affetto e la dipendenza, assieme affettiva e politica, che i bambini nutrono nei confronti di *Phra Payom*, monaco Thai, contrasta l'eventualità che la trasgressione segreta dei bambini possa ulteriormente articolarsi in un rifiuto esplicito del proprio fato di soggetto “non Thai”. Tuttavia, il profilo particolare di *phra Payom* – monaco socialmente impegnato, dedito ai poveri “non Thai” –, viene rilevata dai bambini e identificata come modello d'identificazione assieme allineato e contrario al sistema dominante (quello della maggior parte dei monaci Thai). L'ambiguità dell'approccio teologico-politico di *phra Payom*, in bilico fra tradizionalismo e progressismo, sembra dunque riverberarsi nell'ambivalenza dei suoi *dek wat*.

Rispetto ai *dek salam* che hanno l'opportunità di circolare in più ambienti ideologicamente dissimili (le ONG occidentali, le strutture cristiane, la baraccopoli) – e il cui sé è di rimando ideologicamente altrettanto eterogeneo –, i *dek wat* come Bank sembrano disporre di meno opzioni nella fabbricazione immaginale delle proprie traiettorie di vita. Non di meno, la performatività del processo di soggettivazione, le culture parallele (anche se non autonome) cui i bambini danno luogo fra pari, e le innovazioni concettuali incorporate dal buddhismo socialmente impegnato del *wat Suan Kaeo* nel panorama dell'egemonia dominante Thai, creano un perimetro più ampio all'interno del quale l'ambivalenza costitutiva di soggetti come Bank può disegnare trame tutt'altro che prevedibili, e – soprattutto – non necessariamente in linea al progetto di ingegneria sociale prefigurato dalla “Thainess”.

6. La *gang dod diaw*. Socializzazione e gruppo di riferimento

Come già evidenziato, l'interazione *phi-nong* è lo schema principale di organizzazione delle relazioni sociali. Tuttavia, le caratteristiche che tale relazione può assumere variano in accordo agli scenari di vita dei bambini. Nei contesti umanitari e caritatevoli occidentali (come il centro Saint Martin) il dislivello gerarchico fra *phi* e *nong* tende ad essere contrastato da una concezione individualista del soggetto, di matrice euro-americana, che concepisce il bambino come individuo separato, dotato di una propria peculiare interiorità e identico agli altri in termini di diritti e doveri. Diversamente, nei contesti istituzionali dello Stato e della "Thainess" (quali la scuola), l'interazione *phi-nong* viene plasmata dalla logica metafisica, indo-buddhista e militare del centro Thai. Nella baraccopoli, e più in generale nei contesti domestici e informali, infine, il principio morale e generazionale della gerarchia rimane valido, assumendo tuttavia dei tratti vernacolari propri.

In questo paragrafo analizzo le caratteristiche assunte da questa interazione all'interno dei gruppi. Se analizzata all'interno di dinamiche sociali collettive (piuttosto che duali), la relazione fra *phi* e *nong* tende a sfumarsi entro formazioni gruppali designate come *gang*: bambini appartenenti a differenti coorti generazionali, di ambo i sessi, accomunati da un forte radicamento al territorio, da un proprio *slang*, sistema di valori, simboli e da un'appartenenza identitaria collettiva. Al vertice della gerarchia interna alla *gang* si colloca di norma un *phi* o *phu nam*, a riproporre il modello morale e clientelare tradizionalmente attribuito alle formazioni sociali thailandesi (Scott, 1972:91-113; Kemp, 1982:142-61; Akin, 2010:86-88).

Nel capitolo precedente abbiamo visto come le *gang*, e più in generale il gruppo dei pari, assumano un'importanza centrale nelle baraccopoli quali bacini di socializzazione, condivisione affettiva ed elaborazione culturale prioritari rispetto a strutture familiari disgregate, fluide o mobili. Bambini privi dei genitori, con un solo genitore, continuamente istituzionalizzati assieme agli amici della stessa baraccopoli, trovano nella *gang* un riferimento identitario, affettivo e sociale imprescindibile.

Ho anche illustrato come le *gang* siano particolare oggetto di preoccupazione e di intervento da parte delle istituzioni deputate alla gestione educativa e riabilitativa dei *dek salam*. Poiché ritenute concorrenti della famiglia – primo prototipo della relazione fra *phu-noi* e *phu-iai* – le *gang* sembrano minacciare l'assunto simbolico-politico sul quale si fonda l'equilibrio della piramide sociale Thai, assieme agli imperativi del rispetto, della devozione, e del servizio incondizionato che i *phu-noi* devono esprimere nei confronti dei *phu-iai*: innanzitutto il padre e la madre (e per estensione metaforica gli insegnanti, i monaci, e i membri della famiglia reale).

La descrizione mediatica, pubblica e morale delle *gang*, infatti, si accompagna di frequente alla stigmatizzazione sdegnata dell'attaccamento privilegiato accordato dal minore agli amici per contrasto al genitore. Il fatto che i membri della *gang* possano essere influenzati dagli amici, piuttosto che dai *phu-iai*, viene interpretato come vulnus morale dal quale discenderebbero tutte le successive deviazioni (droga, aggressività, delinquenza, ecc.) all'origine della percezione dei *dek salam* come pericolo sociale.

Recentemente, alcuni studi antropologici e sociologici hanno esaminato il ruolo assunto dal gruppo dei pari, dalle amicizie e dalle culture infantili nella socializzazione dei bambini in contesti culturali non occidentali (James, 1993, 1995; Adler & Adler, 1998; Hirschfield, 2002). Questi lavori evidenziano l'ampia variabilità transculturale dei fenomeni in oggetto e problematizzano le definizioni essenzialistiche, proposte dalla psicologia occidentale, di adolescenza e gruppo dei pari come stadi di uno sviluppo identitario (di tipo individualista) che implica la necessità del soggetto di separarsi dalla famiglia. Documentano inoltre come, accanto alle interazioni con gli adulti, le relazioni fra bambini costituiscano un fattore decisivo nella socializzazione e inculturazione degli individui.

Durante la ricerca presso il centro Saint Martin, al Tuek Deang, e poi nelle scuole, compresi come molti *dek salam* fossero membri nonché promotori di una *gang*, le cui caratteristiche mi permettono di evidenziare tanto l'ibridità del sé individuale e collettivo cui questi soggetti hanno dato luogo, quanto le specificità di una subcultura infantile organizzatasi per molti aspetti in contrasto rispetto a quella normativa.

La scoperta della *gang* fu innanzitutto fortuita, essendo la stessa un dominio sociale segreto, da mantenere al di fuori della sorveglianza istituzionale e normativa dei *phu-iai* delle scuole, del tempio e del centro Saint Martin.

Un giorno, mentre fumavo una sigaretta fuori dalla casa St. John, notai una scritta in pennarello sul pick-up che accompagna i bambini a scuola: *gang dod diaw* (la *gang* dei solitari, di chi si sente solo). All'inizio non ci feci molto caso, ma quando iniziai a lavorare nelle scuole mi capitò di rivedere la stessa frase scarabocchiata sulle pareti esterne dell'edificio scolastico e nei bagni degli studenti.

Un pomeriggio, al termine delle lezioni, chiesi a Ton cosa ne sapesse di quella sigla. Il ragazzo mi rispose: "tu come fai a conoscerci?". Dissi che avevo notato la scritta *gang dod diaw* in più luoghi e avevo pensato fosse qualcosa di importante. Ton, accigliato e visibilmente preoccupato, mi chiese se avevo parlato della cosa ai missionari o agli insegnanti. Risposi che non era assolutamente mia intenzione farlo e che il loro segreto era al sicuro. Aggiunsi scherzosamente che mi sarebbe piaciuto aderire al gruppo. Ton si rilassò, sorrise, concedendomi gradualmente di penetrare l'universo sociale della *gang*.

6.1 “Siamo tutti uguali”. Organizzazione sociale, *slang*, simboli e valori della *gang*

Ton e altri ragazzi del Tuek Deang sono i promotori della *gang dod diaw*. Il gruppo annovera circa 50 componenti, maschi e femmine dai 9 ai 17 anni. La maggior parte proviene dal Tuek Deang. Alcuni soggiornano presso il Saint Martin, altri frequentano le stesse scuole statali, in particolare la *Nanthamunibamrung*.

Tutti i membri della *gang* sono accomunati da un background socio-economico e etno-linguistico simile: la maggior parte risiede nelle baraccopoli della capitale e vive in condizioni di povertà, molti vivono in istituzioni assistenziali rivolte a minori in condizioni di svantaggio, non hanno i genitori o vengono da storie di separazione familiare. Tutti hanno trovato nel termine *dod diaw* un riferimento emotivo e concettuale capace di rappresentare efficacemente, e conferire significato verbale, ad un'identità grupale in costruzione. L'esclusione, la discriminazione e la condizione di differenza auto-percepita, e generalmente associate alle categorie di *dek salam* e *dek tang dao*, sono divenuti i criteri di inclusione sulla base dei quali regolare l'accesso e l'appartenenza al gruppo.

La *gang* si è nel tempo dotata di simboli identificatori, noti solo ai componenti ufficiali del gruppo, e interdetti agli esterni, soprattutto i *phu-iai*: un saluto specifico¹¹⁸, dei gadget distintivi (delle fascette e dei polsini che ripropongono su uno sfondo rosso il nome della *gang* in caratteri dorati), un colore (il rosso), e un motivo musicale – una *phleng phua chiwit* intitolata *su su* (combatti), prodotta da una band musicale del Nord-Est e avente per oggetto la condizione di ragazzi incapaci di soddisfare le esigenze normative del sociale: i *dek duu* (disobbedienti) e *mai rieb roi* (non in ordine).

I termini, il linguaggio corporeo e i simboli della *gang* definiscono i perimetri e la coesione di un'identità di gruppo (Fig. 13). Queste forme di comunicazione sono note ai soli membri del gruppo. In questo modo, i *dek salam* enfatizzano, socializzandola e riformulandola fra pari, la caratterizzazione di alterità che è loro attribuita dal discorso dominante. Tale alterità, per giunta, agisce escludendo gli esterni dalla possibilità di comprendere l'universo comunicativo e sociale dei “solitari”.

I membri della *gang dod diaw* hanno creato un profilo *facebook*, individuando nella rete la principale piattaforma di coordinazione delle attività del gruppo. Internet si presta ad essere un dominio sociale parallelo, separato rispetto al pubblico, uno spazio che consente

¹¹⁸ Il saluto ufficiale della *gang*, sostitutivo del *wai* Thai, viene effettuato congiungendo gli indici e i mignoli delle mani a creare una forma pentagonale.

la dislocazione e la messa in scena di sé privati, nascosti, anti-strutturali, interdetti dalla normatività istituzionale della “Thainess”¹¹⁹.

Sulla pagina *facebook* della *gang* i bambini elaborano la propria cultura, molto spesso in forma di contro-discorsi e attacchi al *maraiad*, la buona educazione definita dalla moralità ufficiale di Stato, proposta dalle scuole. I *post* e gli argomenti di conversazione sono i più vari: la sessualità, l’espressione franca di stati d’animo, l’ostentazione di comportamenti comunemente ritenuti immorali (vedi ad esempio l’uso di alcolici), la denigrazione e lo scherno a danno dei *phu-iai* della scuola.

L’analisi del linguaggio utilizzato dai membri della *gang* in rapporto al linguaggio formale loro richiesto negli spazi istituzionali consente inoltre di disvelare la peculiarità e i valori della *gang dod diaw*. Rispetto alle altre *gang* che caratterizzano lo spazio sociale infantile e giovanile Thai, la *gang dod diaw* si differenzia innanzitutto per il fatto di non essere legata ad un singolo territorio di appartenenza (ad es. una specifica baraccopoli, isolato urbano o scuola) e soprattutto per fare di uno stato d’animo (la solitudine) – specificatamente riferibile a tutti i bambini che hanno subito un’imposta condizione d’isolamento, discriminazione e alterità – il cardine identitario collettivo del gruppo.

I membri del gruppo si insultano reciprocamente o ricorrono ad epiteti volgari per designarsi l’un l’altro (*kwhai*: bufalo, *hia*: iguana). Utilizzano inoltre pronomi personali soggetto per riferirsi a sé (*ku*: io) e agli altri (*mung*: tu) ritenuti immorali e inappropriati entro tutti gli spazi conversazionali pubblici e formali, e il cui uso è severamente sanzionato soprattutto a scuola. Tali pronomi, d’altra parte, caratterizzano in maniera prototipica il grado d’intimità sociale e sono di frequente utilizzo nell’ambito delle relazioni intime, in contesti rigorosamente informali e privati, anche al di fuori delle *gang*. Come mi ha più volte spiegato Nen, una ragazza di 15 appartenente alla *gang dod diaw*: “Se non ci insultiamo significa che non siamo amici, che non siamo intimi (*sanidchai* – letteralmente: vicini col cuore)!”.

Anche fra soggetti urbanizzati di classe sociale medio-alta è frequente, nel privato, l’utilizzo di tale registro discorsivo ma per i membri della *gang dod diaw* la scurrilità linguistica e gli insulti non sono una semplice opzione linguistica ma un tratto comunicativo distintivo. Trasgredire le regole del linguaggio e della socialità normative diviene pertanto un requisito fondamentale di accesso all’intimità e a quella che sembra essere percepita dai soggetti come un’espressione autentica di sé.

¹¹⁹ Con 28 milioni di utenti *facebook* nel 2014, in larga misura soggetti giovanissimi residenti a Bangkok (il 55%), la Thailandia è il nono paese al mondo per numero di *user* (Techinasia, 2014). Dopo il colpo di stato del maggio 2014, un grande dibattito pubblico è stato suscitato dall’idea del generale Prayuth, leader della giunta al potere, di convocare i vertici di Facebook, Google e Line per discutere della possibilità di censurare utenti bersaglio.

L'aspetto che mi preme sottolineare relativamente a tali pronomi (*ku* e *mung*), è anche di tipo strutturale: *ku* e *mung*, al contrario dei pronomi personali soggetto prescritti entro gli spazi istituzionali Thai (*phi*, *nong*, *nuu*), non designano alcun tipo di posizionamento gerarchico del parlante in rapporto all'interlocutore. Mentre il parlante che si riferisce a se stesso come *nong*, dà luogo verbale o – per usare un concetto caro a Althusser (1970) – “interpella” se stesso come fratello minore, e pertanto soggetto gerarchicamente inferiore, dell'interlocutore, chi utilizza il pronome *ku* designa una relazione con l'altro che si svincola dalla gerarchia e individua nel *mung* un soggetto di pari status.

L'uso del *ku* e del *mung* è severamente sanzionato negli spazi formali e istituzionali, soprattutto del centro bangkokiano, perché sottende un attacco sovversivo alla strutturazione gerarchica della socialità Thai, e pertanto al principio morale cardine dell'universo sociale dominante. Nel caso della *gang dod diaw*, questo attacco si fa ancora più esplicito nella dichiarazione d'intenti della *gang*, in quello che viene annunciato sulla pagina *facebook* della stessa come il manifesto programmatico del gruppo e che recita: “*geng dod diaw, mai mi kham wa phi, mai mi kham wa nong, mi kae kham wa phuan*” (“*gang* dei solitari: non esiste la parola fratello maggiore, né la parola fratello minore. C'è posto solo per la parola amici”).

Ton e i ragazzi del Tuek Deng che sostano in ambienti occidentali come il centro Saint Martin, dove hanno l'opportunità d'ibridare la propria esperienza sociale con modelli d'infanzia, di persona, e di relazione che prescrivono l'orizzontalità come criterio cardine della relazionalità, sono stati i promotori dello slogan della *gang*. Quando chiesi ai ragazzi di spiegarmi il significato dello slogan, molti mi risposero: “Nella *gang* siamo tutti uguali. Non ci sono *phu nam*, *phi* o persone più in alto di altre. Noi siamo semplici amici (*phuean*)!”.

6.2 Violenza fra *gang*. L'ethos militare e il prezzo dell'iper-nazionalismo

La tendenza dei bambini ad aggregarsi in *gang* non caratterizza su base esclusiva i *dek salam*. A Bangkok, gli scontri fra *gang* di studenti sono un fatto di cronaca frequentemente riportato dai media, non solo locali¹²⁰.

Nel 2010, per citare un esempio, un bambino di 10 anni è stato ucciso a Bangkok con diversi colpi di arma da fuoco mentre viaggiava su un mezzo pubblico diretto a scuola. Gli autori dell'omicidio erano tutti *teenager*, membri di una *gang* locale. La maggior parte

¹²⁰ Secondo lo *United Nations Asia and Far East Institute for the Prevention of Crime and the Treatment of Offenders* (UNAFEI), in Thailandia, dal 2003 al 2007, la delinquenza giovanile (senza distinzioni di genere) ha conosciuto un tasso di incremento del 70% (Korakod, 2009). Una quota importante dei reati minori rilevati fa riferimento alla violenza fra *gang* di studenti.

degli assalti di questo tipo sono premeditati, coinvolgono minori armati e avvengono in luoghi pubblici (Asian Correspondent, 2011).

Molti autori hanno connesso l'eventualità della violenza fra gruppi alla fabbricazione di identità collettive impenetrabili, essenzializzate e in opposizione. In questo contesto, le ricerche condotte dalla psicologia sociale in relazione al fenomeno della violenza fra gruppi mi sembrano rilevanti.

Nel 1971, in un controverso esperimento sociale condotto nel seminterrato dell'università di Stanford, Philip Zimbardo (2008[2007]) chiese a 75 studenti di dividersi in due gruppi e assegnò loro dei ruoli (con tanto di simboli, abiti, ecc.): "guardie carcerarie" e "detenuti". Lo studioso, concedendo agli attori ampi margini di discrezionalità comportamentale, chiese quindi agli studenti di simulare la quotidianità di una situazione carceraria. L'esperimento venne sospeso dopo solo due giorni a causa del comportamento inaspettatamente sadico messo in atto dalle "guardie" nel tentativo di mantenere l'ordine. Piuttosto che connetterla a presunti tratti individuali, Zimbardo attribuì la violenza delle guardie ad alcuni processi fondamentali: la diffusione di responsabilità individuale che i soggetti esperiscono all'interno del gruppo, la de-umanizzazione dell'"altro" esterno al gruppo poiché diverso rispetto al "noi gruppale" e, soprattutto, la presenza di un'ideologia capace di legittimare moralmente la violenza sull'"altro".

Anche lo psicologo ebreo Tajfel (1981), nell'analizzare le dinamiche sociali fra *ingroup* (il gruppo di appartenenza) e *outgroup* (gli esterni al gruppo di appartenenza), ha descritto il fenomeno della "discriminazione inter-gruppo" come esito della comprensione dicotomica dell'universo sociale che svaluta l'"altro" come diverso dal "noi". A conclusioni simili giungono anche sociologi contemporanei come Zygmunt Bauman (2010[1989]).

L'attacco violento nei confronti dell'"altro", esterno alla collettività, rappresenta un esito probabile – "normale" o "banale" direbbe Hannah Arendt (2003)[1963] – in presenza di alcune assunzioni: l'"altro", in quanto fuori dal sé collettivo, non è come "noi": è inferiore, immorale, meno umano, e in quanto tale eliminabile senza che questo produca l'esperienza di sensi di colpa. L'"altro", inoltre, proprio in virtù della sua differenza, rappresenta una minaccia portata al cuore del sé collettivo.

In Thailandia, la significazione di sé all'interno di configurazioni identitarie chiuse e essenzializzate è promossa soprattutto dall'etno-nazionalismo militarizzato della "Thainess".

Le appendici istituzionali, sociali, simboliche e rituali del discorso di Stato hanno, infatti, la finalità di omogeneizzare la cittadinanza entro un concetto di sé collettivo, autenticamente Thai, che stabilisce il significato gerarchico del soggetto all'interno di

un'impalcatura socio-morale piramidale, al di fuori della quale l'individuo cesserebbe di esistere. La definizione etnicizzata dell'identità collettiva Thai comporta, inoltre, la definizione contrastiva dell'"altro non Thai" come soggetto immorale, inferiore, pericoloso, e deviante.

Nell'elaborazione della "Thainess", i regimi militari filo-fascisti degli anni '50 e '60 hanno esasperato la logica binaria della distinzione sé(Thai)-altro(non Thai), assumendo l'ethos guerriero e militare come riferimento morale e comportamentale ideale del sé Thai collettivo. Una politica culturale, quest'ultima, ancora di estrema attualità e all'opera, come ho dettagliatamente illustrato (vedi cap. 2), soprattutto nelle scuole.

Nella prefazione all'edizione italiana del testo di Zimbardo, Roberto Escobar scrive: "Retto e 'illuminato' da racconti totali, assoluti, unici, il bene si fa ovvio e certo di sé [...], per dirla con Zimbardo viene 'essenzializzato'. Capita cioè che sia percepito non più come una relazione, ossia all'interno del rapporto tra l'io e gli altri, legato alla percezione della loro sofferenza o della loro felicità – ma come entità fissa, chiusa in sé" (Escobar, 2007, p.XVIII).

Il nazionalismo militare Thai stabilisce che il valore del singolo dipende dal suo contributo personale alla sopravvivenza del sé collettivo: se il singolo è pronto a sacrificarsi per la collettività allora è degno di rispetto e ammirazione. Inoltre, ritualizza la gerarchia interna al gruppo prescrivendo l'obbedienza, il rispetto e la gratitudine nei confronti dell'autorità morale.

Nel 2012 mi recai in vista presso il penitenziario minorile di Bangkok *Ban Meta* (Casa della Compassione), dove sembrava che la maggior parte dei detenuti fossero *dek salam*. Alla *Ban Meta* ho incontrato Kim, 13 anni, nato presso la baraccopoli Khlong Toei, incriminato per aver ucciso con un colpo d'arma da fuoco il coetaneo di una *gang* rivale. L'assistente sociale della struttura mi concesse di intervistarlo.

Ero molto agitato all'idea di confrontarmi con un bambino omicida. Rimasi innanzitutto turbato dall'aspetto e dall'atteggiamento di Kim. Mi aspettavo che l'autore di un reato così grave incorporasse, anche fisicamente, la propria "devianza". Al contrario, Kim era un bambino gracile, di piccola statura rispetto ai coetanei, timido, educato e rispettoso nei confronti dei *phu-iai*.

Iniziammo a chiacchierare nel cortile del penitenziario. Cercai di essere il più possibile delicato nella formulazione delle domande ma ero molto confuso da un soggetto che ai miei occhi accostava immagini antitetiche: autore di un omicidio e assieme vittima. Dopo alcune domande "neutrali" chiesi al bambino perché si trovava alla *Ban Meta*. Riporto alcuni stralci della conversazione:

Giuseppe: Perché sei qui?

Kim: Ho ucciso un bambino (abbassa lo sguardo)

G.: Cosa è successo?

K.: Io non volevo e avevo molto paura. Ma dovevo dimostrare ai miei amici di essere degno della *gang*.

G: I tuoi amici ti hanno chiesto di farlo?

K: Mi hanno dato la pistola, e mi hanno chiesto di ferirlo perché lui aveva mancato di rispetto al nostro *phi*. Io ero il nuovo arrivato, toccava a me. Non potevo rifiutare, non avevo scelta. Se ti rifiuti quelli della tua scuola ti escludono e ti picchiano. Se invece accetti, sono quelli delle scuole rivali a picchiarti. Non c'è via di uscita (intervista con Kim, Ban Meta, luglio 2012).

I rituali di celebrazione dell'identità collettiva Thai, partendo d'alto, vengono riprodotti a cascata in tutti i contesti sociali, sino ad intrudere nei micro-cosmi della famiglia, attraverso festività nazionali come la festa del papà (e del Re) o della mamma (e della Regina). Nelle scuole, assieme alle attività finalizzate a connettere l'identità individuale a quella nazionale, trovano spazio rituali celebranti la sotto-identità collettiva della scuola medesima: accanto all'inno nazionale, alla preghiera buddhista, e all'inno del Re, ogni scuola sacralizza i propri simboli identitari (l'inno della scuola, la divisa e il colore della scuola, la storia e la cultura della scuola) ai quali tutti gli studenti sono chiamati ad identificarsi.

La dimensione neoliberista e politico-morale del sistema scolastico, nella forma di continue competizioni inter-scolastiche volte ad affermare quali scuole siano di volta in volta "più Thai" (e più appetibili dal punto di vista commerciale), dà quindi luogo alla contrapposizione istituzionalizzata di micro identità collettive (gli studenti della scuola *Phra Mae Marie Upatham* contro quelli della scuola *Praruthai*, ecc.) all'interno della più ampia cornice del sé Thai nazionale.

Tale modello sembra riproporsi a livello territoriale, soprattutto nel caso delle baraccopoli, di per sé descritte come spazi chiusi, circoscritti e separati dal resto del sociale. I bambini che vivono al Tuek Deang tendono, ad esempio, a differenziarsi come *dek Tuek Deang* da coloro che provengono da un'altra baraccopoli.

La violenza inter-gruppale non interessa soltanto le *gang* di minori ma contraddistingue da anni – nella contrapposizione fra "gialli" e "rossi", "Thai" e "non Thai", classi medie urbanizzate e classi rurali etnicizzate, centri e periferie – il panorama socio-politico del paese.

La "Thainess" ha l'obiettivo ufficiale di promuovere l'emergenza di un sé collettivo coeso. Talvolta produce tuttavia l'effetto collaterale di frammentare la cittadinanza in micro-sé collettivi in contrapposizione, per i quali il vertice identitario locale, etnico, linguistico o

categoriale è prioritario rispetto a quello nazionale. Questo accade soprattutto in riferimento a quei gruppi che vivono con disagio il proprio posizionamento subalterno nella gerarchia sociale del sé collettivo nazionale, e che possono dare luogo ad identità collettive organizzate attorno a parametri sovversivi (territorio locale, etnia, classe) rispetto a quelli dettati dall'ideologia nazionalistica Thai.

7. Vittime “femminili” o leader “maschili”? La variabilità contestuale delle configurazioni di genere

La quotidianità dei bambini è molto spesso polarizzata secondo logiche di genere che variano in funzione del contesto di vita considerato.

Nella società urbana delle classi medio-alte, la fruizione di modelli globalizzati di genere e sessualità (costantemente messi in scena, oltre che dai media, dai più importanti centri del consumo della capitale, i giganteschi *mega-mall* di Bangkok) promuove l'emergere clandestino, soprattutto fra i giovani, di configurazioni di genere, sessualità, riproduzione e corteggiamento occidentalizzate e anti-normative. Diversamente, nelle baraccopoli, l'alta percentuale di gravidanze precoci induce gli adulti ad un controllo serrato dell'autonomia femminile, sostenuto dal terrore che un compagno inaffidabile possa sottrarsi agli obblighi morali di sostegno economico della famiglia della ragazza, e con questo causare danno alla reputazione sociale della stessa. In presenza degli adulti, le ragazze tendono così a radunarsi nelle rispettive abitazioni, in compagnia della madre di turno, trascorrendo le proprie giornate fantasticando sull'amore ideale, ascoltando canzoni coreane, o condividendo uno dei pochi computer disponibili per saturare i *social network* di *post* e “selfie” irriverenti.

Ho già esaminato come, all'interno della cornice buddhista thailandese, il debito karmico dei figli maschi si ritenga in gran parte adempiuto con l'ordinazione monastica del soggetto, concepita come rituale di passaggio tradizionale dall'infanzia all'età adulta (Tambiah, 1976). Diversamente le figlie, interdette al Sangha, sono tradizionalmente vincolate a dilazionare la propria posizione di debito lungo l'intero ciclo familiare (Akin, 1963:18; Keyes, 1991b:94). Spetterà in particolare alle figlie l'assistenza degli adulti entro e fuori lo spazio domestico, la cura dei genitori in età anziana, del marito e della prole una volta divenute madri.

Nelle baraccopoli, la ridotta autonomia delle bambine e il tradizionale controllo genitoriale delle figlie vanno tuttavia ricondotti a nuove motivazioni rispetto a quelle dominanti. Il ruolo di genere tradizionalmente attribuito alle ragazze tende, infatti, ad essere contrastato dall'emergente ruolo politico delle madri e dall'idea che l'inaffidabilità costitutiva degli

uomini precluda le donne dalla possibilità di individuare nella famiglia una forma di realizzazione personale. La limitazione della mobilità delle figlie, pertanto, piuttosto che rappresentare una forma di apprendistato rispetto al futuro ruolo di moglie, serve proprio a scongiurare questa eventualità. La relazione fra *mae* Be e Kaeo, descritta nel capitolo precedente, rappresenta un buon esempio della dinamica in questione. Be intende preparare le figlie ad un ruolo di leadership e di indipendenza dagli uomini.

D'altra parte al Tuek Deang, al riparo dalla sorveglianza degli adulti, bambini e bambine, anche di diverse generazioni, tendono ad aggregarsi di frequente. Il gruppo dei pari, in particolare le *gang*, contano soggetti di ambo i sessi. L'impegno lavorativo preclude infatti agli adulti la possibilità di esercitare un controllo serrato sulle relazioni fra generi. Quando questo accade, come ho già osservato, le bambine sono lungi dall'esibire modelli estetici, comportamentali e verbali tipici della "femminilità Thai".

E' opportuno sottolineare che in anni recenti, la rapida modernizzazione, industrializzazione, secolarizzazione e globalizzazione del paese ha comportato l'erosione dei ruoli di genere dominanti e dei connessi rituali, norme e valori. Il diploma scolastico superiore è divenuto in molti casi il nuovo indicatore simbolico del passaggio dall'infanzia all'età adulta. Un indicatore apparentemente neutro dal punto di vista del genere, che ha storicamente segnato la progressiva emancipazione delle donne thailandesi dallo spazio domestico, è alterato – soprattutto nei contesti urbani – le polarizzazioni di genere normative (Keyes, 1991b:121-22).

Anche al centro Saint Martin, bambini e bambine vengono idealmente parificati da un'ideologia di derivazione occidentale fondata sull'idea dell'uguaglianza fra i sessi, e tesa a fornire le medesime opportunità di mobilità sociale in accordo alle supposte caratteristiche del singolo¹²¹.

Alcune bambine sembrano cogliere i vantaggi di tale ideologia. Rung, 12 anni, nata al Tuek Deang, ha ad esempio sostenuto: "Nella baraccopoli molte ragazze sono già incinta, vengono abbandonate dal compagno e sono costrette a vivere di stenti. Qui al Saint Martin, le bambine hanno l'opportunità di studiare come i maschi (*phuchai*). Anzi, di solito, noi siamo più brave dei maschi!".

D'altra parte, le prospettive immaginate del sé futuro evidenziano il persistere degli obblighi morali connessi alle definizioni di genere normative: l'affermazione socio-economica, attraverso il conseguimento di una posizione professionale remunerativa viene,

¹²¹ In molte aree del Sud-Est Asiatico, furono i missionari cristiani ad importare l'idea della necessità di allargare l'istruzione alle bambine. All'inizio del XIX sec., ad esempio, la *Society for Promoting Female Education in the East* (SPFEE) e la *London Missionary Society* (LMS) aprirono scuole per bambine a Malacca, Penang e Singapore (Watson, 1982:78). In Thailandia, con l'istituzione di un sistema scolastico statale e secolare, l'istruzione non è più una prerogativa esclusivamente maschile (Keyes, 1991b:121).

nello specifico, immaginato da bambini e bambine secondo finalità che rispondono ad aspettative sociali divergenti.

Come rileva l'antropologa Claudia Mattalucci:

“Gli immaginari sociali non sono neutri rispetto al genere. La comprensione del mondo che assicurano include definizioni del maschile e del femminile, ‘forme d’incorporazione’, immagini di uomini e donne, aspettative rispetto alle loro azioni e relazioni, norme che orientano il loro agire naturalizzando alcune prerogative, definendo ciò che è moralmente accettabile e ciò che, al contrario, è moralmente sospetto, deviante o anormale” (Mattalucci, 2012:13).

Le bambine assistite dal Saint Martin connettono spesso le possibilità di sviluppo professionale all’obiettivo di meglio sostenere la famiglia di origine. I bambini, diversamente, svincolano la progettazione del proprio futuro da presunti doveri familiari, ambendo più spesso all’affermazione di uno status sociale riscattante rispetto a quello imposto dalla categorizzazione attuale di *dek salam*.

Se da un lato in strutture occidentali come il Saint Martin, i bambini sono esposti ad “ideologie di genere paritarie”, dall’altro le ambiguità e le contraddizioni non mancano.

Il rapporto controverso fra morale cattolica e sessualità, ad esempio, amplifica il timore dei missionari che un’eccessiva prossimità fra i sessi possa sfociare in incontri sessuali pre-matrimoniali. Mentre nella baraccopoli una polarizzazione degli spazi di genere inizia ad essere sollecitata dagli adulti soltanto quando le ragazze raggiungono la pubertà, nelle istituzioni caritatevoli religiose, cristiane e buddhiste, bambini e bambine vengono separati sin dalla primissima infanzia. Inoltre, i discorsi cattolici sulla famiglia, la riproduzione e la maternità possono rinforzare la costruzione buddhista locale delle donne, contribuendo a riprodurre le linee generali del patriarcato Thai.

Sul versante maschile, la costruzione di genere cui i bambini sono esposti a scuola e più in generale in tutti i contesti pubblici, risponde ad un ethos etnicizzato, monarchico, guerriero e militare, i cui esiti ho descritto nel paragrafo precedente. La vittimizzazione compassionevole e umanitaria dei bambini al Saint Martin, l’espressione di sofferenza emotiva come strategia di manipolazione dei *farang*, l’affetto e la stima nei confronti di uomini come padre Adriano – il cui atteggiamento verbale, corporeo e relazionale, intriso di emotività, appare agli antipodi della “mascolinità Thai” – rappresentano, d’altra parte, riferimenti di genere in netto contrasto rispetto all’immagine del valoroso maschio guerriero: il soldato Thai.

Molti bambini – vittime emotivamente vulnerabili (“femminili”) al Saint Martin, leader coraggiosi (“maschili”) a scuola – alternano, articolano e ri-assemblano i discorsi incorporati in funzione del contesto e delle mutevoli situazioni sociali, dimostrando di comprendere il significato politico-simbolico delle espressioni di genere.

All’interno della struttura cattolica, inoltre, i confini spaziali di genere vengono spesso trasgrediti, e la commistione relazionale fra bambini e bambine riscontrabile nella baraccopoli – e a scuola – a riemergere in situazioni impreviste. Una di queste è la preghiera quotidiana.

Bambini e bambine di tutte le case vengono aggregati dagli educatori del Saint Martin durante la messa e le attività di preghiera che hanno luogo presso la chiesa *Our Lady of Mercy*. Come già detto, la maggior parte degli ospiti del centro sono buddhisti. Non di meno, come molti altri loro coetanei in tutto il mondo, anche i bambini thailandesi colgono l’opportunità della liturgia cattolica come un’occasione d’interazione con l’altro sesso. Mentre sono seduti sulle panche della chiesa, bambini e bambine si scambiano sguardi, messaggi, concordano appuntamenti in notturna, che i missionari hanno molta difficoltà a gestire. In Thailandia, come altrove, la messa domenicale rappresenta per i bambini un’occasione trasgressiva d’incontro sociale fra i generi.

Le ideologie dell’infanzia alle quali i *dek salam* sono esposti nei vari contesti all’interno dei quali circolano esprimono politiche culturali dell’infanzia contemplanti precise rappresentazioni di genere. I bambini, cartina al tornasole di conflitti morali, ideologici e politici, esposti alle contraddizioni e alle tensioni di discorsi adulti protesi a fabbricarli nella “giusta direzione”, partecipano attivamente alla co-costruzione delle molteplici dimensioni che conferiscono dinamismo, ibridità e apertura all’esperienza che fanno di sé stessi.

8. Riflessioni conclusive

In questo capitolo ho analizzato il punto di vista e l’esperienza dei bambini alla luce delle diverse ideologie che informano le politiche culturali dell’infanzia nelle baraccopoli di Bangkok.

Ho innanzitutto evidenziato il carattere essenzializzato, omologante e politico-morale della categoria *dek salam*. A dispetto della diversità e complessità delle traiettorie biografiche dei bambini, l’etichetta *dek salam* riconduce tutti i soggetti ad un unico contenitore concettuale – quello riferibile ai gruppi “non Thai”.

Ho quindi messo in luce l’articolarsi dell’esperienza dei bambini per rapporto a ciascuno dei contesti nei quali circolano, crescono e vivono.

In istituzioni occidentali come il centro Saint Martin, i *dek salam* tendono ad incorporare la posizione di “vittima”: attraverso l’espressione corporea e verbale di vulnerabilità affettiva, i bambini sembrano capaci di manipolare i *farang* (volontari, operatori e preti occidentali) a proprio vantaggio. Il discorso compassionevole delle ONG alimenta economie morali transnazionali dell’infanzia. Al contempo, fabbrica soggetti vittimizzati capaci di adottare il linguaggio della sofferenza come pratica di *agency*.

Il cristianesimo delle teologie della liberazione, incorporato da missionari come padre Adriano e suor Angela, recita un ruolo importante nelle interpretazioni e nelle prassi agentive dei bambini. I due religiosi, modelli di riferimento affettivo per numerosi *dek salam*, strutturano con i bambini relazioni sostanzialmente difformi rispetto allo schema normativo *phu-noi/phu-iai*. Il legame con i missionari diviene pertanto un laboratorio socio-culturale, cognitivo e affettivo dal potenziale micro-politico sovversivo rispetto ai progetti governamentali dello Stato.

Nella baraccopoli, in assenza di *phu-iai*, i *dek salam* – lungi dall’apparire “vittime” o “bambini” (nel senso che in contesti come il Saint Martin assume questo termine) – sembrano costruirsi in antitesi al modello identitario prescritto dalla “Thainess”. La relazione *phi-nong*, l’abbigliamento, il linguaggio, i giochi e le attività gruppali inventano uno spazio infantile intimo e vernacolare normalmente interdetto ai *phu-iai*.

A scuola, parimenti, i bambini sembrano capovolgere la logica etnicizzata e stigmatizzante dello Stato articolando strategie diversificate: i maschi possono esasperare la propria “devianza sociale”, definire una leadership “non Thai”, e sfidare apertamente l’assioma del “bravo bambino Thai”; le femmine possono riarticolare la propria sessualità in direzioni anti-normative, e stabilire alleanze “femminili” fondate sull’assunzione di supposti tratti “maschili”.

I minori ospitati presso la fondazione Suan Kaeo evidenziano, dietro la maschera morale del perfetto *phu-noi*, la presenza di sé proibiti, organizzati in culture infantili clandestine, che rivelano la trama ambivalente e al contempo innovativa dei processi di assoggettamento e soggettivazione. L’ambiguità teologico-politica del buddhismo socialmente impegnato di *phra* Payom, il monaco che li ha salvati, si riverbera nelle espressioni soggettive, individuali e collettive, dei suoi *dek wat*.

Dopo essere tornato sui vari luoghi nei quali si è svolta l’etnografia, analizzandoli attraverso lo sguardo dei bambini piuttosto che degli adulti, ho esaminato le caratteristiche dell’universo sociale trans-contestuale cui i miei informatori partecipano: la *gang dod diaw*. Gruppo di riferimento per numerosi *dek salam*, la *gang* evidenzia la capacità dei bambini di co-costruirsi non solo nella relazione con gli adulti, ma anche fra pari.

Attraverso la fabbricazione condivisa di simboli, linguaggi, pratiche e gesti unici e propri della *gang*, i bambini hanno fatto della propria condizione di differenza – esemplarmente espressa da un vissuto emotivo (la solitudine) – un asse di resistenza collettiva. La realtà alla quale partecipano nella *gang* prefigura una strutturazione del mondo sociale che parifica *phi* e *nong*, rifiuta il principio della gerarchia e in tal modo dissacra il cuore cosmologico dell'ordine Thai.

Per quanto l'eterogeneità ideologica alla quale sono socializzati consenta loro di definire mondi sociali e culturali apparentemente in opposizione al paradigma della “Thainess”, anche i *dek salam* si fanno portatori del discorso Thai. La logica binaria che demonizza l'“altro” come diverso dal “noi”, esplicita nei frequenti episodi di violenza fra *gang*, rappresenta un buon esempio in tale direzione.

Infine, ho illustrato come la diversità ideologica dei discorsi sui *dek salam*, oltre che politica, morale e religiosa, sottenda una geografia fluida di discorsi sul genere: le idee di femminilità e mascolinità variano in funzione dei contesti, e rappresentano per i bambini ulteriore materiale simbolico da utilizzare, assemblare, incorporare e dispiegare nel creare espressioni di genere ibride, mutevoli e politicamente tutt'altro che neutrali.

CAPITOLO 6

La processualità micro-politica del sé nella biografia dei bambini

In questo capitolo presento i casi biografici di alcuni bambini al fine di esaminare i processi del sé individuale.

Nella prima parte della tesi ho analizzato le politiche culturali e le costruzioni discorsive dell'infanzia che incorniciano l'esistenza dei bambini nel contesto etnicizzato delle baraccopoli di Bangkok. Evidenzio ora come questi stessi discorsi – introiettati, incorporati, respinti e riformulati dai bambini nella prassi sociale fra pari e con gli adulti – concorrano a produrre dinamiche individuali che esprimono la relazione circolare e non lineare fra assoggettamento e soggettivazione, macro-politiche culturali dell'infanzia e processualità micro-politiche del sé.

Il sé dei *dek salam*, sito nel quale confluiscono le varie formazioni discorsive analizzate nei capitoli precedenti, consente – nella sua caratterizzazione dinamica, sistemico-relazionale, multipla e plurale – di evidenziare i punti di sovrapposizione, le tensioni e le fratture fra le differenti interpretazioni dell'infanzia in gioco. Le relazioni reciproche e gerarchiche fra i discorsi dello Stato, dei missionari, dei monaci, degli insegnanti o degli amici emergono come prodotto della rielaborazione soggettiva dei bambini, impegnati nel tentativo utopico e mai concluso di pervenire ad una costruzione coerente di sé e del mondo.

Ho potuto seguire lo svolgersi della vita di alcuni bambini lungo un arco temporale di sette anni (dal 2009 al 2015). Nell'analisi delle traiettorie biografiche dei soggetti, seguendo Butler (2005:24), e servendomi dei modelli psicoanalitici post-freudiani di stampo relazionale (Fairbairn, 1981; Mitchell, 1988, 1992, 1993), non mi limito ad evidenziare i rapporti fra struttura ed *agency* ma cerco di mettere in luce “la vita psichica assunta dal potere” nelle pieghe relazionali, cognitive, affettive e motivazionali del sé. L'obiettivo è di disvelare i processi e le dinamiche “interne” attraverso le quali il potere fabbrica, incultura e socializza i bambini, assieme al contributo portato dai bambini medesimi nella co-costruzione di sé stessi e dell'universo sociale.

Mostrerò come nella soggettività dei bambini il conflitto politico fra discorsi esterni assuma spesso i caratteri di un conflitto intra-psichico fra rappresentazioni di sé e dell'“altro” in antitesi. Evidenzierò inoltre come l'imprevedibilità costitutiva del processo di soggettivazione sia connessa alla gestione individuale, da parte di ciascun bambino, delle contraddizioni incorporate che lo abitano.

Uno dei veicoli principali attraverso i quali i *dek salam* protagonisti del presente studio si subordinano e si identificano ad un discorso o ad una rappresentazione di sé, come

preferibile rispetto ad altre, è il valore emotivo attribuito alle figure che si fanno promotrici elettive di quel discorso. L'assunzione di un posizionamento soggettivo che produce la percezione di essere apprezzati, stimati, non discriminati, affettivamente sostenuti e accuditi incide sulle scelte quotidiane dei bambini. Anche se tali vissuti sono culturalmente specifici e variano in funzione dei contesti sociali, la necessità di essere accolti in reti intersoggettive di significato affettivamente connotate rappresenta un'esigenza universale degli esseri umani come animali sociali. Tale esigenza acquista particolare salienza nel corso dei primi di anni vita e consente di cogliere in vivo il lavoro "antropo-poietico" (Remotti, 2013) delle culture, e dei poteri, nei processi di costituzione del sé.

Questa parte della ricerca illustra e chiarifica la plasticità del sé infantile e il carattere contestuale delle costruzioni del sé elaborate dai *dek salam*. Evidenzia inoltre i processi affettivi alla base delle scelte di identificazione (assoggettamento e subordinazione) ai discorsi esterni e la relazione circolare di mutua trasformazione fra le posizioni soggettive dei bambini e i discorsi adulti. Dedico infine una parte importante del capitolo ad analizzare il ruolo della violenza politica dello stato Thai nella processualità del sé "non Thai" e le modalità individuali di gestione del conflitto fra rappresentazioni soggettive di sé e dell'"altro" culturalmente, moralmente e politicamente concorrenti.

1. La matrice relazionale del sé

"Si potrebbe considerare la matrice relazionale all'interno della quale ognuno di noi vive come un arazzo tessuto sul telaio di Penelope, un arazzo il cui disegno è ricco di figure che interagiscono. Alcune rappresentano immagini e metafore intorno alle quali si vive il proprio Sé; altre rappresentano immagini e fantasmi di altri, che inseguiamo all'infinito, o dai quali fuggiamo [...] Come Penelope, ognuno di noi tesse e disfa, costruendo il proprio mondo relazionale per conservare desideri, sospensioni, vendette, sorprese e lotte" (Mitchell, 1988:245, cit. in Lingiardi et al, 2011).

Il sé individuale emerge dalla matrice discorsivo-relazionale (culturalmente fondata) che anima i dispositivi sociali. Tale matrice è incorporata nelle pratiche degli agenti di accudimento e delle istituzioni, imbricata nelle matrici intersoggettive di significati collettivamente condivisi, e specifica del contesto storico nel quale il soggetto si trova

inserito. Come evidenzia Geertz (1998[1973]:92), l'essere umano è un animale biologicamente incompleto, e ha da completarsi attraverso la cultura.

Nel suo libro *Contro l'Identità* (2001), l'antropologo Francesco Remotti argomenta la necessità di superare le prospettive che guardano al sé, e al concetto correlato di identità, in termini essenzializzanti. L'identità non è da intendersi come struttura ma come processo mutevole, non inerisce all'essenza ma dipende dalle decisioni. E' "costruita o inventata": emerge dal flusso delle molteplici possibilità attraverso operazioni di separazione, connessione, costruzione, assemblaggio e assimilazione. Risulta in sé transeunti e molteplici.

D'altra parte, stante la sua determinazione sociale, la sua intrinseca dinamicità e ibridità, la processualità identitaria appare comunque mossa dall'esigenza individuale di coerenza e particolarità: "Qualsiasi realizzazione culturale, qualunque forma di identità implicano una rinuncia (almeno parziale e temporanea) alla molteplicità, un'accettazione (entusiastica, forzata o dissimulata) della particolarità" (Remotti, 2001:19). Completando culturalmente se stesso l'essere umano non diventa un "qualsiasi uomo" ma "un particolare tipo di uomo", culturalmente definito (Geertz, 1998[1973]:96).

E' significativo che anche una disciplina come la psicoanalisi, dedita all'analisi della psiche individuale, abbia rinunciato ad elementi significativi dell'impostazione freudiana per abbracciare una prospettiva relazionale che risente (parallelamente a quanto accaduto in ambito antropologico) delle contaminazioni epistemologiche ermeneutico-costruttiviste (soprattutto attraverso il lavoro di filosofi come Habermas, Gadamer e Ricoeur) e degli stimoli proposti dalla critica femminista, post-strutturalista e post-coloniale.

La prospettiva psicologico-psichiatrica che fa coincidere la salute mentale con il mantenimento di un'identità unitaria, identica a se stessa nel tempo e nello spazio, è da tempo superata. Come rileva lo psicoterapeuta italiano Liotti: "Siamo tutti composti di una molteplicità di io e sé e la nozione di un sé come intrinsecamente relazionale, multiplo e discontinuo è ormai un concetto sul quale si registrano numerose convergenze" (Liotti, 1994:137-138).

Mentre nel modello freudiano il soggetto, concettualizzato in termini pre-sociali, è sede di istinti e pulsioni sessuali e aggressive universali in opposizione alle esigenze secondarie della realtà (sociale), il modello relazionale post-freudiano, richiamandosi ai lavori di psicoanalisti quali William Fairbairn, Donald Winnicott, Heinz Kohut, e Harry Sullivan,

evidenzia come la psiche individuale emerge nell'ambito di una matrice relazionale¹²². E' la trama delle relazioni sociali che dà forma all'individuo.

Secondo Mitchell, fra i più importanti precursori dell'approccio relazionale in psicoanalisi: "La mente è stata ridefinita passando da una descrizione in termini di strutture predeterminate emergenti dall'interno di un organismo individuale, a una descrizione basata su modelli transazionali e strutture interne derivate da un campo interattivo interpersonale" (Mitchell, 1993:17). Secondo Lingiardi e Dazzi (2011), in passato gli psicoanalisti ritenevano che le strutture psichiche interne fossero universali. Diversamente, nei modelli relazionali l'origine della struttura si sposta dall'individuo alle relazioni sociali: il significato delle strutture psichiche assume un valore non più universale ma necessariamente locale, particolare.

I relazionali considerano il sé come multiplo, costituito da una costellazione di "stati del sé". Secondo Howell (2005:38): "Il sé è plurale, variegato, polifonico, e fatto di voci multiple. Noi facciamo esperienza di un'illusione di unitarietà grazie alla capacità della mente di riempire i vuoti e forgiare collegamenti".

Allo stesso modo, la coscienza di sé è un processo ermeneutico implicante il riconoscimento delle alterità (relazionali) che abitano e hanno costruito il sé. Quella di un sé multiplo e non lineare, che ci fa abitare esperienze contraddittorie che non sempre possiamo integrare, è un'idea necessaria proprio per la natura paradossale dell'esperienza umana, che deve tenere assieme, attraverso negoziazioni continue, l'esistenza simultanea di realtà esterne e interne contraddittorie (Pizer, 1998).

Ciò che mi preme sottolineare è la compatibilità sostanziale, già implicitamente rilevata dallo stesso Remotti (2001), fra i modelli antropologici post-strutturalisti sul sé, l'identità e la soggettività, e le evoluzioni relazionali della psicoanalisi post-freudiana.

Nell'intento di rispondere all'appello di Butler circa la crucialità – al fine "di comprendere gli specifici meccanismi attraverso i quali il soggetto è formato nella subordinazione" (Butler, 2005[1997]:24) – di una teoria della psiche che affianchi una teoria del potere, in questo capitolo utilizzo gli approcci contemporanei della psicoanalisi relazionale quali

¹²² La riarticolazione della teorizzazione psicoanalitica dal modello freudiano alla prospettiva relazionale, con lo spostamento dell'accento analitico dal mondo psico-biologico delle pulsioni a quello sociale delle relazioni interpersonali, inizia ad affermarsi negli anni '80 con la pubblicazione del volume "Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica" (Greenber e Mitchell, 1983). La nuova corrente è influenzata da aree multiple di pensiero e di ricerca, accomunate dalla valorizzazione delle relazioni sociali nell'organizzazione dell'esperienza: il lavoro eterodosso degli psicoanalisti "indipendenti britannici"; le teorie della scuola sociologica di Chicago (in particolare la concettualizzazione, proposta da George Herbert Mead, di mente come prodotto di un processo sociale dinamico); il rifiuto costruttivista dell'oggettività epistemologica; la critica femminista; l'*infant research*; le riflessioni filosofiche riconducibili al pragmatismo e all'ermenutica (Lingiardi et al, 2011).

finzioni teoriche capaci di scandagliare, in alcuni *dek salam*, la relazione fra i regimi discorsivi e i posizionamenti soggettivi nei processi del sé individuale.

L'adozione di un modello psicoanalitico, ad integrare l'analisi antropologica sin ora effettuata, mi consente di contrastare una visione del soggetto come mero prodotto (reattivo e situazionale) di discorsi esterni. Un rischio rilevato dagli stessi antropologi, particolarmente da quegli studiosi che si muovono nell'ambito dell'antropologia medica, e che negli ultimi anni si sono impegnati nell'analisi delle nuove forme di soggettivazione in contesti resi complessi ed eterogenei dalla globalizzazione. Nell'introduzione all'importante raccolta di saggi *Subjectivity*, ad esempio, João Biehl, Byron Good e Arthur Kleinmann (2007) scrivono:

“[E’ ormai noto in antropologia che] i sé sono multipli, fratturati, mobili e porosi piuttosto che unitari, stabili e impermeabili. Non sono essenze naturali predeterminate ma sono esternamente costruiti. [...] D'altra parte, concettualizzazioni del sé di questo tipo troppo spesso rimpiazzano lo studio delle vite individuali [...] con analisi incentrate sui discorsi e le rappresentazioni. Questo porta non soltanto a generare immagini della vita umana iper-socializzate ma anche a rendere la soggettività meno centrale della struttura sociale” (Biehl, Good e Kleinmann, 2007:13).

La capacità del modello relazionale di valorizzare l'interazione imprevedibile fra dimensioni universali e particolari nella processualità del sé infantile mi consente pertanto di evitare gli esiti “estremisti” e iper-relativisti cui può condurre il paradigma discorsivo nei *childhood studies*. L'attenzione psicoanalitica alla psiche individuale e ai suoi processi consente inoltre di de-opacizzare la nozione di *agency* e di porre in luce la dinamica psichica di negoziazione individuale fra strutture e soggetto nella genesi del sé. In questo modo posso rendere giustizia alla specificità biografica e personale di ciascun bambino.

Il termine relazionale è stato scelto per mettere in evidenza “il collegamento tra le relazioni interpersonali e le relazioni oggettuali interne” (Mitchell, 1999:356): il mondo soggettivo verrebbe a costituirsi attraverso l'introiezione, l'identificazione e l'incorporazione¹²³ di

¹²³ Il concetto d'incorporazione è stato introdotto nelle scienze sociali dai lavori di Thomas Csordas (1990) e Pierre Bourdieu (2005[1980]) per designare tanto la somatizzazione della cultura, l'iscrizione delle strutture sociali nel corpo e nelle strutture cognitive del soggetto (attraverso la sua corporeità), quanto la partecipazione del soggetto – in quanto “soggettività culturale incarnata”, “*body-self*” (Scheper-Hughes e Lock, 1987) – nella produzione delle formazioni socio-culturali e storiche. Al fine di raccordare il macro-livello storico-sociale e il micro-livello psicologico-relazionale nella lettura della genesi del sé individuale, in questo lavoro associo alla nozione d'incorporazione i concetti psicoanalitici d'introiezione e identificazione. Col primo mi riferisco al processo d'interiorizzazione psichica di una relazione interpersonale affettivamente connotata in una rappresentazione mentale che associa un'immagine di sé ad un'immagine dell'“altro” (relazione oggettuale interna). Col secondo mi riferisco al processo attraverso il quale un soggetto acquisisce i tratti (prossemica corporea, ruolo sociale, comportamento, valori, ecc.) di un altro individuo modellandosi su di esso (Galimberti, 1999:502). L'individuo al quale un bambino si identifica può essere tanto reale quanto immaginario (e in questo caso corrispondere ad un “oggetto interno”, o rappresentazione mentale

relazioni sociali (esterne) in forma di “rappresentazioni mentali del sé connesse affettivamente a rappresentazioni mentali dell’altro” (relazioni oggettuali interne)¹²⁴. Le relazioni oggettuali interne sono influenzate e influenzano le aspettative sociali, le interpretazioni relazionali, i comportamenti interattivi, le traiettorie del desiderio individuale, gli ideali di sé, a disegnare una dinamica di mutua determinazione, e di separazione solo analitica, fra l’interno (il mondo esperienziale e soggettivo) e l’esterno (l’universo culturale, socio-relazionale e inter-soggettivo). Così come l’esterno, l’interno può essere concettualizzato come un teatro di numerosi sé e altri in relazione. L’esperienza di sé è quindi discontinua e “composta da configurazioni diverse, diversi sé con diversi altri” (Mitchell, 1993:116).

Attraverso il riconoscimento della dinamica discontinua e socialmente costruita del sé, il modello psicoanalitico relazionale condivide con l’approccio antropologico contemporaneo un’impostazione discorsiva costruttivista e relativista. La psicoanalisi si focalizza nondimeno sugli elementi strutturali e sui fattori causali universali nella genesi del sé. Questi ultimi sono individuati nella necessità psico-biologica da parte dei bambini di essere accuditi, amati, inculturati e socializzati (pur nella varietà culturale di tali esperienze) e nella risposta degli agenti di accudimento a tale necessità.

Anche Butler, nell’esplicitare la caratterizzazione ambivalente del soggetto, ha parlato di un desiderio umano “pre-esistente per la vita sociale” che corrisponde alla necessità da parte dei bambini di cercare “segni della propria esistenza al di fuori di se stessi in un discorso dominante”, di sviluppare degli “attaccamenti appassionati” (Butler, 2005[1997]:13-14). I bambini hanno la necessità di assoggettarsi e subordinarsi all’“altro” – e quindi alla costruzione discorsiva dell’infanzia attraverso la quale l’“altro” li interpreta e socializza – per garantire le possibilità stesse della propria soggettivazione e *agency*.

L’“altro” – gli agenti di accudimento ai quali i bambini devono affidarsi (genitori biologici o adottivi, fratelli, preti, monaci, insegnanti, il gruppo dei pari, o semplicemente un amico) – è portatore di discorsi, interprete di sistemi simbolico-relazionali culturalmente, politicamente e storicamente determinati. L’attaccamento e la dipendenza socio-affettiva dell’“animale sociale” bambino implica pertanto una subordinazione non solo affettiva ma

dell’“altro”, introiettata e attivamente co-creata dal soggetto). Concepisco l’introiezione e l’identificazione come dimensioni del processo d’incorporazione.

¹²⁴ Le relazioni oggettuali interne sono qui intese come modelli relazionali, categorie inconscie (cognitive, affettive e corporee), culturalmente e storicamente fondate, attraverso le quali il soggetto interpreta l’appropriatezza del proprio e altrui comportamento sociale. Bussole interne dei testi culturali negoziati dagli attori sociali all’interno del contesto di riferimento, le relazioni oggettuali interne sono il risultato psichico dei processi d’inculturazione, socializzazione e incorporazione cui il bambino è esposto attraverso l’interazione prolungata con i membri della propria cultura.

anche politica che il mondo adulto, esito incorporato di discorsi di potere, si trova nella possibilità strutturale di sfruttare ai danni del bambino.

Nei processi di introiezione, identificazione e incorporazione infantili (ma anche adulti) alla base del costituirsi del sé come teatro di relazioni oggettuali sovrapposte, sinergiche o concorrenti, un ruolo centrale è giocato dalla qualità affettiva delle relazioni: il soggetto tende in genere ad identificarsi (introiettandone gli attributi, anche discorsivi) a figure, qualora disponibili, che gli restituiscano la percezione di sé stesso come soggetto amabile, socialmente competente, di valore, che gli consentano – per dirla con Ricoeur (1993[1990]) – di sentirsi “riconosciuto”.

Padre Adriano, *phra* Payom, suor Angela, i *phi*, una madre, la *gang dod diaw*, non rappresentano soltanto discorsi disincarnati e de-individualizzati. Sono soggetti con una storia, anche personale, ai quali i bambini possono affezionarsi. Il legame e la dipendenza affettiva di un bambino nei confronti di una o più di queste figure va pertanto illuminato quale co-fattore causale nei processi d'identificazione, incorporazione, e subordinazione che assoggettano, inculturano, socializzano e assieme producono i processi di senso sui quali si fonda la complessità del sé.

Il teatro micro-politico delle relazioni oggettuali a fondamento del sé, poli-vocale e mai statico, riflette da un lato le relazioni di potere fra i sistemi discorsivi esterni in competizione nel tentativo di definire il carattere normativo della società e delle sue soggettività, dall'altro le negoziazioni individuali dei bambini, alle prese con modelli di sé e dell'“altro” – interni e esterni – talvolta conflittuali.

La circolarità interattiva ed ermeneutica fra relazioni sociali e relazioni oggettuali è un processo biografico dinamico, ininterrotto e non lineare¹²⁵. E' un “arazzo tessuto sul telaio di Penelope” (Mitchell, 1988:245, cit. in Lingiardi et al, 2011) da osservare longitudinalmente negli anni. Un arazzo sul quale lo stato Thai, i missionari cattolici, i monaci buddhisti, gli insegnanti scolastici, i familiari, e gli amici dei bambini protagonisti di questo studio realizzano le proprie trame. I *dek salam* fanno e disfano, connettono,

¹²⁵ Gli “oggetti interni” ai quali il bambino si identifica non sono necessariamente copie fedeli delle “persone esterne”. L'interiorizzazione e appropriazione dei discorsi esterni implica, infatti, attraverso l'intermediazione della fantasia (vedi ad es. Moore, 2007), una loro alterazione. Le rappresentazioni interne di sé e dell'“altro” fungono poi da filtro interpretativo della realtà sociale. Attraverso il processo di “proiezione” (speculare e opposto all'introiezione), il soggetto “esteriorizza” le sue relazioni oggettuali interne su nuove situazioni interpersonali, attribuendo all'“altro” esterno, e alla realtà sociale, i tratti dei propri oggetti interni (Galimberti, 1999:794). Questi ultimi a loro volta sono incessantemente ridefiniti dalle relazioni esterne che il soggetto intrattiene con le figure affettivamente significative che incrocia lungo il suo percorso. Mondo soggettivo interno e mondo sociale esterno tendono così a definirsi e ridefinirsi reciprocamente, evidenziando la natura ambivalente della relazione fra assoggettamento e soggettivazione, strutture sociali ed *agency*.

assemblano, intrecciano, separano e recidono tali trame, co-costruendo senza sosta i significati dell'esperienza di sé e del mondo sociale.

2. Traiettorie biografiche del sé: le storie dei bambini

In questo paragrafo presento le vicende biografiche di cinque bambini: First, Wat, Pan, Two e Yut.

La loro storia si sviluppa lungo un arco temporale di circa sei anni (dal 2008 al 2015). Quando li ho conosciuti per la prima volta in veste di psicologo volontario, nell'agosto del 2008, molti di questi bambini erano molto piccoli. Al termine della ricerca sul campo, nel 2014, alcuni di loro hanno ampiamente superato la soglia della maggiore età. Nel corso di questi anni ho avuto il privilegio di poterli accompagnare lungo il sentiero della vita. Testimone di trasformazioni, talvolta radicali, li ho osservati alle prese con preti, insegnanti, monaci, operatori umanitari, familiari e amici. Li ho visti piangere, sorridere, sperare e lottare nel tentativo di inventare quotidianamente il flusso mutevole della propria esistenza, e di incanalarlo entro percorsi di significato che fossero assieme socialmente intellegibili, culturalmente comprensibili, e emotivamente gratificanti.

Le storie che mi appresto a descrivere evidenziano l'impatto, talvolta imprevedibile, cui può dare luogo l'interazione dinamica fra le politiche culturali dell'infanzia cui i *dek salam* di Bangkok sono soggetti, i sistemi di relazioni sociali che discendono da tali politiche, e la risposta idiosincratca – fatta di scelte (consapevoli o meno), identificazioni, emozioni, ambizioni, sogni, eventi fortuiti o previsti – dei bambini.

2.1 First: “Il regno dei cieli è dei bambini poveri!”

First ha 19 anni. L'ho conosciuto nel 2008. Aveva 12 anni ed era un ospite della casa St. John. E' stato accolto dal centro Saint Martin all'età di 6 anni. Viveva al Tuek Deang col padre, 30 anni, e la nonna paterna, una donna di 65 anni originaria del Nord-Est. La madre si è separata dal compagno quando il bambino aveva 5 anni, per fare ritorno, incinta di un altro uomo, a Chayaphum, nel Nord del paese.

Quando Adriano ha iniziato a operare nella baraccopoli, il padre di First stava scontando una condanna a 6 anni per spaccio di stupefacenti e la nonna ricasava soltanto in serata dopo aver trascorso la giornata a raccogliere bottigliette di plastica e lattine presso la vicina stazione degli autobus di Mor Chit. First seguiva il missionario come un'ombra. Il bambino mi ha parlato di quegli anni, e dell'incontro con quello che sarebbe divenuto “il suo nuovo papà” (*pho mai*), in questi termini:

“Da piccolo ero sempre solo. Avevo tanti amici ma la nonna e il papà non erano mai a casa. Un giorno ho visto arrivare *pho* Adriano al Tuek Deang con un sacco pieno di patatine e caramelle. Mi ha caricato sulle spalle e io l’ho accompagnato a visitare la comunità (*chum chon*). Era molto buono con noi bambini, ci trattava tutti come figli. Ci comprava sempre da mangiare e ci portava al parco a giocare. Il *pho* mi ha salvato, mi ha portato al Saint Martin in una casa grande. Avevo tanti vestiti e ho iniziato a frequentare una scuola privata. Poi la domenica ci portava in piscina. *Pho A.* (Padre Adriano) vuole buone a tutti (*rak thuk khon*)” (First, Agosto 2008).

Alla St. John, First era uno dei bambini più a suo agio nella relazione con i numerosi *farang* che visitavano il Saint Martin. La prima volta che giunsi al centro, fu fra i primi ad avvicinarmi. Voleva che gli insegnassi l’italiano e gli raccontassi tutto del paese nel quale era nato *pho A.* Quando tornava al Tuek Deang, indossava con orgoglio una collanina con un crocefisso, esibendola come una prova del suo rapporto privilegiato col missionario e con i *farang*. Raccontava di aver mangiato pizza e spaghetti e di aver gustato la prelibatezza del cibo italiano, simbolo di classe accessibile ai soli componenti della borghesia urbanizzata di Bangkok.

Se il missionario ha assunto per First il ruolo di padre, i *phu-iai* Thai non hanno mai conquistato il rispetto del bambino. Prasit, l’educatore a capo della casa St. John, sosteneva che First fosse di difficile gestione, non rispettasse le regole, mancasse di rispetto ai *phu-iai*, e che solo in presenza di padre Adriano divenisse un “bravo bambino” (*dek dee*).

Durante la mia permanenza alla St. John, nel 2011, mi accorsi che First aveva un certo ascendente sugli altri minori. La relazione di lungo corso con padre Adriano gli conferiva autorevolezza. Per molti minori della St. John, First era un *phi*. La sua leadership, d’altra parte, sembrava discostarsi dal modello del *phu-iai* Thai. First emulava il suo eroe, padre Adriano: insegnava catechismo ai *dek salam*, dispensava consigli sulle questioni più disparate, riprendeva coloro che a suo dire commettevano errori, si interessava dei problemi familiari di tutti i *nong*, insegnava ai più piccoli i rudimenti della lingua Thai, invitandoli tuttavia a riconoscere il valore culturale del proprio idioma d’appartenenza. Il bambino, inoltre, sapeva esprimersi in modo anti-normativo rispetto all’ideologia della “Thainess”, a suo dire finalizzata a celebrare il militarismo dei Thai e l’inferiorità dei poveri “non Thai” delle baraccopoli.

First si dimostrava, in particolare, costantemente critico nei confronti delle pratiche pedagogiche e dell’atteggiamento degli educatori e degli insegnanti Thai, accusati di impersonare modelli morali negativi: “Il papà mi ha insegnato che i bambini vanno ascoltati. I *phi-lieng* (gli educatori), invece, sanno solo impartire ordini e imporre regole.

Gli insegnanti lavorano in una scuola cattolica ma non conoscono i vangeli, e pensano che le *khon isarn* (le persone del Nord-Est) siano stupide, sporche e pericolose”.

Il suo giudizio operava un confronto sistematico fra i *phu-iai* Thai chiamati ad educarlo e il missionario: una comparazione dalla quale tutti i *phu-iai* uscivano sconfitti e che faceva di padre Adriano un modello ideale di perfezione irraggiungibile.

Per gli educatori divenne presto difficile gestire un bambino che non soltanto metteva in discussione l'autorità dei *phu-iai* ma che identificava se stesso come la copia più fedele del missionario. First, dando mostra della sua conoscenza del mondo *farang* in più ambiti (religioso, linguistico, addirittura gastronomico), sentiva di poter educare i *nong* meglio di quanto facessero i *phu-iai* Thai. Dal 2011 al 2013, è stato espulso da due diverse scuole per aver accusato pubblicamente alcuni insegnanti di abusare della propria posizione di potere, e di essere ingiusti e discriminatori nei confronti dei *dek salam*.

Gli educatori del Saint Martin si lamentavano spesso del comportamento irriverente di First ma la condiscendenza affettuosa di *pho A.* sembrava proteggerlo, legittimando implicitamente la “contro-leadership” del minore.

Quando nel 2013 *pho A.* fu trasferito presso la parrocchia di Pathum Thani, le cose per First cambiarono. Il nuovo responsabile del Saint Martin, un missionario appena giunto in Thailandia dall'Italia, consolidò l'autorità degli educatori e rese più severa, su loro richiesta, la regolamentazione interna della struttura.

Dopo soli 3 mesi, First è fuggì dalla Casa St. John e abbandonò gli studi per fare ritorno al Tuek Deang. Il ragazzo, ormai diciassettenne, ha trovato quindi occupazione presso la stazione degli autobus di Mor Chit attraverso la mediazione della nonna. Ancora in contatto con padre Adriano, tuttavia, continuava a sognare di diventare un educatore della casa St. John. Commentava sprezzante il nuovo corso che aveva assunto la fondazione cattolica dopo la dipartita del suo “papà”. Era ancora in contatto con tutti gli ospiti, (presenti e passati) del Saint Martin attraverso *facebook*, ne monitorava le evoluzioni, non perdendo occasione di fornire indicazioni divergenti rispetto a quelle impartite ai bambini dagli educatori.

Dalla sua pagina *facebook* postava, quasi quotidianamente, messaggi in Thai di Papa Francesco o contenuti di matrice cristiana incentrati sulla carità e sul “primato dei poveri e dei bambini in Dio”.

Anche nella baraccopoli First ha iniziato ad occuparsi di diversi *nong*. Spesso distribuiva mance o acquistava spesso un pasto ai bambini del Tuek Deang, dilapidando il misero stipendio in pochi giorni.

Ha interrotto i rapporti col padre biologico ed ha conquistato una certa notorietà per il tono dissacrante con il quale cerca di moralizzare i *phu-iai* disoccupati che oziano consumando alcol, o giocando d'azzardo, nelle baracche dell'agglomerato abitativo. Un atteggiamento che gli ha procurato diversi problemi.

Mentre soggiornavo al Tuek Deang, ho dovuto spesso prestargli del denaro o intervenire in situazioni di conflitto con *phu-iai* mal disposti a tollerare le invettive del bambino. Il fatto che circolasse con un *farang* – il sottoscritto – e che fosse conosciuto come uno dei bambini prediletti da padre Adriano lo ha sempre tutelato. Fatto del quale First non solo sembrava consapevole ma che utilizzava all'interno della baraccopoli quale capitale simbolico per dare forza alla propria, vacillante, leadership morale.

Un pomeriggio del 2012 gli feci visita. Mi mostrò il suo diario personale, sul quale sembrava annotasse quotidianamente le proprie riflessioni. Volle condividere il suo scritto del giorno, dal titolo: *phra Jesu chaw nai chiwit pracham wan khong phom* (Gesù nella mia vita di tutti i giorni).

“Gesù è con noi nella vita di tutti i giorni in vari modi: lo si trova con i poveri, gli ammalati, i disabili, gli orfani, i bambini svantaggiati (*dek doi okad*). Noi sappiamo che Gesù è sempre accanto a queste persone? Dio desidera che comprendiamo l'importanza di queste persone perché loro sono figli di Dio come tutte le persone che vivono in questo mondo. Noi ci siamo mai interessati a queste categorie di persone? Tu li ha mai osservati con compassione e tenerezza?? Hai mai provato ad andarle a trovare e ad abbracciarle in modo che loro sentano il tuo calore?

Gesù disse: ‘Il regno dei cieli è dei bambini’. Queste parole sono uscite dalla bocca di Dio. Con queste parole, Gesù ha voluto indicare a noi tutti di essere come i bambini, di servirsi di fede e purezza nel servizio alle persone ‘più basse’ di noi (*tam kwa raw*). Dio ha capito che la purezza dei bambini è necessaria per accostarsi ai suoi figli prediletti: i poveri, i disabili, gli orfani, ecc.. Dio ha visto la purezza dei bambini ed è tornato a ripetere: ‘Se non sarai come i bambini, non potrai entrare nel regno dei cieli’ (First, Agosto 2012).

Chiesi a First cosa fosse la purezza dei bambini. Mi rispose: “I bambini non sanno cos'è la povertà, cos'è la malattia, e cosa sono le condizioni di svantaggio. I bambini sono puri perché per loro le persone sono tutte uguali. Non ci sono quelle che stanno in alto e quelle che stanno in basso. Sono solo persone”.

First non ha mai vissuto con i genitori biologici. Nutre nei loro confronti sentimenti altamente contrastanti: quando muove loro accuse sprezzanti è colto da senso di colpa reattivo, come di chi realizza di aver pronunciato l'impronunciabile. Spesso li ha descritti come genitori irresponsabili e inadempienti rammaricandosi al contempo di non poterli

sostenere come vorrebbe. A suo dire, anche se lo hanno abbandonato, gli hanno comunque regalato la vita. Il papà e la mamma, “sono i *phra* di casa”, ha sostenuto più di una volta, rievocando il “mantra buddhista di Stato” della *khwamkathanyu*, e crucciandosi di non essere un figlio sufficientemente meritevole.

Se la figura dei genitori lo disorienta, la nonna paterna è un punto di riferimento stabile. Da quando è tornato al Tuek Deang, la accompagna spesso al vicino tempio buddhista. L’ultima volta che lo incontrai, nel 2014, gli chiesi cosa pensasse della religione nazionale. Davo per scontato fosse divenuto un cristiano fervente ma la sua risposta mi sorprese: “Il buddhismo è una religione buona come tutte le religioni. Aiuta a fare silenzio nel cuore, insegna il *dharma* e la compassione. Io non ho ancora scelto qual è la mia religione. Quando ero al centro Saint Martin ero cristiano. Adesso che sto con la nonna sono buddhista. Il mio *pho* è cristiano e la mia nonna è buddhista, quindi non so ancora qual è la mia religione”.

2.2 Wat: traiettorie di status

Wat, il bambino che mi ha ospitato nella fase iniziale di soggiorno al Tuek Deang, è stato uno degli informatori più preziosi sui quali ho potuto contare nel corso della ricerca. Oggi (2015) ha 18 anni.

Nel 2012, mentre cenavamo nella sua baracca, Wat mi ha spiegato i motivi che lo hanno portato alla fuga dal Saint Martin: “Se rimanevo lì, restavo bambino, non avrei saputo affrontare i problemi della vita. Fuori (*khang nok*) la vita vera è diversa”.

La struttura caritatevole dalla quale Wat è fuggito, incorpora e riproduce, come altre ONG di matrice occidentale, una costruzione normativa dell’infanzia fondata sulla sequenza di significati: diritto/dovere, reciprocità, uguaglianza, democrazia. Tale concezione dell’infanzia si traduce in un ideale pedagogico che ha l’obiettivo di costruire soggettività socialmente e moralmente desiderabili attraverso un sistema di regole uguale per tutti (principio di uguaglianza) che tende ad appiattire le differenze locali di status, chiamando la collettività al rispetto di una legge che non conosce *phi* o *nong*, ma individua in tutti i minori i medesimi diritti e doveri.

L’adesione a tali norme da parte dei bambini è in larga misura formale. La struttura gerarchico-clientelare che permea la società Thai diviene un parametro cognitivo di classificazione indispensabile nella regolazione delle relazioni. A partire dai 12-13 anni, i bambini ospiti della struttura cominciano a vivere con insofferenza l’uguaglianza che è loro imposta. I bambini più grandi vivono con umiliazione il fatto di essere chiamati agli stessi compiti dei più piccoli e pretendono il riconoscimento dell’acquisito ruolo di *phi*.

Non tutti gli ospiti della struttura hanno il coraggio di Wat, ma esprimono considerazioni simili. Biu, 15 anni, da sette anni al Saint Martin Centre, ha ad esempio affermato: “Qui adesso mi annoio, non mi sento libero, ci sono troppe regole e io non sono più un bambino”.

In molti casi può mantenersi un vincolo affettivo fra i bambini e la struttura caritatevole ospitante. D'altra parte, i ragazzi che decidono di tornare nelle baraccopoli – significativamente identificate come “Casa” – sembrano ricondurre le ONG occidentali, figlie dell'ideologia umanitaria dei diritti dell'infanzia, ad una dimensione infantile, ormai evaporata, del proprio sé.

La fuga dalla struttura assistenziale viene vissuta da Wat e da altri bambini come un rituale spaziale di passaggio, uno spostamento che segna la transizione dall'infanzia all'età adulta. Un rituale di passaggio post-moderno capace di rimpiazzare formazioni tradizionali¹²⁶.

Agli occhi di molti bambini, il luogo dell'età adulta è la baraccopoli. In effetti, la baraccopoli non può essere il luogo dell'infanzia occidentale: il bambino quale costruzione occidentale non esiste in questo contesto. D'altra parte, la possibilità che è data ad alcuni *dek salam* di transitare in spazi dell'“infanzia” come il Saint Martin, oltre a rappresentare di per sé la condizione di un'agency che altri contesti limitano, può fornire strumenti simbolico-economici di potere che consentiranno al fuggiasco, ormai sulla strada dell'“adulità”, di ritornare presso la baraccopoli equipaggiato dello status di apprendista *phu nam*.

Wat a questo proposito ha argomentato:

“Prima di venire al Saint Martin ero un bambino delle baraccopoli qualunque (*dek salam khon nung*). Adesso sono un ragazzo (*dek phu-chai khon nung*) che studia per il futuro. Il Saint Martin mi ha aiutato a poter essere una guida autorevole (*phu-nam*) per i più piccoli (*nong*). Il *phu nam* è qualcuno che sa guidare i *nong*, sia in famiglia (*krobkrua*) che nella società (*sangkhom*), in modo che possano diventare *phu-ia*”. Poi, sorridendo, ha aggiunto: “Adesso sono un *nakleng*, un mafioso buono (*khon mafia dee*). Ho tante persone sotto di me, ma non dirlo a padre Adriano!” (Wat, Marzo, 2013)

La permanenza in una struttura che agli occhi degli abitanti del Tuek Deang è un ricco partner occidentale, ha consentito a Wat di imporsi come leader all'interno della baraccopoli. A suola, diversamente, in un istituto frequentato da rampolli della classe

¹²⁶ Come ho già mostrato (vedi Cap. 2), fra i rituali di passaggio tradizionali va certamente menzionato il noviziato monastico buddhista (*kan buad*) da parte dei bambini maschi (*naen*). Il *kan buad* rappresentava: uno dei principali canali di mobilità sociale per soggetti poveri o svantaggiati (Tambiah, 1976:288-312), uno strumento altamente fruttuoso per accumulare meriti (*tham bun*), la fine dell'infanzia e l'inizio dell'età adulta (Akin, 2010:95-96).

media, è la polarità del proprio sè – deviante e trasgressiva – di *dek salam* (ostentata nell’auto definizione di *nak-leng*) ad averlo sostenuto, oltre alle relazioni privilegiate che il ragazzo può annoverare fra i *farang*, sottoscritto incluso.

L’accasarsi in “spazi assistenziali occidentali” gli ha concesso di sovvertire i rapporti di autorità generazionale tradizionali anche al Tuek Deang. Un giorno mentre tornavamo alla sua abitazione, abbiamo incontrato lo zio intento a bere whisky assieme ad un gruppo di amici. L’uomo mi ha stretto la mano, mentre Wat, continuando a camminare, ha affermato sprezzante: “Vedi?? E’ sempre ubriaco! Non fa nient’altro che bere whisky dalla mattina alla sera!!”. Un dileggio pubblico che credevo nessun bambino si sarebbe mai permesso al cospetto di un *phu-iai*.

La permanenza in uno spazio così differente rispetto alla baraccopoli viene concepita da Wat come propedeutica rispetto all’acquisizione di risorse da investire nel resistere all’oppressione gerarchica cui l’infanzia locale è generalmente assoggettata, e nel costruire la propria emergente leadership comunitaria.

Il movimento circolare baraccopoli, ONG, baraccopoli, ha infatti rappresentato per Wat l’opportunità di acquisire capitale simbolico utile a negoziare la propria posizione nell’ambito della struttura di potere tradizionale.

Così come il tentativo delle ONG di promuovere nelle baraccopoli una valorialità “orizzontale” e democratica è stato strumentalizzato e ricondotto dagli abitanti alle dinamiche di potere interne, allo stesso modo Wat si è servito del Saint Martin per ascendere “verticalmente” nella gerarchia delle autorità tradizionali informalmente riconosciute.

Oggi Wat è un membro riconosciuto nel network di *mae Be*, la madre di cui ho parlato nel cap. 4. Aiuta la donna nella mediazione dei rapporti fra la struttura cattolica e gli abitanti del Tuek Deang. E’ stato inoltre selezionato dai rappresentanti distrettuali del ministero delle politiche sociali come formatore nell’ambito delle attività di prevenzione all’uso di sostanze che si rivolgono ai *dek salam*.

Telefona spesso a padre Adriano. Come molti altri bambini, considera il missionario “il suo vero papà”. Nelle occasioni in cui si incontrano, Wat si comporta da figlio devoto. Racconta con orgoglio al prete il suo impegno sociale in favore dei bambini, e si avventura in disquisizioni religiose nelle quali abbozza parallelismi fra gli insegnamenti cristiani e il corso che intende dare alla sua vita. L’approvazione, i complimenti e i sorrisi compiaciuti di padre Adriano sembrano elettrizzarlo.

Wat si è ben guardato dal raccontare al prete la fascinazione che nutre nei confronti dell'eroismo militare. Il ragazzo indossa spesso vistose spille dorate raffiguranti gli emblemi dell'esercito e della monarchia¹²⁷.

Ho incontrato il ragazzo su Skype nel Gennaio 2015. Nello spazio di testo collocato sotto il suo *nickname*, leggevo: “Sono nato perché gli altri siano sotto il mio potere (*koed maa phua hai khon yuu tai amnad*)”.

2.3 Pan: educatrice cattolica e prostituta

Pan è stata accolta al Saint Martin nel 2003 quando aveva 6 anni. Viveva con la madre, due fratelli non biologici e la sorellina di due anni più giovane, presso la baraccopoli Mit Phra Cha, una delle otto all'interno delle quali si declina l'opera missionaria del PIME. La madre, 40 anni, originaria di Lampang, abbandonata da entrambi i compagni, aveva fatto della propria baracca un piccolo ristorante.

Nel 2004, la donna ha ricevuto la visita di suor Angela. Ha scelto di affidare la sola Pan, la più grande fra le figlie, alle cure dei missionari. Non se la sentiva di separarsi dall'ultimogenita, ancora in fasce, e dai figli maschi, ai quali venivano spesso commissionati piccoli lavori dagli abitanti del Mit Phra Cha.

Pan, diversamente, rappresentava una preoccupazione per la donna. Era una bambina molto graziosa. La madre temeva di non poterla sottrarre, nel giro di pochi anni, alle attenzioni di un universo maschile percepito come avverso e inaffidabile.

Pan fu l'unica fra i figli ad essere istituzionalizzata. L'ho conosciuta nel 2008 quando aveva 11 anni. Era una bambina silenziosa, educata e aggraziata – il ritratto della “femminilità Thai”. Era nota fra il personale del Saint Martin per essere particolarmente premurosa e materna nei confronti dei *nong*. Gli educatori le affidavano di continuo piccole responsabilità. Frequentava la scuola *Phraharuthai*. Per quanto non eccellesse in termini di profitto accademico, non era mai stata segnalata come studentessa problematica dalla suora Thai, direttrice dell'istituto.

Durante le festività, tornava al Mit Phra Cha per recarsi al tempio buddhista insieme alla madre e ai fratelli. Di ritorno al Saint Martin, Pan sembrava sempre molto triste. In una di queste circostanze, nel 2011, le chiesi esplicitamente ragione del suo apparente scoramento. Pan mi rispose: “Mi manca la mamma. Vorrei tornare a casa con lei e con i

¹²⁷ L'emblema dell'Esercito Reale di Thailandia è costituito da un *chackra* disposto sotto la versione Thai dell'*Aum* (suono sacro e icona spirituale delle religioni dharmiche) e sormontato dalla Grande Corona della Vittoria (insegna regale della dinastia *Chakri* introdotta da Rama IV). Il simbolo ufficiale della monarchia Thai, nonché emblema nazionale a partire da Rama IV, è Garuda: l'animale mitologico con sembianze di uccello che nella tradizione indù funge da veicolo del dio Vishnu (di cui i re Thai sarebbero un'incarnazione). Garuda compare altresì nell'emblema nazionale indonesiano.

miei fratelli. Ma la mamma non vuole. Mi ha chiesto di rimanere qui, di studiare, di diventare una *phu-dee* (persona buona) per aiutare la famiglia. E' mio dovere farlo.” Pan aveva accettato di trasferirsi al centro Saint Martin soltanto per adempiere alle tradizionali obbligazioni morali cui le figlie femmine sono tenute – in accordo ai precetti classici del buddhismo Thai – in rapporto ai genitori.

Se al Saint Martin, e a scuola, Pan sembrava rappresentare in modo esemplare la “brava bambina Thai”, in assenza di *phu-iai*, specie ogni qual volta rincasava al Mit Phra Cha, dava espressione a dimensioni di sé che i missionari non le avrebbero mai accostato.

Pan era un membro della *gang dod diaw* fra i più trasgressivi ed irreverenti. Quando ebbi accesso, grazie a Ton, alla pagina *facebook* del gruppo, rimasi sorpreso dalle immagini e dai commenti che la bambina postava. Diverse foto la ritraevano fumare o truccarsi nei bagni della scuola in pose ammiccanti. Nei suoi messaggi, rigorosamente in *slang* “non Thai”, scherniva con epiteti volgari maschi, insegnanti e educatori, ne ridicolizzava l'ingenuità, sottolineando quanto semplice fosse manovrarli dal “dietro le quinte”. Era spesso accompagnata da un corteo di bambine, della quale sembrava la leader. Gli amici le riconoscevano qualità morali indiscutibili, innanzitutto quella di assistere economicamente i *nong* in difficoltà.

Nel 2012, un episodio segnò la frantumazione del confine fra le contrapposte espressioni di sé che sino a quel momento Pan aveva ermeticamente separato. Gli educatori del centro vennero convocati dagli insegnanti. Pan era stata colta in flagrante: aveva condotto una spedizione punitiva nei confronti di una compagna rivale, accusata di aver corteggiato il fidanzato.

Per tutta risposta il controllo normativo sulla bambina venne accentuato, tanto a scuola quanto al Saint Martin. Pochi mesi più tardi Pan iniziò a manifestare dei “disturbi”: durante la notte svegliava gli educatori urlando disperata, e sostenendo che lo spirito del nonno materno le facesse visita ordinandole di uccidersi.

I *farang* del Saint Martin interpretarono il disagio della bambina ricorrendo a spiegazioni ricavate dalla psicologia e dalla psichiatria moderne. Cercarono quindi di convincerla a consultare uno psichiatra. Pan insisteva invece nel voler tornare a casa, dove era convinta che lo spirito dello nonno non l'avrebbe più tormentata. I missionari acconsentirono ed accolsero infine le sue richieste.

Giunta al Mit Phra Cha, familiari e conoscenti attribuirono immediatamente il malessere della bambina all'azione di uno spirito demoniaco, credenza diffusa soprattutto nell'ambito dei culti locali non-buddhisti del Nord e del Nord-Est. All'insaputa degli operatori del

Saint Martin, la madre di Pan si rivolse così al medium (*mhophi*, letteralmente: medico degli spiriti; figura non riconosciuta dal buddhismo ufficiale del sangha) della comunità¹²⁸.

La seduta dal *mhophi*, alla quale io stesso partecipai assieme a tutti i membri del gruppo familiare, si concluse con una serie di prescrizioni (sorprendentemente) “buddhiste” da parte del medium: tutta la famiglia doveva recarsi al tempio ogni *wan phra* (festività buddhista) per acquisire merito karmiko attraverso un’offerta (*tham bun*).

Al Mit Phra Cha, Pan smise di lamentare visite da parte dello spirito. Rinfrancata, chiese così alla madre di poter restare presso la baraccopoli. La donna, non potendo privarsi del sostegno economico garantito dal centro Saint Martin, persuase la figlia a tornare sui suoi passi.

Nel 2013, Pan è fuggita dalla fondazione cattolica, ha abbandonato la scuola e fatto perdere le sue tracce a missionari ed educatori. E’ rimasta tuttavia in contatto con la madre e i fratelli. Di tanto in tanto tornava al Mit Phra Cha consegnando alla famiglia grosse quantità di denaro.

Mentre svolgevo la ricerca nella scuola che Pan aveva frequentato, alcuni studenti mi riferirono che la ragazza, ormai sedicenne, si stava prostituendo e che viveva con un gruppo di amiche *mai dee* (non buone) nei pressi del centro Saint Martin.

I missionari non smisero di cercarla. Nel 2014, fu Pan stessa a recarsi in visita, come niente fosse, alla fondazione cattolica. Disse che le mancavano i *nong* e le educatrici che l’avevano allevata. I responsabili della struttura, nella speranza di poterla meglio monitorare, proposero a Pan di rimanere al centro come assistente degli educatori. Da allora, la ragazza fa parte dello staff della fondazione. Gli ospiti del Saint Martin le sono molto affezionati.

Nel Gennaio 2015, pochi mesi prima di rientrare in Italia, mentre mi trovavo in visita al Mit Phra Cha, a casa di Pan, ci fu l’ennesimo colpo di scena: la ragazza era arrivata a sorpresa nella baraccopoli accompagnata da un uomo di 50 anni. Compresi che si trattava del compagno, il direttore sino-Thai di una prestigiosa scuola superiore di Bangkok.

La madre di Pan mi pregò di mantenere il massimo riserbo: “Per favore non dire niente ai missionari e alla gente del Saint Martin. Non capirebbero. So che ha molti più anni di Pan, ma è un uomo buono. Ha iscritto tutti i miei figli nella sua scuola. Mi sta anche aiutando economicamente”.

¹²⁸ In netto contrasto con quanto avviene nelle strutture ospedaliere, plasmate dalla globalizzazione del paradigma “biomedico” occidentale (Good, 1994), i sistemi medici e etno-psicologici tradizionali di molti gruppi “non Thai” approcciano le manifestazioni demoniache a carico del soggetto come riferibili ad un “disordine sociale”, spesso di tipo rituale, verificatosi all’interno dell’intero gruppo familiare o comunitario, piuttosto che ad un’alterazione di tipo organico rintracciabile nel corpo del singolo. La credenza negli spiriti è largamente diffusa in Thailandia, non solo fra i soggetti “non Thai”. Le numerose *soap-opera*, produzioni cinematografiche e *fiction* sul tema ne sono una testimonianza.

Rassicurai la donna ma, non appena ne ebbi l'occasione, volli parlare con la bambina che avevo visto crescere. Pan, sfoggiando un sorriso convincente mi disse: “Adesso sto bene, abito in una casa enorme. Ho soldi, posso aiutare la mamma e i miei fratelli. Posso anche diplomarmi senza studiare. Tanto la scuola è sua! Lui è un brav'uomo e poi sono io a comandare in casa. Per favore non dire niente ai missionari”. Pan maneggiava un *iphone* nuovo di zecca, portava con sé doni per i fratelli e la madre, e indossava abiti firmati.

Ad oggi, Pan lavora quotidianamente al Saint Martin come educatrice, partecipa alle attività di culto previste dalla liturgia cattolica della fondazione e incorpora senza sbavature, come del resto faceva da bambina, il ruolo della “donna morale Thai”. Parallelamente, e senza che i *farang* nutrano il minimo sentore, coltiva una relazione con un uomo sino-Thai di 50 anni: capitale economico da dispiegare nel tentativo di coniugare le tradizionali obbligazioni filiali nei confronti della madre, al desiderio personale – molto più moderno – di sollevare il proprio status socio-economico al livello dell'élite Thai della capitale.

2.4 Two: “Mi hanno scambiato alla nascita”

Two ha 21 anni ed è originario di Mae Hong Son, provincia ampiamente variegata sul piano etno-linguistico, al confine con il Myanmar. Di etnia *karen*, è giunto a Bangkok a 12 anni attraverso le ramificazioni istituzionali delle missioni PIME sul territorio thailandese. E' vissuto sino ai 6 anni assieme al gruppo familiare esteso, in un villaggio montano cristianizzato da generazioni. Negli anni '90, a margine dell'appena conclusasi insurrezione comunista, il villaggio di Two è stato militarizzato e la famiglia ricollocata a valle dai militari nell'ambito delle strategie governative di “thaificazione” delle aree forestali e rurali del Nord e del Nord-Est. Il bambino, assieme ai 4 fratelli, è stato affidato dai genitori ad un ostello cattolico, dove ha completato il ciclo primario di studi in una scuola privata connessa alla missione evangelica di Chiang Mai.

E' stata *mae* Toi (mamma Toi), 43 anni, una vedova Thai cattolica, a portarlo a Bangkok. Nel 2003, assieme ad altri fedeli della parrocchia di Nonthaburi, la donna aveva visitato la missione del Nord che ospitava il minore, e aveva deciso di adottarlo come *luk bun tham* (figlio acquisito per merito).

Two ricorda quanto sia stato doloroso per la madre biologica accettare di separarsi dal figlio. I genitori del bambino, tuttavia, accolsero l'offerta di *mae* Toi come un'opportunità di mobilità sociale irrinunciabile.

Mae Toi aveva ereditato il cospicuo capitale del marito, un ex militare Thai di alto rango, e aveva deciso di elevare Two allo status di *phu-dee* Thai (persona buona Thai). Il bambino

è stato iscritto in una delle migliori scuole medie della capitale. Dopo aver conseguito, attraverso la madre adottiva, la cittadinanza Thai, ha quindi avuto accesso all'onerosa università privata St. John. Frequenta il corso di laurea in *marketing*.

Nel 2012, all'età di 18 anni, Two ha deciso di separarsi da *mae* Toi ed è stato accolto da padre Adriano al centro Saint Martin, dove l'ho conosciuto. Il ragazzo non sembrava un *dek salam*: indossava un completo firmato e dei *Rayban*. Era giunto in chiesa per la messa domenicale con una moto di proprietà. Fu lui a cercarmi. Mi chiese se potevo dargli ripetizioni di inglese. Entrammo subito in confidenza. Nelle settimane successive mi raccontò la sua vicenda e i motivi che lo avevano portato ad abbandonare la madre adottiva.

“All'inizio le ero riconoscente perché mi ha fatto studiare. Ma parlava sempre male dei miei genitori. Diceva che erano persone della foresta (*khon paa*), primitive (*boran*) e sporche. Non voleva che li sentissi al telefono, né che raccontassi a nessuno da dove venivo. Si vergognava delle mie origini. Mi faceva soffrire sentirla parlare così della mia famiglia, ma non ho mai replicato perché mi aiutava. Il mese scorso (giugno 2012) mi ha chiesto di disconoscerli, di non andare più a trovarli, e di considerare solo lei come vera madre. Sostiene che è grazie a lei se sono diventato Thai, e che dovrei solo esserle grato. Non potevo accettare e me ne sono andato. Ho trovato ospitalità da uno zio che abita al Tuek Deang. Adesso però devo pagare la retta universitaria da solo. Per fortuna padre Adriano mi sta aiutando” (Two, luglio 2012).

Diventammo presto buoni amici. L'inglese era solo un pretesto per vedermi. Two mi cercava per condividere con un *farang* la sua frustrazione di soggetto “non Thai”. Il suo aspetto, il suo stile di vita, le sue frequentazioni sociali, sembravano inserirsi senza attrito nel solco dell'ethos borghese urbanizzato sempre più in voga fra i rampolli delle classi medio-alte di Bangkok. Two parlava un Thai perfetto, trascorrevano il proprio tempo libero nei centri commerciali, i suoi amici – tutti studenti dell'università St. John – non immaginavano nemmeno lontanamente che fosse un *karen* originario di Mae Hong Son. Nel tempo, Two aveva costruito una corazza Thai impenetrabile, dedicando tutto sé stesso all'apprendimento mimetico e all'incorporazione dell'*habitus* Thai.

Il suo modello esistenziale, tuttavia, era rappresentato dai *farang*, di cui i Thai di Bangkok – a suo dire – scimmiettavano senza successo le sembianze. Two sosteneva di essere “per natura” identico ai *farang*: “Mi piace il caffè espresso. La mattina per colazione me lo godo con un *croissant*. Il cibo Thai mi fa schifo! Parlo con naturalezza l'inglese. Ascolto musica e guardo film *farang*. Le *soap-opera* Thai sono ridicole. Poi, quando parlo con i *farang* ci capiamo. Mi sento molto più a mio agio con voi, che con i Thai. Sono convinto

che mi abbiano scambiato alla nascita. E' probabile che io sia davvero un *farang*. Lo sogno anche spesso”.

La costruzione di *farang* cui Two sembrava tendere era solo superficialmente assimilabile al modello mediatico, consumistico, estetico e socio-economico dello *star-system* anglo-americano cui i giovani di Bangkok accedono attraverso i “mediorami” e i “tecnorami” (Appadurai 2001[1996]) globalizzati dal capitalismo neoliberista, cosmopolita e transnazionale della capitale thailandese. Tale rappresentazione del *farang* era infatti mediata e contrastata dalla percezione dei missionari cristiani ai quali Two si è rapportato sin dalla nascita: spesso ricchi ma anche generosi e dediti ai poveri “non Thai”.

Quando era con me, il ragazzo dichiarava esplicitamente tutto il suo disprezzo nei confronti dei Thai:

“Da quando sono piccolo vengo discriminato perché non sono Thai. Loro pensano di essere superiori. A scuola la mia inflessione dialettale e il mio accento facevano ridere tutti. Gli insegnanti mi rimproveravano sempre in pubblico: ‘Parla bene! Qui non siamo sulle montagne!’. I Thai qui a Bangkok pensano solo a sé stessi, la ricchezza li ha resi profondamente egoisti (*haen kae tua*). Pensano di essere intelligenti e dicono di avere la democrazia. Ma si lasciano manovrare senza fiatare dall’esercito” (Two, luglio 2012).

Se i Thai sono interpretati da Two come un modello negativo di umanità, i *farang* sono costruiti come un sé idealizzato e mitizzato al quale giungere. L’ingresso nel mondo dei *phu-dee* (i Thai borghesi di Bangkok) viene invece pensato dal ragazzo come uno *step* propedeutico e necessario, in termini di possibilità d’istruzione e status, al successivo obiettivo di accesso al superiore universo *farang*.

Gli chiedevo spesso cosa ricordasse di Mae Hong Song. Two cambiava espressione: si faceva serio e malinconico mentre raccontava della bellezza della foresta, di quale meraviglia costituissero ai suoi occhi infantili i suoi animali, di quanto gli indigenti genitori fossero solidali, si aiutassero vicendevolmente e non nutrissero alcuna fascinazione nei confronti della città. Sembrava custodire fra le pieghe della memoria più intima una visione romantica, essenzializzata e nostalgica del paesaggio forestale, del mondo animale, della vita rurale, e dei poveri. Vi anteponeva con disprezzo l’individualismo consumista e immorale dei Thai urbanizzati, politicamente rappresentati dall’arroganza del movimento politico delle camicie gialle. Riconosceva in Thaksin l’unico primo ministro ad essersi interessato delle classi meno abbienti, nonostante le politiche

anti-narcotraffico del governo Shinawatra abbiano rasentato, secondo molti analisti, i limiti del genocidio legalizzato dei gruppi etnici del Nord montuoso¹²⁹.

Quando tornava a Mae Hong Song, una volta ogni 6 mesi circa, si spogliava imbarazzato di tutti i “cimeli della modernità”: si sfilava completo firmato e *RayBan* per indossare abiti tradizionali *karen* e l’amuleto magico regalatogli dalla nonna materna, la più anziana del gruppo familiare – un ciondolo nel quale era stato riposto il molare ingiallito della donna, simbolo sacralizzato delle radici genealogiche e degli antenati.

La contrapposizione radicale fra l’immagine del ragazzo che avevo conosciuto a Bangkok e il *karen* che tornava al villaggio mi colpì. Gli chiesi se avesse mai parlato delle sue origini ad altri che non fossero i *farang* del Saint Martin, e se lo stile di vita che sembrava proporre a Bangkok non gli procurasse disagio. Two rispose:

“A volte mi sento in colpa. Quando sono in università o fra amici Thai mi sembra di rinnegare le mie origini. Quando vado a Mae Hong Song, invece, ho paura che i miei amici Thai lo scoprano.. Mi vergogno all’idea che vedano dove vivono i miei. Nel villaggio non c’è corrente, è tutto molto sporco. La cosa per la quale ancora non mi sono perdonato è di aver rinnegato mia madre. Un’estate è venuta a trovarmi a Bangkok a casa di *mae* Toi. Quel pomeriggio c’era un mio compagno di classe a casa. Lui pensa ancora che la mia vera mamma sia Toi” (Two, Dicembre 2014).

Two sembra gestire il dolore soggettivo connesso alla contraddizione fra il suo stile di vita Thai e le sue origini *karen*, da un lato attraverso l’intermediazione del modello cristiano *farang*, dall’altro attraverso una progettualità futura che prevede, al momento opportuno, la sconfessione del sé Thai: “Adesso sono fra i Thai. Nessuno sa che sono *karen*. Studio in un’università prestigiosa (*dang*) e nessuno mi discrimina. Quando avrò il mio titolo di studio e diventerò un *businessman* famoso, allora la storia finisce (*ruang man chob*). Sarò ricco e nessun Thai potrà più dire niente. Tornerò al villaggio per aiutare la mia famiglia, costruirò case e strade per tutti”.

Two sogna, animato da un non troppo dissimulato sentimento di riscossa sociale, di costruire strade e infrastrutture nel villaggio dei genitori per sottrarli finalmente alla discriminazione Thai e avviarli sul sentiero del benessere e dello sviluppo. Forse non sa che il suo sogno, ripropone – attraverso il veicolo retorico dello “sviluppo” (*patthana*) – le

¹²⁹ Nel 2003, Thaksin ha avviato politiche altamente controverse per contrastare l’incremento epidemiologico dell’intossicazione da metanfetamine (*ia ba*) in Thailandia. Promettendo di eradicare il problema in 3 mesi, Thaksin ha introdotto l’arresto per i tossicodipendenti e incoraggiato l’eliminazione dei narco-trafficienti ad opera della polizia. La campagna anti-droga di Thaksin ha interessato soprattutto le aree montuose “non Thai” ai confini del Myanmar. Secondo l’organizzazione *Human Rights Watch* (2003), nei primi tre mesi dall’annuncio del primo ministro, si sono verificati 2270 omicidi extragiudiziali ad opera delle forze di polizia Thai. Molti osservatori internazionali hanno individuato nell’operazione un tentativo di pulizia etnica ai danni dei gruppi “non Thai” del Nord.

strategie di governamentalità e di “thaificazione” adottate dai governi militari nella gestione post-guerriglia delle periferie etno-linguistiche del paese.

2.5 Yut: la ricerca itinerante di sè

Yut, 14 anni, è vissuto al centro Saint Martin per 8 anni. Quando aveva 4 anni, padre Adriano lo incontrava spesso gironzolare per la baraccopoli. La madre aveva da poco intessuto una relazione con un nuovo compagno che, a detta del missionario, non tollerava il figlio nato dalla precedente relazione della donna. Il bambino percepiva l’ambiente domestico come ostile, preferendo trascorrere le sue giornate in solitarie scorribande. Quando il missionario ha proposto alla madre di condurre Yut con sé presso la struttura cattolica, la donna non ha esitato. Da allora beneficia dell’aiuto economico che i *farang* garantiscono alle famiglie dei minori assistiti.

Nel luglio 2012, quando soggiornavo alla Casa St. John, Yut era al centro delle preoccupazioni di educatori e preti: il suo profitto scolastico era scadente, gli insegnanti riferivano della frequente assenza ingiustificata dell’alunno, nonché del sospetto che avesse iniziato ad assumere *ia ba* (pasticche anfetaminiche).

Nello sforzo di stabilire un legame di affetto con il ragazzo, ancora condizionato da una costruzione dell’infanzia di matrice occidentale, avevo deciso di smarcarmi il più possibile dai modelli normativi di autorità locali al fine di favorire l’emersione di modelli relazionali “orizzontali”.

Volevo che il bambino mi percepisse come un amico (*phuan*) di pari grado, un *farang* speciale non intenzionato a determinare le sue scelte. Rimasi molto sorpreso quando, irritato da tali manovre, il bambino mi disse: “Tu non sei mio amico (*phuan*). Tu sei mio fratello maggiore (*phi*)”.

Nel corso degli anni trascorsi in Thailandia compresi come la struttura gerarchica che permea l’ordine sociale Thai divenga altresì struttura del sè, elemento definitorio la soggettività dei bambini anche da un punto di vista affettivo. I molteplici sé che definiscono l’esperienza dei bambini si qualificano alternativamente – secondo i contesti e i processi d’identificazione interna e esterna – come *nong* (o come *phi*) in interazione ad “altri” di status complementare. La relazione *phi-nong* ha una qualità non soltanto cognitiva e politica ma anche affettiva. Yut ha interpretato il mio approccio “orizzontale” come distanziante, identificando nella diade culturalmente normata *phi/nong* l’unico veicolo di affetti riconoscibile nell’ambito di una relazione d’accudimento.

Una sera del luglio 2012, al riparo dagli sguardi indiscreti degli educatori della St. John, il bambino mi disse: “I bambini più piccoli qui non mi rispettano né ubbidiscono. Non voglio

più fare le stesse cose che fanno loro. Ormai sono diventato grande (*phu-iai*), non posso più rimanere qui. Ho trovato un appartamento e un lavoro. Tu sei il mio *phi*, a te lo posso dire! Presto fuggirò!”.

Yut ha dato presto seguito alle sue parole. A fine luglio è fuggito dal centro Saint Martin, avventurandosi in un vortice di improvvisate peregrinazioni aventi come fine la necessità di sperimentare e definire una percepita condizione di autonoma “adulità”.

Gli operatori della struttura cattolica, grazie alle indicazioni fornite da alcuni compagni di scuola, lo hanno rintracciato nell’abitazione di un noto narcotrafficante di Nonthabury. L’uomo aveva promesso al bambino un appartamento, un motorino e uno “stipendio” qualora avesse accettato di spacciare in sua vece *ia ba*. Ricondotto alla Casa St. John, Yut era fuggito di nuovo: aveva dichiarato pubblicamente ai suoi pari che se ne sarebbe andato. Qualora fosse rimasto, la sua reputazione avrebbe subito danni irreparabili. Doveva dimostrare ai *nong* di essere un degno *phi*, un *phu-iai*.

Nell’ottobre 2012 ha fatto così ritorno al Tuek Deang dove la madre, indispettita dal fatto che il figlio la privasse di un’alleanza economica e politica preziosa (quella con i *farang* del Saint Martin), ha insistito perché ritornasse sui suoi passi. Lei non lo avrebbe accolto.

Sulla base delle ultime notizie pervenute a padre Adriano, sembra che Yut lavori attualmente (Aprile 2014) per una compagnia itinerante di giostrai. Diversamente da Wat, Yut non sembra avere le caratteristiche del *nak leng*.

Michel De Certeau sosteneva che il continuo movimento sottende l’incapacità di trovare un posto nel quale sentirsi rappresentati (De Certeau, 1984:103). Gli spostamenti di Yut sembrano, in effetti, riflettere un processo indefinito di labilità, anomia del sè, che trova nelle multiformi e mai stabili traiettorie del bambino una metafora spaziale capace di rappresentare la “natura predatoria della città contemporanea” (Kleinmann, 2011) nei confronti dei soggetti condannati ad essere esclusi dal progetto urbano dominante.

Yut, come molti *dek salam*, era giunto al Saint Martin alla ricerca di mobilità sociale. All’interno dell’istituzione, dopo anni di permanenza, aveva iniziato ad esperire intolleranza nei confronti della paritarietà di status imposta a tutti i minori, e interpretata dai bambini come una forma culturalmente incongrua di infantilizzazione.

Identificava nel centro saint Martin un “luogo dell’infanzia” incapace di rappresentarlo e dal quale fuggire. Yut, come Wat, avvertiva la tensione ideologica fra una concezione *farang* dell’infanzia implicante orizzontalità relazionale ed una percezione sociale locale che faceva della gerarchia uno strumento cognitivo, affettivo, morale, e politico di comprensione di sé e dell’“altro”.

3. Il sé Thai e i sé clandestini (etno-linguistici, morali e politici)

Le politiche culturali dell'infanzia che ho descritto nei capitoli precedenti sono incorporate nelle prassi educative dei diversi attori che popolano lo scenario esistenziale dei *dek salam*. Attraverso le relazioni, affettivamente connotate, con missionari, genitori, amici, monaci buddhisti, insegnanti, operatori sociali, i bambini introiettano discorsi che presuppongono definizioni del sé e dell'"altro" ideologicamente concorrenti.

Essere un bravo bambino (*dek dee*) assume significati, espressioni cognitive, affettive, corporee, relazionali e politiche divergenti a seconda che il modello di sé (interno o esterno) al quale il bambino si identifica venga plasmato e interpretato in riferimento alle sembianze di padre Adriano, di un *phi* della *gang dod diaw*, del re o di un soldato dell'esercito thailandese. Per questo motivo, nel regolare il proprio comportamento sociale, i bambini aderiscono a rappresentazioni mentali di sé, e ad aspettative circa il comportamento e le caratteristiche dell'"altro" da sé, difformi e contestualmente specifiche.

La competizione politica fra le costruzioni dell'infanzia (esterne) promuove così l'insorgere di un teatro soggettivo (interno) nell'ambito del quale sistemi concorrenti di relazioni oggettuali mettono in scena la molteplicità del sé individuale. Se il discorso di Stato della "Thainess" (impersonato da insegnanti scolastici e da monaci buddhisti conservatori) prescrive un sé Thai riferibile al *dek dee*, la categoria di *dek salam* definisce contrastivamente il profilo del sé "non Thai". Il sé "non Thai" è gerarchicamente inferiore, moralmente, socialmente e politicamente subalterno all'"altro Thai" con il quale entra in relazione. Coerentemente, la rappresentazione dell'"altro Thai" proposta dai bambini ha in genere una qualità affettiva negativa: l'"altro" è un soggetto autorevole, discriminante e normativo, inflessibilmente impegnato ad evidenziare la devianza del sé "non Thai".

L'"altro Thai", contemporaneamente, può tuttavia assumere una qualità affettiva positiva quale modello ideale di sé, forma di umanità cui corrispondono inclusione sociale, status, diritti, bellezza, ricchezza, popolarità e potere. L'"altro Thai" – come ben evidenziano i casi di Two e Pan – è pertanto al contempo respinto, negato, inseguito o segretamente desiderato.

Le relazioni oggettuali sé-altro che sembrano organizzarsi con l'introduzione dei modelli relazionali e d'accudimento proposti da missionari e più genericamente, da *farang* come padre Adriano e suor Angela, danno luogo a una differente costellazione di rappresentazioni interne.

Le vicende di First e Wat sono esemplificative in questa direzione: ad un modello vittimizzato, infantilizzato, o sacralizzato di sé si connette qui una rappresentazione

dell'“altro” che associa ai *farang* i tratti della disponibilità affettiva, della condiscendenza, della generosità, dell'affidabilità e dell'orizzontalità.

Le interazioni fra pari nella *gang dod diaw*, a scuola e nella baraccopoli, producono relazioni oggettuali interne che mettono in rapporto sé “non Thai” – nella forma di “sé *phi*” o “sé *nong*” – con altri “non Thai” (*phi* o *nong*). La relazione oggettuale *phi-nong* ricavata dalle relazioni private, informali o addirittura – come nel caso della *gang* – clandestine fra *dek salam*, assume tuttavia caratteristiche morali di relativa simmetria, e di mutuo sostegno, sostanzialmente discrepanti rispetto al modello paternalistico-clientelare *phi-nong Thai*.

I bambini del Tuek Deag desiderano essere accettati come soggetti amabili, rispettabili, ed inserirsi nel cosmo sociale senza essere relegati nelle posizioni gerarchicamente subalterne riservate di norma all'“altro non Thai”. Tutti devono fare i conti col sé Thai e col modello normativo del *dek dee*.

I bambini di cui ho parlato nel paragrafo precedente sembrano sviluppare un rapporto ambivalente rispetto al sé Thai, vale a dire in riferimento al posizionamento soggettivo al quale i contesti istituzionali e formali della “Thainess” cercano di subordinarli e rispetto al quale vengono immancabilmente valutati per difetto.

A seconda del contesto, il profilo etno-linguistico, estetico, comportamentale, morale, ed espressivo corrispondente al sé Thai verrà ardentemente desiderato, disprezzato, rimosso o inseguito a generare delle dinamiche soggettive che si collocano nel solco della scollatura fra una rappresentazione di sé (rivendicata o rinnegata) come soggetto originariamente e intrinsecamente “non Thai”, ed un ideale di sé (rifiutato o desiderato) come soggetto autenticamente Thai, dotato di uno status gerarchico di prestigio all'interno del corpo sociale della nazione.

La gestione di tale ambivalenza varia in funzione di fattori individuali ma la dinamica in se stessa presenta delle caratteristiche trasversali che evidenziano, nelle pieghe psichiche della soggettività individuale, gli esiti della violenza politico-simbolica dello stato Thai sui gruppi marginali del paese.

L'analisi di questi casi consente, inoltre, di formulare ipotesi comparative rispetto ai processi intra-psichici cui può condurre la logica identitaria degli iper-nazionalismi etnici su soggetti esclusi dal progetto della nazione (perché costruiti e classificati come forme non-normali, devianti o inferiori di umanità).

Le fratture semantiche fra rappresentazioni di sé scisse, opposte e inconciliabili possono talvolta produrre – come sembra sia accaduto a Pan, Wat e in una certa misura a Two – sdoppiamenti multipli fra domini di sé ermeticamente separati. In alcuni casi, il caos

semantico interno e esterno, è rivelato da traiettorie biografiche frammentate, prive di coerenza e senza direzione, come nel caso di Yut.

Il disagio innescato dall'esperienza delle proprie contraddizioni interne e esterne è evidente, se non addirittura più accentuato (perché consolidatosi nel tempo), anche negli adulti della baraccopoli, i *phu-iai* di casa, primo riferimento affettivo per molti bambini. *Mae Be*, la madre di cui ho parlato nel quarto capitolo, ne è un buon esempio.

3.1 Be e i suoi figli nel regno dei Thai. L'introiezione dello stigma

Be mi ha fatto da madre durante la permanenza al Tuek Deang. Ho già descritto e analizzato le caratteristiche della sua leadership.

All'interno della baraccopoli, in assenza di missionari o operatori umanitari, Be è una sorte di ciclone sociale: nota a tutti, cammina sicura e slanciata fra le strettoie del Tuek Deang. Parla continuamente, ricorre spesso a un umorismo che acquista, dove opportuno, toni smisurati e sarcastici. Talvolta zittisce l'interlocutore, divenendo logorroica. Il suo linguaggio è anti-normativo, ricco di termini scurrili, e di espressioni idiomatiche del Nord-Est thailandese.

Come i componenti della *gang dod diaw*, anche *mae Be* ricorre di rado all'utilizzo dei pronomi personali che interpellano lo status gerarchico socio-morale del soggetto. Per giunta, non utilizza quasi mai la particella fonetica – d'obbligo in situazioni formali – che contrassegna e codifica il genere (*kha*, se il parlante è femmina; *krub*, se è maschio), neutralizzando in tal modo i diversi posizionamenti connessi al genere invocati dal linguaggio normativo. In questo universo sociale *mae Be* si muove con assoluta disinvoltura e nel quale ha assunto, come donna e madre di una baraccopoli, la posizione di leader.

Un pomeriggio dell'agosto 2012, alcuni studenti Thai dell'Università Chulalongkorn, ai quali avevo presentato la ricerca, mi invitarono a pranzo chiedendo che portassi con me *mae Be*. Come la maggior parte degli studenti della Chulalongkorn, la più importante università del paese, erano tutti rampolli dell'alta borghesia di Bangkok, i *phu-dee* per antonomasia.

Con una certa riluttanza, *mae Be* accettò l'invito. Insieme con i figli Dao e Nut, entrambi supportati dal centro Saint Martin, abbiamo quindi pianificato come raggiungere l'abitazione degli studenti – un grande appartamento al 12° piano di uno dei numerosi grattaceli del centro – nel distretto di Thong Lor: una delle aree più ricche di Bangkok, cuore dell'economia globale che fa perno sulla capitale thailandese.

Decidemmo di muoverci con lo *skytrain*: rapido, climatizzato, linea metropolitana sopraelevata di produzione giapponese. Era la prima volta che *mae* Be e i suoi figli vi salivano.

La stratificazione socio-economica ed etnica della popolazione urbana trova infatti riscontro in differenti ecologie dei trasporti. *Mae* Be, come la maggior parte degli abitanti del Tuek Deang, viaggia sui lentissimi, ma economici, pullman pubblici (*rotmae*) che si innestano nell'infernale traffico metropolitano impiegando ore per coprire brevi distanze. Lo *skytrain*, attivo soltanto nel centro della città, è il mezzo di trasporto sul quale viaggiano in prevalenza colletti bianchi e turisti.

Mi fece moltissima impressione osservare la donna della quale avevo sempre ammirato grinta e determinazione smarrirsi non appena varcata la soglia metaforica della borghesia e dell'aristocrazia di Bangkok.

Quando arrivammo nel grande appartamento della studentessa che ci aveva invitato per pranzo, *Mae* Be si fece muta e impacciata: rispondeva a stento, con una voce flebile e per monosillabi. Nonostante gli studenti facessero di tutto per farla parlare, Be era come un pesce fuor d'acqua. Fu una delle rare occasioni nella quale la sentii usare il *kha*. Ancora più sorprendente fu la scelta del pronome personale soggetto col quale si presentò: *nu* (topo) – lo stesso pronome che di norma i bambini usano per riferirsi a sé stessi quando si rapportano ad un *phu-iai*.

Mae Be stava comunicando con dei ragazzi molto più giovani, ma il criterio classe sociale era vissuto dalla donna come prioritario nel definire l'assetto gerarchico della relazione. Come donna povera di una baraccopoli lei si sentiva *nu* in rapporto a rappresentanti qualificati del mondo Thai centrale.

Il “complesso d'inferiorità” di *mae* Be, espressione di uno stigma etnico e socio-morale introiettato, mi sembrò in aperta contraddizione all'orgoglio con il quale nella baraccopoli la donna rivendicava la superiorità morale dei *khon ban nok* rispetto ai *khon muang*. Ma nel regno dei *khon muang* Thai, la discriminazione e la violenza economica, politica e simbolica subita, tornavano a riemergere nella forma di vissuti d'inadeguatezza, inferiorità e subalternità altrimenti silenti e rimossi.

Diversamente, i figli di Be, Dao e Nut (13 e 9 anni rispettivamente), sembrarono inizialmente a loro agio tanto sullo *skytrain* quanto nell'appartamento della studentessa. I due in fondo, a lungo ospiti del Saint Martin, erano abituati a contesti materiali e socio-economici alto-borghesi.

Gradualmente, tuttavia, vidi affievolirsi la loro abituale esuberanza. Osservavano di frequente la madre, rispetto alla quale entrambi nutrivano un enorme rispetto e della cui

posizione di prestigio beneficiavano all'interno del Tuek Deang. Sembravano disorientati dalla strana trasformazione subita dal loro principale modello d'identificazione.

Presto, anche Dao e Nut assunsero le sembianze di perfetti *dek dee* Thai: silenziosi, servizievoli, educati, seduti composti accanto alla madre, mi parvero lentamente svuotarsi dell'abituale vitalità.

I bambini vengono addestrati al disprezzo nei confronti delle proprie origini soprattutto entro i contesti scolastici: la loro casa (la baraccopoli) e le loro origini etniche, linguistiche e culturali sono descritte come arretrate, inferiori, immorali, anti-normative. L'introiezione dello stigma – che può produrre auto-svalutazione, nonché la tendenza ad occultare e a rendere clandestini nei contesti pubblici gli aspetti di sé che producono rifiuto, esclusione, e discriminazione – passa anche dai processi imitativi e identificatori nella relazione fra i bambini e adulti di riferimento come *mae* Be. Questi casi illustrano come il discorso normativo esterno che prescrive il sé Thai possa riflettersi in un discorso soggettivo interno, più o meno consapevole, che porta il soggetto ad auto-denigrarsi, e ad auto-assoggettarsi alla posizione subalterna e stigmatizzata imposta dall'esterno.

3.2 Il sé Thai come persecutore interno

Nelle ultime decadi, anche il dibattito antropologico thailandese si è misurato con la nozione di “sé Thai”. Alcuni studiosi hanno preso in esame il costrutto di “Thainess”, la sua relazione con le forze della globalizzazione, e l'impatto di quest'ultima sulle tradizioni del panorama culturale Thai.

Analizzando il “desiderio di essere Thai nell'ambito delle esigenze ‘non Thai’ imposte dalla globalizzazione”, Kasian Tejapira (1996b), ad esempio, ha osservato la presenza epidemica, fra i giovani thailandesi, di sintomi riconducibili – parafrasando l'autore – ad una “schizofrenia culturale”: una scissione di personalità, o soggettività frammentata, fra un “sé Thai introiettato, e vissuto come autentico, ed un sé ‘non Thai’ proiettato all'esterno nella forma di modi d'abbigliamento, comportamenti di consumo, e attività di matrice occidentale” (ibidem:394-395). Kasian interpreta tale schizofrenia culturale come reazione dei thailandesi all'intrusione di forze aliene, importate in Thailandia dalla globalizzazione.

La popolarità della cultura *farang*, in voga fra i giovani soprattutto nei centri urbani è esplicitamente osteggiata dal Sangha, dal ministero della cultura, e dalle agenzie della “Thainess” a supervisione dei contenuti mediatici. Secondo il discorso ufficiale dello Stato, i modelli di espressione e di consumo occidentali sarebbero nocivi per i bambini, lontani dall'autentica *watthanatham Thai*, e alla base della devianza socio-morale.

Diversamente, l'antropologo Pattana Kitiarsa (2002), in risposta alle argomentazioni di Kasian, individua nel consumo di cultura popolare di matrice occidentale (*social media*, gruppi musicali, tendenze di moda, film e serie TV, locali notturni, etc.) da parte di bambini e giovani thailandesi una forma di resistenza e ribellione generazionale al paradigma ufficiale (dall'alto) della "Thainess". Secondo Pattana, in particolare, i bambini e i giovani thailandesi sono impegnati nel tentativo di inventare culturalmente l'ibridità dei propri sé, per contrasto agli "sguardi autoritari di genitori *old-fashion*, insegnanti, ufficiali governativi", tutti concepiti come espressione politica di una componente conservativa della società Thai allineata al modello normativo della "Thainess" (ibidem). Pattana si riferisce a quella componente della società Thai, maggioritaria a Bangkok, che oggi viene fatta corrispondere al movimento dei "gialli".

Il concetto di schizofrenia culturale proposto da Kasian sembra in qualche modo risuonare nelle contraddizioni identitarie dei *dek salam*, ma con alcuni distinguo fondamentali. I bambini ai quali mi sono relazionato sono lungi dall'attribuire al sé Thai un valore autentico, originale e costitutivo. In questi soggetti, lo stato di frammentazione soggettiva cui fa riferimento Kasian sembra prodotto dal sé Thai piuttosto che dalle "forze della globalizzazione".

Il sé Thai, inoltre, come ben evidenzia Pattana, non può essere inteso come struttura essenzializzata e storica, originariamente introiettata dai soggetti. Va invece compreso come esito delle politiche identitarie implementate dall'etno-nazionalismo monarchico-militare siamese a partire dagli inizi del '900 (vedi Cap. 2).

Thongchai Winichakul (2000) – fra i più importanti storici dell'etno-nazionalismo Thai moderno – ha utilizzato il concetto di "*Other within*" (l'"altro" interno) per riferirsi alla posizione assunta dai gruppi "non Thai" nell'elaborazione ideologica dell'immaginario nazionale ad opera delle monarchie siamesi.

I governi monarchici e militari impegnati nel tentativo di trasformare il Siam in uno stato-nazione moderno hanno selettivamente affiancato ad una costruzione essenzializzata dei tratti etno-culturali dei *T'ai* del centro, elementi culturali occidentali riferibili ai concetti di modernità, civilizzazione e sviluppo, assumendo i gruppi "non Thai" presenti in territorio siamese come modello di umanità contrastivo (gli Altri) al quale riferirsi nella costruzione del "Noi" collettivo. Se agli occhi dei Thai, i gruppi "non Thai" rappresentano l'"altro" per eccellenza (l'*other within*), per i cittadini "non Thai" è il sé Thai a costituire l'"altro" da sé, un'alterità ostile che li abita dall'interno e li accerchia dall'esterno.

Se i gruppi “non Thai” costituiscono l’alterità che alberga nel cuore geo-politico dello stato nazione Thai, il sé Thai sembra agire quale *other within* per i cittadini “non-Thai” dei margini interni e esterni del paese.

Lo psicoanalista scozzese William Fairbairn (1981) – noto per aver identificato la matrice socio-relazionale all’origine dei vissuti individuali d’inadeguatezza, inferiorità o colpa – ha individuato nell’ostilità respingente dell’ambiente sociale e affettivo di riferimento una delle principali cause alla base della percezione dello scarso valore di sé. Fairbairn parte dalla constatazione dell’esigenza psico-biologica universale da parte del bambino di essere amato, socialmente incluso, e avviato ai rudimenti culturali che fondano la forma di vita locale alla quale sarà chiamato a partecipare quale attore sociale competente.

Al fine di mantenere un’apertura, un interesse e una curiosità sociale attiva nei confronti del mondo esterno, il bambino ha la necessità di idealizzare le figure affettive – dalle quali dipende e di cui ha assoluto bisogno per sopravvivere e soggettivarsi – come oggetti degni del suo amore.

Quando l’amore precoce del bambino si sente respinto, pur di salvare la natura positiva delle relazioni sociali esterne, il soggetto legittima quindi il comportamento violento dell’aggressore attribuendo a sé stesso la colpa, identificandosi con le intenzioni dell’aggressore e introiettando la sua violenza per preservarne la rappresentazione idealizzata esterna. Piuttosto che riconoscere nell’ambiente esterno cattiveria e odio nei suoi confronti, il bambino tende a vivere sé stesso come odioso e cattivo. La discriminazione, il rifiuto e la violenza subite vengono interpretate dal bambino come esito comprensibile della sua inadeguatezza a priori.

Riprendendo il concetto di “identificazione con l’aggressore” proposto da Anna Freud (1967[1936]), Fairbairn suggerisce che l’ostilità e la violenza del mondo sociale siano introiettate dal bambino nella forma di un sé che attacca il soggetto dall’interno: l’equivalente psichico di una malattia auto-immune, ciò che Fairbairn chiama “persecutore interno” (Fairbairn, 1981). In linea con il panorama storico-ideologico al quale apparteneva, lo psicoanalista collocava lo sviluppo infantile nel contesto della famiglia mono-nucleare, e in particolare della relazione madre-bambino. I bambini delle baraccopoli di Bangkok, diversamente, come ho già ampiamente dimostrato, crescono in un ambiente socio-affettivo di riferimento molto variegato, nell’ambito del quale l’ideologia della “Thainess” appare comunque il discorso dominante.

A dispetto di quanto sostenuto da Kasian, i casi dei *dek salam* dimostrano come il sé Thai, lungi dal costituire un modello introiettato di sé vissuto come autentico, rappresenti al contrario un persecutore interno: il modello di sé al quale i bambini sono tenuti ad

identificarsi – il sé Thai – è infatti anche il modello che stabilisce la loro natura deviante, anormale, e sub-umana quali soggetti “non Thai”.

I vissuti d’inadeguatezza di *mae* Be, il sentimento di colpa di Two, le frammentazioni identitarie di Pan, sembrano innescarsi a partire da un discorso critico interno (a mimare quello esterno) che non perde occasione di rilevare l’inferiorità del sé “non Thai” per rapporto all’“altro Thai”.

Nondimeno, come ben evidenzia Pattana (2002), l’imposizione dall’alto del sé Thai sembra rappresentare un problema non solo per i *dek salam* ma anche per i bambini e i giovani Thai.

I minori del Tuek Deang trovano conveniente costruirsi nella direzione di *dek salam* in certi contesti (il centro Saint Martin, la baraccopoli), mentre tendono a negare o camuffare tale polarità della propria identità sociale là dove la stessa si associ ad un forte stigma (le scuole, soprattutto private). Qui, qualora non riescano ad essere riconosciuti come soggetti Thai, possono allora, secondo un moto speculare e opposto, rivendicare la propria differenza, e difendersi collettivamente dietro l’ostentazione di un sé “non Thai” che diviene aggressivo, spavaldo e finalizzato ad accentuare la propria contrastività rispetto al modello Thai (vedi il caso della *gang dod diaw* o degli anti-leader nelle scuole).

In questa dinamica sembrano avere un peso interpretazioni dell’infanzia, discorsi e modelli di accudimento come quelli proposti da padre Adriano e suor Angela. I due missionari, infatti, individuano proprio nella condizione marginale, etnico-linguistica, e socio-economica dei soggetti “non Thai” (rappresentanti degli ultimi evangelici: gli abitanti delle baraccopoli, i poveri contadini del Nord e del Nord-Est, i gruppi etnici delle montagne, i disabili, ecc.), il segno sacro e tangibile del divino. Padre Adriano abbraccia e accoglie i bambini delle baraccopoli proprio perché *dek salam*, e li incoraggia a reinterpretare la propria marginalità come primariamente sacra a Dio e, pertanto, spiritualmente e moralmente superiore. “*Khon chon pen phised nai prachao*” (i poveri sono speciali in Dio), è lo slogan evangelico prediletto dal missionario.

Alcuni bambini, soprattutto coloro che hanno individuato nel prete un padre sostitutivo, un modello relazionale alternativo rispetto a quello normativo, e un modello affettivo al quale riferirsi, – vedi First – possono sentirsi legittimati a reinvestire tali discorsi nella riabilitazione di una componente rimossa del sé, fonte abituale d’imbarazzo, colpa o inadeguatezza. Un’operazione che sembra bonificare e contrastare “la furia del persecutore interno Thai”, restituendo al sé “non Thai” un senso di valore e riconoscimento.

4. “Cosa vuoi fare da grande?” I desideri dei bambini

Anche le traiettorie del desiderio rivelano la conflittualità fra rappresentazioni contraddittorie di sé. Con il termine desiderio mi riferisco alla spinta motivazionale fondamentale del comportamento umano come finalizzato al conseguimento (reale o immaginario) di un “oggetto interno o esterno”. Con il passaggio, in psicoanalisi, dal modello pulsionale a quello relazionale, il desiderio non è più inteso come qualcosa che esiste a priori. Piuttosto, l’origine (e assieme la meta) del desiderio è sempre la relazione (fra un sé e un “altro” da sé, interni o esterni) (Mitchell, 1988). Essendo il soggetto desiderante prodotto di relazioni sociali, il desiderio stesso acquisisce forma e significato all’interno di uno specifico contesto relazionale, e si articola avendo come fine la relazione con l’alterità. Secondo questa prospettiva, persino corpo, sessualità e aggressività, capisaldi dell’approccio freudiano classico, non sono più considerati come forze autonome biologicamente fondate (pulsioni), ma come costruzioni sociali che “acquisiscono i loro significati specifici nell’ambito di particolari matrici relazionali, e che plasmano l’esperienza a partire da questi stessi significati” (Lingiardi e Dazzi, 2011:31). La formulazione psicoanalitica relazionale del desiderio, come desiderio di relazione e alterità, sembra compatibile con le idee emerse nell’ambito dei modelli antropologici post-strutturalisti. L’integrazione fra questi due approcci, quindi, mi sembra proficua perché consente di evidenziare la relazione fra i micro-processi relazionali all’interno dei quali si declinano le vicende del sé e del suo desiderio (relazionale), con i macro-processi che evidenziano quanto la stessa matrice socio-relazionale che fonda i processi del sé individuale sia a sua volta plasmata da forme culturali, discorsi e relazioni di potere contestualmente specifiche.

Che cosa desiderano essere i *dek salam* di Bangkok quando immaginano sé stessi proiettati nel futuro? Attraverso quali strategie intendono dare forma al desiderio di un sé ideale? E per quali ragioni? Durante la ricerca ho cercato di sondare la questione con tutti i bambini ai quali mi sono rapportato.

Come accade in molti paesi del Sud-Est Asiatico, alla domanda “Cosa vuoi fare da grande?”, i bambini hanno fornito risposte riconducibili a due macro-categorie di professionalità cui corrispondono diritti sociali certi: circa il 60% dei bambini desidera divenire *kharachakan* (letteralmente “funzionario del Re”, titolo acquisito da dipendenti pubblici e funzionari governativi), poliziotti o soldati dell’esercito. Il restante 40% (senza particolari differenziazioni di genere) immagina sé stesso realizzarsi in professioni declinate nel sociale: operatori umanitari, assistenti sociali, monaci buddhisti socialmente impegnati, addirittura missionari cristiani. Nonostante la domanda abbia dato luogo a due

differenti categorie di risposta, le traiettorie del desiderio individuale oscillano costantemente fra le due polarità individuate, determinando uno spettro pressochè infinito di possibilità nell'ambito del quale coesistono rappresentazioni del sé e dell'“altro” contraddittorie, multiple e, talvolta, antitetice. I casi etnografici descritti in precedenza evidenziano emblematicamente tale ibridità. La trattazione di questo paragrafo, perciò, propone la distinzione fra le due categorie di desiderio solo come finzione analitica utile alla descrizione dei diversi processi che le stesse sembrano sottendere.

La prima categorie di risposte fa riferimento al sé Thai normativo, con un'importante differenza di genere. Mentre i maschi desiderano diventare soldati, le femmine intendono accedere alla professione di insegnante. La figura del soldato, a partire dall'introduzione del corpo delle Tigri Selvagge da parte di Re Vajiravudh (Rama V), e poi con l'istituzione dello *scouting* thai (i Figli delle Tigri) quale materia centrale dei curricula scolastici (vedi cap. 2), è proposta come prototipo morale della mascolinità e della cittadinanza Thai – anche oggi, con l'esercito in sella al governo del paese.

Entro tutti gli spazi pubblici (a scuola, sui media, ecc.), il modello del sacrificio militare a tutela della collettività, e della triade identitaria nazionale (monarchia, buddhismo, nazione), viene propagandato con insistenza ossessiva. Dopo il colpo di stato militare del maggio 2014, in particolare, la rappresentazione mediatica dell'esercito mette in scena soldati impegnati in ruoli di “pubblica utilità” soprattutto nelle aree periferiche del paese: i militari, ritratti in “pose compassionevoli”, assistono i monaci nella pulizia dei templi; tengono corsi di prevenzione rispetto all'utilizzo di sostanze nelle baraccopoli della capitale; operano come insegnanti nelle scuole dei remoti villaggi montuosi del Nord; intervengono a supporto della cittadinanza in caso d'incendi o calamità naturali; assistono gli anziani abbandonati, ecc.. Prayuth, il generale dell'esercito alla guida del governo, compare ogni venerdì sera sugli schermi televisivi: un monologo di un'ora nell'ambito del quale vengono illustrati gli sforzi dei militari nel tentativo di “restituire felicità” (*qhuun bandansuk*) alla popolazione.

La rappresentazione paternalistica dell'esercito come garante della morale dharmica-monarchica, in contrapposizione ai vizi della politica corrotta, consente al governo militare di occultare dietro la raffigurazione dei soldati – i *phi* buoni della popolazione al servizio del grande *pho* (il re) – la sorveglianza ravvicinata delle aree etno-linguistiche “rosse” (e “non Thai”) del paese, baraccopoli incluse. La figura del soldato, e l'ethos guerriero che la fonda, orienta tradizionalmente i tratti normativi della mascolinità Thai. Non sorprende pertanto la polarizzazione di genere rilevata nelle risposte dei bambini.

L'insegnante (*khru*), allo stesso modo, è una professione largamente femminile in Thailandia. La maestra (prima figura nella traiettoria di vita dei bambini ad intersecare la simbologia del materno a quella dello Stato), come ho già puntualizzato (vedi Cap. 2), ha il compito di educare “i figli della nazione” (*luk khong chat*) all'esercizio della “Thainess”, e al sacrificio individuale nel nome della grande famiglia nazionale con a capo il re.

Diversamente, i bambini che optano per la seconda categorie di risposte, – questa volta senza particolari distinzioni di genere – sembrano riferirsi al modello dei missionari e dei monaci buddhisti socialmente impegnati che, con il loro esempio di dedizione sociale, spirituale e politica, rivolto ai gruppi marginali del paese, costituiscono il modello di riferimento principale al quale identificarsi.

Il diverso proiettarsi nel futuro del desiderio di un sé ideale sottende, in questi soggetti, processi d'identificazione dissimili.

Fra i bambini del secondo gruppo, molti hanno problemi familiari (o non hanno una famiglia convenzionale), tutti hanno stabilito un fortissimo legame affettivo con i missionari, in particolare con padre Adriano, concepito da molti come il vero padre. Molti rivendicano la propria identità come *dek salam*, intessono rapporti avversivi con i contesti che vorrebbero assoggettarli al sé Thai e individuano nei *phu-iai* “non Thai”, e in particolare nei *farang* – categoria della quale padre Adriano rappresenterebbe il caso esemplare – un “altro” da sé buono, comprensivo, generoso da contrapporre ad un *phu-iai* Thai pensato come discriminante, rifiutante, e pericoloso.

Alcuni fra questi bambini, come Two e First, sembrano capaci di maggiore esercizio critico rispetto alle ideologie monolitiche proposte dal discorso normativo dello Stato; contestano i *phu-iai* Thai (che siano insegnanti, educatori del Saint Martin o adulti nella baraccopoli); tendono a smarcarsi dalla posizione di *phu-noi*, o ad accettarla soltanto dove il *phu-iai* sia ritenuto meritevole di rispetto; divengono i *phu nam* dei propri gruppi scolastici nella forma di anti-leader come Ton. Qualcuno si è convertito al cristianesimo, altri pur professandosi buddhisti ne utilizzano strategicamente i contenuti come mezzo di auto-valorizzazione. Il prezzo che spesso sono costretti a pagare è l'espulsione sociale dagli spazi pubblici, professionali o istituzionali della società borghese e urbanizzata dei Thai.

4.1 Am e il prezzo di diventare Thai. Violenza politico-simbolica e conflitti del sé

I bambini che sognano di diventare soldati, o insegnanti, desiderano accedere ad un sé Thai bramato come viatico di inclusione, rispetto sociale e fuoriuscita dalla posizione stigmatizzata e gerarchicamente subalterna di *dek salam* e di “altro non Thai”. Le

prestigiose scuole cattoliche e il Saint Martin vengono pensati da questi bambini come stazioni di transito strumentali verso la “Thainess”.

Il desiderio di essere Thai si associa spesso alla necessità di cancellare, camuffare o rimuovere la propria condizione etnico-sociale di soggetto dei margini. Il caso di Am esemplifica significativamente questa tendenza.

Am è una ragazza di 23 anni nata al Tuek Deang. Nel 2012 si è laureata grazie al supporto economico del centro Saint Martin. Oggi è una *khru*. Insegna nella scuola primaria cattolica che lei stessa aveva frequentato da bambina: la *Phraharuthai*. Vive in centro Bangkok, frequenta coetanei della classe media urbana, si dice profondamente devota al Re, e convive con un soldato da un anno. La ragazza si vergogna delle proprie origini e tende ad ometterle dalla presentazione di sé.

La nonna e la madre di Am, originarie del Nord e tuttora residenti presso la baraccopoli, si lamentano del fatto che, da quando è diventata una *phu-dee* (persona buona, “per bene”), la figlia non va a più a trovarle: “Ci manda dei soldi, ma torna raramente al Tuek Deang! Non ci ha mai portato né il compagno né i suoi nuovi amici a casa. Si vergogna di noi! Un giorno abbiamo litigato perché ci ha accusato di essere stupide. Dice che se siamo ancora qui al Tuek Deang è perché ci piace stare nell’immondizia e in mezzo ai criminali!”.

Am, una ragazza delle baraccopoli di famiglia “non Thai”, ha introiettato e si è identificata ad un sé Thai che la porta a prendere le distanze dalle proprie origini, e dalla proprio famiglia. Am sembra riprodurre la violenza simbolica alla quale lei stessa è stata soggetta denigrando il sé etnico rimosso che la nonna e la madre presentificano all’esterno, e dal quale sente il bisogno di differenziarsi per potersi confermare nel suo nuovo status di *phu-dee* Thai. La ragazza sembra essersi identificata con il persecutore interno Thai.

Bourdieu e Wacquant hanno sostenuto che “la violenza simbolica [...] è quella forma di violenza che viene esercitata su un agente sociale con la sua complicità” (Bourdieu e Wacquant, 1992:129). Il potere simbolico dello stato Thai, innanzitutto per mezzo del sistema scolastico, trasmette, riproduce e naturalizza i sistemi dominanti di classificazione attraverso i quali vengono legittimate le divisioni fra le classi, l’ineguaglianza fra le distribuzioni di capitale (non solo economico), e la socializzazione di una particolare forma di eredità culturale – la “Thainess” – che attribuisce un fondamento non solo naturale, ma anche divino, alla sociologia etno-linguistica del paese come fondata sul dominio verticale e regale dei Thai.

La violenza simbolica esercitata dall’educazione promuove una consonanza fra l’ordine sociale esistente e le strutture cognitive e affettive individuali così da garantire la collaborazione dei dominati alla loro stessa dominazione (Bourdieu e Passeron, 1977).

Come chiarisce Gabriella Paolucci (2009), citando Bourdieu, “essa [la collaborazione dei dominati, ndr] si istituisce tramite l’adesione che il dominato non può non accordare al dominante (e quindi al dominio) poiché, per pensare il suo rapporto con il dominante, dispone soltanto degli strumenti di conoscenza che ha in comune con lui, i quali, essendo semplicemente forme incorporate dei rapporti di potere esistenti, fanno apparire questo rapporto come naturale” (Bourdieu, 1998:45, cit. in Paolucci, 2009:94). Le categorie cognitive impiegate da Am nella valutazione della propria famiglia di origine sembrano le stesse con le quali lo stato Thai codificava la sua condizione come *dek salam*.

Un pomeriggio del 2013, mentre mi trovavo in visita al Tuek Deang, ho incontrato Am e abbiamo parlato a lungo del suo rapporto con la famiglia e col suo passato di bambina della baraccopoli. La ragazza che avevo conosciuto al centro Saint martin, quando aveva ancora 17 anni, è scoppiata a piangere. Confusa, e visibilmente sofferente, si è profusa in un discorso su sé, sulla sua nuova vita, e sul Tuek Deang, pieno di contraddizioni. La sua complicità cognitiva e affettiva al modello dei Thai, così brillantemente incorporato, sembrava vacillare.

Am faticava a conciliare formazioni discorsive che prescrivono da un lato gratitudine, amore incondizionato e debito karmico nei confronti dei genitori (come referenti simbolici del re e della regina), e dall’altro la rappresentazione immorale dei genitori “reali” come delinquenti “non Thai” della baraccopoli, minaccia alla sicurezza nazionale.

I suoi nuovi amici non sanno chi era, la sua famiglia e i suoi vecchi amici non sanno chi è diventata. La sua esperienza soggettiva e identitaria sembra frammentata e scissa in rappresentazioni di sé antitetiche e conflittuali. La sua sofferenza è uno degli esiti cui può condurre la violenza politico-simbolica di un regime discorsivo egemonico, quello Thai, che baratta il desiderio e le possibilità di mobilità, inclusione e dignità sociale dei gruppi marginali del paese, con la cancellazione della loro storia culturale, collettiva e individuale, concepita come minaccia all’ordine egemonico della “Thainess”.

Il desiderio di Am, a ricalcare il caos semantico del sé, ha perso slancio e sembra continuamente ridefinirsi in pose precarie. Ciò che è diventata, ciò che era, e ciò che sarà non le sono chiari, mentre lampante appare la relazione incorporata e introiettata fra la contestata politica dei discorsi che cercano di governarla dall’esterno, e la micro-processualità politica di un sé multiplo, contraddittorio e costantemente in divenire.

5. L’eterogeneità semantico-relazionale del sé come risorsa

Durante l’ultimo soggiorno trascorso in Thailandia (Dicembre 2014-Aprile 2015), ho incontrato nuovamente Am. La ragazza sembrava molto più serena. Tornava spesso al

Tuek Deang e sembrava aver ristabilito una relazione armonica con la madre e la nonna. Spesso, durante i week-end, insegnava inglese ai bambini del Tuek Deang, assistendo come volontaria gli operatori sociali delle ONG attive nella baraccopoli.

Ha interrotto la sua relazione sentimentale e – fatto ancora più importante – è diventata una consulente del “*Four Regions Slum Network*”. Era entrata in contatto con l’organizzazione attraverso l’intermediazione degli operatori del centro Saint Martin¹³⁰.

Oggi, partecipa alla causa dei poveri urbani assieme ad un gruppo di intellettuali Thai progressisti, di area “rossa”, che aveva conosciuto durante il periodo universitario. Questi ultimi sembrano aver consentito alla ragazza di superare la dicotomia dolorosa fra sé Thai e sé “non Thai”.

Come Am mi ha eloquentemente raccontato:

“Ho capito che i poveri hanno bisogno di aiuto. Se stanno nella baraccopoli è perché la ricchezza non è equamente distribuita. I *khon muang* di Bangkok hanno sempre vissuto sulle spalle dei contadini delle province. Ma sono i contadini a costituire lo scheletro economico della nazione. Non ho più bisogno di nascondermi: sono orgogliosa di essere riuscita ad affermarmi come insegnante nonostante sia nata in una baraccopoli. Con i miei nuovi amici, supportiamo la causa dei poveri urbani. Ci impegniamo affinché questo paese divenga più giusto e democratico. Io ero una *dek salam*, oggi sono parte della società dei Thai. Sono nella posizione ideale per aiutare gli abitanti delle baraccopoli. Non possiamo lasciare che siano solo i *farang* ad occuparsi dei poveri” (Am, Dicembre 2014).

Am sembra oggi servirsi del sé Thai come strumento indispensabile alla tutela e promozione del sé “non Thai”. Il movimento politico dei “rossi”, capace – negli ultimi anni – di affermarsi elettoralmente su scala nazionale, e gli intellettuali Thai progressisti a supporto del “*Four Regions Slum Network*”, le hanno consentito di “bonificare” il persecutore interno, e di ri-articolarlo in un “sé diversamente Thai” capace non solo di interfacciarsi al sé “non Thai”, ma di valorizzarlo nell’ambito dell’azione politica in favore degli oppressi dei margini.

Il suo essere al contempo “non Thai” e Thai, le garantisce un valore aggiunto, una legittimità d’azione che ha prodotto il consenso di familiari, preti, e amici (meno quello della suora Thai, direttrice della scuola cattolica dove Am lavora come insegnante). Peraltro, il volontariato in favore dei bambini, e il ruolo di consulente svolto a favore dei

¹³⁰ La relazione fra il centro Saint Martin e il “*Four Regions Slum Network*” si è sviluppata a partire dal Gennaio 2014 grazie alla mia mediazione. Nel tentativo di coscientizzare missionari, monaci e operatori umanitari sulle dimensioni socio-economiche e politiche a cornice della sofferenza infantile nelle baraccopoli di Bangkok, ho infatti cercato di promuovere l’interazione fra gli abitanti, le ONG, i movimenti sociali, gli accademici e gli attivisti (che ho conosciuto e con i quali mi sono relazionato nel corso della ricerca) al fine di rafforzare l’azione comune a promozione del diritto all’abitabilità per i poveri urbani.

poveri urbani, costituiscono al contempo un'azione altamente meritoria agli occhi dei buddhisti della baraccopoli, ed un atto caritatevole di impegno per i missionari cattolici del Saint Martin che la hanno assistita quando era ancora bambina.

Il caso di Am, così come quelli di Wat, First e Two, dimostrano quanto l'eterogeneità ideologica del sé possa rappresentare non soltanto il rischio di caos semantico-esistenziale, ma anche – come è stato recentemente evidenziato sia nell'ambito delle scienze sociali che in campo psicoanalitico – una preziosa risorsa.

Il fatto di essere esposti a più costruzioni culturali dell'infanzia, a più sistemi socio-relazionali, affettivi e discorsivi, offre ai *dek salam* la possibilità di contare su un capitale sociale, culturale e simbolico, su un repertorio di posizioni soggettive, pratiche incorporate, relazioni oggettuali, sé e altri (interni e esterni) ai quali identificarsi, assai più variegato di quanto accada nel caso di soggetti – come i bambini e i ragazzi Thai dell'alta società bangkokiana – inseriti in un ambiente ideologico più omogeneo, e all'interno del quale il monologo della “Thainess” risulta dominante e di difficile confutazione.

I bambini – la relazione che ho stabilito con Bon Lek ne è un buon esempio (vedi Cap. 5) – tendono inizialmente ad interpretare i *farang* attraverso categorie culturali locali dominanti, proiettando sull'“altro” modelli di relazione oggettuale che abbiano la capacità di rendere socialmente intellegibile la relazione esterna. I preti, i monaci socialmente impegnati, gli operatori umanitari, gli amici della *gang dod diaw* e i *farang*, tuttavia, disattendono le aspettative sociali, relazionali e affettive dei bambini, proponendo discorsi, prassi e modelli relazionali innovativi e anti-normativi. Nel tempo, tale anti-normatività, viene introiettata dai bambini, pluralizzando le rappresentazioni di sé e dell'“altro” cui poter accedere e alle quali potersi identificare. Il diverso relazionarsi degli agenti di socializzazione, inoltre, è portatore di concezioni dell'infanzia, di ordine sociale, religioso e politico discrepanti rispetto al modello dominante della “Thainess”.

In questo modo, per dirla con Bourdieu (1992), discorsi diversi sui *dek salam*, sovrapponendosi a quelli dello Stato, possono indebolire, rinforzare o smascherare il dominio simbolico (interno e esterno) della *doxa* della “Thainess”: le determinanti occulte della realtà fenomenica e sociale (i discorsi, le pratiche e i dispositivi istituzionali) che presentano il “senso comune” del primato socio-morale, economico e politico dei Thai, come un “a-priori naturale” che si dà come stato ordinario delle cose, quasi fosse un dato scontato.

Il sé di Am – come la matrice socio-relazionale dal quale è emerso – è ancora ibrido, multiplo, discontinuo, dinamico e poli-vocale ma le rappresentazioni di sé e dell'“altro” che definiscono il suo mondo esperienziale, affatto statiche, sembrano oggi direzionate e

raccordate in modo più intenzionale, flessibile e consapevole che in passato. Il confronto ermeneutico con un'alterità esterna altamente variegata sembra, nel tempo, averle consentito di maturare una relazione proficua con l'alterità che la abita, circonda, e costituisce, consentendole di identificare gli oggetti (interni e esterni) a sostegno e a distruzione del sé. Sembra che Am abbia deciso di allearsi (e identificarsi) ai primi.

Poste le determinanti sociali dei processi del sé, le decisioni e le scelte personali, in molti casi, rappresentano un fattore decisivo nell'orientare le traiettorie esistenziali dei bambini.

5.1 La rivincita dei *phu-noi*. Il dissenso politico dei giovani “non Thai”

Negli anni '70-'80, la spinta popolare a favore della democrazia, in antitesi ai governi militari, si è consumata con il massacro ad opera dell'esercito degli studenti universitari dell'Università Thammasat di Bangkok (Ottobre, 1976), simbolo delle istanze progressiste di una nascente borghesia, urbanizzata e occidentalizzata. Dopo la sedazione dell'insurrezione comunista, la pacificazione delle aree etniche indisciplinate, e l'amnistia (1981), le nuove strategie di governamentalità dello stato Thai – memore del pericolo rappresentato dagli studenti – si sono incentrate sulla monopolizzazione e “thaificazione” delle principali agenzie di produzione del sapere (innanzitutto il sistema scolastico e universitario).

La svolta governamentale dello Stato ha assicurato nelle decadi successive un'inversione politica nel rapporto centro-periferie: l'istruita, e opportunamente “indottrinata”, borghesia urbanizzata (soprattutto a Bangkok) sembra oggi guardiana ultra-conservatrice dell'assetto filo-monarchico tradizionale, mentre le illetterate masse rurali del Nord e del Nord-Est sono divenute portavoci – dopo la discesa in campo del premier “rosso” Thaksin – di discorsi sulla democrazia, i diritti umani, la decentralizzazione, il rispetto e la conservazione degli eco e degli etno-sistemi locali.

La retorica politica transnazionale di matrice occidentale individua nella scolarizzazione di massa, nella re-distribuzione di capitale culturale e nel conseguente emergere di una borghesia intellettuale indipendente le precondizioni per la nascita di una società civile solida, capace di farsi promotrice dal basso di istanze democratiche. Nelle ultimi decadi, in Thailandia si osserva l'esatto contrario: gli studenti di Bangkok, città dove si trovano le più prestigiose università del paese, sono oggi fra i principali sostenitori del governo militare e della “restaurazione gialla”. Diversamente, la maggior parte dell'elettorato thailandese, di matrice rurale e provinciale, ha supportato elettoralmente uno dopo l'altro i governi “rossi” di Thaksin.

La protesta in favore della democrazia, in antitesi al governo dei militari, – *i phu-iai* al vertice della piramide socio-morale Thai – e contro lo strapotere delle elite filomonarchiche urbanizzate non solo arriva dai margini, dai *phu-noi* “non Thai”, ma in particolare dai *phu-noi* dei *phu-noi*: i bambini e i giovani “non Thai” del Nord-Est, del Nord e del centro, *dek salam* inclusi.

Dopo il colpo di stato militare del maggio 2014, l'imposizione della legge marziale, il divieto di assembramento per più di cinque persone, la detenzione arbitraria di accademici, attivisti e membri del movimento delle “camicie rosse” ad opera dell'esercito, gli unici temerari atti di disobbedienza civile anti-Thai provengono eloquentemente da giovani come Am.

Un ruolo particolarmente rilevante è stato recentemente svolto dagli studenti dell'università di Khon Kaen, roccaforte del Nord-Est “rosso”, affiliati al gruppo di attivisti *Dao Din* (stelle della terra). Nel dicembre del 2014, durante un discorso ufficiale del capo della giunta militare al governo, il generale Prayuth, cinque giovani attivisti del gruppo si sono infiltrati nella manifestazione rivolgendosi al militare col “saluto delle tre dita”: un gesto di dissenso mutuato dal film americano “*The Hunger Games*”¹³¹ (Fig. 15). I giovani, assieme ad altri ragazzi che a Bangkok organizzavano *sit-in* simili per esprimere solidarietà nei confronti dei cinque, sono stati in seguito arrestati (Prachathai, 2014f). Numerose organizzazioni internazionali, fra le quali *Save the Children* e *Human Rights Watch* hanno invocato il rilascio immediato degli studenti.

Molti fra i *dek salam* con i quali sono in contatto sono ammiratori convinti dei *Dao Din*. Sempre nel Nord-Est, il gruppo di studenti “Amici della Società” (*phuan sangkhom*), dell'Università Mahasarakham, ha fatto della battaglia nei confronti del cosiddetto sistema SOTUS la sua missione. SOTUS – anagramma per: Anzianità, Ordine, Tradizione, Unità e Spirito – è un sistema di gerarchia e iniziazione cui le matricole universitarie (i nuovi *nong*) sono tenute a sottoporsi all'inizio di ogni anno accademico. Il sistema SOTUS, gestito direttamente dagli studenti, e appoggiato informalmente dalle dirigenze universitarie, prevede l'obbligo per i *nong* di sottoporsi ad una serie di attività (esibizioni

¹³¹ *The Hunger Games* è un film del 2012 diretto da Gary Ross: trasposizione cinematografica del romanzo omonimo di Suzanne Collins. E' ambientato nello Stato immaginario di *Panam*, un regime autoritario governato da una capitale opulenta che mantiene lo stile di vita iper-individualista, immorale, e consumista dei suoi abitanti grazie allo sfruttamento dei distretti esterni. I sudditi di questi ultimi sono costretti a lavorare come minatori in condizioni di indigenza ed estrema povertà. Gli *Hunger Games* sono giochi annuali organizzati dal presidente di *Panam* per intrattenere la popolazione della capitale. Nell'ambito dei giochi, giovani selezionati da ogni distretto periferico sono radunati in un'arena simil Grande Fratello, e costretti a combattere fino alla morte. Il “gesto delle tre dita” è usato nel film dai giovani combattenti, e dai sudditi dei distretti, come gesto simbolico di sfida nei confronti della tirannia della capitale. Il saluto è stato adottato dai giovani oppositori thailandesi come simbolo di dissenso silente nei confronti di Prayuth e del suo governo militare.

pubbliche nell'ambito delle quali le matricole sono ridicolizzate, forme rituali di rispetto nei confronti degli anziani, partecipazione a eventi obbligatori, ecc.) guidate, entro ciascuna facoltà, dagli studenti più anziani (i *phi*). Tali attività hanno l'obiettivo di trasferire ai nuovi arrivati l'importanza della gerarchia e del rispetto nei confronti dei superiori. Il sistema, ufficialmente finalizzato a promuovere coesione fra gli studenti, è stato oggetto di aspre critiche per la sua connotazione decisamente marziale e aggressiva. E' frequente che le matricole riferiscano abusi di vario tipo: i *nong*, spesso, sono pubblicamente umiliati, addirittura percossi dagli anziani *phi*. Secondo i membri del *phuan sangkhom*, il SOTUS è un sistema anti-democratico da abolire poiché riproduce la disuguaglianza gerarchica che affligge la società Thai (Prachathai, 2015).

Il quotidiano online *Prachathai*¹³² (2014g) ha intervistato Jatupat Boonpattaraksa, 23 anni, studente in legge all'università di Khon Kaen, uno dei 5 attivisti del gruppo Dao Din arrestati. Queste le sue parole:

“Abbiamo protestato contro la violazione dei diritti umani e l'imposizione delle legge marziale da parte dell'esercito. [...] Inoltre, era la prima volta che Prayuth veniva in *Isarn* (il Nord-Est thailandese), quindi era necessario fare qualcosa. [...] Io credo che molte persone capiscano ciò che giusto e ciò che è sbagliato. Non credo che l'operazione di lavaggio del cervello dei militari possa essere efficace con tutti [...]. La dittatura spaventa le persone. E' difficile organizzare dissenso in queste condizioni ma io chiedo ai thailandesi di fare qualcosa contro il regime. In quanto esseri umani devono fare qualcosa. Ciascuno ha il diritto di avere paura. Ma al contempo, assieme alla paura noi dobbiamo avere coraggio. Questa è l'era dei bambini e dei giovani. [...] tutti dovrebbero esprimere i propri pensieri. [...] I militari non possono obbligare le persone al solo ascolto” (Jatupat, Novembre 2014, in Prachathai, 2014g).

La ribellione generazionale dei “bambini” del Nord-Est è sostenuta da un collettivismo regionale, storicamente separatista, tinto da specificità etno-linguistiche e culturali locali. Rispetto ad attività politiche maggiormente organizzate presenta tuttavia alcune particolarità: si presenta come a-partitica e a-politica, (anche se annovera molti sostenitori fra le “camicie rosse”), spesso costituisce una sfida circoscritta, spontanea e scarsamente

¹³² *Prachathai* (Persone Libere) è un quotidiano *on-line* thailandese. Giudicato da molti analisti una fonte d'informazione indipendente e affidabile, il sito pubblica articoli in thailandese e inglese concentrandosi su questioni relative alla politica Thai, al mondo delle ONG, e dei movimenti sociali. *Prachathai*, inoltre, dà notizia delle violazioni dei diritti umani segnalate nel paese. Il quotidiano è stato istituito nel giugno 2004 come forma di risposta al controllo governativo della pubblica opinione. Tra i fondatori: un membro del Consiglio della Stampa thailandese, accademici, due membri del Senato, giornalisti, attivisti e diverse ONG. Il sito del quotidiano è stato temporaneamente oscurato dalla giunta militare dopo il colpo di stato del Maggio 2014. *Prachatai* ha presentato ricorso contro la decisione dei militari. In attesa di sentenza, è ancora *online*. Nel 2010, la direttrice del quotidiano, Chiranuch Premchaiporn, è stata arrestata per lesa maestà con l'accusa di non aver rimosso con sufficiente rapidità dal sito web del quotidiano contenuti giudicati irrispettosi nei confronti della corona. Nel 2011, ha ricevuto il premio della *International Women's Media Foundation* “Coraggio in Giornalismo”.

organizzata mossa ai costumi conservativi della tradizione Thai¹³³, si ispira – fatto questo che da ragione al già citato Pattana Kitiarsa (2002) – a fonti culturali aliene connesse alla globalizzazione¹³⁴.

Di norma, i “giovani ribelli” vedono compromesse le proprie speranze di accedere alle opportunità socio-economiche garantite da un’istruzione superiore di prestigio. La giunta militare, per citare un fatto esemplificativo, ha minacciato gli attivisti del *Dao Din* di essere espulsi dall’università Khon Kaen qualora nuovi atti d’insubordinazione dovessero ripetersi. Anche First è stato espulso da diversi istituti scolastici per il suo atteggiamento irrispettoso nei confronti dei *phu-iai*.

Paradossalmente, proprio il fatto di essere sganciati dal sistema di “thaificazione” della popolazione più efficiente – le scuole e le università di Bangkok – sembra da un lato averli preservati dall’indottrinamento e dall’asfissiante controllo ideologico dello Stato, dall’altro averli connessi e resi più ricettivi a modelli di influenza culturale (locali e globali) alternativi: il modello etno-linguistico vernacolare (“non Thai”) ma anche, come ben dimostra il “saluto delle tre dita”, quello digitale e mass-mediatico transnazionale.

La carenza di capitale culturale Thai, e l’acquisizione di capitale culturale informale “non Thai”, e *farang*, piuttosto che rappresentare un limite alle possibilità di decodificazione e esercizio del potere, può infatti rappresentare la preconditione per osservare il potere “dal di fuori della *doxa*”. Contemporaneamente, il capitale culturale “non Thai” può assecondare, più o meno intenzionalmente, le esigenze dello Stato Thai. Come ho evidenziato nel cap. 3 e 4, le ONG e la chiesa cattolica, mosse da una formazione discorsiva transnazionale (di matrice occidentale) che individua nella famiglia (mononucleare) e nella scuola “i giusti posti dei bambini felici” (Bloch, 2003), rinforzano in molti casi le strategie di assimilazione e “thaificazione” dei gruppi marginali del paese, da un lato avvalorando la descrizione immorale dei legami affettivi e delle configurazioni familiari alternative rispetto a quella normativa, dall’altro consegnando – attraverso l’istruzione pubblica, ma soprattutto privata – i figli dei “non Thai” nelle mani dello stato Thai. La scolarizzazione dei bambini, è bene ricordarlo, non sempre implica la costruzione

¹³³ Nel Settembre 2013, per citare un esempio, un gruppo di studenti dell’Università Thammasat ha protestato contro l’obbligo di indossare divise standardizzate, affiggendo sulle mura degli edifici universitari poster irriverenti che ritraevano atti sessuali (sia omo che etero) fra studenti in uniforme (Fig. 15). I poster erano accompagnati da *slogan* quali: “Il sesso non è forse più eccitante in uniforme?” (Asian Correspondent, 2013). E’ significativo che la leader della protesta, Aum Neko, fosse una studentessa transgender, simbolo eccentrico e anti-normativo di ibridità del sè. La studentessa ha dichiarato che i poster avevano non solo l’obiettivo di contrastare l’obbligo della divisa ma anche l’ideologia che individua negli studenti i rappresentanti della moralità nazionale dominante.

¹³⁴ Non sorprende che il governo Prayuth, turbato dall’influenza della cultura popolare globalizzata di derivazione occidentale sul pensiero dei bambini Thai, sia impegnato nel tentativo di addomesticare, “thaificandola”, la *pop culture* giovanile per farne un nuovo strumento di propaganda del regime (Bangkok Post, 2015).

di soggetti pensanti, specie qualora l'ideologia fondante il sistema scolastico sia di tipo fascista. Analogamente, non è scontato che siano i genitori biologici le principali figure di riferimento affettivo per i bambini.

I missionari che si muovono assecondando i dettami delle teologie della liberazione, diversamente, promuovono la potenzialità di dissenso politico attraverso la valorizzazione religiosa delle marginalità etno-linguistiche e socio-economiche “non Thai” del paese.

Anche i bambini residenti nelle baraccopoli di Bangkok, aree scarsamente governabili dallo Stato e intasate dagli attori della ragione umanitaria occidentale, accedono simultaneamente a più discorsi. La conseguente eterogeneità, pluralità, flessibilità cognitiva e affettiva del sé può risultare – per usare un concetto post-coloniale e post-nazionale – in una “soggettività cosmopolita” (Appadurai, 2001[1996]; Tomlinson, 1999; Mellino, 2005:182-193) capace di promuovere in questi soggetti un'autonomia di pensiero e di espressione maggiore rispetto a quella riscontrabile nei *dek dee Thai* di Bangkok.

L'eterogeneità del sé nei *dek salam* – in quanto tessuto relazionale nell'ambito del quale l'*agency* individuale ha la possibilità di ricamare, intrecciare e creare molteplici trame di significato – può essere una risorsa in un paese consacrato ai *phu-iai Thai*.

7. Riflessioni conclusive

In questo capitolo ho analizzato la processualità micro-politica del sé individuale in alcuni bambini: First, Wat, Pan, Two, Yut e Am.

Il sé, teatro relazionale – introiettato e incorporato – di molteplici sé e altri in relazione, permette di cogliere il riflesso soggettivo e intrapsichico dei conflitti discorsivi che animano le politiche culturali dell'infanzia marginale a Bangkok.

I giovani protagonisti di questo studio sono contemporaneamente esposti a costruzioni adulte, modelli d'accudimento, e pedagogie spesso divergenti. L'inculturazione, la socializzazione, i processi d'identificazione e di riproduzione interpretativa attraverso i quali i bambini pervengono ad una definizione di sé, hanno luogo entro contesti relazionali, affettivi, ideologici e politici diversi e contraddittori. L'eterogeneità discorsiva alla quale sono esposti trova corrispondenza nella molteplicità di un sé cangiante, manipolato attivamente dai soggetti a seconda degli obiettivi e delle circostanze, e risultante in una pluralità di relazioni oggettuali interne, identità e maschere sociali contesto-specifiche.

Tutti i bambini, d'altra parte, sono mossi dall'esigenza, illusoria e mai conclusa, di pervenire alla finzione di un sé che sia il più possibile coerente, specie in vista dell'obiettivo di transitare da un sé “infantile” ad un sé “adulto”.

In che modo questa transizione venga definita, quale significato assumano i concetti di sé infantile e adulto, quale peso abbiano le differenze di genere entro questo processo, sono tutti elementi che variano in funzione della costruzione dell'infanzia e del contesto relazionale e discorsivo di riferimento. Nella processualità longitudinale e soggettivante del sé, un ruolo importante è svolto dalle identificazioni affettive (e subordinazioni politiche) prevalenti del soggetto. Appare decisivo comprendere se i bambini si siano assoggettati e se abbiano assunto come riferimento d'identificazione primario i missionari cattolici, un monaco buddhista, il gruppo dei pari, un genitore, un insegnante, o una combinazione ibrida e reinventata di queste figure.

Posto il carattere multiplo delle identificazioni (e del sé) dei bambini, ciascun soggetto tenderà di volta in volta a selezionare e costruire dei modelli ideali, e dei desideri di sé, come principali riferimenti significanti per leggere ed impostare la propria traiettoria di vita.

Le scelte identitarie dei bambini si pongono obiettivi di carattere non solo materiale (possibilità di accesso ad opportunità di mobilità economica, consumistica, ludica e sociale) ma anche affettivo: il senso di valore di sé dipende in larga misura da quanto il bambino sia in grado di corrispondere e soddisfare le richieste (reali o immaginate) delle figure di accudimento (interne e esterne) e della rete sociale nella quale si trova a crescere.

Il discorso buddhista dello stato Thai prescrive il dovere filiale di servire, riverire e sacralizzare i genitori, primi referenti simbolici della coppia genitoriale regale, e dello Stato stesso. Al contempo, descrive il contesto d'appartenenza e i genitori reali dei bambini – gli abitanti “non Thai” delle baraccopoli – come soggetti primitivi e criminali, deviazioni etno-linguistiche, politiche e morali dal paradigma ideale di umanità stabilito dalla “Thainess”.

Alcuni bambini, come Am, al fine di sbarazzarsi dello stigma operato dalla società più ampia, entrano in conflitto col mondo micro-familiare e con sé stessi. Altri, come Two, agganciati al proprio sé “non Thai” locale, entrano in conflitto con la società Thai ma conservano il complesso d'inferiorità legato all'introiezione dello stigma, e di un discorso normativo che assume le sembianze di un persecutore che li giudica e discrimina “dall'interno”. I bambini che come First hanno sviluppato legami affettivi alternativi rispetto a quelli rivolti al solo genitore vengono condannati come soggetti irrispettosi nei confronti dei *phu-iai* e sviluppano sensi di colpa lancinanti nei confronti di padri e madri che, talvolta, non hanno mai conosciuto.

Gli orfani che hanno trovato in padre Adriano o suor Angela dei modelli genitoriali sostitutivi possono riabilitare una parte di sé normalmente fonte d'imbarazzo o

inadeguatezza – il sé “non Thai” – risignificato dalle interpretazioni teologiche incorporate dai missionari come elemento divino. Giungono inoltre a demonizzare l’“altro Thai”, giudicato distanziante e discriminante, ponendolo in contrapposizione ad un “altro *farang*” buono e accogliente.

La connessione politica “rossa” con gli altri gruppi “non Thai” del paese, e l’accesso privilegiato al mondo globalizzato della *pop culture*, dei mass-media, del consumo e dei *social network*, può inoltre sfociare in un sé “diversamente Thai”, vettore di dissenso generazionale rispetto alle tradizioni conservative della “Thainess”.

Dopo il colpo di stato militare del Maggio 2015, le uniche forme di resistenza civile all’autoritarismo “giallo” dell’esercito sembrano sollevarsi dai margini etno-linguistici e generazionali del paese: i bambini e i giovani “non Thai”, svantaggiati dal punto di vista educativo e socio-economico, ma proprio per questo meno inseriti nelle briglie culturali dell’indottrinamento ideologico dello Stato.

L’eterogeneità discorsiva, sociale, religiosa e politica alla quale sono esposti si riverbera in configurazioni del sé discontinue, molteplici, pluri-vocali, contrassegnate da un grado di flessibilità ideologica e di apertura all’alterità (interna e esterna) maggiore. Più che affetti da “schizofrenia culturale” (Kasian, 1996b), i *dek salam* e i giovani delle provincie – semi di un futuro possibile “diversamente Thai” – sembrano in una posizione ideale per agire quali mediatori, *broker* generazionali di linguaggi e immaginari post-nazionali (locali e globali) alternativi rispetto al monolite militarizzato e monarchico della “Thainess”.

Quando questo non accade, la potenzialità agentiva dei bambini sembra organizzarsi in forme di devianza collettiva (consumo di sostanze, criminalità, ecc.): una forma di *agency* che tutela la parziale libertà dei *dek salam* inserendoli in formazioni collettive “anti-società” di mutuo-sostegno.

CONCLUSIONI

Nell'introduzione al volume *Small Wars, The Cultural Politics of Childhood*, Nancy Scheper-Hughes e Carolyn Sargent scrivono:

“Le politiche culturali dell'infanzia parlano della natura pubblica dell'infanzia e dell'incapacità contemporanea delle famiglie di allevare i bambini all'interno dell'intimità domestica o di proteggerli [...] dalle vicende economiche e politiche del mondo. Si riferiscono inoltre agli usi politici, ideologici e sociali dell'infanzia. [...] La nascita di un bambino è un evento politico. L'infanzia determina l'elaborazione di nozioni culturali di persona, moralità, ordine e disordine sociale. [...] Le identità nazionali e i contesti politici [...] plasmano la coscienza, la moralità e il senso di sicurezza dei bambini, così come il loro modo di pensare e di essere nel mondo” (Scheper-Hughes e Sargent, 1998:1-2).

Il sistema scolastico, il welfare statale, gli interventi umanitari e l'educazione religiosa sono tutte dimensioni delle politiche culturali rivolte alla fabbricazione di “infanzie” desiderabili.

In questo lavoro di tesi ho esaminato le politiche culturali che si rivolgono ad una categoria di infanzia marginale: i “bambini delle baraccopoli” (*dek salam*) di Bangkok. Ho inoltre dettagliato il ruolo, i significati e l'impatto di tali politiche sull'esperienza che i bambini elaborano di sé stessi e del mondo.

I bambini di cui narro nella tesi sono nati al Tuek Deang, la terza baraccopoli di Bangkok per densità demografica. Li ho conosciuti al centro Saint Martin, un'istituzione cattolica per bambini poveri coordinata da alcuni missionari del PIME. Grazie al sostegno economico del Saint Martin, frequentano scuole statali e private. Tornano alla baraccopoli in visita dai familiari durante i periodi di interruzione delle attività scolastiche o in occasione delle festività nazionali. Rappresentanti di un'infanzia marginale, svantaggiata e “anormale”, i *dek salam* sono inoltre contemporaneamente assistiti da fondazioni caritatevoli buddhiste, ONG (locali e internazionali) e strutture governative.

In ognuno di questi luoghi i bambini sono accuditi, educati e trattati dagli adulti in accordo a costruzioni culturali dell'infanzia storicamente, culturalmente e politicamente specifiche. Le pratiche educative e i discorsi dei missionari cattolici al Saint Martin, dei monaci nelle fondazioni e nei templi buddhiste, degli insegnanti e dei rappresentanti dello Stato nelle scuole, degli operatori umanitari occidentali e degli adulti nelle baraccopoli rappresentano l'esito incorporato di idee culturalmente connotate di “infanzia” e di “*dek salam*” divergenti.

Politiche culturali dell'infanzia in competizione

Nella prima parte della tesi (cap. 2-3-4), ho analizzato il rapporto fra le differenti costruzioni dell'infanzia cui i *dek salam* sono esposti come l'esito storico di un conflitto politico che esprime il carattere sempre più cosmopolita degli spazi urbani marginali di Bangkok e del Sud del mondo. Le costruzioni culturali dell'infanzia, infatti, non si limitano a definire la "natura" dei bambini ma elaborano contemporaneamente concetti correlati a quello di infanzia, quali famiglia, sicurezza sociale, universo morale e ordine politico. Lo stato Thai, il sangha buddhista, la chiesa cattolica, le ONG e i genitori intendono educare i *dek salam* in funzione di obiettivi linguistici, etnici, economici, religiosi e politici specifici. Sul posto che i *dek salam* dovranno occupare nella società, una volta divenuti adulti, si sta consumando nelle baraccopoli di Bangkok una battaglia ideologica nella quale si osserva il continuo moltiplicarsi dei palcoscenici sociali e morali sui quali i bambini sono chiamati ad esibirsi.

Questo studio chiarifica le posizioni degli attori in gioco, esaminando gli esiti che questa battaglia assume nelle traiettorie biografiche dei bambini. Mostra al contempo come i *dek salam*, lungi dall'essere creta malleabile sulla quale gli adulti inscrivono i propri codici di programmazione, siano attori sociali attivi nel presente, provvisti di *agency* e capaci di manipolare la varietà del materiale simbolico che li circonda e sostanzia in configurazioni di sé strategiche, contesto-specifiche e funzionali al perseguimento di obiettivi personali.

Il discorso dello Stato e la "thaificazione" dei bambini "non Thai"

Il primo discorso sui bambini che ho preso in esame è quello espresso dallo Stato. Nel secondo capitolo della tesi ho rintracciato le radici storiche della costruzione dell'infanzia dominante in Thailandia nella metafisica monarchica indo-buddhista – matrice cosmologica storicamente alla base dell'ordine socio-politico nei regni Thai.

Nell'ambito del paternalismo monarchico indo-buddhista i bambini possono essere concettualizzati come il caso esemplare di *phu-noi* (piccole persone), mentre il re rappresenta l'emblema dei *phu-iai* (grandi persone), di cui i genitori sono referenti all'interno della famiglia. Contemporaneamente il termine *phu-noi* designa la posizione del cittadino in rapporto allo Stato con a capo il padre sovranaturale della nazione: il re. Il locus simbolico sul quale le politiche culturali del potere Thai hanno storicamente investito si è delineato nella costellazione delle obbligazioni morali che il bambino, come *phu-noi* e aspirante cittadino, ha per rapporto al genitore in quanto primo significativo dei *phu-iai* in famiglia. Così intesi i bambini, e la relazione fra bambini e adulti, rappresentano metafore

simbolico-politiche del macro-cosmo nazionale, mentre la famiglia è il primo laboratorio politico di formazione del suddito e della cittadinanza.

Il discorso buddhista dominante espresso dal sangha di Bangkok, controllato dalla monarchia a partire dal XIX sec., ha quindi definito i parametri di tali obbligazioni morali sancendo la corrispondenza sacra fra il modello familiare umano e quello divino e “dharmico” incarnato dalla famiglia reale. Il *phu-noi* (come bambino o come cittadino) deve essere rispettoso, ubbidire, parlare soltanto se direttamente interpellato, evitare di contestare l’autorità o abbandonarsi ad espressioni emotive sconvenienti. Deve soprattutto esibire la propria gratitudine (*khwamkhathanyu*) nei confronti del *phu-iai* (figura che è generosamente disposta a nutrirlo, formarlo, proteggerlo, moralizzarlo) attraverso schemi comportamentali di reverenza rituale che ripresentano, inscrevendola nei corpi, la differenza di status che sussiste fra i due. I *phu-iai* sono legittimati nella loro posizione di vertice da un *karma* che si contraddistingue per il maggior possesso di merito (*bun*). La teoria del *karma*, infatti, è stata politicamente impiegata dalle élite monarchiche e militari Thai come giustificazione religiosa della stratificazione socio-economica e etno-linguistica del regno. Se il re ha un merito smisurato e non quantificabile, i *dek salam* hanno un pessimo *karma*. L’organizzazione socio-morale piramidale dei regni Thai è sostenuta da argomentazioni che afferiscono al dominio della simbologia monarchica indo-buddhista così definita.

La dicotomia generazionale “bambini(*phu-noi*)-genitori(*phu-iai*)”, e quella ad essa relata “*nong*(fratelli minori)-*phi*(fratelli maggiori)”, ha inglobato nel tempo nuovi significanti: etno-linguistici (i gruppi “non Thai” sono *phu-noi* in rapporto ai *phu-iai* Thai di Bangkok), religiosi (i laici sono *phu-noi* in rapporto ai monaci), di classe (i poveri sono *phu-noi* in rapporto ai ricchi), politici (i cittadini sono *phu-noi* in rapporto ai funzionari governativi e, soprattutto, ai soldati – i difensori del *dharma*, della monarchia e della famiglia nazionale). Negli anni successivi alla caduta della monarchia assoluta (1932), i regimi militari alla guida del paese si sono presentati come difensori della monarchia e del *dharma* reinvestendo il discorso del paternalismo buddhista nella produzione di una cittadinanza silente e passiva di “cittadini bambini”. Un’operazione realizzata soprattutto attraverso l’elaborazione del costrutto nazionalistico di “Thainess” (l’autentico “essere Thai”). Nella sua formulazione tripartita (monarchia, nazione, buddhismo) la “Thainess” reinveste infatti la mistica monarchica indo-buddhista dei secoli precedenti all’interno dell’etno-nazionalismo Thai moderno.

Ed è proprio la “Thainess” ad informare oggi la definizione normativa dell’infanzia e la caratterizzazione “ideale” delle relazioni morali fra bambini e adulti in tutti i contesti istituzionali entro i quali si dispiega la quotidianità dei *dek salam*.

Dopo aver ricostruito la storia del sistema scolastico Thai e averne disvelato il ruolo storico di principale strumento istituzionale di “thaificazione” della popolazione “non Thai”, ho presentato le scuole frequentate dai bambini delle baraccopoli. Nelle scuole i *dek salam* si confrontano con la costruzione dominante dell’infanzia in Thailandia e con la propria condizione di devianza rispetto al paradigma della “Thainess” e del “buon bambino Thai”. I rituali nazionalistici, i curricula didattici, il metodo di insegnamento, che ho dettagliatamente analizzato nel secondo capitolo, sono formulati in modo standardizzato dalle istituzioni deputate alla propagazione della “Thainess”.

Nelle scuole il “buon bambino Thai” è un soggetto conscio del suo stato gerarchico subalterno e della sua immaturità spirituale per rapporto al *phu-iai*: il genitore, l’insegnante, l’ufficiale governativo, il soldato, il monaco e il re. A scuola deve sviluppare un’autentica “Thainess”: a prescindere dal proprio background etnico-culturale dovrà parlare il Thai del centro, conoscere e coltivare le tradizioni culturali Thai codificate dallo Stato, studiare con impegno assecondando le istruzioni degli adulti senza licenze interpretative, onorare la nazione, amare senza riserve il monarca (padre della nazione), praticare il buddhismo, rinunciare alla propria individualità per il bene della famiglia nazionale, essere pronto con coraggio al sacrificio come un soldato, praticare la “via media” della sufficienza, rispettare la natura, accettare con consapevolezza la propria condizione karmica e affidarsi alla generosità e alla saggezza di soggetti morali superiori chiamati a decidere in sua vece. Quanto più il bambino eccellerà nelle dimensioni della “Thainess”, ad esempio divenendo il “campione della moralità” di un istituto scolastico, quanto più sarà popolare. Il “bambino Thai”, inoltre, dovrà curare la propria immagine (*na*): il soggetto “degnò di essere amato” (*narak*) è ben vestito, pulito, disciplinato, ha i capelli in ordine, e indossa con orgoglio l’uniforme scolastica. E’ bello quando ha la carnagione chiara, i tratti somatici dei Thai del centro, ed esegue con apprezzabile estetica stilistica il *wai* (il saluto reverenziale a mani giunte dovuto ai *phu-iai*). I tratti del bambino ideale così descritto sono più facilmente riscontrabili fra i soggetti di origine etno-linguistica Thai, urbanizzati, di classe medio-alta e di orientamento politico “giallo” (il colore del re) o conservatore.

Se nel discorso buddhista normativo i *dek salam* sono soggetti spiritualmente immaturi, portatori di un *karma* negativo, nelle scuole sono descritti dagli insegnanti come pericolose deviazioni rispetto alla purezza del modello Thai e come prototipo della “non-Thainess”:

parlano male il Thai del centro, sono soggetti pericolosi, immorali, irrispettosi nei confronti dei *phu-iai*, scarsamente dotati sul piano intellettuale, neri, sporchi e indisciplinati. I *dek salam* – bambini, poveri e figli di cittadini “non Thai” – sono i *phu-noi* dei *phu-noi*.

Nel contesto iper-nazionalistico e militarizzato della Thailandia contemporanea, i bambini delle baraccopoli sono quindi assimilati all’“altro non-Thai”, categoria etno-storica che ha rappresentato il modello di umanità negativo, il contraltare etno-linguistico e morale della “Thainess” nella genesi dello stato-nazione Thai. L’“altro non Thai” è una categoria che accorpa assieme ai poveri urbani anche i contadini del Nord e del Nord-Est e i “tribali delle montagne”. Negli anni della guerriglia comunista, la maggior parte dei combattenti erano soggetti “non Thai” del Nord e del Nord-Est. Nell’ambito dello scenario politico contemporaneo, in modo simile, la divisione cromatica fra “camicie gialle” di Bangkok (rappresentanti dell’ordine socio-politico tradizionale Thai), e “camicie rosse” delle periferie rurali (per lo più costituite da contadini, piccoli imprenditori e poveri urbani di origine “non Thai”) rappresenta un esito recente delle dispute politiche che si collocano al centro della vicenda etno-storica thailandese e della violenza politica delle élite monarchiche e militari del centro Thai sulle minoranze “non Thai” dei margini.

L’analisi delle politiche culturali cui i *dek salam* sono soggetti nelle istituzioni pubbliche, a partire dalle scuole, ha quindi permesso di concludere che i poveri urbani “non Thai” di Bangkok sono al centro di una particolare aggressività ideologica e di un tentativo disciplinante di “ri-thaificazione” da parte dello Stato che mima le politiche storicamente implementate dai regimi Thai per gestire il “problema” delle minoranze etno-linguistiche “non-Thai” del Nord, del Nord-Est e del Sud.

La “thaificazione” dei *dek salam* appare ancora più rilevante oggi, con il generale Prayuth Chan-ocha alla guida del paese, ed emerge come precisa strategia politica, da parte dei militari, per neutralizzare il dissenso politico “rosso” all’interno del paese, attraverso la correzione morale dei bambini “non Thai”.

La riformulazione teologico-politica dei dek salam nei discorsi buddhisti e cristiani

La costruzione dell’infanzia prodotta dallo Stato in riferimento alla “Thainess” si nutre di discorsi religiosi di matrice buddhista. La morale dharmica impersonata dal re, la gratitudine che i *phu-noi* devono ai *phu-iai* e la legittimità morale della loro subalternità sociale, sono i capisaldi religiosi dell’ordine socio-politico tradizionale dei Thai. Le costruzioni dell’infanzia proposte dai missionari cattolici del Saint Martin e dai monaci buddhisti impegnati nell’assistenza sociale e spirituale dei *dek salam* presuppongono delle

prospettive teologiche in linea o in contrasto rispetto al simbolismo monarchico indobuddhista, il cuore morale della “Thainess”. Secondo la prospettiva che ho adottato, l’eventuale discrepanza teologica fra le pedagogie di monaci e missionari da un lato, e l’educazione dei bambini codificata in accordo alla “Thainess” nelle scuole dall’altro, può avere delle implicazioni politiche sull’atteggiamento dei figli in rapporto ai genitori, dei laici in rapporto ai religiosi e in definitiva dei *phu-noi* “non Thai” in rapporto ai *phu-iai* “Thai”.

Nel secondo capitolo ho presentato il movimentismo buddhista “socialmente impegnato” thailandese attraverso i casi di due fondazioni caritatevoli buddhiste, dove trovano rifugio e assistenza i bambini poveri della capitale: il *wat Suan Kaeo* e il *wat Saphansung*. Alcuni *dek salam* che ho conosciuto al Saint Martin, infatti, avevano vissuto in precedenza in queste strutture.

Il buddhismo socialmente impegnato rappresenta un’evoluzione recente del buddhismo *theravada* thailandese, esito della frammentazione dottrinale cui è andato incontro nelle ultime decadi il discorso buddhista normativo, e del crescente attivismo socio-politico dei monaci (soprattutto al Nord e al Nord-Est) in difesa degli eco-sistemi locali e a favore dei gruppi marginali. I movimenti religiosi buddhisti scaturiti dalla destabilizzazione del buddhismo centrale sono stati collocati da molti studiosi agli estremi opposti dello spettro politico: i movimenti progressisti afferenti all’opera prima del noto monaco riformista Buddhadasa Bhikku e i movimenti conservatori a difesa dell’ordine socio-morale monarchico tradizionale. Le fondazioni buddhiste per bambini poveri a Bangkok sono una componente del buddhismo socialmente impegnato thailandese ad oggi inesplorata.

Nella tesi ho dimostrato come rispetto al discorso dello Stato e della “Thainess”, i monaci buddhisti socialmente impegnati possano proporre costruzioni teologiche non sempre allineate alla retorica buddhista del sangha di Bangkok. *Phra Payom*, abate del *wat Suan Kaeo* e discepolo di Buddhadasa, si è speso a favore dei poveri urbani affermando la necessità di democratizzare l’insegnamento del *dharma* e l’accesso al *nirvana*. Secondo il monaco il *karma* individuale e il dolore dei *dek salam* non vanno più compresi solo come fatto ontologico connesso all’esistenza. Le dimensioni socio-politiche ed economiche dell’ingiustizia sociale sono una con-causa del dolore (*dukkha*) alla quale il buddhismo deve rispondere. La salvezza non è più collocata solo nell’ultramondano ma va ricercata nel qui e ora della vita presente. Le filosofie elaborate dal monaco del “*nirvana nel samsara*” e del “*dharma per la vita di tutti i giorni*” segnalano un mutamento nella soteriologia buddhista classica dalle potenziali valenze politiche.

Se nel discorso buddhista normativo le disuguaglianze sociali, e nel caso specifico qui considerato, i *dek salam*, sono l'esito di una vicenda karmica pregressa, nel buddhismo socialmente impegnato sono il risultato della violenza strutturale del sistema economico e socio-politico Thai.

Phra Manid, ex *dek salam*, e oggi abate del *wat Saphansung*, propone una visione delle obbligazioni morali a fondamento della famiglia improntate alla reciprocità del rispetto fra *phu-noi* e *phu-iai*, sottolinea come il *karma* possa trasformarsi positivamente già nella vita presente, e come i *dek salam* debbano avere pari opportunità di accesso al *nirvana*.

La trasversalità della simbologia monarchica nel buddhismo thailandese, d'altra parte, rende politicamente ambigui gli approcci dei monaci socialmente impegnati, al crocevia fra verticalità e orizzontalità relazionale, monarchia e democrazia.

Nel terzo capitolo ho dimostrato come anche il cristianesimo thailandese si sia storicamente assoggettato all'istituzione monarchica Thai per divenire un ulteriore agente di "thaificazione" della popolazione.

La storia della chiesa cattolica Thai è, infatti, profondamente connessa a quella della monarchia. I primi missionari che giunsero in terra siamese si posero al servizio del progetto monarchico di modernizzazione del paese. In stretta collaborazione ai re Thai, trasmisero la scienza occidentale ai primi ufficiali governativi di uno Stato che andava burocraticamente formandosi sul modello degli stati coloniali dell'area. Le scuole private cattoliche sono diventate istituzioni di élite rivolte alla formazione della classe dirigente Thai di Bangkok, mentre nelle missioni del Nord i bambini dei gruppi etnici "non Thai" vengono scorporati dai propri gruppi di riferimento e consegnati, attraverso l'istruzione scolastica, nelle mani dello stato Thai.

Anche dopo il Concilio Vaticano II, la Chiesa locale ha conservato una struttura gerarchica pre-conciliare in linea con la strutturazione piramidale dell'organizzazione sociale Thai, e ha "inculturato" il proprio approccio in riferimento al concetto di *watthatham Thai* e di "Thainess". I preti e le suore Thai, come i monaci buddisti del Sangha centralizzato, sono esseri superiori, ai quali il fedele deve rivolgersi con profonda reverenza, conscio del proprio stato inferiore in rapporto al loro.

Ho individuato nell'approccio istituzionale e pastorale della chiesa cattolica Thai la presenza dominante della "teologia del peccato", una prospettiva teologica che ha caratterizzato per gran parte della sua storia anche la Chiesa europea e il Vaticano. Nella teologia del peccato i bambini poveri sono soggetti peccaminosi e "depravati" da moralizzare, mentre i genitori – rappresentanti di Dio in seno alla famiglia – hanno il dovere di moralizzare i figli. Tale moralizzazione, nel contesto Thai, è conforme alle

prescrizioni della “Thainess”. Questo approccio teologico, evidente nelle scuole cattoliche frequentate dai bambini, sostiene gli sforzi dello Stato di “ri-thaificare” i *dek salam*, risultando in definitiva una costruzione dottrinale politicamente compatibile all’ideologia Thai del *karma*.

Ho dimostrato come anche il centro Saint Martin riveli la “thaificazione” cui è andato incontro il cristianesimo in Thailandia. La *Our Lady of Mercy* è una chiesa monarchica, l’unica chiesa cattolica al cui rito di consacrazione ha presenziato il re. D’altra parte, i responsabili del Saint Martin, padre Adriano e suor Angela, si fanno portatori di costruzioni teologico-politiche dell’infanzia in contrasto tanto con l’immagine del “buon bambino Thai”, quanto con l’impostazione della chiesa cattolica Thai, rispetto alla quale sono entrambi profondamente in dissenso.

Ho situato, nello specifico, l’azione dei due religiosi all’interno delle teologie della liberazione (TdL): un’espressione esegetica del cristianesimo che emerge in seno ai cristianesimi post-coloniali extra-europei grazie alle innovazioni introdotte dal Concilio Vaticano II, e che sembra oggi trovare corrispondenza a Roma nel nuovo corso dato alla Chiesa dal papa argentino Francesco Bergoglio. Se nella teologia del peccato i bambini sono soggetti peccaminosi da disciplinare, nell’ambito delle TdL i bambini – in quanto simbolo archetipico degli “ultimi” e portatori elettivi dell’elemento divino – divengono una metafora politica sovversiva rispetto ad ordini sociali autocratici e verticali, concepiti come violazioni del disegno di Dio.

Ho evidenziato come le TdL espresse dall’impostazione dei due missionari, ma anche da alcuni preti “non Thai” del Nord e del Nord-Est, possano rappresentare un contro-discorso rispetto all’approccio normativo della chiesa Thai, così come il movimentismo buddhista socialmente impegnato può essere in contrasto con la retorica del Sangha centralizzato. Una polarizzazione, quest’ultima, che sembra in qualche modo riflettere in campo religioso la contrapposizione politica fra “rossi” e “gialli”. Ho anche illustrato la compatibilità teologica e gli scambi ecumenici che si sono già prodotti fra questi due orientamenti religiosi, in Thailandia e nel Sud-Est Asiatico, in favore della liberazione dei gruppi oppressi.

Padre Adriano e suor Angela hanno vissuto a lungo nelle baraccopoli della capitale, l’uno occupandosi dei *dek salam*, l’altra dei bambini disabili e delle loro madri. Entrambi sembrano adottare un approccio evangelico che fa dei bambini il centro simbolico-politico dell’attività missionaria. Entrambi si discostano dalle relazioni normative fra *phu-iai* e *phu-noi* cui i Thai sono generalmente esposti nei contesti pubblici, instaurando con i bambini una relazione improntata all’orizzontalità, al contatto fisico e alla manifestazione

esplicita di affetto. Nella relazione con i due missionari, i *dek salam* non sono più *phu-noi* ma, proprio per il fatto di essere *phu-noi* nella loro società, si trovano ri-concettualizzati come rappresentanti primi di Dio. Da questo punto di vista ho potuto concludere che le pedagogie di padre Adriano e suor Angela rappresentano una sfida, teologica e politica al contempo, alla “Thainess” e al suo sostrato religioso.

Il valore umanitario dell’infanzia nelle baraccopoli: i dek salam come arma politica dei poveri urbani

I bambini delle baraccopoli assumono un valore politico non solo per lo Stato, per i missionari cattolici o per i monaci buddhisti, ma anche per gli abitanti delle baraccopoli stessi. Nel quarto capitolo esamino l’ambiente di provenienza dei bambini, la baraccopoli Tuek Deang. E’ in questo contesto che la pluralità dei discorsi analizzati in precedenza converge, alimentata ulteriormente dalla presenza delle ONG e del discorso dominante di “diritti dell’infanzia”.

Nella prima parte del capitolo ho descritto le baraccopoli e i *dek salam* come esito di un processo storico e politico-economico che ha ridisegnato il volto della capitale thailandese a partire dal secondo dopoguerra. La grande stagione dello sviluppo economico degli anni sessanta del Novecento, supportata finanziariamente dagli USA, ha segnato la trasformazione radicale dell’economia thailandese, da risicola ad industriale. Lo sviluppo, concentrato a Bangkok, ha visto i contadini del Nord e del Nord-Est, caduti in disgrazia a seguito della commercializzazione dell’agricoltura e dall’adozione di politiche liberiste da parte dei governi militari, spostarsi in massa a Bangkok e dare origine a comunità affollate di poveri urbani, le baraccopoli.

Dopo aver presentato il Tuek Deang (struttura dell’abitato, organizzazione sociale, economica e politica) ho mostrato come nella baraccopoli i bambini siano contemporaneamente esposti a più teorie dell’infanzia secondo il palcoscenico sociale di volta in volta considerato, e gli spettatori presenti: i comportamenti locali di accudimento dell’infanzia variano, infatti, in presenza o in assenza di ONG, missionari o funzionari governativi.

Ricorrendo alle fertili metafore di Goffman (1997[1959]), ho dimostrato come al riparo dallo sguardo governativo, umanitario o missionario, le baraccopoli si trasformino in uno “spazio di retroscena” regolato da modelli culturali informali prototipici del Nord e del Nord-Est. I bambini, infantilizzati nel contesto delle ONG occidentali o del Saint Martin, beneficiano al Tuek Deang di ampi spazi di autonomia e partecipano accanto agli adulti alla produzione economica del nucleo familiare. La concettualizzazione di *phu-noi* assume

in questo ambiente un significato differente rispetto a quello osservabile in contesti pubblici e formali. I *phu-noi* nelle baraccopoli non sono soggetti subalterni. La gratitudine che nutrono nei confronti dei *phu-iai* non è scontata ma dipende dal valore morale socialmente comprovato degli stessi. I *phu-iai*, inoltre, si occupano collettivamente dei *phu-noi*, che siano i figli biologici o meno, a ricalcare una socialità rurale “non Thai” marcatamente in contrasto rispetto al modello della famiglia mono-nucleare borghese occidentale, sempre più in voga fra gli strati borghesi medio-alti della capitale. Mi sono riferito ai modelli e alle pratiche che guidano la relazione fra adulti e bambini nella baraccopoli come ad una “tailandesità non-Thai”.

In presenza dei funzionari dello Stato, la baraccopoli si trasforma in un “palcoscenico governativo”, e i bambini in pericolose deviazioni rispetto al modello morale del “buon bambino Thai” (*dek Thai dee*). Mentre interagiscono con i missionari del centro Saint Martin, i *dek salam* divengono soggetti primariamente cari all’attenzione di Dio. Quando nelle baraccopoli si esibiscono sui “palcoscenici umanitari” allestiti dalle ONG operative in loco, divengono vittime da tutelare. Nel capitolo dimostro come proprio quest’ultimo discorso, il discorso dei diritti dell’infanzia e la connessa immagine dei bambini come vittime, abbia rappresentato per gli abitanti delle baraccopoli una preziosa risorsa politica da mobilitare nelle lotte anti-sgombero.

I *dek salam*, soggetti fra i più mobili delle *slum*, hanno iniziato a circolare in fondazioni caritatevoli, ONG o istituzioni assistenziali, locali e internazionali a partire dagli anni settanta del Novecento. Le madri dei bambini si sono trovate in una posizione ideale per utilizzare i propri figli quali strumenti morali indispensabili nella costruzione di alleanze economiche e politiche con le ONG, soggetti istituzionali di rilevanza internazionale. Le madri dei *dek salam* sono divenute i referenti delle ONG all’interno delle baraccopoli, *broker* capaci di raccordare la molteplicità dei livelli sociali connessi all’economia morale dell’infanzia. Grazie alla manipolazione strategica della relazione fra i bambini e istituzioni quali il Saint Martin Centre, e alla capacità di connettere discorsi sull’infanzia, sulla maternità e sul genere locali e globali, queste madri hanno assunto all’interno della baraccopoli una leadership morale. Una leadership che rappresenta un fatto nuovo all’interno della struttura di potere interna alle baraccopoli, tradizionalmente caratterizzata dal primato politico degli uomini.

La leadership morale delle madri, inoltre, è stata capace di connettere le istanze dei poveri urbani ai movimenti sociali del Nord e del Nord-Est nelle negoziazioni con le élite tradizionali e con lo Stato, e in definitiva di rappresentare nel centro del paese – Bangkok – la voce dei margini etnici “non Thai” esterni al centro. Le vicende di *mae* Be al Tuek

Deang e *Khru Prateep* al Khlong Toei sono una dimostrazione del ruolo politico assunto dalle madri dei *dek salam* nelle baraccopoli della capitale.

La rilevanza politica dei bambini come capitale politico-simbolico è stata centrale per comprendere i processi attraverso i quali gli abitanti delle baraccopoli hanno iniziato ad immaginarsi collettivamente come una comunità di poveri, politicamente capace d'integrare numerosi "altri non Thai" sia a livello nazionale che a livello regionale.

L'avvento delle istituzioni umanitarie occidentali ha ridefinito da un lato la posizione strutturale, la quotidianità e l'esperienza soggettiva degli abitanti delle baraccopoli (in particolare donne e bambini), dall'altro, attraverso la guadagnata mobilità e rilevanza politica dei bambini, le relazioni politiche fra le baraccopoli stesse e la città. Da questo punto di vista, soggetti tradizionalmente dipinti come vulnerabili (donne, bambini e disabili), sembrano rappresentare le nuove armi politiche della povertà urbana "non Thai".

La quotidianità dei *dek salam* è contrassegnata dalle contraddizioni fra i discorsi e le pratiche di adulti che competono per definire "la natura" dei bambini. Questi ultimi – *phunoi*, soggetti spiritualmente immaturi, vittime, soggetti di diritti, figli prediletti da Dio o cittadini – divengono il locus di un conflitto politico nel quale si sovrappongono locale e globale, continuità e cambiamento. Le diverse costruzioni culturali dell'infanzia che popolano la quotidianità dei bambini sottendono altrettante concezioni di famiglia e relazione adulto-bambino a cui corrispondono per estensione metaforica ideali politici e morali divergenti. La dittatura militare filo-monarchica e il regime democratico rappresentano gli estremi di un *continuum* di configurazioni politico-morali cui tali ideologie dell'infanzia e della famiglia continuamente rimandano, e che trovano riscontro nella divisione politica contemporanea del paese fra "gialli" e "rossi".

I *dek salam* come soggetti

Nella seconda parte della tesi (cap. 5 e 6), ho preso in esame il punto di vista, le voci, le pratiche, le culture e la vita vissuta dei bambini come soggetti. Ho analizzato in che modo i bambini interpretano gli adulti che li circondano, sé stessi e gli altri in ciascuno dei diversi luoghi nei quali sono educati, corretti, assistiti, moralizzati o governati come *dek salam*. Ho inoltre evidenziato, in alcuni bambini, i riflessi soggettivi del conflitto politico fra discorsi esterni nella processualità biografica del sé individuale.

Le strategie di resistenza alla "Thainess" e le culture dei bambini

Nel quinto capitolo sono tornato nei diversi siti della ricerca sul campo osservandoli questa volta attraverso lo sguardo, non più degli adulti, ma dei bambini stessi.

In istituzioni come il Saint Martin i bambini sembrano aderire strategicamente alla posizione di vittima. I *dek salam* si dimostrano, nello specifico, capaci di manipolare affettivamente i *farang* attraverso l'espressione corporea e verbale di sofferenza. Piangendo e producendosi in resoconti personali drammatici, i bambini producono una risposta compassionevole in preti, operatori umanitari e volontari occidentali. In riferimento a questa dinamica ho utilizzato il concetto di "economia emozionale". Con questa nozione ho designato la capacità di numerosi bambini che si muovono nei contesti umanitari del Sud del mondo di prodursi in performance di sofferenza come strategia per conseguire obiettivi economici, sociali e affettivi personali.

Il discorso compassionevole delle ONG alimenta economie morali dell'infanzia transnazionali. Al contempo, fabbrica soggetti vittimizzati capaci di adottare il linguaggio della sofferenza come pratica di *agency*. I *dek salam*, assumendo la posizione di vittima, confermano contemporaneamente la necessità dell'intervento umanitario perpetuando inconsapevolmente la circolarità fra economie morali transnazionali e economie emozionali locali.

Ho evidenziato l'importanza assunta dal cristianesimo di padre Adriano e suor Angela nelle pratiche di *agency* dei bambini. La riformulazione teologica dei *dek salam* o dei bambini disabili (da sede del *karma* o del peccato a luogo elettivo di Dio), e ancor più l'atteggiamento verbale e corporeo esplicitamente affettivo che i missionari manifestano nei confronti dei bambini, si discostano marcatamente tanto dalla costruzione dei bambini come *phu-noi*, quanto dalle modalità rituali di relazione fra *phu-noi* e *phu-iai* alle quali i *dek salam* sono generalmente esposti nella relazione con gli adulti (specie qualora siano soggetti religiosi). Agli occhi di numerosi Thai, padre Adriano e suor Angela trattano i bambini da *phu-iai*. Ho quindi mostrato come il forte legame affettivo con i missionari possa divenire per i bambini un laboratorio socio-culturale, cognitivo e affettivo dal potenziale micro-politico sovversivo rispetto ai progetti governamentali dello Stato.

Nella baraccopoli, in assenza di *phu-iai*, i *dek salam* non sembrano "vittime" o "bambini", nell'accezione che questo termine assume per i *farang*. Piuttosto, sembrano costruirsi in opposizione al modello identitario prescritto dalla "Thainess". Ho dimostrato come al Tuek Deang i *dek salam* siano capaci di inventare spazi culturali intimi, vernacolari e normalmente interdetti ai *phu-iai*, dove la relazione *phi-nong*, l'abbigliamento, il linguaggio, i giochi e le attività gruppali assumono caratteristiche innovative e contro-strutturali.

Anche a scuola i bambini sembrano capovolgere la logica etnicizzata e stigmatizzante dello Stato articolando diverse strategie di resistenza. Le bambine possono stabilire

alleanze “femminili” fondate sull’assunzione di supposti tratti “maschili” e ridefinire la propria sessualità in direzioni anti-normative. I bambini possono estremizzare la propria “devianza sociale” per definire una leadership “non Thai” in contrapposizione all’assioma del “bravo bambino Thai”.

I “bambini del tempio” ospiti della fondazione Suan Kaeo occultano sé proibiti organizzati in culture clandestine dietro la maschera morale del perfetto *phu-noi*. L’ambiguità teologico-politica del buddhismo socialmente impegnato di *phra* Payom si riflette nella dualità delle espressioni soggettive (individuali e collettive) dei bambini. Una dinamica che rivela il carattere ambivalente e al contempo innovativo dei processi di assoggettamento e soggettivazione.

La diversità ideologica dei discorsi sui *dek salam*, oltre che politica, morale e religiosa, sottende discorsi sul genere culturalmente discrepanti: la posizione di vittima alla quale i bambini aderiscono al Saint Martin si associa a tratti riferibili all’idea normativa di femminilità Thai. I bambini e le bambine sanno costruirsi come “vittime emotivamente vulnerabili” (femminili) nella relazione con i *farang* e incorporare contemporaneamente i tratti normativi attribuiti alla mascolinità Thai quando recitano il ruolo di “anti-leader” nelle scuole. Le idee di femminilità e mascolinità variano in funzione dei contesti, e rappresentano per i bambini ulteriore materiale simbolico da utilizzare per creare configurazioni di genere ibride e politicamente connotate.

Mi sono infine concentrato sulle espressioni simbolico-culturali che i *dek salam* producono collettivamente in formazioni gruppali note come *gang*. Ho, nello specifico, esaminato il caso della *gang dod diaw*, gruppo di riferimento per numerosi *dek salam*. La *gang* è un meta-realtà sociale che attraversa tutti i contesti di vita dei bambini (la scuola, la baraccopoli, il centro Martin). E’ un dominio segreto, di cui gli adulti sono ignari, ed è provvisto di simboli, linguaggi, pratiche e gesti specifici che hanno la funzione di delimitare lo spazio identitario del gruppo ai suoi soli membri. Lo slogan che riassume i valori morali e l’organizzazione sociale della *gang* (“siamo tutti amici”) rifiuta il principio gerarchico della distinzione in *phi* e *nong* alla base dell’ordine sociale normativo. Nella *gang* i bambini hanno fatto della propria condizione di differenza – espressa da un vissuto emotivo (*dod diaw*, la solitudine) – un asse di resistenza collettiva alla “Thainess”.

Ho rilevato nei frequenti episodi di violenza fra *gang* il risultato della pedagogia militarizzata dell’iper-nazionalismo Thai. La logica binaria sé Thai-“altro non Thai”, parametro centrale della “Thainess”, permea infatti non solo gli spazi pubblici ma anche le soggettività. Ho letto la tendenza contemporanea della popolazione thailandese a coalizzarsi in gruppi e identità collettive in antitesi (Thai-“non-Thai”, “rossi-gialli”, centro-periferie,

etc.) come un effetto collaterale di politiche statali paradossalmente finalizzate a promuovere la coesione della cittadinanza nel sé Thai nazionale. Per quanto l'eterogeneità ideologica alla quale sono socializzati consenta loro di definire mondi sociali e culture apparentemente opposte al paradigma della "Thainess", anche i *dek salam* sono portatori del discorso Thai. L'assalto ai danni di *gang* rivali ne è esempio.

Il sé individuale come teatro micro-politico del conflitto

Nel sesto e ultimo capitolo della tesi ho presentato le vite di alcuni bambini: First, Wat, Pan, Two, Yut e Am. Analizzando le traiettorie biografiche dei bambini nell'arco di sette anni (dal 2009 al 2015) ho esaminato la processualità del sé individuale come sito nel quale le tensioni, le sovrapposizioni e le fratture fra i discorsi sull'infanzia analizzati in precedenza possono essere osservate come prodotto della rielaborazione soggettiva individuale.

Nell'intento di comprendere la "vita psichica del potere" (Butler, 2005[1997]) – vale a dire i processi attraverso i quali il soggetto viene a formarsi nella subordinazione ai diversi discorsi esterni che competono per definirlo – ho adottato il modello psicoanalitico relazionale come filtro teorico capace di raccordare l'analisi discorsiva dell'infanzia con un'attenzione ai processi individuali che sorreggono la genealogia del sé.

Ho evidenziato come il conflitto macro-politico "esterno" fra i discorsi sull'infanzia corrisponda a un conflitto micro-politico "interno" fra rappresentazioni di sé e dell'"altro" in contrapposizione, e come le scelte, i desideri, le cognizioni, le emozioni e le azioni dei bambini dipendano dalla gestione individuale delle diverse immagini di sé. L'esperienza soggettiva e il sé dei bambini è comprensibile come una dialettica "interna" e incorporata fra diversi sé e "altri" che sono al contempo Thai, "non Thai", buddhisti, cattolici, *farang*, etc.

Il sé dei bambini, ibrido, poli-vocale e instabile è attivamente manipolato dai bambini a seconda degli obiettivi e delle circostanze sociali. Non di meno, ciascun bambino ha assunto in una certa fase della sua vita un modello di identificazione primario. Il processo di identificazione sottende l'adesione, l'incorporazione e la subordinazione, assieme affettiva e politica, del soggetto a un discorso come prioritario rispetto agli altri. Le scelte di identificazione dei bambini si pongono obiettivi di carattere non solo materiale ma anche affettivo: il senso di valore di sé dei bambini si lega infatti alla capacità di corrispondere alle aspettative degli adulti ai quali si affeziono.

Un elemento dell'analisi decisivo è quindi consistito nel comprendere se i bambini avessero assunto come riferimento affettivo e di identificazione primario i missionari

cattolici, un monaco buddhista, il gruppo dei pari, un genitore, un insegnante, o una combinazione ibrida e reinventata di queste figure.

Ho evidenziato come l'introiezione e successiva identificazione al discorso di Stato della "Thainess" produca l'insorgere, nell'esperienza soggettiva dei bambini, di un sé Thai che porta i *dek salam* ad auto-discriminarsi o a distanziarsi dal modello etno-linguistico "non Thai" dei familiari. Il discorso buddhista normativo prescrive il dovere filiale di servire, riverire e sacralizzare i genitori, primi referenti simbolici della coppia genitoriale regale. Contemporaneamente, descrive il contesto di provenienza e i genitori reali dei bambini come soggetti primitivi e criminali. Alcuni bambini, come Am, entrano pertanto in conflitto col mondo micro-familiare e con sé stessi nel tentativo di superare la discriminazione alla quale sono normalmente esposti nella società Thai. Altri bambini, come Two, identificati al proprio sé "non Thai", entrano in conflitto con la società Thai ma conservano il senso di inferiorità legato all'introiezione dello stigma, e di un discorso normativo che assume le sembianze di un persecutore che li giudica e discrimina "dall'interno".

I bambini che hanno stabilito rapporti di affetto prioritari con gli amici sono accusati dagli insegnanti e dal discorso pubblico di essere ingrati nei confronti di padri e madri che a volte non hanno mai conosciuto, e sviluppano sensi di colpa per aver disatteso le aspettative morali della società

Gli orfani che hanno trovato nei missionari alla guida del Saint Martin dei riferimenti affettivi importanti possono ri-valorizzare il sé "non Thai", normalmente fonte di imbarazzo, come attributo del loro primato in Dio. Possono inoltre porre specularmente in contrapposizione l'"altro Thai", percepito come distanziante e discriminante, ad un "altro *farang*" buono e accogliente.

Nell'ultima parte del capitolo, riferendomi alle recenti manifestazioni di dissenso al potere della giunta militare da parte dei giovani "non Thai", ho sottolineato come l'accesso alla *pop culture*, ad internet, ai social network e a modelli globalizzati di consumo possa sfociare in una protesta generazionale "non Thai" capace di sfidare l'ordine socio-politico conservatore imposto dalla "Thainess" e promuovere l'affermazione di un sé "diversamente Thai" sovversivo.

L'eterogeneità delle influenze culturali a cui i *dek salam* sono esposti può infatti rappresentare una risorsa. Meno inseriti nei meccanismi di ingegneria sociale della "Thainess" rispetto ai rampolli della classe media di Bangkok, i *dek salam* presentano sé più flessibili, plastici, e sembrano maggiormente aperti ad accogliere l'alterità e a rassemblerla in significati capaci di contrapporsi ai progetti culturali dello Stato, della

Chiesa, delle ONG o del sangha. Il “cosmopolitismo dal basso” (Appadurai, 2014[2013]) di cui sono espressione li rende mediatori generazionali di linguaggi e immaginari post-nazionali (locali e globali) alternativi rispetto al monolite militarizzato e monarchico della “Thainess”.

Purtroppo, spesso, l'*agency* dei bambini si esprime anche in forme di devianza collettiva (consumo di sostanze, criminalità, ecc). I bambini possono, infatti, trincerarsi in formazioni collettive “anti-società” di mutuo-sostegno che da un lato li proteggono dall'assimilazione ideologica dello Stato, dall'altro li condannano a percorsi di esclusione e violenza ai margini di una società capitalista, sempre meno democratica e sempre più militarizzata.

ACRONIMI

AFDD Assembly for the Defense of Democracy
AISLF Association Internationale des Sociologues de Langue Française
AOP Assembly of the Poor
ASEAN Association of South-East Asian Nations
BMA Bangkok Metropolitan Administration
CBCT Catholic Bishops' Conference of Thailand
CDC Constitution Drafting Committee
CDO Community Development Office
CPB Crown Property Bureau
CPT Communist Party of Thailand
DP Democrat Party
DPF Duang Prateep Foundation
EFEO École française d'Extrême-Orient
FMI Fondo Monetario Internazionale
GDP Gross Domestic Product
INEB International Network of Engaged Buddhists
LMS London Missionary Society
LOCOA Leaders and Organizers of Community Organization in Asia
MCOT Mass Communication Organization of Thailand
MEP Missions étrangères de Paris
NCPO National Council for Peace and Order
NHA National Housing Authority
O-Net Ordinary National Educational Test
OBEC Office of Basic Education of Thailand
OG Organizzazione Governativa
OMS Organizzazione Mondiale della Sanità
ONG Organizzazione Non Governativa
PAD People's Alliance for Democracy
PDRC People's Democratic Reform Committee
PIME Pontificio Istituto Missioni Estere
PSF Psicologi Senza Frontiere
PTP Phuea Thai
SEES Sciences de l'Enfance, Enfants des Sciences

SOTUS Seniority, Order, Tradition, Unity, Spirit

SPFEE Society for Promoting Female Education in the East

TAOs Tambon Administrative Organizations

TdL Teologie della Liberazione

TEA Thai Education Act

TMI Thai Missionary Institute

UDD United Front for Democracy Against Dictatorship

UN United Nations

UNAFEI United Nations Asia and Far East Institute for the Prevention of Crime and the Treatment of Offenders

UNCRC United Nations Convention on the Rights of the Child

UNICEF United Nations Children's Fund

Bibliografia:

I nomi degli autori thailandesi sono qui riportati secondo il sistema di citazione thailandese, apponendo il nome prima del cognome. In accordo al medesimo sistema, all'interno del testo gli autori thailandesi vengono citati indicando il nome proprio e l'anno della pubblicazione, senza il cognome.

Adler, P. e Adler, P. (1998), "*Peer Power: Preadolescent Culture and Identity*", Rutgers University Press, New Brunswick, NJ

Agostino, "*Le Confessioni*", consultato sul sito:
<http://www.augustinus.it/italiano/confessioni/index2.htm>

Akin Rabibhadana (1963), "*The Organization of Thai Society, and the Process of Change in the Early Bangkok Period (1782-1873)*", PhD Thesis, Cornell University

Akin Rabibhadana (1976), "*Rise and Fall of a Bangkok Slum*", Thai Khadi Research Institute, Thammasat University, Bangkok

Akin Rabibhadana (2010), "*mong sangkhom phan chiwit nai chumchon*" (Observing the Society through the Life in the Slum Communities), Sūn Mānutsayawitthayā Sirinthōn ('Ongkān Mahāchon), Bangkok

Alanen, L. (2000), 'Visions of a social theory of childhood', *Childhood*, 7(4):493-505

Alberigo, G. (1992), 'Ecclesiology and Democracy: Convergences and Divergences', in Provost, J. e Walf, K. (Eds) (1992), 'The Tabu of Democracy within the Church', *Concilium*, 1992/5

Alberigo, G. (2005), "*Breve Storia del Concilio Vaticano II*", il Mulino, Bologna

Alderson, P. (1995), "*Listening to children: children, ethics, and social research*", Barnado's, Brackingside

Allen, D.L., Carey, J.W., Manopaiboon, C., Jenkins, R.A., Uthaiworavit, W., Kilmarx, P.H. e van Griensven, F. (2003), 'Sexual Health Risks Among Young Thai Women: Implications for HIV/STD Prevention and Contraception', *AIDS and Behavior*, 7, 1:9-21

Althusser, L. (1970), 'Ideologia e partiti ideologici di Stato', *Critica marxista*, N° 5, pp. 23-65

Amaladoss, M. (2000), "*Oltre l'inculturazione. Unità e pluralità delle chiese*", Editrice Missionaria Italiana, Bologna

Anand Panyarachun (1996), 'His Majesty Role's in the Making of Thai History'. Speech delivered at the 14th International Association of Historians of Asia, Bangkok

Anderson, B. (1978), 'Studies of the Thai State: The State of Thai Studies' in Ayal, E.B. (Ed.), "*The Study of Thailand*", Center for International Studies, Ohio

- Anderson, B. (1983), *“Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism”*, Verso Editions and New Left Books, London
- Andrain, C.F. (2008), *“Political Justice and Religious Values”*, Routledge, New York and London
- Andrews, T. e Siengthai, S. (Eds) (2009), *“The Changing Face of Management in Thailand”*, Routledge, USA
- Anuman Rajhadon (Praya) (1955), ‘Me Posop, The Rice Mother’, *Journal of the Siam Society*, 43 (August):55-61
- Appadurai, A. (1990), ‘Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy’, *Public Culture*, 2:1-24
- Appadurai, A. (2001)[1996], *“Modernità in Polvere”*, Meltemi, Roma [“*Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*”, University of Minnesota Press, Minneapolis-London]
- Appadurai, A. (2014),[2013] *“Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale”*, Cortina, Milano [“*The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*”, Verso Books, New York]
- Appayut Jantarapaa (2009), *“khrueakhaisalamsiiphak: tuaton lae prasobkan kanklueaiwai”* [Four Region Slum Network: identity and experience of a movement], Four Region Slum Network, Bangkok
- Arderner, E. (1975), ‘Belief and the Problem of Women’, in Arderner, E. (Ed), *“Perceiving Women”*, J.M. Dent, London, pp. 1-17
- Arendall, T. (2000), ‘Conceiving and investigating motherhood: The decade’s scholarship’, *Journal of Marriage and the Family*, 62, pp. 1192- 1207
- Arendt, H. (2003)[1963], *“La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme”*, Feltrinelli, Milano [*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil”*, Penguin Adult, USA]
- Ariès, P. (1960), *“L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime”*, Plon, Parigi
- Asad, T. (Ed) (1973), *“Anthropology and the Colonial Encounter”*, Ithaca Press, UK
- Asia (1981), ‘A Fairy Godmother for Bangkok’s slum Children’, (by Warren W.), *Asia*, March-April, 1981
- Asian Correspondent (2011), ‘Inter-school violence and the value of life in Thailand’ (by Saksith Saiyasombut & Siam voices), Feb 22, 2011, *Asian Correspondent*, retrieved from: <http://asiancorrespondent.com/48889/inter-school-violence-and-the-value-of-life-in-thailand/>
- Asian Corresponden (2013), ‘Racy posters spark uniform debate at Thai university’(by Saksith Saiyasombut & Siam voices), Sep 16, 2013, *Asian Correspondent*, retrieved from: <http://asiancorrespondent.com/113435/racy-posters-sparks-student-uniforms-discussion-at-thai-university/>

Asian Correspondent (2014a), 'Education reform comes to Thailand.... Criticism of the junta banned in schools', (by Bangkok Pundit), Jun 10, 2014, *Asian Correspondent*, retrieved from: <http://asiancorrespondent.com/123618/education-reform-comes-to-thailand-criticism-of-the-junta-banned-at-shools/>

Asian Correspondent (2014b), 'Thai students required to recite Prayuth's 12 core values daily', (by Bangkok Pundit), Sep 22, 2014, *Asian Correspondent*, retrieved from: <http://asiancorrespondent.com/126873/all-thai-students-required-to-recite-daily-prayuths-12-core-values/>

Askew M. (1994), 'Bangkok: Transformation of the Thai city', in M. Askew & W. S. Logan (Eds.), "*Cultural identity and urban change in Southeast Asia: Interpretive essays*", Deakin University Press, Victoria, Australia, pp. 85-116

Askew M. (2002), "*Bangkok. Place, Practice and Representation*", Routledge, London

Askew, M. (2012), 'The Ineffable Rightness of Conspiracy: Thailand's Democrat-ministered State and the Negation of Red Shirts Politics', in Montesano et al. (Eds), "*Bangkok May 2010. Perspectives on a Divided Thailand*", Silkworm Books, Chiang Mai

Avila, C. (1976), "*Peasant Theology: Reflections by the Filipino Peasants on Their Process of Social Revolution*", WSCF Asia, Bangkok

Baker C. (1999), 'Assembly of the Poor: The New Drama of Village, City and State', in *Thai Development Newsletter*, No.37, July-December 1999, pp. 15-21

Baker C. and Pasuk Phongpaichit (2005), "*A History of Thailand*" (II Ed.) Cambridge University Press, Cambridge

Bangkok Post (2003), 'MP's To Check Parents' Claims of Schools' New Surcharges', *Bangkok Post*, 13/05/2003, Home Section, p. 4

Bangkok Post, (2008), 'For the Love of a Princess', *Bangkok Post*, November 10, 2008

Bangkok Post (2009), 'Turning slums into communities. A lion hearted woman fights for hosing rights', (by Supara, Janchitfah), *Bangkok Post*, June 4, 2009

Bangkok Post (2014a), 'Thai education system needs fundamental reform', *Bangkok Post*, 09/04/2014, retrieved from: <http://www.bangkokpost.com/opinion/opinion/404095/thai-education-system-needs-fundamental-reform>

Bangkok Post (2014b) 'Good deeds' passports for students. Education project to foster ethical living', *Bangkok Post*, 22/07/2014, retrieved from: <http://www.bangkokpost.com/news/local/421749/education-project-to-foster-ethical-living>

Bangkok Post (2014c), 'Chaturon arrested at FCCT', *Bangkok Post*, 27/05/2014, retrieved from: <http://www.bangkokpost.com/news/local/412047/chaturon-arrested-at-fcct>

Bangkok Post (2015), 'Turning Pop Culture into Propaganda', *Bangkok Post*, 20/06/2015, retrieved from: <http://www.bangkokpost.com/opinion/opinion/597964/turning-pop-culture-into-propaganda>

Bao, J (2008), 'Denaturalizing polygyny in Bangkok', Thailand, *Ethnology*, Vol.47, N°2/3, pp.145-161

Barmé, S. (1993), "*Luang Wichit Wathakan and the Creation of Thai Identity*", ISEAS – Institute of Southeast Asian Studies, Singapore

Barnett, M.N. (2011), "*Empire of Humanity: A History of Humanitarianism*", Ithaca: Cornell University Press

Baron-Gutty, A. e Supat, C. (Eds) (2009), "*Education, Economy and Identity. Ten Years of educational reform in Thailand*", IRASEC, Bangkok

Bateson, G. (2010)[1972], "*Verso un'Ecologia della Mente*", Adelphi, Milano ["*Steps to an Ecology of Mind*", Chandler Publishing Company]

Bauman, Z. (2010)[1989], "*Modernità e Olocausto*", Il Mulino, Bologna ["*Modernity and the Holocaust*", Polity Press e Blackwell Publishing Ltd, Cambridge]

Baumgarten, E. (2011), 'Judaism', in Browning, D.S., e Bunge, M.J. (Eds), "*Children and Childhood in World Religions. Primary Sources and Texts*", Rutgers, The State University, USA

Beatty, A. (2013), 'Current emotion research in anthropology: Reporting the field', *Emotion Review*, 5:414-422

Bechstedt H.D. (1991), 'Identity and Authority in Thailand', in C. J. Reynolds (Ed.), "*National Identity and Its Defenders. Thailand Today*", Silkworm Books, Chiang Mai, pp. 238-261

Benedetto XV (1919), Lettera enciclica *paterno iam diu*, 24/11/1919, consultato nel sito della Santa Sede:

http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_24111919_paterno-iam-diu_it.html

Berner E. (1997), "*Defending a Place in the City. Localities and the Struggle for Urban Land in Metro Manila*", Ateneo de Manila University Press, Quezon City

Berner, E. e Korff. R. (1994), "*Globalization and Local Resistance: The creation of Localities in Manila and Bangkok*", working paper N°205, University of Bielefeld, Bielefeld

Bhumibol Adulyadej (His Majesty King), 2523 B.E. (1980) 'A statement on good teaching', *Friends of Teachers Magazine*, p. 23

Biehl, J., Good, B e Kleinmann, A. (Eds) (2007), "*Subjectivity. Ethnographic Investigations*", University of California Press, Berkeley e Los Angeles

Biehl, J., Good, B e Kleinmann, A. (2007), 'Introduction: Rethinking Subjectivity', in Biehl, J., Good, B e Kleinmann, A. (Eds), "*Subjectivity. Ethnographic Investigations*", University of California Press, Berkeley e Los Angeles

Bierschenk, T., Chauveau, J.P., De Sardan, O. (Eds), (2002), “*Local development brokers in Africa: The rise of a new social category*”, Working Paper N°13, Department of Anthropology and African Studies, Johannes Gutenberg University, Mainz, Germany

Bloch, M. (Ed.) (2003), “*Governing children, families and education: Restructuring the welfare state*”, Palgrave Macmillan, New York

BMA (Bangkok Metropolitan Administration) (1999), “*jaak thetsabaal suu krung thep mahanakorn*” (From municipality to the city of angels, the great City), Chuan Pim Publishing, Bangkok

BMA (Bangkok Metropolitan Administration) (2007), “*Statistical Profile of Bangkok Metropolitan Administration 2007*”, Strategy and Evaluation Department, BMA, Bangkok

Bobilin, R. (1988), ‘Buddhist and Christian Movements for Social Justice in Southeast Asia’, *Buddhist-Christian Studies*, Vol.8, pp. 5-12

Boff, L. (1977), “*Teologia della cattività e della liberazione*”, Queriniana, Brescia 1977

Bolotta, G. (2014), ‘Moving within Urban Hierarchical Spaces: Children’s Trajectories in the Urban Scenario of Bangkok, Thailand’, in Vignato S. e Alcano M. (Eds), ‘Southeast Asia: Subjects and Places’, *Antropologia*, Vol. I, Numero 1 n.s., giugno 2014, pp. 105-125

Boltansky, L. (2000)[1993], “*Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*”, Raffaello Cortina Editore, Milano, [1993, “*La Souffrance à distance*”, Éditions Métailié, Paris]

Bonnet D., Rollet C. & de Suremain C.É. (2012) (Eds), “*Modèles d'enfances. Successions, transformations, croisements*”, Érès, Paris

Bonnet, D. (2012), ‘The Absence of the Child in Ethnology: a Non-Existent Problem?’, *AnthropoChildren*, issue 1, online: <http://popups.ulg.ac.be/2034-8517/index.php?id=916> (accesso effettuato il 11/11/2014)

Boonlert Visetpricha (2008), ‘Slum Development as a Technique of Governmental Control’, paper presented at the *10th International Conference on Thai Studies*, Thammasat University, Thailand, 9/11/2008

Borwornsak Uwanno (2006), “*Ten Principles of a Righteous King and the King of Thailand*”, published by the Faculty of Law, Chulalongkorn University in Honor of His Majesty King Bhumibol of Thailand in the Occasion of the Sixtieth Anniversary of His Majesty’s Accession to the Throne

Bourdieu, P (2005) [1980], “*Il Senso Pratico*”, Armando Editore, Roma

Bourdieu, P. (1987), “*Choses dites*”, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987

Bourdieu, P. (1998), “*La domination masculine*”, Seuil, Paris. Tr. it. Bologna : il Mulino, 1998

Bourdieu, P. e Eagleton, T. (1992), ‘Doxa and common life’, *New Left Review*, 199, 111–121

- Bourdieu, P. e Passeron, J.C. (1977), *“Reproduction in Education, Society and Culture”*, Sage Publications, London
- Bourdieu, P. e Wacquant, L. (1992), *“Réponses. Pour une anthropologie réflexive”*, Seuil, Paris. Tr. it. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- Bowie, K. (1992) ‘Unraveling the Myth of the Subsistence Economy: The Case of Textile Production in Nineteenth Century Northern Thailand’, *Journal of Asian Studies*, 51(4):797–823
- Bowie, K.A. (1997), *“Rituals of National Loyalty. An Anthropology of the State and the Village Scout Movement in Thailand”*, Columbia University Press, New York
- Bowie, K. (2008), ‘Standing in the shadows: of matrilocality and the role of women in a village election in northern Thailand’, *American Ethnologist*, Vol.35, N°1, pp.136-153
- Bowie, K. (2013), ‘Thailand’s Unique Challenge to the Historiography of Women’s Suffrage’, *lectio magistralis*; August 8, 2013; Saranithet Conference Room, Main Auditorium, Chulalongkorn University; Bangkok, Thailand
- Bowlby, J. (1953), *“Child Care and the Growth of Love”*, Penguin, Harmondsworth
- Boyden J. (1997), ‘Childhood and the Policy Makers: A Comparative Perspective on the Globalization of Childhood’, in James, A. and Prout, A. (Eds), *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, Routledge, Oxon, pp.190-229
- Bressan, L. (2005), *“A meeting of Worlds: The interaction of Christian Missionaries and Thai Culture”*, Assumption University Press, Bangkok
- Bressan, L. e Smithies, M. (2006), *“Thai-Vatican Relations in the Twentieth Century”*, Amarin, Bangkok
- Brown, P. (2014), *“Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.”*, Einaudi, Torino
- Browning D.S. e Bunge M.J. (Eds) (2011), *“Children and Childhood in World Religions. Primary Sources and Texts”*, Rutgers, The State University, USA
- Buddhadasa Bhikkhu (1984), ‘The Essence of Christianity as far as Buddhists Ought to Know’, in Buddhadasa Bhikkhu, *“Putth-Khrit Nai Tasana Tan Buddhadasa”* [Buddhism and Christianity as seen by Venerable Buddhadasa], Tianwaan Press, Bangkok
- Buddhadasa Bhikkhu (1986), *“Dhammic Socialism”* (Donald K. Swearer, ed. and tr.), Munnithi Komonkhimthong, Bangkok
- Bunge, M.J. (Ed.), (2001), *“The Child in Christian Thought”*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., USA

- Bunge, M.J. e Wall, J. (2011), 'Christianity', in Browning, D.S., e Bunge, M.J. (Eds), "*Children and Childhood in World Religions. Primary Sources and Texts*", Rutgers, The State University, USA
- Buono, G. (2000), "*Missiologia. Teologia e prassi*", Paoline Editoriale Libri, Milano
- Burkhart, L.M. (1989), "*The slippery earth. Nahwa-Christian moral dialogue in Sixteenth-Century Mexico*", The University of Arizona Press, Tucson
- Burr, R. (2006), "*Vietnam's Children in a Changing World*", Rutgers University Press, New Brunswick
- Burt, R. S. (2001), 'Structural holes versus network closure as social capital' in Lin, N.; Cook, K. and Burt, R. S. (eds.), "*Social capital. Theory and research*", New York, 31–56
- Butler, J. (1990), "*Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*", Routledge, New York and London
- Butler, J. (1994) 'Gender as performance: An interview with Judith Butler', *Radical Philosophy*, 67: 32–39
- Butler, J. (2005), "*La Vita Psicica del Potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*", Meltemi, Roma [1997]
- Callahan, W.A. (2005), 'The Discourse of Vote Buying and Political Reform in Thailand', *Pacific Affairs*, 78:1, 95-113
- Canella, G.S., Viruru, R., 2004, "*Childhood and post-colonization: Power, education, and contemporary practice*", Routledge, New York
- Cannell, F. (Ed.) (2006), "*The Anthropology of Christianity*", Duke University Press, Durham & London
- Carsten, J. (1991), 'Children In-Between: Fostering and the Process in Kinship on Pulau Langkawi, Malaysia', *Man*, 26:3, pp. 425-443
- Cash, K. (1999), 'Understanding the Psychosocial Aspects of HIV/AIDS Prevention for Northern Thai Adolescent Migratory Women Workers', *Applied psychology: an international review*, 48, 2:125-137
- Caudill, W. e Weinstein, H. (1969), 'Maternal Care and Infant Behavior in Japan and America: An Interim Report', *Psychiatry*, 32:12-43
- CDO (Community Development Office) (2002), "*10 pii samnakngaan patthana chumchon*" [10 years of the Community Development Office], Community Development Office, Bangkok Metropolitan Administration, Bangkok
- Chaiyan Rajchagool (1994), "*The Rise and Fall of the Thai Absolute Monarchy: Foundations of the Modern Thai State from Feudalism to Peripheral Capitalism*", White Lotus, Bangkok

Chayan Vaddhanaphuti (1991), 'Social and Ideological Reproduction in Rural Northern Thai Schools', in Keyes, C.F. (Ed.), "*Reshaping Local Worlds: Formal Education and Cultural Change in Rural Southeast Asia*", Monograph 36/Yale University Southeast Asia Studies, New Haven

Cheney, K. E. (2013), 'Malik and his three mothers: AIDS orphans' survival strategies and how children's rights hinder them', in Hanson, K.; Nieuwenhuys O. (Eds), "*Reconceptualizing Children's Rights in International Development. Living Rights, Social Justice, Translations*", Cambridge University Press, Cambridge

Christensen, P. e Prout, A. (2002), 'Working with Ethical Symmetry in Social Research with Children', *Childhood*, 9, 4:477-497

Christianity Today (2011), "Hollywood's Idol. CT visits the Dalai Lama, spiritual hero to millions", *Christianity Today*, 11 June 2011, retrieved from: <http://www.christianitytoday.com/ct/2001/june11/15.64.html>

Clarke M. (2012), (Ed), "*Mission and Development: God's Work or Good Works?*", London: Continuum International Publishing Group

Clewley, J. (2000), 'Thailand: songs for living', in Ellingham, M., Duane, O. e McConnachie, J. (Eds), "*World Music. The Rough Guide. Latin and North America, Caribbean, India, Asia and Pacific*", Vol.2, Rough Guides Ltd, Penguin Group, London, pp. 241-253

Clifford, J. (1988), "*The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*", President and Fellows of Harvard College, USA

Clifford, J. e Marcus, G.E. (Eds) (1986), "*Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*", University of California Press, Berkeley, CA

Cohen, A.P. (1994), "*Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*", Routledge, London

Cole, A. (2011), 'Buddhism', in Browning D.S. e Bunge M.J. (Eds), "*Children and Childhood in World Religions. Primary Sources and Texts*", Rutgers, The State University, USA

Comaroff, J. e Comaroff, J. (1986), 'Christianity and Colonialism', *American Ethnologist*, 13, 1, pp. 1-22

Concilio Vaticano II (1964), Costituzione dogmatica *Lumen Gentium*, 21 novembre 1964, consultato sul sito della Santa Sede:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_it.html

Concilio Vaticano II (1965), Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, 7 dicembre 1965, consultato sul sito della Santa Sede:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html

Concilio Vaticano II (1965), Decreto sull'attività missionaria della chiesa *Ad Gentes*, 7 dicembre 1965, consultato sul sito della Santa Sede:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_it.html

Concilio Vaticano II (1965), Dichiarazione *Nostra Aetate*, 28 Ottobre 1965, consultato sul sito della Santa Sede:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_it.html

Condominas, G. (1980), *“L'espace social: à propos de l'Asie du Sud-Est”*, Flammarion, Paris

Congregazione per la dottrina della fede, Cardinale Ratzinger, J. (1984), *Libertatis Nuntius. Istruzione su alcuni aspetti della “Teologia della Liberazione”*, (06 agosto 1984), consultato sul sito della Santa Sede:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_it.html

Congregazione per la dottrina della fede, Cardinale Ratzinger, J. (1986), *Libertatis Conscientia. Istruzione sulla libertà cristiana e la liberazione* (22 marzo 1986), consultato sul sito della Santa Sede:
http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_it.html

Connors, K. (2003), *“Democracy and National Identity in Thailand”*, RoutledgeCurzon, London & New York

Connors, K. (2005), ‘Ministering Culture: Hegemony and the Politics of Culture and Identity in Thailand’, *Critical Asian Studies*, 37:4, 523-551

Cook N. (1998) “‘Dutiful Daughters’, Estranged Sisters. Women in Thailand’, in Sen K. and Stevens N. (Eds), *“Gender and Power in Affluent Asia”*, Routledge, London, pp. 250-290

Corriere (2014), “L'incontro con i detenuti e la visita nelle favelas. Papa Francesco si prepara ad abbracciare Rio”, *Corriere della Sera*, 13 Luglio 2014, visualizzato online in data 18 Luglio 2014, dal sito: http://www.corriere.it/esteri/13_luglio_20/papa-brasile-programma-viaggio-detenuti-favelas_3d68358c-f131-11e2-a0d2-06346f734deb.shtml

Corsaro, W.A. (2011), *“The Sociology of Childhood. Third Ed.”*, Sage, Pine Forge, Los Angeles

Crocetti, G. (1998), *“Bambini esposti. L'infanzia nel ventre della cultura occidentale. Implicazioni dinamiche ed etiche”*, Armando, Roma

Csordas, T. (1990), ‘Embodiment as a Paradigm for Anthropology’, *Ethos*, Vol. 18, N° 1:5-47

Cuturi, F. (Ed.) (2004), *“In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità”*, Meltemi, Roma

- D'Amato, M. (Ed) (2008), *“Per un'idea di bambini”*, Armando editore, Roma
- Daily news (2013), “sunn khunatham prakad rangwan haengchat pii 2556” [Il Centro della Moralità Nazionale proclama i *Thailand Morality Awards 2013*], *Daily news*, 25/06/2013, retrieved from: <http://m.dailynews.co.th/News.do?contentId=19972>
- Darunee, T. e Pandey, S.R: (1991) *“By Women, For Women: A Study of Women's Organizations in Thailand”*, Paper. 72, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore
- Davies, J. (2010), ‘Introduction: Emotions in the Field’, in Davies, J. e Spencer, D. (Eds), *“Emotions in the Field. The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience”*, Stanford University Press, Stanford
- Davies, M. (2008) ‘A Childish Culture? Shared Understandings, Agency and Intervention: An Anthropological Study of Street Children in Northwest Kenya’, *Childhood*, 15 (3):309-330
- Davis, J.M. (1998), “Understanding the meaning of children: a reflexive process”, *Children and Society*, 12:325-355
- Davis, M. (2006), *“Planet of Slums”*, Verso, London
- De Bendetti, P. (2013), *“Se così si può dire... Variazioni sull'ebraismo vivente”*, Collana Cristiani ed Ebrei, Editrice Morcelliana, Brescia
- De Berry, J. (1999), *“Life after Loss: An Anthropological Study of Post-War Recovery, Teso, East Uganda, with Special Reference to Young People”*, PhD thesis, University of London
- De Boeck, F. e Honwana, A. (2005) (Eds), *“Makers and Breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa”*, James Currey, Oxford
- De Bourges, J. (1666), *“Relation du voyage de Monseigneur l'évêque de Beryte Vicaire apostolique du royaume de la Cochinchine, Par la Turquie, la Perse, les Indes, &c. jusqu'au Royaume de Siam & autres lieux. Par M. de Bourges, Prêtre, Missionnaire Apostolique”*, Denys Bechet, Paris
- De Certeau M. (1984), *“The Practice of Everyday Life”*, University of California Press, Berkley
- De Sardan, O. (2004), *“Anthropology and Development: Understanding contemporary social change”*, Zed Books, London
- Delalande, J. (Ed) (2009), *“Des Enfants entre eux. Des jeux, des règles, des secrets”*, Autrement, Paris
- Di Fiore, G. (2001), ‘Strategie di evangelizzazione nell'Oriente asiatico tra cinquecento e settecento’, in Martina G. e Dovero, U. (Eds.), *“Il cammino dell'evangelizzazione. Problemi storiografici”*, Il Mulino, Bologna

- Doneys, P. (2002) 'Political Reform through the Public Sphere: Women's Groups and the Fabric of Governance', in McCargo D. (Ed), "*Reforming Thai Politics*", Nordic Institute of Asian Studies, Copenhagen, pp. 163-182
- Donzelot, J. (1980), "*The Policing of Families*", Hutchinson, London
- Dotolo, C. (2011), "*Cristianesimo e Interculturalità. Dialogo, ospitalità, ethos*", Cittadella Editrice, Assisi
- Duang Prateep Foundation (DPF) (2013), 'The origin of duang prateep foundation' [video file], *Youtube*, (2013, September 27), Retrieved from: http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=93PBkkeY4_g
- Dumont, L. (1991) [1966], "*Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*", Adelphi, Milano
- Ebihara, M. (1977), 'Residence patterns in a Khmer peasant village', *Annals of the New York Academy of Sciences*, 293: 51-68. doi: 10.1111/j.1749-6632.1977.tb41805.x
- Eder, L. e Fingerson, D. (2002), 'Interviewing children and adolescents', in Gubrium, J.F. e Holstein, J.A (Eds), "*Handbook of Interview Research*", Sage, Thousand Oaks, pp. 181-201
- Ennew, J. and Swart-Kruger, J. (2003), 'Introduction: Homes, Places and Spaces in the Construction of Street Children and Street Youth', *Children, Youth and Environments*, 13(1), Spring 2003. Retrieved from: <http://colorado.edu/journals/cye>
- Epstein, A.L. (1978), "*Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*", Tavistock, London
- Erikson, E.H. (1968), "*Identity: Youth and Crisis*", Faber and Faber, London
- Escobar, R. (2008), 'Prefazione all'edizione italiana', in Zimbardo, P. (2008)[2007], "*L'effetto Lucifero. Cattivi si diventa?*", Cortina, Milano
- Fabietti, U. (1999), "*Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*", Editori Laterza, Roma
- Fairbairn, W.R.D. (1981), "*Psychoanalytic Studies of the Personality*", Routledge and Kegan Paul, London
- Farmer P. (2006), 'Sofferenza e Violenza Strutturale. Diritti Sociali ed Economici nell'Era Globale', in: Quaranta I. (Ed.), "*Antropologia Medica*", Raffaello Cortina Editore, Milano, pp. 265-302
- Fassin, D (2013), 'Children as victims. The moral economy of childhood in the time of AIDS', in Biehl, J and Petryna, A. (Eds), "*When people come first. Critical Studies in Global Health*", Princeton University Press, Princeton, pp. 109-129
- Fassin, D. (2006)[2005], 'Un ethos compassionevole. La sofferenza come linguaggio, l'ascolto come politica' in Fabietti U. (Ed.): 'Sofferenza Sociale', *Annuario di Antropologia*, 2006, anno 6, numero 8 (2005, 'A l'écoute de l'exclusion', *Sciences Humaines*, 159, pp 20-25)

- Fassin, D. (2011), 'A contribution to the critique of moral reason', *Anthropological Theory*, 11(4), pp. 481–491
- Fassin, D. (2012), *“Humanitarian Reason. A Moral History of the Present”*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California
- Fassin, D. (2014), *“Ripoliticizzare il mondo. Studi antropologici sulla vita, il corpo e la morale”*, Ombre Corte, Verona
- Ferm, D.W. (1992), *“Third World Liberation Theologies: An Introductory Survey”*, Orbis Books, New York
- Fine, G.A., e Sandstrom, K.L. (1988), *“Knowing Children. Participant Observation with Minors”*, SAGE Publications, California
- Firestone, S. (1970), *“The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution”*, Jonathan Cape, London
- Firth, R. (1936), *“We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia”*, George Allen and Unwin, London
- Fortes, M. (1949), *“The Web of Kinship among the Tallensi: The Second Part of an Analysis of the Social Structure of a Trans-Volta Tribe”*, Oxford University Press, Oxford
- Foucault M. (1993) [1975], *“Sorvegliare e Punire”*, Einaudi, Torino
- Foucault, M. (1978), 'Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-78', in Burchell G. et al. (Eds.) (1991), *“The Foucault Effect: Studies in Governmentality”*, University of Chicago Press, Chicago
- Foucault, M. (1982), 'The Subject and the Power', in H.L. Dreyfus & P. Rabinow (Eds), *“Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics”*, Harvester Wheatsheaf, London
- Foucault, M. (2000) [1981] 'Truth and juridical forms', in Faubion, J. (Ed), *“Power. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984. Volume Three”*, New Press, New York
- Fountain P.M. and Lau S.W. (2013), 'Anthropological theologies: Engagements and encounters', *The Australian Journal of Anthropology*, 24:227-34
- Francesco (Papa) (2013), *“Esortazione apostolica Evangelii Gaudium”* (26 Novembre 2013), consultato sul sito della Santa Sede:
http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html
- Freire, P. (2011) [1968], *“La pedagogia degli oppressi”*, Gruppo Abele, Torino, [1968, Pedagogia do oprimido]
- Freud A. (1967)[1936], *“L'Io e i meccanismi di difesa”*, Martinelli-Giunti, Firenze, [“The Ego and the Mechanisms of Defence”]

- Fujimura C. (2003), 'Adult Stigmatization and the Hidden Power of Homeless Children in Russia', *Children, Youth and Environments*, 13-1, pp.37-47
- Gabaude L., (1988), "*Une herméneutique buddhique contemporaine de Thaïlande: Buddhadasa Bhikkhu*", EFEO, Paris
- Galavotti, E., Esposito, L. (2011), "*Cristianesimo Primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana*", Lulu, Homolaicus (Attribuzione Creative Commons 2.0)
- Galimberti, U. (1999), "*Enciclopedia di Psicologia*", Garzanti Libri, Milano
- Gardner, K. (1995), "*Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*", Oxford: Oxford University Press
- Geertz, C. (1980), "*Nagara: The Theatre State in the Nineteenth century Bali*", Princeton University Press, Princeton
- Geertz, C. (1998) [1973], "*Interpretazione di culture*", Il Mulino, Bologna, [1973, "*The Interpretation of Cultures*", Basic Book, New York]
- Gellner, E. (1983), "*Nations and Nationalism*", Basil Blackwell, Oxford
- German, D., Sherman, S.G., Sirirojn, B., Thomson, N., Aramrattana, A. e Celentano, D.D. (2006), 'Motivations for methamphetamine cessation among young people in northern Thailand', *Addiction*, 101:1143-1152
- Gibellini, R. (Ed.) (1978), "*Teologia nera*", Queriniana, Brescia
- Giddens, A. (1991), "*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*", Polity, Cambridge
- Gillogly, K. (2005), 'Developing the 'Hill Tribes' of Northern Thailand', in Duncan C.R. (Ed.), "*Civilizing the Margins. Southeast Asian Government Policies for the Development of Minorities*", Cornell University Press, NY
- Giovanni Paolo II (Papa) (1979), "*Discorso di Giovanni Paolo II nella III Conferenza generale dell'episcopato Latinoamericano*", (28 gennaio 1979), consultato sul sito della Santa Sede:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1979/january/documents/hf_jp-ii_spe_19790128_messico-puebla-episc-latam_it.html
- Giovanni Paolo II (Papa) (1990), Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 7 dicembre 1990, consultata sul sito della Santa Sede:
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio_it.html
- Glauser, B. (1997), 'Street Children: Deconstructing a Construct', in James, A. and Prout, A. (Eds), *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*, Routledge, Oxon, pp.145-164
- Goffman, E. (1997)[1959], "*La Vita quotidiana come rappresentazione*", Il Mulino, Bologna, [*Presentation of Self in Everyday Life*", Pelican, London]

- Goffman, E. (2003)[1961], “*Espressione e Identità. Gioco, ruoli e teatralità*”, Il Mulino, Bologna [“*Encounters. Two Studies in the Sociology of Interaction*”, Bobbs-Merrill, Indianapolis]
- Goffman, E. (2003)[1963], “*Stigma. L’identità negata*”, Ombre Corte, Verona [“*Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*”, Simon & Schuster, Inc]
- Gombrich, R. (1988), “*Theravada Buddhism. A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*”, Routledge, USA e Canada
- Good, B.J. (1994), “*Medicine, rationality and experience. An anthropological perspective*”, Cambridge University Press, Cambridge
- Good, B.J. (2012), ‘Phenomenology, psychoanalysis, and subjectivity in Java’, *Ethos*, 40(1):24-36
- Goodman, J (2013), ‘The Meritocracy Mith: National Exams and The Depoliticization of Thai education’, *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, Vol.23, N°1, pp.101-131
- Goodman, R. (2000), “*Children of the Japanese State: The Changing Role of Child Protection Institutions in Contemporary Japan*”, Oxford University Press, Oxford
- Goody, J. E Tambiah, S.J. (1973), “*Bridewealth and Dowry*”, Cambridge Papers in Social Anthropology N°7, Cambridge
- Gottlieb, A., (2000), ‘Where Have All the Babies Gone? Toward an Anthropology of Infants (and Their Caretakers)’, *Anthropological Quarterly*, 73, 3:121-132
- Gray, C.E (1992), ‘Royal Words and Their Unroyal Consequences’, *Cultural Anthropology*, 7:4, 448-462
- Green A. (1979), ‘L’enfant-modèle’, *Nouvelle Revue de Psychanalyse* (n° 19), Gallimard
- Greenberg, J. e Mitchell, S. (1983), “*Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*”, Tr. it., Il Mulino, Bologna [1986]
- Gross, R. (2006), ‘Scarce Discourse: Exploring Gender, Sexuality, and Spirituality in Buddhism’, in Yust. K.M. et al (Eds), “*Nurturing Child and Adolescent Spirituality: Perspectives from the World’s Religious Traditions*”, Rowman & Littlefield, Lanham
- Gundry-Volf, J. (2001), ‘The Least and the Greatest: Children in the New Testament’, in Bunge, J. (Ed.), “*The Child in Christian Thought*”, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge
- Gutiérrez, G. (1981), “*La forza storica dei poveri*”, Queriniana, Brescia 1981
- Gutiérrez, G. (1992), “*Teologia della liberazione. Prospettive*”, Queriniana, Brescia (1972)
- Haggins, M. e Myriam, M.P. De Castro, (1999) ‘Civic Invisibility, Marginality, Moral Exclusion: The Murders of Street Youth in Brazil’, in Michelson, R. (Ed.), “*Children on the Streets in the Americas: Globalization, Homelessness, and Education in the United*

States, Brazil and Cuba”, Routledge, London

Hall, G.S. (1904), “*Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*”, Appleton, New York

Halliday, M.A.K. (1976), ‘Anti-Languages’, *American Anthropologist*, 78: 570–84

Handley, P. (2006), “*The King Never Smiles: A Biography of Thailand’s Bhumibol Adulyadej*”, Yale University Press, New Haven and London

Hanks, L. e Hanks, J. (1963), ‘Thailand Equality between the Sexes’, in Ward B. E. (Ed.), “*Women in the New Asia: The Changing Roles of Men and Women in South and South-East Asia*”, UNESCO

Hanks, L.M. Jr, (1962), ‘Merit and Power in the Thai Social Order’, *American Anthropologist*, 64, 1247-61

Hannerz U. (1994), “*Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*”, Columbia University Press, New York

Hardman, C. (1973), “Can There Be an Anthropology of Childhood?”, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 4:85-99

Harkness, S. e Super, C.M. (Eds), (1996), “*Parents’ Cultural Belief Systems*”, The Guilford Press, New York and London

Harkness, S. e Super, C.M., (1992), ‘Parental ethnotheories in action’, in Sigel, I.E., McGillicuddy-DeLisi, e Goodnow, J.J. (Eds), “*Parental Belief Systems: The psychological consequences for children*” (2nd ed.), NJ: Erlbaum, Hillsdale, pp. 373-392

Harris, G.G. (1989), ‘Concepts of Individual, Self, and Person in Description and Analysis’, *American Anthropologist*, 91:599-612

Harstrup, K. (1978), ‘The semantics of biology: Virginité’, in Ardener, S. (Ed), “*Defining Females: The nature of women in Society*”, Croom Helm, London, pp. 49-65

Harvey, D. (1985), “*The Urbanization of Capital*”, The Johns Hopkins University Press, Maryland

Hays, S. (1996), “*The Cultural Contradictions of Motherhood*”, Yale University Press, Yale, New Haven (CT)

Hengst, H. e Zeiher, H. (Eds) (2004), “*Per una sociologia dell’infanzia*”, Franco Angeli, Milano

Hertz, R. (1978) [1908], “*La preminenza della mano destra*”, Savelli, Roma [1909, ‘La préminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse’, *Revue Philosophique de la France et de L’Étranger*, T68, Juillet à Decembre 1909, pp. 553-580]

Herzfeld M. (2003)[1997], “*Intimità Culturale*”, l’ancora s.r.l., Napoli [“*Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*”, Routledge, New York]

- Herzfeld M. (2003), "Pom Mahakan: Humanity and Order in the Historic Centre of Bangkok", *Thailand Human Rights Journal*, Vol.1, pp.101-119
- Hewinson, K. (1997), 'The Monarchy and Democratization', in Hewinson, K. (Ed.), *"Political Change in Thailand. Democracy and Partecipation"*, Routledge, London and New York
- Heywood, C. (2001), *"A History of Childhood: Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times"*, Blackwell Publishing Ltd, USA
- Hirshfeld, L.A. (2002), "Why Don't Anthropologists Like Children?", *American Anthropologist*, 104(2):611-627
- Hoffman, D.M., Zhao, G., (2008), 'Global convergence and divergence in childhood ideologies and the marginalization of children', in Zajda, J., Biraimah, K., Gaudelli, W. (Eds), *"Education and social inequality in the global culture"*, Dordrecht, Springer, Netherlands, pp. 1-16
- Holland D. et al (1998), *"Identity and Agency in Cultural Worlds"*, Harvard University Press, Cambridge
- Holland, D. e Eisenhart, M. (1990), *"Educated in Romance: Women, Achievement, and College Culture"*, University of Chicago Press, Chicago
- Howell, E.F. (2005), *"The Dissociative Mind"*, The Analytic Press, Hillsdale, NJ
- Human Rights Watch, (2003), 'Thailand's Crackdown: Drug 'War' Kills Democracy, too', *Human Rights Watch*, April 25, 2003, retrieved from: <http://www.hrw.org/news/2003/04/23/thailands-crackdown-drug-war-kills-democracy-too-0>
- Igunma, J. (2006), 'Vajiravudh and the words: alphabetisation, book production and the ethos of modernisation in Thailand, 1910-1925', Proceedings, *International Conference on Thai Language and Literature*, 10-12/11/2006, Bangkok
- Il Messaggero (2014), 'Papa Francesco: «Il comunismo ci ha rubato la bandiera»', *Il Messaggero*, 29/07/2014, consultato sul sito del quotidiano: <http://m.ilmessaggero.it/m/messaggero/articolo/primopiano/770510>
- Ito, K.L. (1987), 'Emotions, Proper Behavior (*hana pono*) and Hawaiian Concepts of Self, Person, and Individual', in Robillard, A.B. e Marsella, A.J. (Eds), *"Contemporary Issues in Mental Health Research in the Pacific Islands"*, University of Hawaii, Honolulu, pp.45-713
- Ivarsson, S. and Isager, L. (Eds) (2010a), *"Saying the Unsayable. Monarchy and Democracy in Thailand"*, NIAS Press, UK
- Ivarsson, S. and Isager, L. (2010b), 'Strengthening the Moral Fibre of the Nation. The King's Sufficiency Economy as Etho-Politics', in Ivarsson, S. and Isager, L., (Eds), *"Saying the Unsayable. Monarchy and Democracy in Thailand"*, NIAS Press, UK

- Iwanaga, K. (2008), *“Women and Politics in Thailand”*, NIAS Press, Copenhagen, Denmark
- Jackson, P.A. (1987), *“Buddhadāsa. Theravada Buddhism and Modernist Reform in Thailand”*, Silkworm Books, Chiang Mai
- Jackson, P.A. (1989), *“Buddhism, Legitimation, and Conflict. The Political Functions of Urban Thai Buddhism”*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore
- Jackson, P.A. (2002), ‘Thai Buddhist Identity: Debates on the *Traiphum Phra Ruang*’, in Reynolds, C.J. (Ed.), *“National Identity and Its Defenders”*, Silkworm Books, Bangkok
- Jackson, P.A. (2010), ‘Virtual Divinity. A 21-st Century Discourse of Thai Royal Influence’, in Ivarsson, S. and Isager, L. (Eds), *“Saying the Unsayable. Monarchy and Democracy in Thailand”*, NIAS Press, UK
- James, A. (1993), *“Childhood Identities: Self and Social Relationships in the Experience of the Child”*, Edinburgh University Press, Edinburgh
- James, A. (1995), ‘Talking of Children and Youth: Language Socialization and Culture’, in Amit-Talai, V. e Wulff, H. (Eds), *“Youth Cultures: A Cross-Cultural Perspective”*, Routledge, London
- James, A e Prout, A. (1995), ‘Hierarchy, boundary and agency: Toward a theoretical perspective on childhood’, in Ambert, A. (Ed), *“Sociological Studies of Childhood”*, 7, pp. 77-101
- James, A. e Prout, A. (Eds) (1997), *“Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood”*, Routledge, Oxon
- Jenks, C. (1996), *“Childhood”*, Routledge, London
- Johnson A.R. (2006), *“Leadership in a Bangkok Slum: An Ethnography of Thai Urban Poor in the Lang Wat Pathum Wanaram Community”*, PhD Thesis, University of Wales
- Jourdan, L. (2007), ‘Bambini soldato: vittime o attori sociali?’, in Rosen, D. (Ed), *“Un esercito di bambini. Giovani soldati nei conflitti internazionali”*, Cortina, MILANO, pp. VII - XVI [introduzione]
- Jourdan, L. (2010), *“Generazione Kalashnikov: un antropologo dentro la guerra in Congo”*, Laterza, Bari-Roma
- Jourdan, L. (2011), ‘Antropologia e diritti dell'infanzia. Alcune riflessioni sulla guerra e sui bambini-soldato in Africa’, in Maher V. (Ed), *“Antropologia e diritti umani nel mondo contemporaneo”*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 99–108
- Kanokrat Lertchoosakul (2012), *“The Rise of the Octobrists: Power and Conflict among Former Left Wing Student Activists in Contemporary Thai Politics”*, PhD Thesis, The London School of Economics and Political Science
- Kardiner, A. (1945), *“The Psychological Frontiers of Society”*, Columbia University Press, New York

Kasian Tejapira (1996a), 'Cultural Forces and Counter-Forces in Contemporary Thailand', in Thumboo, E. (Ed.), "*Cultures in ASEAN and the 21st Century*", Unipress, Singapore

Kasian Tejapira (1996b), 'The postmodernization of Thainess', *Proceedings of the 6th International Conference on Thai Studies*, Chiang Mai University, pp. 385-404

Kasian, Tejapira (2009) 'The misbehaving jeks: the evolving regime of Thainess and Sino-Thai challenges', *Asian Ethnicity*, 10:3, pp. 263-283

Kaufman, H. (1960), "*Bangkhuaed: A community Study in Thailand*", J.J. Augustin, New York

Kemp J. (1982), 'A Tail Wagging the Dog: The Patron-Client Model in Thai Studies', in Clapham, C. (Ed.), "*Private Patronage and Public Power: Political Clientelism in the Modern State*", Frances Pinter, London, pp. 142-61

Keyes, C.F. (1971), 'Buddhism and National Integration in Thailand', *The Journal of Asian Studies*, Vol. 30, N°3, pp. 551-67

Keyes, C.F. (1977), 'Millennialism, Theravada Buddhism and Thai Society', *The Journal of Asian Studies*, Vol. 36, N°2, pp. 283-302

Keyes, C.F. (1978), 'Political Crisis and Militant Buddhism in Contemporary Thailand', in Smith B.L (Ed.), "*Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*", Anima Books, Chambersburg, Pennsylvania

Keyes, C. (1984), 'Mother or Mistress but Never a Monk: Buddhist Notions of Female Gender in Rural Thailand', *American Ethnologist*, Vol. 11, N°2, pp. 223-41

Keyes, C.F. (1989), 'Buddhist Politics and Their Revolutionary Origins in Thailand', *International Political Science Review*, Vol.10, No.2, 121-142

Keyes, C.F. (1991a), 'State Schools in Rural Communities: Reflections on Rural Education and Cultural Change in Southeast Asia', in Keyes, C.F. (Ed), "*Reshaping Local Worlds: Formal Education and Cultural Change in Rural Southeast Asia*", Monograph 36/Yale University Southeast Asia Studies, New Haven, pp. 1-18

Keyes, C.F. (1991b), 'The Proposed World of the School: Thai Villagers' Entry into a Bureaucratic State System', in Keyes, C.F. (Ed), "*Reshaping Local Worlds: Formal Education and Cultural Change in Rural Southeast Asia*", Monograph 36/Yale University Southeast Asia Studies, New Haven, pp. 89-130

Kirsh, A. T. (1975), 'Economy, Polity, and Religion in Thailand', in Skinner, G. M. and Kirsch, A. T. (Eds), "*Change and Persistence in Thai Society*", Ithaca, N.Y.: Cornell University Press

Kirsch, A.T. (1977), 'Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation', *Journal of Asian Studies*, 36:2, 241-66

Kirsch, A.T. (1978), 'Modernizing Implications of Nineteenth Century Reforms of the Thai Sangha', in Smith B.L (Ed.), "*Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos and Burma*", Anima Books, Chambersburg, Pennsylvania

Kirsh, A. T. (1985), 'Text and Context: Buddhist Sex Roles/Culture of Gender Revisited', in *American Ethnologist*, 12 (2):302-20

Kleinman, A., Das, V. e Lock, M. (Eds) (1997), "*Social Suffering*", University of California Press, Berkeley

Kleinman A. (2011), Lectio Magistralis on "*Social Suffering in Urban Space*", December 13, 2011, promoted by SOUQ (Centro Studi sulla Sofferenza Urbana), Università degli Studi di Milano, Milan, (recording on tape)

Komulainen, S. (2007), 'The ambiguity of the child's 'voice' in social research', *Childhood*, 14, 1:11-28

Korakod Narkvichetr (2009), 'Juvenile Crime and Treatment of Serious and Violent Juvenile Delinquents in Thailand', in UNAFEI, Resource Material Series N°78, retrieved from:

http://www.unafei.or.jp/english/pdf/RS_No78/No78_16PA_Narkvichetr.pdf

Korff R. (1986), "*Bangkok: Urban System and Everyday Life*", Verlag Breitenbach, Saabrucken

Lancy D.F. (2008), "*The Anthropology of Childhood. Cherubs, Chattel, Changelings*", Cambridge University Press, Cambridge

Lancy, D. (2009), "Perspectives on Children in Cultural Preservation and Change", paper presented at the *American Anthropological Association 105th Annual Meeting: "Cultural Transmission and the Paradox of Children's Agency"*, December 2-6, 2009, Philadelphia

Lancy, D. (2015), 'Children as a reserve labor force', *Current Anthropology* (2015), Available at: http://works.bepress.com/david_lancy/127

Lanternari, V. (2003)[1960], "*Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*", Feltrinelli, Milano

Lefebvre H. (1991), "*The Production of Space*", Blackwell Publishing, Malden, Oxford and Victoria (1974)

Lehman, F. K. (2003), 'The Relevance of the Founders' Cult for Understanding the Political Systems of the People of Northern Southeast Asia and its Chinese Borderlands', in Tannebaum, N. and Kammerer, C. A. (Eds), "*Founders' Cults in Southeast Asia: Ancestors, Polity, and Identity*", Yale University Southeast Asian Studies, Monograph 52, 15-39, New Haven

Levi-Strauss, C. (1949) "*Les Structures Elementaires de la Parenté*", Presses Universitaires de France, Paris

- Levine, R. (1977), 'Child Rearing as Cultural Adaptation', in Leiderman P.H, Tulkin S. e Rosenfeld A. (Eds), "*Culture and Infancy: Variations in the Human Experience*", Academic Press, New York, pp. 15-27
- Levine, R. (2003), "*Childhood Socialization: Comparative Studies of Parenting, Learning and Educational Change*", Comparative Education Research Centre, Hong Kong
- Levine, R., Dixon, S, Levine, S., et al (1994), "*Child Care and Culture: Lessons from Africa*", Cambridge University Press, Cambridge
- Levine, R. e New, R.S. (Eds) (2008), "*Antropologia e infanzia. Sviluppo, cura, educazione: studi classici e contemporanei*", Cortina, Milano [2008, "Anthropology and Child Development. A Cross-Cultural Reader"]
- Levine, R. e Norman, K. (2001), 'The Infant's Acquisition of Culture: Early Attachment Reexamined in Anthropological Perspective', in Moore C. e Mathews, H (Eds), "*The Psychology of Cultural Experience*", Cambridge University Press, Cambridge, pp. 83-104
- Levitt, P. (2001), "*The Transnational Villagers*", University of California Press, Berkeley
- Lewis, A. (2011), 'Silence in the context of 'child voice'', *Children and Society*, 24:14-23
- Lewis, D e Mosse, D. (Eds), (2006), "*Development Brokers and Translators. The Ethnography of Aid and Agencies*", Kumarian Press, Bloomfield, USA
- Lindberg-Falk, M. (2008), 'Gender and Religious Legitimacy in Thailand', in Burghoorn, W. et al. (eds), "*Gender Politics in Asia*", NIAS Press, Copenhagen, Denmark
- Lingiardi, V.; Amadei, G.; Caviglia G.; De Bei, F. (Ed) (2011), "*La svolta relazionale. Itinerari italiani*", Cortina, Milano
- Lingiardi, V. e Dazzi N. (2011), 'Il movimento relazionale: ascendenze teoriche e fecondazioni culturali', in Lingiardi, V.; Amadei, G.; Caviglia G.; De Bei, F. (Ed), "*La svolta relazionale. Itinerari italiani*", Cortina, Milano
- Liotti, G. (1994), "*La dimensione interpersonale della coscienza*", NIS, Roma
- Liow, J.C. (2009), "*Islam, Education and Reform in Southern Thailand: Tradition and Transformation*", ISEAS, Singapore
- Loos, T. (2006), "*Subject Siam: Family, Law, and Colonial Modernity in Thailand*", Cornell University Press, NY
- Low S.M. (2005), 'Introduction', in Low, S.M. (Ed.), "*Theorizing City: The New Urban Anthropology Reader*", Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, pp. 1-36
- Lutz, C. e White, M.G. (1986), 'The Anthropology of Emotions', *Annual Review of Anthropology*, 15:405-436
- MacKay, R.W. (1974), 'Conceptions of Children and Models of Socialization', in Turner R. (Ed), "*Ethnomethodology: Selected Readings*", Hamondsworth, Penguin, pp. 180-193

- Mahony, S.M. (2010), *“Searching for a better life: young people living in slum communities in Bangkok”*, PhD Thesis, University of Bath
- Malighetti, R. (2008), ‘Politiche di campo: autorità e collusioni’, in De Lauri, A. e Achilli, L. (a cura di), *“Pratiche e politiche dell’etnografia”*, Meltemi, Roma, pp. 81-98.
- Malinowski, B. (1922), *“Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea”*, Routledge, London
- Malinowski, B. (1929), *“The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Tobriand Islands, British New Guinea”*, Routledge and Sons, London
- Mandell, N. (1991), ‘The Least-Adult Role in Studying Children’, in Waksler, F. (Ed), *“Studying the Social Worlds of Children”*, Falmer Press, London, pp. 38-59
- Manderson, L.; Pranee, L. (Eds) (2002), *“Coming of Age in Southeast Asia: Youth, Courtship and Sexuality”*, Curzon Press, Richmond, Surrey
- Manopimoke Supachit (1997), ‘Thai Women and Environmental Problem: A Gender Perspective on Impact and Participation’, in Virada Somswasdi and Sally Theobald (Eds), *“Women, Gender Relations and Development in Thai Society”*, Vol. 2, Ming Muang Navarat, Chiang Mai
- Marcus G. (1995), ‘Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-Sited Ethnography’, *Annual Review of Anthropology*, (24): 95-117
- Margotti, M. (2001), *“Lavoro manuale e spiritualità: l’itinerario dei preti operai”*, Edizioni Studium, Roma
- Matichon, (2008), ‘*Sua daeng thai oi ruam qwham ching wat Suan Kaeo*’ [Red shirts’ rally ‘the truth’ is starting at Suan Kaeo Temple], *Matichon*, 23/11/2008, retrieved from: <http://tnews.teenee.com/politic/29484.html>
- Mattalucci-Ylmaz, C. (2002), ‘Introduzione’, in Mattalucci-Ylmaz, C. (Ed.), *“Missioni. Percorsi tra antropologia e storia”*, *Etnosistemi*, 9, pp. 2-9
- Mattalucci, C. (Ed) (2012); *“Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali”*, Altravista, Milano
- Mauss, M. (1936), ‘Les techniques du corps’, *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars-15 avril 1936
- Mayall, B. (1994), *“Children’s childhoods observed and experienced”*, Falmer Press, London
- Mayall, B. (2003), *“Towards a sociology for childhood”*, Open University Press, Buckingham
- McCargo, D. (2005), ‘Network Monarchy and Legitimacy Crisis in Thailand’, *The Pacific Review*, 18:4, 499-519

- Mead M. (2007)[1928], *“L’adolescenza in Samoa”*, Giunti, Firenze [“Coming of Age in Samoa”]
- Mead, G.H. (1934), *“Mind, Self and Society”*, University of Chicago Press, Chicago
- Mellino, M. (2005), *“La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies”*, Meltemi, Roma
- Mesnard, P. (2004), *“Attualità della vittima. La rappresentazione umanitaria della sofferenza”*, ombre corte, Verona
- Meyer, P. (1983), *“The Child and the State”*, Cambridge University Press, Cambridge
- Mickelson, R. A., (2000), ‘Children on the Streets of the Americas: Implications for Social Policy and Educational Practice’, in Mickelson, R. A. (Ed), *“Children on the Streets of the Americas: Globalization, Homelessness and Education in the United States, Brazil, and Cuba”*, Routledge, New York, pp. 27-82
- Miller-McLemore, B.J. (2001), ‘Let the Children Come’ Revisited: Contemporary Feminist Theologians on Children’, in Bunge, M.J. (Ed.), *“The Child in Christian Thought”*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., USA
- Miller, A. (1987) [1980], *“La persecuzione del bambino. Le radici della violenza”*, Bollati Boringhieri, Torino, [1980, Am Anfang war Erziehung, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main]
- Mills, M. E. (1999), *“Thai Women in the Global Labor Force: Consuming Desires, Contested Selves”*, Rutgers University Press, USA
- Missionline (2005), ‘La medicina si chiama misericordia. Una giornata in baraccopoli con Padre Adriano Pelosin’, *Missionline*, 25/11/2005, consultato sul sito: <http://www.missionline.org/index.php?l=it&art=180>
- Mitchell, L.M. (2006), ‘Thinking Critically about Children’s Drawings as a Visual Research Method’, *Visual Anthropology Review*, 22-1, pp. 60-73
- Mitchell, S.A. (1988), *“Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi. Per un modello integrato”*, Tr. it., Bollati Boringhieri, Torino [1993]
- Mitchell, S.A. (1992), *“Le matrici relazionali del Sé”*, Il Pensiero Scientifico, Milano
- Mitchell, S.A. (1993), *“Speranza e timore in psicoanalisi”*, Tr. it., Bollati Boringhieri, Torino [1995]
- Mitchell, S.A. (1999), ‘Are interpersonal and relational psychoanalysis the same?: Commentary’, *Contemporary Psychoanalysis*, 35:355-359
- Mizuno, K. (1968), ‘Multihousehold Compounds in Northeast Thailand’, *Asian Survey*, 13(10):842–852
- Montesano, M.J. et al (Eds) (2012), *“Bangkok May 2010. Perspectives on a Divided*

Thailand”, Silkworm Books, Chiang Mai

Montgomery H. (2001), “*Modern Babylon? Prostituting Children in Thailand*”, Berghahn Books, New York

Montgomery H. (2009), “*An Introduction to Childhood. Anthropological Perspectives on Children’s Lives*”, Wiley-Blackwell, UK

Moore, H. (2007), “*The Subject of Anthropology. Gender, Symbolism and Psychoanalysis*”, Polity Press, Cambridge

Morrison, L. (2004), ‘Traditions in Transition: Young People’s Risk for HIV in Chiang Mai’, *Qualitative Health Research*, 14, 3:328-344

Morrow, V. (1995), ‘Invisible Children? Toward a Re-conceptualization of Childhood Dependency and Responsibility’, *Sociological Studies of Children*, 7:207-230

Morrow, V. e Richard, M. (1996), ‘The ethics of social research with children: an overview’, *Children and Society*, 10:90-105

Morton, H. (1996), “*Becoming Tongan: An Ethnography of Childhood*”, University of Hawaii Press, Honolulu

Mounier, A. e Tangchuang, P. (Eds), (2010), “*Education & Knowledge in Thailand*”, Silkworm Books, Chiang Mai

Mulder, N. (1992), “*Inside Thai Society*”, Duang Kamol, Bangkok

Mulder, N. (1997), “*Thai Images. The Culture of the Public World*”, Silkworm Books, Chiang Mai

Nathamunibamrung (2014), ‘History of the school Nathamunibamrung’, *Nathamunibamrung*, accesso al sito della scuola effettuato in data 20/07/2014: http://www.pathumnun.ac.th/00_pn_history%20Eng.html

Niphot Thienvihan, (2004), ‘atalakson phunthithangsangkhom kab krabuankansangongqwhamru’ [Local Identity, socio-ecological space and knowledge process], in Niphot Thienvihan et al., “*qwhamruthongthin. Kangiadkanqwhamru su kangiadkanthangsangkom*” [On the theory of knowledge and the transmission and application of it - including “local knowledge” - to benefit all of Thai society], krungthep, Bangkok

Nitirat Sapsuntorn (2007), “*Suwit Watnoo: nakrobpracha khiengkhang khonchon*” [Suwit Watnoo: Fighter for the people on the side of the poor], Friends of the people group; Bangkok

Obeyesekere, G. (1968), ‘Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism’, in Leach, E.R. (Ed.), “*Dialectic in Practical Religion*”, Cambridge University Press, Cambridge

Obeyesekere, G. (1972), ‘Religious Symbolism and Political Change in Ceylon’, in Smith, B.L. (Ed), “*The Two Wheels of Dhamma: Essays on the Theravada Tradition in India and*

- Ceylon*”, American Academy of Religion, Chambersberg
- Ochs, E. (1982), ‘Talking to Children in Western Samoa’, *Language in Society*, 11:77-104
- Ochs, E. (1988), “*Culture and Language Development: Language Acquisition and Language Socialization in a Samoan Village*”, Cambridge University Press, Cambridge
- Ockey, J. (1996), ‘Eviction and changing patterns of leadership in Bangkok slum communities’, *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 20, 2:46-61
- Ockey, J. (1999), ‘God Mothers, Good Mothers, Good Lovers, Godmothers: Gender Images in Thailand’, *The Journal of Asian Studies*, Vol.58, N°4, pp. 1033-1058
- Ockey J. (2004), “*Making Democracy. Leadership, Class, Gender, and Political Participation in Thailand*”, University of Hawaii Press, USA
- Odden, H. e Rochat, P. (2004), ‘Observational learning and enculturation’, *Educational and Child Psychology*, 21: 39–50
- Office for the Registrar General of India, ‘*Census of India 2001, Slum Population in Million Plus Cities, 2001*’, retrieved from:
http://censusindia.gov.in/Tables_Published/Admin_Units/Admin_links/slum1_m_plus.html
 1 (accessed August 23, 2010)
- Ong, A. (1999), ‘Clash of Civilization or Asian Liberalism? An Anthropology of the State and Citizenship’, in Moore, H. (Ed.), “*Anthropological Theory Today*”, Polity Press, Cambridge
- Ortner, S. (1974), ‘Is Female to Male as Nature is to Culture?’, in Rosaldo, M. e Lamphere, L. “*Woman, Culture, and Society*”, Stanford University Press, Stanford, pp. 67-87
- P.I.M.E. (s.d.), ‘*Il PIME: oltre 155 anni di missione*’, Tratto il giorno 28/02/2014, da www.pime.org: <http://www.pime.org/index.php?l=it&idn=30>
- Pairin Jotisakulratana (2012), “*Mothers of all peoples: Goddesses of Thailand from Prehistory until the Present*”, PhD Dissertation, California Institute of Integral Studies, San Francisco
- Panter-Brick, C. (2002), ‘Street Children, Human Rights, and Public Health: A Critique and Future Directions’, *Annual Review of Anthropology*, 31:147-171
- Paolucci, G. (2009), ‘Pierre Bourdieu. Strutturalismo costruttivista e sguardo relazionale’, in Ghisleni, M. e Privitera, W. (Eds), “*Sociologie Contemporanee*”, Utet, Torino
- Pasuk Phongpaichit e Baker, C. (1996), “*Thailand’s Boom!*”, Silkworm, Chiang Mai, Thailand
- Pasuk Phongpaichit e Baker, C. (2008), ‘The spirits, the stars, and Thai politics’, lecture given at the *Siam Society*, 2 December 2008, Bangkok

Pattana Kitiarsa (2002), 'The Politics of Thai Pop and Thai Anthropology', paper delivered in the *round-table presentation at Center of South-East Asian Studies*, University of Washington, May 21, 2002, Seattle, USA

Payom Kanlayano (1992), "*Phra kho khon duai. Nonthabury, wat Suan Kaeo*" [Phra Payom's Excuse in May Incident], Wat Suan Kaeo, Nonthabury

Peleggi, M. (2002), "*The Fashioning of the Siamese Monarchy's Modern Image*", University of Hawaii Press, Honolulu

Persaud, W.H. (2005), 'Gender, race and global modernity: A perspective from Thailand', *Globalizations*, 2(2), 210-227

Pitch Pongsawat (1993), 'The Roles of the Sangha in Urban Thai Society: a case study of Phra Payom Kalayano', paper presented at the *5th International Conference on Thai Studies*, SOAS, London, 1993

Pizer, S.A. (1998), "*Building Bridges: The Negotiation of Paradox in Psychoanalysis*", The Analytic Press, Hillsdale, NJ

Porphant Ouyyanont (2008) 'The Crown Property Bureau from Crisis to Opportunities', in Pasuk Phongpaichit and Baker C. (Eds), "*Thai Capital after the 1997 Crisis*", Silkworm Books, Chiang Mai

Poulsen, A. (2007), "*Childbirth and Tradition in Northeast Thailand. Forty Years of Development and Cultural Change*", NIAS Press, Denmark

Prachathai, (2013), 'salamsiiphak nun sopopo. Sanoe thukphak longsathayaban konlueaktang ruamkae rotono kaepanhakhomngsangkhom' [The 4 Regions slum network supports AFDD], *Prachathai*, 12/12/2013, retrived from: <http://prachatai.com/journal/2013/12/50389>

Prachathai (2014a), 'kanchaiciai kansuksa khong thai sungthisud nailok' [Thai educational budget is the highest in the world], *Prachathai*, 02/2014, retrieved from: http://prachatai.com/journal/2014/02/51674?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+prachatai+%28ประเทศไทย+Prachatai.com%29

Prachathai (2014b), 'From Charnvit Kasetsiri to Thak Chaloemtiarana: The Return of Despotism Paternalism?', by Pavin Chachavalpongpun, *Prachathai*, 30/07/2014, retrieved from: <http://www.prachatai.com/english/node/4254>

Prachathai (2014c), 'kristachonkatholik kab qwhamraphidchoptobanmuang naithanaphonlamuangkhongchat' [Catholic Christians, as citizens, are responsible to the country], *Prachathai*, 01/03/2014, retrieved from: <http://www.prachatai.com/journal/2014/01/50932>

Prachathai (2014d), 'When truth is missing from the land of (pretended) smiles', *Prachathai*, 02/07/2014, retrieved from: <http://prachatai.org/english/node/4182>

Prachathai (2014e), 'Thailand has more military in its parliament than Burma', *Prachathai*, 02/08/2014, retrieved from: <http://prachatai.org/english/node/4266>

- Prachathai (2014f), '5 anti-coup activists arrested for 3-fingered salute during junta leader's visit to Khon Kaen', *Prachathai*, 19/11/2014, retrieved from: <http://www.prachatai.org/english/node/4501>
- Prachathai (2014g), 'Exclusive interview with Khon Kaen student activist detained for 3-fingered salute', *Prachathai*, 20/11/2014, retrieved from: <http://www.prachatai.org/english/node/4505>
- Prachathai (2015), 'The modern Thai student movement - Part III', *Prachathai*, 03/01/2015, retrieved from: <http://www.prachatai.com/english/node/4649>
- Provost, J. e Walf, K. (Eds) (1992), 'The Tabu of Democracy within the Church', *Concilium*, 1992/5
- Punch, S. (2002), 'Research with children. The same or different from research with adults?', *Childhood*, 9, 3:321-341
- Quaritch Wales, H. G. (1965), "*Ancient Siamese Government and Administration*", Paragon Book Reprint Corp, New York
- Queen, C.S., (1996), 'Introduction', in Queen, C.S. and King, S.B. (Eds), (1996), "*Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*", State University of New York Press, Albany, 1-44
- Quinn, N., Mageo, J., (2013), "*Attachment Reconsidered: Cultural Perspectives on a Western Theory*", Palgrave Macmillan, New York
- Ramusack, B. (1999), 'Women in Southeast Asia', in Ramusack, B. e Sievers, S. (Eds) "*Women in Asia*", Indiana University Press, Indianapolis, pp. 77-107
- Redzioch, W (a cura di), (2014), "*Accanto a Giovanni Paolo II. Gli amici e i collaboratori raccontano*", Ares Edizioni, Milano
- Reid, A. (2010), "*Imperial Alchemy: Nationalism and Political Identity in Southeast Asia*", Cambridge University Press, New York
- Remotti F. (2001), "*Contro l'identità*", Roma-Bari, Laterza
- Remotti, F. (2013), "*Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*", Laterza, Roma-Bari
- Reynolds C.J (Ed.) (2002), "*National Identity and Its Defenders. Thailand Today*", Silkworm Books, Chiang Mai
- Richards, M. e Light, P. (Eds) (1986), "*Children of Social Worlds*", Harvard University Press, Cambridge
- Richter K. and Podhisita C. (1992), 'Thai Family Demography: A Review and Research Prospects', *Journal of Populations and Social Studies*, Vol.3, N° 1-2, pp. 1-19
- Ricoeur P. (1993)[1990], "*Sé come un altro*", Jaca Book, Milano ["*Soi-même comme un autre*", Seuil, Paris]

- Riggs, M.Y. (2001), 'African American Children, "The Hope of the Race": Mary Church Terrell, the Social Gospel, and the Work of the Black Women's Club Movement', in Bunge, M.J. (Ed.), *"The Child in Christian Thought"*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., USA
- Rimmer P.J. and Dick H. (2009), *"The City in Southeast Asia. Patterns, Processes and Policy"*, Nus Press Singapore, Singapore
- Robbins J. (2006), 'Anthropology and theology: An awkward relationship?', *Anthropological Quarterly*, 79(2):285-94
- Rosaldo, M. (1984), 'Toward an Anthropology of Self and Feeling', in Levine, A.R. e Shweder, A.R. (Eds) *"Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion"*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 135-157
- Rose, N. (1989), *"Governing the soul. The shaping of the private self"*, Free Association Books, London
- Rose, N. (1999), 'Inventiveness in Politics', *Economy and Society*, 28:3, 467-493
- Rosen, D. (2007), 'Child Soldiers, International Humanitarian Law, and the Globalization of Childhood', *American Anthropologist*, 109:296-306
- Rossi, A. (2011), *"L'ambiente come spettacolo. Etnicità, sviluppo rurale e visioni politiche del paesaggio nel Nord della Thailandia (provincia di Nan)"*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Milano Bicocca, Milano
- Rossi, A. (2012), 'Turning Red Rural Landscapes Yellow? Sufficiency Economy and Royal Projects in the Hills of Nan Province, Northern Thailand', *ASEAS - Austrian Journal of South-East Asian Studies*, 5(2), 275-291
- Röttger-Rössler, B. e Markowitsch, H.J. (Eds) (2009), *"Emotions as Bio-cultural Processes"*, Springer, New York
- Russell, L. (1992) [1974], *"Teologia Femminista"* (gdt 101), Queriniana, Brescia [Human Liberation in a Feminist Perspective – A Theology, Westminster Press, Philadelphia]
- Santikaro Bhikkhu (1996), 'Buddhadasa Bhikkhu: Life and Society through the Natural Eyes of Voidness', in Queen, C.S. and King, S.B. (Eds), (1996), *"Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia"*, State University of New York Press, Albany, 147-194
- Sarcinelli, S. *"Protéger, éduquer, exclure. Anthropologie de l'enfance et de la parentalité roms en Italie"*, PhD Thesis, École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Paris
- Sasson, V.R. (Ed) (2013), *"Little Buddhas. Children and Childhood in Buddhist Texts and Traditions"*, Oxford University Press, USA
- Satha-Anand, S. (1990), 'Religious Movements in Contemporary Thailand: Buddhist Struggles for Modern Relevancy', *Asian Survey*, Vol. 30, No. 4, pp. 395-408

- Scheper-Huges, N. (1989a), 'The Human Strategy: Death without Weeping', *Natural History Magazine*, October:8-16
- Scheper-Hughes, N. (1989b), "*Child Survival: Anthropological Perspectives on the Treatment and Maltreatment of Children*", Dor-drecht, Reidel
- Scheper-Hughes, N. (1992), "*Death without Weeping: the Violence of Everyday life in Brazil*", University of California Press, Berkeley
- Scheper-Hughes, N. (1995), 'The Primacy of the Ethical: Toward a Militant Anthropology', *Current Anthropology*, 36, 3:143-64
- Scheper-Hughes, N. e Lock, M.M. (1987), 'The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology', *Medical Anthropology Quarterly*, New Series, Vol. 1, N° 1:6-41
- Scheper-Huges, N., Sargent, C. (1998), "*Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*", University of California Press, Brackley and Los Angeles
- Schumacher E.F. (1993), "*Small Is Beautiful: A Study of Economics As If People Mattered*", Vintage, London (1973)
- Scott J.C. (1972), 'Patron-Client Politics and Political Change in Southeast Asia', *The American Political Science Review*, Vol.66, N° 1, pp. 91-113
- Scott, J.C. (1986), 'Everyday Forms of Peasant Resistance', in Scott, J.C. e Tria Kerkvliet, B.J., "*Everyday Forms of Peasant Resistance in Southeast Asia*", Frank Class, London, pp. 5-35
- Scott, J.C. (2006)[1990], "*Il Dominio e l'Arte della Resistenza. I 'Verbali Segreti' Dietro la Storia Ufficiale*", Elèuthera, Milano ["*Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*", Yale University]
- Scott, J.C. (2009), "*The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*", Yale University Press, New Haven
- Scott, J.C. et al. (2009), 'International Scholars Call for Reform of Thailand's Lese Majeste Law', *Seeds of Peace*, 25:2, 7-9
- Sennett, R. (2004)[2003], "*Rispetto*", Il Mulino, Bologna ["*Respect in a World of inequality*", Norton & Company Inc., New York
- Seri Phongphit (1988), "*Religion in a Changing Society: Buddhism, reform and the role of monks in community development in Thailand*", Arena Press, Hong Kong
- Shigetomi, S. (2004), 'NGOs as Political Actors in Thailand: Their Development and Strategies in the Democratization and Human Rights Movements', in Shigetomi, S., Tejapira, K., and Thongyou, A. (Eds), "*The NGO way: Perspectives and Experiences from Thailand*", Institute of Developing Economies, Japan External Trade Organization, Bangkok

- Sirota, R. (Ed) (2006), “*Eléments pour une sociologie de l’enfance*”, Presses Universitaires de Rennes, Rennes
- Smith, R.T., (1973), ‘The matrifocal Family’, in Goody, J. (Ed), “*The Character of Kinship*”, Cambridge, Cambridge University Press
- Somphong Čitradab (2007), “*krungthebmahanakhon mueang sithaw khong dek lae iewachon* (Bangkok Metropolis: The Grey City of Children and Youth)”, Chulalongkorn University, Bangkok
- Somsak Jeamteerasakul (2001), “*Prawattisat thi pheung sang: ruam bot khwam kiao kap korani somsak jiamthirasakul [History That Was Just Made: Collected Articles Related to October 14 and October 6 Events]*”, 6 October Commemoration Publishing, Bangkok
- Somsook Boonyabancha, (1983), ‘Causes and Effects of Slum Eviction in Bangkok’, in Angel S. et al. (Eds.), “*Land for Housing the Poor*”, Select Publications, Singapore, pp. 254-283
- Sopon Pornchokchai (1992), “*Bangkok Slums: Review and Recommendations*”, Agency for Real Estate Affairs, Bangkok
- Sopon Pornchokchai (1998), ‘The Future of Slums and Their Employment Implications: The Case of Bangkok’, in Akimoto T. (Ed.), *Shrinkage of Urban Slums in Asia and Their Employment Aspects*, ILO Regional Office for Asia and the Pacific, Bangkok, pp. 415-59
- Soprannetti, C. (2011), ‘Mobilizing the City: motorcycle taxis in Bangkok’, Conference Paper presented at: *The 11th International Conference on Thai Studies, ‘Visions of the Future’*, July 26-28, 2011, Bangkok
- Stagemann (1992) ‘Lasset die Kinder zu mir kommen’, cit. in Gundry-Volf, J. (2001), “*The Least and the Greatest: Children in the New Testament*”, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Cambridge
- Stephens S (Ed) (1995), “*Children and the Politics of Culture*”, Princeton University Press, Princeton
- Stodulka, T. (2015), ‘Emotion Work, Ethnography and Survival Strategies on the Streets of Yogyakarta’, *Medical Anthropology: Cross-Cultural Studies in Health and Illness*, 34, 1:84-97
- Strate, S. (2011), ‘An uncivil state of affairs: Fascism and anti-Catholicism in Thailand, 1940-1944’, *Journal of Southeast Asian Studies*, 42(1), pp. 59-87
- Streckfuss, D. (2010), ‘The Intricacies of Lese-Majesty. A Comparative Study of Imperial Germany and Modern Thailand’, in Ivarsson, S. and Isager, L. (Eds), “*Saying the Unsayable. Monarchy and Democracy in Thailand*”, NIAS Press, UK
- Sujit Wongthes, (2001), “*Ayutthaya Yos Ying Fa*”, Matichon, Bangkok
- Sukhapanich Tawit (2002), “*108 Ruang Thee Puying Thai Kwan Ruu*” [108 Stories Thai Women Should Know], Pop Books, Nonthaburi

Sulak Sivaraksa (1989), 'Crisis of Siamese Identity', occasional paper, Santhi Pracha Dhamma (Bangkok, 1989), delivered as the keynote address at a *symposium on Thai identity* at the Centre of Southeast Asian Studies, Monash University, Austria, September 8-9, 1989

Swearer, D.K. (1996), 'Sulak Sivaraksa's Buddhist Vision for Renewing Society', in Queen, C.S. and King, S.B. (Eds), (1996), "*Engaged Buddhism. Buddhist Liberation Movements in Asia*", State University of New York Press, Albany, 195-235

Tajfel, H. (1981), "*Human Groups and Social Categories in Social Psychology*", Cambridge University Press, Cambridge

Tambiah, S.J (1976), "*World Conqueror & World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*", Cambridge University Press, London

Tambiah S.J., (1995) [1969], 'Il sistema politico galattico nel Sudest Asiatico', [Animals Are Good to Think and Good to Prohibit, *Ethnology*, 8:4, 423-459]. Traduzione italiana in Tambiah S.J. (1995), *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna

Tambiah S.J., (1995) [1977], 'Tabù alimentari e schemi di classificazione degli animali', [The galactic polity. The structures of traditional kingdoms in Southeast Asia, in Stanley Freed (Ed.) (1977), *Anthropology and the climate of opinion*, New York Academy of Sciences, New York, pp.69-97]. Traduzione italiana in Tambiah S.J. (1995), *Rituali e cultura*, Il Mulino, Bologna

Tambiah, S.J, (1984), "*The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A study in Charisma, Hagiography, Sectarianism and Millennial Buddhism*", Cambridge University Press, Cambridge

Tanner, N. (1974), 'Matrifocality in Indonesia and Africa and among Black Americans', in Rosaldo, M.Z. and Lamphere, L. (Eds), "*Woman, culture and society*", Stanford University Press, Stanford, pp. 129-156

Techinasia (2014), 'Thailand social media stats: 28 million on Facebook, 4.5 million on Twitter, 1.7 million on Instagram', *Techinasia*, 30/05/2014, retrieved from: <https://www.techinasia.com/thailand-social-media-stats-28-million-facebook-45-million-twitter-17-million-instagram/>

Thak Chaloemtiarana (2007) [1979], "*Thailand. The Politics of Despotism*", Silkworm Books, Chiang Mai

Than Setthakij (2004), 'Communities to be evicted to make way for the Red Line Commuter and Pink Airport Link', in *Than Setthakij*, November 18-20, 2004, English translation available at: <http://2bangkok.com/2bangkok-subway-mrta02.html>

Thich Nhat Hanh (1996)[1995], "*Il Buddha Vivente, Il Cristo Vivente*", TEA, Milano, [1995, "Living Buddha, Living Christ"]

Thomas, N. e O'Kane, C. (1998), 'The Ethics of Participatory Research with Children', *Children and Society*, 12:336-48

Thongchai Winichakul (1994), "*Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*",

University of Hawaii Press, Honolulu

Thongchai Winichakul (2000), 'The Other Within: Travel and Ethno-Spatial Differentiation of Siamese Subjects', in Turton A. (Ed), "*Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*", Curzon Press, UK

Thongchai Winichakul (2001), 'We Do Not Forget the 6th October: The 1996 Commemoration of the October 1976 Massacre in Bangkok' in Diokno, M.S. (Ed.) "*Imagining the Past, Remembering the Future*", University of Philippines, Center for Integrative and Development Studies, Manila

Thongchai Winichakul (2008), 'Toppling Democracy', *Journal of Contemporary Asia*, 38:1, 11-37

Thorbeck S. (1987), "*Voices from the City: Women of Bangkok*", Zed Books Ltd, London

Tomlinson, J. (1999), "*Globalization and Culture*", The University of Chicago Press, Chicago

Turner, V. (1972)[1966], "*Il processo rituale*", Morcelliana, Brescia, ["The Ritual Process: Structure and Anti-Structure"]

Turney-High, H. (1978), 'Arrowheads and atlatl darts: How the stones got the shaft', *American Antiquity*, 43: 461–472

Unger D. (1998), "*Building Social Capital in Thailand: Fibers, Finance, and Infrastructure*", Cambridge University Press, Cambridge

Ungpakorn, G.J. (2009), 'Why have most Thai NGOs chosen to side with the conservative royalists, against democracy and the poor?', *Interface*, November 2009, Vol.1(2):233-237

United Nations, (2009), '*World Urbanization Prospects: The 2009 revision population database*', UN, retrieved from: <http://esa.un.org/UNPP/p2k0data.asp> (accessed August 16, 2010)

United Nations (2010), '*Slum Populations as Percentage of Urban*', UN, retrieved from: http://data.un.org/Data.aspx?d=MDG&f=seriesRowID:710#f_9 (accessed August 22, 2010)

Uthai Dulyakasem (1991), 'Education and Ethnic Nationalism: The Case of the Muslim-Malays in Southern Thailand', in Keyes, C.F. (Ed.), "*Reshaping Local Worlds: Formal Education and Cultural Change in Rural Southeast Asia*", Monograph 36/Yale University Southeast Asia Studies, New Haven

Vajiravudh, (King of Siam) (1917), "*The Jews of the Orient*", Siam Observer Press, Bangkok

Van Der Cruysse, D. (1991), "*Siam & the West: 1500-1700*", Silkworm Books, Chiang Mai

Vella, W.F. (1978), "*Chaiyo! King Vajiravudh and the Development of Thai Nationalism*", University of Hawaii Press, Honolulu

- Vignato S. (2012), 'Orphans, victims and families. An ethnography of children in Aceh', *South East Asia Research*, 20, 2, pp. 225-000 doi:10.5367/sear.2012.0107
- Vignato S. (2015), (in print), 'Short Marriages for the Beloved Boys: Post-war sexuality in Muslim Aceh (Indonesia)', in Laila Prager & Patrick Franke (eds.), "*Beyond the patriarchal family: Female centered forms of life in Muslim societies*", I.B. Tauris, London
- Virada Somswasdi, e Kobkun Rayanakorn, (1994) [1991] "*Women's Legal Position in Thailand*", Women's Studies Center, Faculty of Social Sciences, ChiangMai University, Chiang Mai, Thailand
- Walker, A (2007), 'Beyond the rural betrayal: lessons from the Thaksin era for the Mekong region', paper presented at the *International Conference on Critical Transitions in the Mekong Region*, Chiang Mai Grandview Hotel, 29-31 January 2007
- Walker, A. (2010), 'Royal Sufficiency and Elite Misrepresentation of Rural Livelihoods', in Ivarsson, S. and Isager, L., (Eds), "*Saying the Unsayable. Monarchy and Democracy in Thailand*", NIAS Press, UK
- Wall, G., 2010, 'Mothers' experiences with intensive parenting and brain development discourse', *Women's Studies International Forum*, 33(3), pp. 253-263
- Wallace, M. (2003), "*Today's Cultural Dilemma for the Thai Teachers: Moral Parent and Critical Thinker*", retrieved from:
<http://www.sewanee.edu/education/mwhomejan03/MWThaiteach03%202.pdf>
- Watson, D.K. (1980), "*Educational Development in Thailand*", Heinemann Educational Books Limited, London
- Watson, K. (1982), 'The Contribution of Mission Schools to Educational Development in Southeast Asia', in Watson, K. (Ed), "*Education in the Third World*", Croom Helm, London e Canberra, pp. 71-87
- Weber, M. (1994)[1905], "*L'Etica Protestante e lo Spirito del Capitalismo*", Bur Rizzoli, Milano
- Weiss, M. (1998), 'Ethical Reflexions: Taking a walk on the wild side', in Scheper-Huges, N., Sargent, C., "*Small Wars. The Cultural Politics of Childhood*", University of California Press, Brackley and Los Angeles, pp. 149-162
- Whiting, (1963), "*Six Cultures: Studies of Child Rearing*", Wiley, New York
- Wiedemann, T. (1989), "*Adults and Children in the Roman Empire*", Yale University Press, London
- Withitan Foundation, (2004), "*dekthaiwai muasum tidia bakaem. Ruang thi po mae tongrienru*" (Thai Children in Gig Generation), munithiwithithan (Withitan Foundation), Bangkok
- World Bank (1993), "*The East Asian Miracle: Economic Growth and Public Policy*", Oxford University Press, Oxford and New York

Wyatt, D.K. (1969), *“The Politics of Reform in Thailand: Education in the Reign of King Chulalongkorn”*, Yale University Press, New Haven

Wyatt, D.K. (1975), ‘Education and Modernization of Thai Society’, in Skinner et al (Eds), *“Change and Persistence in Thai Society. Essays in Honor of Lauriston Sharp”*, Cornell University Press, NY

Wyatt, D.K. (1994), *“Studies in Thai History”*, Silkworm Books, Chiang Mai

Yardpirun Nutsathapana (2002), *rabob upatham thee krathob to qhwamyuurood kong chumchon ae at. koranee sueksaa chumchon hua rod jak tuek deang khet bang sue* (The Impact of Patron-Client Relations on the Survival of Slums Community: a Case of Hua Rod Chak Tuek Deang), Master Dissertation, King Mongkuts Institute of Technology Ladkrabang, Bangkok

Yos Santasombat, (1992), “Mae” [Mother], in Suwanna Satha-anant and Nuengnoi Bunyanet (Eds) *“Kwam Kit Lae Phum Panya Thai Kham: Rongroi Kwam Kit Kwam Chue Thai”* [Ideas and Traditional Knowledge in Thai Words], Chulalongkorn University, Bangkok, pp. 150–63

Young, L. (2003), ‘The ‘place’ of street children in Kampala, Uganda: marginalisation, resistance, and acceptance in the urban environment’, *Environment and Planning D: Society and Space*, volume 21, pp. 607-627

Zimbardo, P. (2008)[2007], *“L’effetto Lucifero. Cattivi si diventa?”*, Cortina, Milano [*“The Lucifer Effect. How Good People Turn Evil”*, Random House, New York]